



Etika pro pokročilé
Čítanka

Etika pro pokročilé

Čítanka textů

Ostrava 2020

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

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



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

OBSAH

Mary MIDGLEY: Původ etiky.....	12
Mravnost je podmínkou a kontextem práva.....	17
Spor o přirozenost.....	32
Saul SMILANSKY: Dva paradoxy spravedlnosti a přísnosti trestání.....	41
Saul SMILANSKY: Paradox netrestání	44
Trest smrti.....	47
David ČERNÝ: Trest smrti je naší morální povinností.....	47
Vladimír ŠILER: Zápas o svobodnou vůli	55
Daniel REJMAN: Historická naděje pro existenci svobodné vůle	60
David ČERNÝ: Život bez svobodné vůle.....	61
Karel THEIN: Epikurejská etika.....	64
Vladimír MIKEŠ: Stoická etika	65
Jan NARVESON: Stoicismus	68
David ČERNÝ: Dvě verze hédonismu	70
Ben EGGLESTON: Utilitarismus.....	73
Jakub NOVOTNÝ: Beruška a učení Ayn Randové	78
Jan NARVESON: Egoismus a altruismus	80
Prokop SOUSEDÍK: Naturalistický omyl.....	88
David ČERNÝ: Princip dvojího účinku I.....	92
Erazim KOHÁK: Etika záchranného člunu	94
Robert K. MERTON: Sebenaplnující se proroctví.....	98
Philip G. ZIMBARDO: Experimentální vězení na Stanfordově univerzitě: Ohlédnutí po 25 letech.....	103
David LACKO: Poslušnost vůči autoritě: Proč lidé zabíjejí na rozkaz?	107
Marie ČERMÁKOVÁ: Carol Gilliganová, Jiným hlasem	112
Zuzana KICZKOVÁ: O čem sa diskutuje vo feministickej etike	114
Lucie CVIKLOVÁ: Seyla Benhabibová a její koncepce feministické komunikativní etiky	117
Vladimír ŠILER: Narativní etika	120

Miloš DOKULIL: Etika a morálka¹

Už nadpis stati může mást. Pokud „etiku“ považujeme za „teorii morálního (mravního) jednání a konceptů a soudů, jež takové jednání reflektují“, a pokud „morálku“ zatím orientačně vymezíme jako „společensky vynučený soubor zásad, vymezujících náležitost nebo nenáležitost postojů a jednání jednotlivců do společnosti zahrnutých“, mohlo by se automaticky zdát, že etika je pouze DESKRIPTIVNÍM přívazkem tam či onde realizované té PRAXE, která bývá poměřována z hlediska dosahované míry tak či onak vnímaných (s větší či menší měrou „pozitivních“, anebo „negativních“) HODNOT. Místo výrazu „etika“ mnozí autoři užívají výraz „morální filosofie“. (Zas ještě jiní pak výrazem „filosofická etika“ chtějí dát najevo, že takovou teorii nezakládají na předpokladu prioritně autoritativního a nadpřirozeného zjevení.)²

(„Mravnost“ jako „individuálně pojatý soubor [shora rámcově] vymezených morálních zásad“ by měla v tomto kontextu zůstat stranou! Mohlo by to bezděky – a nevolky – přispět k tomu, že by ETIKA [v očích vnímaného příjemce této tištěné informace o ní] mohla automaticky být ještě dramatičtější vzdálena nutkavě potřebě se jí adresně – ve vztahu vůči sobě a svému vlastnímu životu – zabývat.)

(Čtenář dozajista postřehl, že uvozovkami tu bylo vytčeno, že a jak se zavádějí do kontextu jeho klíčové výrazy. Nedefinovaný výraz je významově neostří a připouští u jeho příjemců odlišné interpretace. Právě v senzitivních oborech úvahy – jakým je kupříkladu zrovna etika – opomenutí vyjít z definic vede nejednou ať už k planým sporům, anebo právě tak ke shodě pouze zdánlivé, která se nemusí vyplatit. Při komunikaci o zde vytčené tematice opatrnosti není nikdy dosti!) – Aby byl start do této – svízelné, ale i opomíjené – tematiky ještě problematičtější: dokonce v průběhu 20. století vznikla jedna další speciální větev etiky, ve dvou variantách, jako tzv. „etika diskursu“ nebo tzv. „etika komunikace“.⁴

Jak je tedy okaté vidět – málem dříve než jsme vůbec začali vlastní výklad – kromě již zmíněné představy o potenciální nadbytečnosti „popisu“ (ale i „teorie“) toho, co tu bylo nazváno „morálkou“, také sám kontext „žitého světa“ (Heidegger, Habermas) problematizuje případné pokusy o objektivizaci zde dané tematiky, a to jak intuicemi spojenými se spontánně používanými výrazy, tak i s pokusy o jejich účelovou interpretaci.

Mnozí autoři používají třeba též výrazů typu „aplikovaná etika“ (spolu s výrazy typu „etika profesionální“, s výčtem jednotlivých tzv. „etik“ speciálních, jako např. „etika učitele“, „etika politiky“, „podnikatelská etika“ ap.), čímž nemusí být automaticky jasno, zda tu jde spíše o TEORETICKÝ PŘEDPIS, anebo naopak o ABSTRAHOVANÝ POPIS specifických daností nějak artikulované PRAXE. Věcně je podstatný rozdíl mezi PRESKRIPCÍ a DESKRIPTCÍ. (Přitom nelze vyloučit, že také zájem o sám popis daného stavu věcí ve specificky vytčené oblasti morálky může být přínosný, vyústí-li v systematické a zobecněné zkoumání. Na druhé straně může být podnětným pokus o vytčení jistých „desiderat“ [tj. toho, „co je žádoucí“], přinejmenším jako mobilizující konfrontace s danou realitou. – Jak rozumět té či oné speciální „etice“, nebude adresně patrné hned a přímo jen z názvu. Mnohé takto uvozené texty jsou popisné, nebo polemické, ne-li pouze suše a autoritativně předpisující. I když si třeba osobně vymezíme „etiku“ jako „teorii morálky a mravnosti“⁵, ani pak pro zkoumané konkrétní případy nemusí být v našich rukou orientačně spolehlivý klíč k automatickému vyhodnocení těch tzv. „speciálních etik“.)

Další problém (často neviděný!) vzniká tím, že nejednou při úvahách o tom, co zařazujeme do „etiky“ nebo „morálky“, neodlišujeme sám čin od postoje k činu nebo od soudů, jež se k němu mohou vztahovat. Samotné klasifikující výrazy (jako třeba „to je dobro“, „to je správné“, „tohle je čestné“) vnímáme nejednou jako svým způsobem absolutní („nadčasové“, mimo historické podmínění), takže automaticky také takto založená „etika“ je pak předurčena (nebo „determinována“) pro racionalistická (a apriorní) kritéria. Na druhé straně žádoucí zřetel k dané „morální“ praxi může přerůst v popisnost, která nemá daleko ke skepsi vůči jakkoli upřímně míněné „teorii“, tím spíše, že by měla – při respektu ke zmapované „praxi“ – zůstat ve vleku empirismu (a aposteriorismu).

Jiný problém, dokonce až uhrančivě determinující už samotná východiska výkladu, vyvěrá z procesuální charakteristiky celostně vnímané reality; zda vnímáme děje jako kauzální, anebo jako finální. Jinak řečeno: zda chceme osvětlit lidské činy jistou jejich redukcí na jejich zdroje, anebo naopak zda (přinejmenším od jisté kulturní úrovně) není přiměřenější u člověka vycházet především z jeho motivací (zájmů, tužeb, obav, kalkulací, cílů). Tím, že lidský život se odehrává ve složitější síti než např. průběh počasí, je

¹ Lze volit ve zvolené oblasti různé výrazy. (Definice je ale útočištěm před neporozuměním.) – Máme-li k dispozici v mateřštině přijatelný počet již dříve zdomácnělých výrazů, zavádění výrazů nových musí mít specifický důvod, anebo mate. Právě proto považují zavádění výrazu „moralita“ do českého nebo slovenského textu (viz ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*, s. 18, 112) za nefunkční. Německé „Moralität“ (nebo anglické „morality“) jako výraz automaticky nezajišťuje pro analýzu specificky nový rozměr („rovinu praxe“, ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*, s. 112). Nejde tolik o samotné výrazy, jako spíše o jejich standardizované (v daném kontextu) významy. (Prospěšnost definic je nabíledni.) Viz hned dále v textu. – Už teď bych chtěl podotknout, že nechci vnímat svůj příspěvek jako „učivo“. (Nebudu tu omlouvat zvolený přístup k zpracování, nutně dílčí a většinou „metaetický“.)

² Pro výchozí orientaci v textu lze ponechat zazávorkované pasáže stranou. Mají význam podpůrný, avšak pro přiměřené pochopení souvislostí jsou poznámky v závorkách nepřehlédnutelné. Proto nebyly zařazeny pouze „pod čáru“. (Uvozovky tu budou uplatněny především k vyjádření potřeby nějaký výraz citovat nebo naznačit jeho významový posun, anebo – významněji – k zavádění definičně stabilizovaných termínů.)

³ KNELLER, G. F. *Logic and Language of Education*. New York, London, Sidney: J. Wiley + Sons, 1966, s. 205. Ze starších prací, se zřetelem k psychologii jazyka, viz HERRIOT, P. *An Introduction to the Psychology of Language*. London: Methuen, 1970 (1976). Nechci nadměrně zatěžovat vlastní text margináliemi. Ale alespoň pod čarou citát: „Filosofové neustále vidí před svými očima metody vědy a neodolatelně je svádí otázky zodpovídat způsobem, jakým to činí věda. Tato tendence je pravým zdrojem metafyziky a vede filosofa do naprosté temnoty.“ (WITTGENSTEIN, L. *The Blue and Brown Books*. (Ed. R. Rhees.) Oxford: Blackwell, 1958, s. 18. Překl. M. D.) – Obávám se, že tohle „riziko“ zpravidla nehrozí při „školním“ (ale nejednou i „akademickém“) traktování etiky. Spolehnouti na spontánní intuici bohužel neslouží adekvátní výměně informací. Zvláště ošidné to pak je v senzitivních oblastech našich lidských zájmů.

⁴ Viz mj. ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*, s. 231–240.

⁵ Ošidným může být sám výraz „teorie“ v právě uplatněné definici („Teorie“ je výrazem označujícím vesměs „zobecněný pohled na vytčenou – svými znaky specifikovanou – oblast zkoumání, se záměrem vymezit její strukturu spolu s jejími vztahy a podat explanaci jejích projevů“. „Explanace“ je „[přinejmenším hypotetickým] pokusem o vědecky podložené vysvětlení funkce a příčin sledovaných projevů“. Jádrem sváru může být „vědecky podložené vysvětlení“ právě v tzv. „měkkých“ vědách, nepřipouštějících kvantifikaci a tvorbu zákonů. Z tohoto hlediska je nanejvýš záslužná aktivita analytických filosofů při objasňování statutu etiky jako racionálně vnímané disciplíny, i když to automaticky neznamená přitakání ke „kognitivismu“!)

obtížnější předvídat, vnímat a hodnotit jeho „turbulence“. (Musíme se naléhavě zabývat i v humánních disciplínách teorií chaosu. Zatím se tak neděje.)

Nadpisem inaugurované téma odsuzuje toto uvažování také možná (ba víc, určitě!) do kontrastně vnímané polohy onoho napětí, jež je mezi jedincem a „jeho“ společností, do níž se jako individuum zrodil a jejíž nějak ustálené (nebo rozkolísané a pouze s nedostatečnou sebedůvěrou posléze gravitující) normy je nucen – byť třeba s rozpaky – přijmout. Neboť i když se tu nebudeme systematicky zabývat individuálně vnímanou (a prožívanou!) „mravností“, jisté „mravnosti“ motivované ideály se nutně promítají do těch myšlenkových – často jako „filosofické“ označovaných – systémů, jež produkují jednotliví „etikové“, jejichž projekt se pak tradičně nazývá – podle svého tvůrce – „etikou Aristotelovou“, „etikou Spinozovou“, „etikou Kierkegaardovou“, apod. (Přitom ale také disponujeme takovými systémy, jež jakoby navenek shrnují program nějaké „školy“, např. „hědonistická etika“, „etika stoiků“, „etika postmodernismu“ apod. – jako kdyby tu výchozím způsobem nešlo o individuální inspirace, ale jakési „kolektivní“ dílo!) Na protipólu jedinci stojí ovšem jeho společnost. Normy, jež vymezují „řád“ dané společnosti⁷, jsou ovšem jakoby „kolektivním“ poutem, intersubjektivně platné (tím, že je doprovázejí jisté sankce). Pokud se pokusíme učinit někde na zvoleném časoprostorovém průsečíku řez k vyprovokování analýzy takto vymezené (v čase a prostoru) „morálky“, narazíme však okamžitě na problém, zda se společnost vytváří jejími normami, anebo naopak normy touto společností. Vypadá to jako s tou otázkou, zda byla dříve slepice, anebo vejce.

Přitom lze s těžší tvrdit, že jednání a soudy, jež se k němu vztahují, jsou jak u jednotlivce, tak i u jemu odpovídající pospolitosti v delší časové trajektorii konstantní. Nejednou si pak klademe otázku, zda při té proměnlivosti hodnotících kritérií a spolu s nimi také preferenčních „tabulek“ pro vlastní osobní a spolu s tím i „intersubjektivní“ postoje, konání a soudy o nich je důležitější, ODKUD, anebo KAM jdeme při své cestě životem.⁸ Problémem – pro integritu osobnosti nikoli zanedbatelným – tu je, zda stálosti charakteru odpovídá spíše bolestná revize včerejších zásad, anebo setrvalá (že by zatvrzelá a problematická?) „věrnost“ dříve zastávaným principům (bez ohledu na kontext času)? Cožpak se nejednou neříká, že kdo nahrazuje novými přesvědčeními přesvědčení původní, snad ani žádná přesvědčení (zásady, víru) od počátku ani neměl? Nemluví tu v zamýšlené vlastní obecné úvaze o „převlékání kabátů“! Na mysli mám vskutku MUČIVOU (niterně a se svrchovanou závažností prožívanou) REFLEXI vlastní životní cesty, při níž nemusí nutně jít především o kariéru (nebo potenciální ozvěnu zvenčí), ale o NUTKAVOU POTŘEBU BÝT UPŘEDNOSTNĚNĚ POCTIVÝM (pravdivým, zodpovědným) VŮČI SOBĚ. Přitom něco obdobného se váže také na celá společenství. I pospolitost (státní, klubová, rodinná apod.) musí čas od času zvažovat trajektorii vlastní cesty, někdy s reformními (ne-li revolučními) apely. Takto bychom se dostali do oblasti politiky. Nezapomínejme však už teď, že tyto přesahy (možná přímo **konfrontace morálky s politikou**) jsou pro každou společnost životně důležité, ať už jsou její názory na „morálku“ a na roli „etiky“ ve společnosti jakékoli.⁹

Na závěr této uvozuji reflexe už jen tři poznámky.

Prvá: Z formálních zřetelů je asi užitečné poznamenat, že „etika“ je jednou (ne-li nejdůležitější) z důležitých součástí obecné teorie hodnot („axiologie“). Chceme-li zkoumat „etiku“ obecně (její jazyk, kategorie, verifikační procedury), pak se nutně dostáváme o jednu „etáž“ (úroveň, rovinu, stupeň) nad samu věcnou problematiku postojů, jednání a soudů o nich, k prostředkům popisu a k jejich „nosnosti“ (tj. nad přímý „popis“ nebo „desiderata“, jež byla díky jemu formulována). Pak se dostáváme z úrovně jazykového popisu specifických hodnot „etiky“ nebo „morálky“ na úroveň analýzy přímo samotného jazyka (tj. na úroveň popisu onoho „etického“ popisu a jeho adekvátnosti), a tento „metajazyk“ nazveme „METAETIKOU“.

Druhá: Ačkoli mnozí autoři chtějí zůstat se svými zkoumánými především v dnešku (a je to snaha chvályhodná), právě v etice bychom měli mít neustále na zřeteli HISTORICKY DANOU PERSPEKTIVU, neboť jinak hrozí, že přehlédneme omezenost našeho lidského obzoru a mohli bychom pak netolerantně (a sebedůvěřivě) formulovat „univerzální“ koncepce, přitom nesené slovními znaky, které – jak víme z řady disciplín (též z „metaetiky“) – nemají setrvale též sémantický obsah, což samozřejmě nemůže zajistit předem vytčené ambiciózní cíle. V tomto ohledu přitakávám hledisku MacIntyreovu¹⁰, který dvě pětiny rozsahu svých „Krátkých dějin etiky“ věnoval starým Řekům, zatímco kapitola „Moderní morální filosofie“ má jen dvacet stránek.

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

⁶ Viz aspoň pro inspiraci – GLEICK, J. *Chaos. Vznik nové vědy*. Brno: Ando Publishing, 1996 (angl. orig. 1987).

⁷ Jen mimochodem upozorňuji na rovnítko, jež mezi „společností“ a jejím „řádem“ samozřejmě tvoří – jako sociolog ve svých úvahách o „etice“ – např. BLÁHA, I. A. *Ethika jako věda. Úvod do dějin a teorie mravnosti*. Brno: Atlantis, 1991, s. 80.

⁸ Jde tu o již shora vytčený problém střetu kauzality s finalitou.

⁹ Zajímavá publikace – TOFFLER, A. + H. *Creating a New Civilization*. Atlanta: Turner Publishing, 1994 – konfrontuje problém „občanství“, „demokracie“, „civilizací“ a rozmanitých „ismů“ s „politikou třetí vlny“ a vyhlídkami pro 21. století.

¹⁰ MACINTYRE, A. *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London: Routledge, 1967 (plynulá řada reprintů, např. v poslední době 1989, 1991, 1993).

V dalším textu se autor těchto řádků soustředí spíše na provokující otázky než na shrnující odpovědi.¹¹ Neboť – bez ohledu na to, že se bude zabývat „etikou“ a „morálkou“ – leží mu na srdci **především a právě „mravnost“** (to, co jen jako individuálně přijatá mise [či chcete-li, „misie“] bude žít a nestane se jen suchopárným materiálem pro výuku, jako pouhé učivo pro neosobní slovní reprodukci a záminka ke klasifikaci).¹²

Ještě jednou: je zcela jedno, zda výraz „etika“ pochází z řečtiny, zatímco výraz „morálka“ z latiny.¹³ Mnohem důležitější je, zda si člověk vůbec uvědomuje, že sám svět se sice může jevit – „o sobě“ – jako svou proměnlivou existencí NEUTRÁLNÍ, jenže přesto bývá – díky vědomému pozorovateli – vnímán jako specifický NOSITEL VÝZNAMŮ a s nimi spojených HODNOT. A ten svět, to nejsou jen nějaké „objekty“ (tj. definičně cokoli, co může být kořistí blahovolného poznávajícího „subjektu“), nýbrž též přímo samotné subjekty, jež nejen svět pozorují, ale také v něm nějak jednají, a mění přitom jak exteriér, tak i sebe, přičemž posuzují jak výchozí motivaci, tak sám čin, ale i jeho další možné účely. Mezi námi lidmi se zrodila zcela specifická „komodita“ – MORÁLKA (jako „hodnota“ svého druhu). Ač vnímá jako východiště určitý daný stav (co „je“) v dané komunitě, její těžiště je v artikulaci toho, co „BÝT MÁ“ (aniž musí být nějak výslovně zdůvodněno, proč). Pak např. lze tvrdit, že je – obecně – „morální“ a – individuálně (s obdobnou naléhavostí) – „mravné“ říkat pravdu. Může být považováno za etický (ale i politický, anebo i přímo mravní osobní) problém, zda komunita (rodina, parta, společnost) unese jako kýženu zásadu říkat pravdu vždycky. (Vzpomeňme např. na Kanta!) Doprovodně zřejmě neunikneme ani ještě zapletitější otázce, proč vlastně MÁM říkat pravdu (a zda je racionální upřednostnit mravní/morální zřetel¹⁴ nad jiné), když to, co je mravně/morálně žádoucí, může splněním navodit subjektu/společnosti škodu/zkázu. Měli bychom tedy zvážit, že být mravní (ale i respektovat morální příkazy svého společenství) může být riskantní. Takže „prospěšnost“ morálky a mravnosti (aby jí zůstala přijatelná přitažlivost) může být třeba „dovažována“ mimoetickými kategoriemi, např. společenským oceněním nebo dokonce faktory, jejichž relevance „není z tohoto světa“.

Jak je vidět, pojímáme-li „morálku“ jako „společensky iniciovaný a zakotvený zápas o duši jedince v zájmu celku“, propojí se nám (ať chceme nebo nechceme) do řady možných dalších konotací, čímž se navodí specifické koncepce „etiky“. Záleží na tom, zda zdůrazníme např. kognitivní zřetel, relativistický přístup k problematice, anebo nějaké specifické „citové“ založení morálních/mravních poloh v člověku. Jako kdyby základem pro obecnou koncepci etiky byl buďto rozum, vůle, anebo cit. Pak by ale nebyla etika (jako teorie morálky/mravnosti) nezávislou disciplínou. Je úkolem pro METAETIKU zabývat se principiálními předpoklady tak či onak zdůvodňované koncepce etiky (tj. jejími principy explanace a verifikace, přičemž její úhelné termíny jsou fakticky „miniteoriemi v kostce“).

Vrat'me se ještě jednou k onomu příkladu, navozujícímu jako problém, zda mám říkat (vždy?) pravdu. Ačkoli mohu vnímat pravdomluvnost jako motivovanou starost ze strany společnosti (a tedy jako **„morální“ problém**) (pročpak asi?), promítá se zároveň v mysl jedince v metamorfizované podobě, a to do osobně adresné polohy, že MÁM BÝT MRAVNÝ (tj. díky morálnímu – obecně danému – tlaku také ve svém zájmu osobně – angažovaně – mravný, ne „morální“!). Lze se ptát, proč to má tak být. Je to „dobré“? Abych byl „šťastný“? Je to „racionální“? Je to „v mém zájmu“? Že bych pouze toužil respektovat „prospěch společnosti“? (Nejde tu jen o „řečnické otázky“! Jsou to – doufám – palčivé otázky většiny z nás.)

V odpovědi se může objevit např., že říkat pravdu je „morálně“ DOBRÉ, SPRÁVNÉ, OPRAVNĚNÉ, CTNOSTNÉ; ZODPOVĚDNÉ, ŽÁDOUCÍ, RACIONÁLNÍ, NUTNÉ; PROSPĚŠNÉ, SLASTNÉ, BLAHODÁRNÉ, NAVOZUJÍCÍ ŠTĚSTÍ. Nejde tu jen o nějaké „ad hoc“ přívlastky. Podle toho, jak odpovíme, navodíme současně nějakou příznačnou typologii etiky. Např. mám-li za to, že to přináší prospěch, jeho teoretické zaštitění najdu v „utilitaristické etice“, pakliže jsem přesvědčen, že mi to navodí slast (ne že by měla být vnímána zrovna „tělesně“), jejím teoretickým výrazem bude „hédonismus“, a pokud si jsem jist tím, že pravdomluvnost přináší blaho (nebo „šťěstí“?), může být jeho teoretickým zaštitěním „eudaimonismus“ (aniž bychom se teď zmiňovali o dalších „-ismech“).

Je účelné podotknout, že morálka – ve zvlášť ohrožených hodnotách – získává jisté podpůrné zaštitění ZVENČÍ právním řádem (a jeho trestně-právními sankcemi). ZEVNITŘ to, co máme za nezczitelně autentickou vlastní mravnost, stojí a padá s tím, co nazýváme „svědomím“. (Apel na niterně tušený „mravní řád“ je fundamentální např. v tzv. „intuitivismu“, se kterým se můžeme setkat ve vzájemně odlišných teoriích, což je zřejmou překážkou všem vylučujícím způsobem koncipovaným klasifikacím etiky.¹⁵ Jiným způsobem se na onen „vnitřní mravní řád v sobě“ odvolává velmi sugestivně působící [před několika desetiletími formulovaný směr] „emotivismus“. Přitom lze zároveň „emotivismus“ pojmut jako variantu dokládající pro etiku „skepticismus“ nebo „subjektivismus“. Přitom se „skepticismem“ by zároveň souvisel „pesimismus“, zatímco „subjektivistická“ varianta by mohla být také svým způsobem i „optimistická“. Míra „egoismu“ nebo „altruismu“ zde rovněž je hodna pozornosti. Zároveň tyhle

¹¹ „Odpovědi“, jež neprošly řehavým řešením palčivých (adresně na sebe vnímaných) otázek, stěží mohou být autentickou inspirací hodnou následování. Nejen ve filosofii (nýbrž tím naléhavěji pro etiku) má „nosná“ otázka – postrádající algoritmicky jednoznačné a spolehlivé řešení – nesrovnatelně větší cenu než bezduché omílání nezpochybňovaných hodnot.

¹² O „etických otázkách (s jejich vyústěním pro „morálku“ a „mravnost“) jsem se začal rozepisovat až ve vlastním životním podzimu. Vždy mi tanul na mysli onen apel na praxi, některými aspekty blízký tomu, co promítal do životních osudů Sókratových Plátón, jinak ale také zohledňující ten základní zřetel, jak je vyjádřen v Aristotelově „Etice Nikomachově“ hned na samotném začátku, kde je řeč o tom, že „etika“ je svým způsobem „naukou o obci“. Viz mj. např. aspoň: DOKULIL, M. Rukavice hozená etice. *Etika*, 1992, č. 1, s. 28–33, DOKULIL, M. Setrvalý paradox v etice: Determinace versus volba. In: *Hodnoty a současné etické teorie*. Prešov: FF UPJ, 1996, s. 23–31.

¹³ Etymologické poznámky viz např. v ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*, s. 17–18 (s výhradou vůči výrazu „moralita“ ve smyslu výše uvedené pozn. č. 1) nebo viz také HODOVSKÝ, I. *Úvod do etiky*. Olomouc: FF UP, 1992, s. 5–6.

¹⁴ Symbol „/“ je uplatněn jako logická disjunkce, tj. jako kdybychom spojili oba takto propojené výrazy současně spojkou jak „a“, tak alternativním „nebo“ (tj. prvé, anebo druhé, anebo obojí).

¹⁵ Intuitivismus bychom zřejmě mohli pojmut jak jako „non-kognitivistickou“, tak i jako „non-naturalistickou“ koncepci. Mohl by být prezentován jako varianta „empiricky“ založené etiky. Pokud by nebyl – nekonzistentně – vyjádřen jako soubor normativních vět, byl by také dokladem „redukcionismu“ v etice. Zároveň by byl dokladem „subjektivismu“. Ale také „relativismu“! A cožpak není rovněž teorií „intencionalistickou“? Nezapadá do kontextu „teleologických“ koncepcí? (Na tomto příkladě bylo možno doložit jak užitečnost teoretických kategorií pro specifikaci jednotlivých etických postojů, tak též omezenou funkčnost „typologického třídění etik[y]“. V tomto kontextu se tím nebudeme blíže zabývat.)

všechny rozmanité zřetělení se setkají na bázi onoho adekvátně nesdělitelného hodnotového ladění mysli, jemuž říkáme „svědomí“! Ještě štěstí, že našim prvorádým úkolem a problémem není KLASIFIKACE jednotlivých typů „etiky“, nýbrž nesrovnatelně naléhavěji sám život, konfrontovaný se specifickými hodnotami imanentně lidskými¹⁶ [ale i transcendentními], jež jsou sice vzájemně často až polárně divergující, ale jako poselství snad nás dostatečně provokují **k nutkavému hledání smyslu toho daru, jímž tento život pro každého z nás je.** V tomto směru je role „etiky“, a spolu s ním i „svědomí“, nezastupitelná.)

Celá řada etických teorií může vzniknout jednoduše tím, že si uvědomíme rozmanité roviny hodnotových vztazných sítí, v nichž se může ocitnout jednající subjekt. Zde vymezíme osm takových oblastí a jim odpovídajících tematických okruhů pro etickou (morální/mravní) normotvorbu.

(1) Východiskem je samozřejmě¹⁷ subjekt vůči sobě samému. Zvláště za zvýraznění tu stojí dichotomie „egoismus – altruismus“. Pro náboženské kotvení etiky tu je nepřehlédnutelný zájem o osobní spásu (vesměs pak pojímanou jako finalita tohoto života po jeho ukončení).

(2) Druhým vztahem, který může být ovšem vyhodnocen jako prioritní, je vztah k druhému člověku (k bližnímu). Za typický vnímáme poměr „já-ty“¹⁸. „Ty“ je však angažovaně vztahováno k „já“. Co však si počneme se zástupným „on“ nebo „ona“? (Tj. s neutrálním a pro nás OSOBNÍ vztah „nechočeným“ kýmsi „vnějším“? Vzpomeňme na poučení z dialogu lišky s „Malým princem“!¹⁹)

(3) I když v rámci vztahu (1) a (2) můžeme nechat stranou (a také ponecháváme v myšlenkové abstrakci stranou) „společnost“, její morálka prorůstá i do těchto dvou již zmíněných vztahů. Samostatně, jako „třetí“ vztah, teď odlišíme ten, který nazveme „intrasocietálním“ (nebo „intrakomunitárním“), jímž vymezíme kvalitativně svébytné vztahy v rámci zájmové skupiny (včetně part, klubů, profesí, organizací teroristů, ale i vedení výrobních trustů apod.), výrobní jednotky (počínaje dílnou), sídliště (tj. kde a jak se cítíme být „rodáky“, anebo aspoň sdílíme bydlením jisté „klíma“), v rámci pocíťované sexuální příslušnosti, generační sounáležitosti, etnika (tj. jazykově-kulturní příslušnosti), ale též v kategorii „občan“ v měřítku celého státu. Základní „školou“ morálky tohoto „třetího“ druhu zde bude rodina (modelově párová, a generačně větvená). V kontextu (3) se objeví mj. také takové problémy jako míra únosnosti „distributivní spravedlnosti“ (vč. případné legalizace trestu smrti), diskriminace žen (v přijímání do zaměstnání, uplatněním ve vedoucích funkcích nebo v politice, a postavením v rodině), euthanasie, rasová a jazykově promítnutá nenávisť, užívání drog, „svoboda“ podnikání ve společensky rizikových oborech (hrací automaty, prostituce), devastace kulturního dědictví (nebo nešetrnost vůči němu, ale i šíření a propagace nevkusů). Významnou roli sehrává apel na respektování „morálních hodnot“ v oblasti masových sdělovacích prostředků. Poměrně novým informačním (i komunikačním) prostředkem v této oblasti je síť „Internet“²⁰, se specifickými problémy morálky/etiky.

(4) Speciální oblastí vztahů jsou ty, jež běžně nazýváme „mezinárodní“, ale jde fakticky o vztahy „mezistátní“. I tu se setkáváme se specificky morální tematikou. Sem patří např. „právo“ působit na jiný stát zastrašovacími prostředky (od politických přes hospodářské až po vojenskou agresi). Ačkoli celá řada zásad je „ošetřena“ dokonce právními ustanoveními, mezinárodní sankční politika je doposud až příliš senzitivním tématem (a bez sankcí je právo „bezzubé“), takže „karta morální“ nejednou dosud slouží zástupně místo jinak snad účinnějších (ale i riskantnějších) prostředků k artikulaci norem mezinárodního práva. Mezi otázky, které spadají výchozí způsobem do této kategorie, patří také třeba „morální“ zodpovědnost za znečišťování vod a ovzduší a devastace krajiny (s konotacemi v některých dalších souvislostech). Mezinárodně (mezistátně) jako „morální“ spoluodpovědnost pocítujeme, jsme-li svědky občanských rozbrojů a válek (prezentovaných přecasto jen jako „výlučně vnitřní záležitost vlády [státu]“, v jehož „právní působnosti“ [ne-li „režii“] krev nevinných/neangažovaných lidí nejednou teče) nebo dochází-li někde na území jiného státu např. k epidemii hladu. Cítíme se začasté morálně zavázáni k mezinárodním projevům solidarity i v případech, kde k pohromám došlo ne pouze vlivem tzv. „lidského faktoru“, ale též když tragédie způsobily vlivy přírodní.

(5) Specifickou kategorií bude ta, u níž si uvědomíme diachronní rozměr v rámci lidské populace a kterou nazveme „mezigenerační vztahy“. Samozřejmě se to zrcadlí již v rámci zde uvedené skupiny (2) a (3). Jenže nejde teď – v kontextu (5) – pouze o to, jak se chovat k rodičům nebo k dětem. Sám život je sprážen jako neopakovatelně jedinečná hodnota se závažnými rozhodovacími procesy. Je tu např. dramatická otázka, zda je „morálně“ (ale i biologicky nebo právně) únosné (možné, ne-li bezkonfliktní) navodit interrupci (umělý potrat), čili přejímat zodpovědnost za přerušování počátečního života (bez ohledu na to, jaká právní definice „života“ to třeba ze zákona připouští!). Spadá sem samozřejmě v mnohých společnostech aktuální „vyživovací povinnost“ vůči rodičům (nebo naopak jejich dobrovolná smrt v zájmu přežití dětí, je-li hlad). Bouřlivý vývoj genového inženýrství přispěl k artikulaci další závažné otázky: zda mají lidé „právo“ (tj. spíš, zda se cítí být „morálně oprávněni“) klonovat²¹ v řetězci DNA u člověka (nejde jen o chvályhodnou snahu vylučovat dispoziční choroby, ale navíc o dnes již principiálně myslitelné projekty lákající k programování předem zvolených lidských typů!).

(6) Poměrně novým „morálně“ podchyceným vztahem je dříve takto vesměs neartikulovaný vztah „mezidruhový“. K posílení „morálních“ pojistek žádoucího vztahu mezi člověkem a zvířenou se zákonodárné instituce některých států uchýlily k legální

¹⁶ Aniž bych si chtěl zastírat oči před politicky předestřenou nabídkou na ignorování charakteru jako prostředku k dosažení prosperity „v každém režimu“... (což je pro „morálku“ bez komentáře).

¹⁷ „Samozřejmě“ – ve smyslu fyziologicko-psychologickém, což nevylučuje, že „já“ nutně nezůstává díky zvoleným zřetelům (nebo jejich... vinou?) výlučně na této „nespolečenské“ úrovni. Pozoruhodné je, že v ontogenezi všichni procházíme uprostřed předškolního dětství fází uvědomovaného „ega“.

¹⁸ BUBER, M. *Já a ty*. Praha: Mladá fronta, 1969.

¹⁹ DE ST. EXUPÉRY, A. *Malý princ*. (Přel. Z. Stavinohová.) Praha: SNDK, 1966, kap. XXI.

²⁰ Nelze vyloučit takový vztah uživatele k počítači, že bychom měli přejít ze zde vytčené kategorie (3) na (2), což může nastat i v jiných situacích zařazených do (3). Rozhodně nejde jen o psychologické (v horších případech o klinické, ne-li kriminální) dominanty. Jsou to problémy nejen těch, kteří se jakkoli počítači zabývají, ale – jinak – automaticky i jejich lidského zázemí. (Neměli bychom se připravit na přípravu předpokladů pro morálku informační společnosti zítřka?)

²¹ Klonování je operace se štěpy DNA umožňující genové manipulace. Viz i DROBNÍK, J. *Biologické inspirace*. Praha: Panorama, 1989.

ochraně nejen domácích zvířat, ale navíc dokonce i jatečného dobytka, drůbeže a ryb (aby se předešlo jejich trápení, navozování stavů bolesti a předsmrtným šokům před jejich zabíjením pro potravní účely). Vegetariánství je jedním z důsledků představy, že i jiné druhy než člověk mají rovnocenné právo na život jako člověk sám (aniž by se člověk uchýlil k „úskoku“, že maso je „přirozenou“ součástí jeho jídelníčku). (Problematickým by ovšem muselo být samotné „vegetariánství“ přímo v živočišné říši, u predátorů. Jenže tam hovoříme o „přirozeném potravním řetězci“ a o zabíjení z nutnosti [a v míře určené hladem], přičemž racionalita a „morální“ zřetele přitom zůstávají z lidského hlediska vyhrazeny člověku.) Do právě sledovaného kontextu bychom mohli také přiřadit i šetrný vztah k flóře.

(7) Do separátního kadlubu problémů z předchozí vztahné sítě přechází specifický soubor otázek, na něž se nahlíží jako na „ekologické“. Proč bychom měli vnímat „ekologii“ jako kvalitativně separátní úroveň? Nejde o izolovaný vztah třeba k čistotě vod nebo k živočišnému druhu ohroženému vyhynutím. To bychom se jinak mohli spokojit tím, že bychom se takovou problematikou zabývali – podle povahy věci – v rámci kategorie zde uvedené jako bod (4) nebo (6). „Ekologická starost“ je a) komplexnější, b) kvalitou vztahu a jeho orientací systémově odlišná. V předchozích „etázích“ problematiky jsme koneckonců mohli reflektovat zaměření každého „stupně“ jako – při žádoucích postojích, činech a soudech o nich – „mravně“/„morálně“ povznášející, tj. hodnotově zušlechťující člověka. Přes tuto zušlechťující tendenci má ekologie svůj „telos“ (z řeč. „účel“) zřejměji přímo v uchování udržitelného stavu přírody, přitom v zájmu kultury, jež na této Zemi tuto „přírodu“ (jejíž svébytnou, autonomní a podivuhodnou součástí je také naše kultura!) životně ohrožuje.²² Při tom zjevném napětí, jež je mezi člověkem a jeho totálně hodnotově vnímaným exteriérem, stává se součástí této „ekologie“ – nikoli paradoxně – také „autoekologie“ (tj. „ekologie“ sebe sama).

(8) Zřejmě je žádoucí uvažovat ještě o jednom dalším vztahu v rámci zde rozvržených etických (a pak „morálně“ vnímaných) zřetelů. A to přesto (a právě proto!), že mnozí lidé jej považují za empiricky ne právě naléhavý (ne-li dokonce za neprůkazný). Jde tu o vztah ke „kosmické dimenzi“. Takto – strážlivě – chci teď označit to, co u mnohých je snad jen zajímavý údiv nad realitou našeho Vesmíru (s jeho rozlehlostí, ale i teoreticky předpokládaným „Velkým třeskem“ na počátku a potenciálně neméně „Velkým smrsknutím“ na jeho jednom alternativním „konci“). Pro mnohé je svrchovaným „zázrakem“ (neboť jakým jiným výrazem tohle označit?), že tu v tomto vesmírném – stále se zřejmě s nepředstavitelnou rychlostí rozpínajícím – kolosu časoprostoru existuje uvědomovaná sebereflexí vybavená (lidská) bytost, která (jak se zdá) osmysluje jak toto velkolepé „Jevišť“, tak i sebe jako jeho „herce“ i „diváka“. Další počítají s „Tvůrcem“ („Stvořitelem“, „Bohem“), jež vnímají svou vírou jako transcendentní záruku jak smysluplnosti vlastní existence, tak i s ní propojené „morálky“/„mravnosti“. Jiní – rozpačtější (a neosobnější, ne-li se stydlivou anonymitou) – za adresáta svého údivu nad vlastním životem a jeho hodnotami označují „Absolutno“. A ještě jiní do své životní rovnice, jež by řešila adresnost onoho neodbytného Neznáma²³, dosazují pouze „Něco, co přece musí být“ (aby byla zakotvena spravedlnost, řád, víra ve spravedlivou „odplatu“). Ti, kdož se cítí osloveni onou „kosmickou dimenzí“, nejednou teprve z onoho „sub specie aeternitatis“ („z hlediska věčnosti“, z lat.) vnímají všechny ostatní hodnoty, včetně „morálky“ kolem sebe a „mravních“ příkazů v sobě. – Jednou z variant celostního pojetí vnějšího světa, k němuž se pak lze i eticky vztahovat, je též to, o čem Barrow hovoří jako o „konečném vysvětlení“²⁴ nebo co v titulu své knihy uvádí jako „Snění o finální teorii“ S. Weinberg²⁵.

Mnohé tu bylo spíše naznačeno než uspokojivě zdůvodněno. Je snad ale z tohoto výkladu patrné přinejmenším to, že nikoli samo nějaké „krédo“ (ať už spontánně uvědomované nebo nějakou teorií podložené) je vlastním smyslem ETIKY. V konfrontaci s morálkou vlastního času a jeho jeviště jde především o MRAVNÍ ZAKOTVENÍ vlastního života (o trvalou konfrontaci s vlastním „svědomím“). Pak se to neobejde bez přesvědčení o SVOBODĚ VŮLE a o ODPOVĚDNOSTI ZA VLASTNÍ ŽIVOT (spolu s podílnou spoluodpovědností za život na této planetě). Ačkoli odpovědi na etické problémy (a morální praxe společnosti) mohou být KONFLIKTNÍ, neplyne z toho automaticky hodnotově „pluralistická“ nebo „relativistická“ etika, anebo totální skepse vůči ní. (Přitom každý pokus o klasifikaci různých typů etiky – také s ohledem na jejich ne vždy dost souměřitelný základ a metaetická [někdy kontrární, jindy kontradiktorní] kritéria – zůstane jen „pracovním“ a čistě „orientačním“, nikoli „podstatně“ něco v teorii nebo i v životě určujícím.) Nelze považovat za „poslední slovo“ etiky, jestliže za stěžejní problém morálky druhé poloviny 20. století mnozí označují „spravedlnost“ (Rawls, Nozick).

Také to, jak si budeme formulovat své „mravní“ otázky, usměrní pak rámec (zaměření, těžiště) odpovědi. Když budu uvažovat „projekčně“ (zacílením vpřed), pak na otázku „Co dělat?“ mohu najít odpověď příkladně v nějaké variantě konsekvenencialismu. Když budu alternativně „Mít? Či být?“ zvolím druhou otázku za stěžejní, pak nelze vyloučit příklon např. k eudaimonismu. A pokud si budu lámat hlavu problémem, co činí správné „správným“ a dobré „dobrým“ (ale i mezní a absolutní otázky „mezními“ a „absolutními“),²⁶ měl bych si přitom vždy uvědomit, že vysvětlení nelze najít v tautologiích. A příklad zas není důkazem pravosti dané nebo zvolené cesty. Ale teprve vykočením vzniká cesta. I když nebude hned prošlapaná. A je předem nezodpověditelnou otázkou, zda cestu zhodnocuje teprve dosažení vytčeného cíle (když dosažený cíl znehodnocuje význam samotné cesty). Jenže dokud nás nepřekvapí smrt, nejsme stále „na cestě“?

Takže? CO ZHODNOCUJE TENTO ŽIVOT?... Mít? Či – nějak – být? (Že by něco „třetího“? Stačilo by na to „nežít z cizí

²² ŠMAJS, J. Hodnoty v nynější ekologické krizi. In: *Sborník prací FF MU*, B 43, 1996, s. 15–24.

²³ Byly doby, kdy neznámým „silám“ obklopujícím člověka začaly být připisovány „božské“ vlastnosti. Je pozoruhodné, že postupně lidstvo dospělo k monotheismu (nejdříve v tušeném optickém dosahu – na obloze, pak „za ní“ – mimo náš svět). Přitom jakmile tu jednou je představa transcendentna, ani jako odmítaná nepřestává už mezi námi lidmi existovat, přinejmenším jako vždy znovu se vynořující („nežádoucí“?) protipól imanence, jež pak musí tím naléhavěji – a vždy znovu – formulovat svou soběstačnost! Transcendence (i jako „nechtěné dítě“) je bez ohledu na případná přání ignorovat ji specifickým civilizačním znakem rámujičím lidský svět přinejmenším jako „desideratum“. Svou paradoxní nepochopitelností nejednou vytváří kvalitativně svérázné útočiště pro „nerelativizované“ zakotvení jak morálky, tak etiky.

²⁴ BARROW, J. D. *Teorie všeho*. Praha: Mladá fronta, 1996, kap. I.

²⁵ WEINBERG, S. *Snění o finální teorii*. Praha: Hynek, 1996, viz i jeho reflexi o Bohu v kap. XI.

²⁶ Mj. nepřehlédneme, jak Rawls ve 3. části své proslulé monografie – RAWLS, J. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995 – vymezuje „dobro jako racionalitu“ (kap. VII) a „dobro spravedlnosti“ (kap. IX).

práce“? Nebo „přispívat k svobodě druhých“? Anebo „minimalizovat nároky na životní prostředí“?²⁷

„MORÁLKA“ = „**společensky** vynucovaný soubor převážně nepsaných zásad, vymezujících náležitost nebo nenáležitost postojů a jednání jednotlivců do společenství zahrnutých, čímž je jim připisován kromě fenomenálního také axiologický rozměr (doplňovaný nezřídka sankčně podepřenými příkazy a zákazy na úrovni psaného práva)“.

„MRAVNOST“ = „**individuálně** pojatý soubor zásad ve věcech morálky a jejich praktická realizace (zpravidla navazující na společenské klima, byť někdy i konfrontačně)“.

„ETIKA“ = „**teorie** morálního (i mravního) jednání a konceptů a soudů, jež takové jednání reflektují“.²⁸

„AXIOLOGIE“ = „obecná teorie hodnot“.

Literatura:

ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994.

BARROW, J. D. *Teorie všeho*. Praha: Mladá fronta, 1996.

BLÁHA, I. A. *Ethika jako věda – Úvod do dějin a teorie mravnosti*. Brno: Atlantis, 1991.

BUBER, M. *Já a ty*. Praha: Mladá fronta, 1969.

DOKULIL, M. Rukavice hozená etice. *Etika*, 1992, č. 1, s. 28–33.

DOKULIL, M. Setrvalý paradox v etice: Determinace versus volba. In: *Hodnoty a současné etické teorie*. Prešov: FF UPJŠ, 1996, s. 23–31.

DROBNÍK, J. *Biologické inspirace*. Praha: Panorama, 1989.

DE ST. EXUPÉRY, A. *Malý princ*. (Přel. Z. Stavinohová.) Praha: SNDK, 1966.

GLEICK, J. *Chaos – Vznik nové vědy*. Brno: Ando Publishing, 1996 (angl. orig. 1987).

HERRIOT, P. *An Introduction to the Psychology of Language*. London: Methuen, 1970 (1976).

HODOVSKÝ, I. *Úvod do etiky*. Olomouc: FF UP, 1992.

KNELLER, G. F. *Logic and Language of Education*. New York, London, Sidney: J. Wiley + Sons, 1966.

MACINTYRE, A. *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London: Routledge, 1967 (plynulá řada reprintů, např. v poslední době 1989, 1991, 1993).

RAWLS, J. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995.

ŠMAJS J. Hodnoty v nynější ekologické krizi. In: Sborník prací FF MU, B 43, 1996, s. 15–24.

TOFFLER, A. + H. *Creating a New Civilization*. Atlanta: Turner Publishing, 1994.

WEINBERG, S. *Snění o finální teorii*. Praha: Hynek, 1996.

WITTGENSTEIN, L. *The Blue and Brown Books*. (Ed. R. Rhees.) Oxford: Blackwell, 1958.

DOKULIL, Miloš. Etika a morálka. In: *Jednotná Evropa, Politickoekonomické, pedagogické a jiné texty*. Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Paedagogica, Civilia II, 1999. Olomouc: 1999, s. 57–71.



Mary MIDGLEY: Původ etiky

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,

²⁷ Snad je patrné, že jednoduché odpovědi v oblasti morálky a mravnosti zavádějí. (Nezavádějí-li dokonce do sebe „zaseknutým“ sektářstvím a netolerantností.)

²⁸ Takto definovaná umožňuje „etika“ jak vymezení deskriptivní (tj. vnímání fenomenálních zřetelů), tak preskriptivní (tj. vnímání axiologických zřetelů), a samozřejmě kombinaci obou hledisek (tj. konfrontaci toho, „co je“, s tím, „co má být“).

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. Hobbesa – 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 váhavého 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 kdekoliv 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, velkomyšlnosti, 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 nepřikrášlené 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 tito živočišové 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 odlišné jako „keře“ rozrůstající se ze společného základu, aby vyplnily volné niky, ovšem bez jakýchkoliv vzestupných tendencí. Obraz pyramidy navrhl J. B. Lamarck a pracoval Teillard 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 souvislosti 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 požitím 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 živočišové 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 živočišové“, 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 kalkulující inteligencí – byli pouze prvními *osvícenými* egoisty. Naopak v pohledu náboženském přineslo vložení duší najednou nejen inteligenci, ale také obrovský rejstřík nových motivací, ze 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 mytický 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 „sobecký“, 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 „nestaráni 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. Společenskost, 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 pozhnaný 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 stranic

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 silně 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 třebaš nevýznamné potřeby našich blízkých příbuzných a přátel, a nebereme přitom ohled ani na velmi závažné potřeby ostatních. Případá 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 vymyšlením 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, ne-stranném 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 radosti 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 vychloubáčství, které směřuje k tomu, že vlastní původ lidských bytostí jako pozemského druhu primátů vypadá nepochopitelně. Neklade rovnítko mezi lidskou morálkou a něčím, 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.

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



Mravnost je podmínkou a kontextem práva

V následujících diskusích ústavních právníků, ale i hlasech novinářů, historiků a jiných myslitelů se potvrzuje, že etika předchází právu a právníci se musejí v zásadních věcech dovolávat vyšších principů mravních a opírat se o obecnou morální kulturu vzešlou z tradic.



Jiří PŘIBÁŇ: Lesk a bída právního pozitivismu

Lidové noviny, 21. srpna 2010

Starý spor mezi legalismem a metafyzickým přirozeným právem lze prohlásit za mrtvý; vítězí sociologická analýza práva
V nedávné diskusi na stránkách Lidových novin ožila staletá pře mezi zastánci přirozeného a pozitivního práva. Jiří Přibáň v esejí píše, že spor už je ve své tradiční podobě passé. „Dnes jsme všichni pozitivisté“ – ale v jiném smyslu než v minulosti.

Během nedávné neúspěšné volby nového ombudsmana došlo k zajímavé polemice mezi novinářem a esejistou Karlem Hviždálou a asistentem předsedy Ústavního soudu Janem Komárkem.

Hvižďala kritizoval názor, podle něhož zákon výslovně brání kandidatuře soudců na ombudsmana s tím, že se jedná o textový a pozitivistický výklad práva, který odporuje materiálnímu a hodnotovému výkladu. Komárek tuto kritiku odmítl jako povrchní a účelový výklad, kterým by docházelo v daném případě k porušování principu zákonnosti, a navíc se ohradil proti Hvižďalově kritice právního pozitivismu.

Ze zcela konkrétního sporu se tak stala obecná polemika o tom, zda smyslem zákona je jen to, že je zákonem, nebo zda musí být jeho výklad podřízen nějakým obecnějším hodnotám. Nepředstavuje ale hodnotová interpretace riziko ohýbání práva, které se v důsledku neliší od zneužívání práva k politickým účelům? A co je vlastně právním pozitivismem a formalismem ve společnosti, jež se otevřeně hlásí k liberálně demokratickým principům a hodnotám, které musí každý zákon respektovat?

Na celkové výměně názorů bylo zajímavé, jak silně v ní rezonovaly názory, kterými naši první ústavní soudci již v roce 1993 definovali podstatu našeho práve se rodícího demokratického právního státu v nálezu k zákonu o protiprávnosti komunistického režimu. Soudci tehdy odsoudili úzkoprsý právní formalismus a přihlásili se k doktrínám, které ústavní demokracii nechápou jen jako politickou moc vykonávanou právními nástroji, ale i jako moc založenou určitými hodnotami a principy.

Antigone pohřbívá bratra

V názoru Ústavního soudu, z něhož vycházel ve své kritice Hvižďala, i v následné Komárkově reakci se samozřejmě zrcadlí klasický spor mezi přirozeným a pozitivním právem, který od nepaměti utváří právní i politické myšlení.

Dodnes se tak hraje Sofoklova hra o Antigone, kde jádrem tragédie není spor dobra a zla, ale střet mezi dvěma různými a nesouměřitelnými pojmy spravedlnosti. Na jedné straně Antigone s jasným příkazem pohřbit bratra podle tradičního zvyku a na straně druhé populární Kreon, který musí zákonem chránit politickou obec před všemi nepřáteli. Vláda tradice, která je projevem lidské přirozenosti a platí věčně, proti vládě pozitivních zákonů schvalovaných politickou obcí. V jejich střetu spočívá podstata lidské tragédie, v jejich záměně se potom rodí politická i morální tyranie.

V moderní době tato klasická tragédie nabývá různých podob, od sporu mezi svazující tradicí a osvobozující modernitou přes oblíbené handrkování se o literu a ducha zákona až po kritiku totalitarismu založeného na slepé poslušnosti k zákonu, jehož obsahem bylo masové vraždění vybraných skupin obyvatelstva i celých národů. Každá generace tak hraje „svou“ Antigone a nejrozmanitější filozofické školy a směry se musejí znovu a znovu vypořádat s jejími paradoxy a tématy. Zkusme se proto zamyslet, jaké má tento prastarý spor podoby a význam pro dnešní ústavnědemokratické společnosti.

Když se zákon sám stal zločinem

Politická modernita je neodmyslitelně spojena s budováním národního státu, který se postupem doby stále víc demokratizuje a současně funguje v mezích a na základě ústavy a zákonů, tj. jako právní stát.

Tato původní osvícenská představa se pochopitelně prosazovala v jednotlivých zemích Evropy různými způsoby. Proces postupné demokratizace společnosti, v níž legitimní vláda vládne podle zákonů, před kterými jsou si všichni občané rovni, se však ještě před sto lety považoval za stejně logický a nezvratitelný jako například industrializace, růst tržní ekonomiky nebo byrokratizace společnosti.

Politické katastrofy minulého století ovšem otráslly do té doby sebevědomou evropskou civilizací, která se považovala za imperiálně nadřazenou nejen vůči kolonizovaným národům, ale i ve vztahu k všeobecně zaostalému Rusku nebo technicky progresivní, nicméně kulturně povrchní a primitivní Americe. V Rusku se součástí bolševické modernizace staly politické procesy, ve kterých se obžalovaní raději přiznávali k nejnesmyslnějším činům, jen aby už mohli zemřít a nebyli nadále vystaveni mučení a teroru maskovanému jako řádný soudní proces a ruka zákona. Naproti tomu v Německu, pyšném na svou kulturu a intelektuální hlubokomyslnost, nacisté za zvuku Wagnerových oper vydávali právní předpisy, na jejichž základě docházelo rovnou k vyvražďování celých národů.

Moderní pozitivistická představa, že legitimní je vše, co je zákonné, se rozpadla, když se ve 20. století zákon stal zločinem.

Radbruchova formule

Zatímco Hannah Arendtová se po druhé světové válce snažila porozumět totalitarismu v kontextu dějin evropského imperialismu a byrokratizace společnosti, Karl Jaspers oživil téma kolektivní viny za vlastní vládu a dějiny, které se stalo základem budování poválečné německé demokracie. Tváří v tvář zrůdnosti nacistického bezpráví páchaného řečí zákonů se tehdy také velká řada německých právních teoretiků a filozofů zřekla pozitivismu a především legalistické představy, že vše, co je legální, je také automaticky legitimní.

Nejvýznamnějším z těchto teoretických „přeběhlíků“ byl bezesporu Gustav Radbruch, jehož slavná, tzv. Radbruchova formule se stala důležitým prostředkem denacifikační politiky a dodnes tvoří jeden z hlavních pilířů poválečné německé ústavnosti. Podle této formule soudce, který by měl aplikovat zákon hrubě porušující princip spravedlnosti jako všeobecné rovnosti, musí vycházet z této spravedlnosti a literu zákona ignorovat jako tzv. bezprávní právo (unrichtiges Recht).

Podobně i němečtí ústavní soudci přijali doktrínu tzv. „vyzařování“ nadpozitivních principů demokratické ústavnosti a základních práv do systému pozitivního práva. A jistě není bez zajímavosti, že po sjednocení Německa soudci znovu oživilí Radbruchovu formuli v procesech stíhání na východoněmecké státní hranici.

Čím se řídí právo aneb Hart v. Fuller

Pozitivistický formalismus však nebyl zpochybněn jen v posttotalitních zemích nebo v rovině mezinárodního humanitárního práva. Zrovna tak i v anglicky hovořícím světě probíhala v 60. letech zásadní diskuse mezi oxfordským profesorem Herbertem L. A. Hartem a harvardským právním filozofem Lonem L. Fullerem, jejíž součástí byl problém vyrovnávání se s politickou tyraní a bezprávím. Pro české poměry je ovšem příznačné, že této slavné polemice se věnuje vzdělaný publicista Hvizďala a oponuje mu oxfordský doktorand Komárek, zatímco běžný absolvent našich právnických fakult většinou nemá tušení, čeho se diskuse týká.

Hart sice v díle *Pojem práva* (1961, česky 2004) kritizuje klasický pozitivistický názor, podle něhož je právo „příkaz suveréna“, ale důsledně odděluje právo od morálky a popisuje ho jako autonomně fungující a seberegulační systém pravidel. Ačkoli uznává tzv. minimální obsah přirozeného práva v právu pozitivním, jedná se o antropologické danosti, ne o nějaké morální soudy, jimž by muselo být právo podřízeno.

Takovou daností je například lidská zranitelnost, ze které vycházejí právní normy omezující použití násilí, nebo omezenost zdrojů, ze které zase vychází právní regulace různých forem vlastnictví. Podle Harta však neexistuje žádné přirozenoprávní pravidlo, podle něhož by bylo možné například rozhodnout, zda máme v důsledku lidské zranitelnosti zakázat prodej nožů mladistvým nebo zda by určité zdroje měly být výlučně ve státním vlastnictví. Tíha takového rozhodnutí spočívá výlučně na zákonodárci nebo soudech.

Naproti tomu Fuller v knize *Morálka práva* (1969, česky 1998) tvrdí, že funkcí práva je podříditi lidské chování pravidlům a že právo musí respektovat určitá obecná kritéria a principy. V této souvislosti hovoří o tzv. morálce práva, která ovšem není nějakým metafyzickým základem práva, ale jeho vnitřní náležitostí, která umožňuje fungování práva ve společnosti. Nejedná se o shůry dané pravdy, ale o pragmatické poznání toho, jak se má „dělat právo“.

Fuller za takové náležitosti považuje například obecnost a stálost práva, jasnost a nerozpornost zákonů nebo vyhlašování zákonů a zákaz jejich zpětné časové působnosti, tzv. retroaktivity. Jak ale zdůrazňuje, tvorba i aplikování práva je praktickou dovedností, a proto i tyto náležitosti nejsou absolutními dogmaty, ale mnohem víc otázkou kompromisu a volby nejméně škodlivého řešení. Někdy je proto lépe špatný zákon změnit, a ne prosazovat jeho stálost. Ne každý zákon také může být zcela obecný, a někdy je dokonce třeba přijmout retroaktivní zákon, aby se odstranily křiklavé nespravedlnosti, jako například rasově motivované konfiskace majetku.

„Dnes jsme všichni pozitivisté“

Teoretická diskuse obou výtečných právních filozofů trvala celé desetiletí a zmínku o ní najdete v každé anglicky psané učebnici právní teorie. Hart později v esejí věnovaném výročí americké revoluce s jistou kulturně historizující manýrou, která byla pro analytického ducha jeho formátu netypická, vyslovil názor, že epocha klasického pozitivismu končí a namísto ní se v právní teorii prosazuje stále víc hodnotový výklad práva vycházející z revolučního odkazu občanských a lidských práv.

Na jeho polemice s Fullerem je ovšem nejdůležitější obecné poznání, že v dnešní době neplatí ani pozitivistický legalismus s představou práva jako politického příkazu či vůle, ani metafyzické přirozenoprávní teorie, podle kterých každý zákon musí být

podřízen věcným pravdám přirozeného práva. Oba právní filozofové totiž vycházejí ze sociologické analýzy práva, což znamená, že právo se musí zkoumat jako sociální, nikoli morální či politický fenomén. Spor mezi přirozeným a pozitivním právem se napříště může vést jen zbraněmi z arzenálu sociálních věd, nikoli spekulativní filozofie či morální dogmatiky. V tomto smyslu jsme dnes opravdu všichni pozitivisté, i když tento sociologický pozitivismus má s původním právním pozitivismem a legalismem 19. století pramálo společného. Dnes jsme totiž poučení Hartem, Fullerem a mnoha dalšími právními filozofy a sociology, že právo není ani politická vůle, ani soubor morálních příkázání, ale systém obecných pravidel regulujících sociální chování. Pozitivní právo ústavních demokracií sice vychází z neporušitelnosti a nezczizitelnosti základních práv, ale na druhé straně tato „nadpozitivní“ práva a právní principy lze vynutit jen prostřednictvím platného práva a náležitého právního procesu. Nemá smysl ptát se, zda je přirozené právo nadřazeno právu pozitivnímu, protože je jeho vnitřní součástí, bez které by zákony postrádaly smysl.

V naší postmetafyzické době

Tato změna v právní vědě má vážné politické i občanské důsledky, protože napříště víme, že otázka po podstatě práva nemůže být metafyzická, ale jen pragmatická, a proto se vždy bude týkat našeho práva, tj. práva platného v dnešních ústavně-demokratických společnostech. Čas hledání univerzální ideje práva pominul, ale o to usilovněji se ptáme, jak se má právo tvořit, interpretovat a aplikovat, abychom ho v dnešních demokratických společnostech mohli uznat jako legitimní.

Když v první polovině 90. let čeští ústavní soudci postavili proti formalistickému legalismu hodnotovou interpretaci práva, zvolili tak vědomě cestu, kterou se po druhé světové válce vydali jejich němečtí kolegové a která dnes patří k hlavnímu proudu právní a politické filozofie a teorie. Právě to od nich ostatně demokratická občanská veřejnost očekává i dnes a spoléhá se na jejich ochranu před tyraníí parlamentní většiny nebo vládní moci. Současně se však musíme mít na pozoru, aby se soudci ve jménu obecných hodnot a principů nedopouštěli svévolného výkladu práva, kterým by ohrožovali samu podstatu demokratického procesu a zákonodárné vůle.

V demokratické společnosti právo nefunguje jako statický normativní řád, ale jako neustálý interpretační proces, který je plný paradoxů a napětí mezi právním textem a společenským kontextem. Umění spravedlnosti potom spočívá ve schopnosti snižovat a zvládat toto napětí a paradoxy. A tuto ryze praktickou činnost můžeme bez obav označit za přirozený předpoklad práva i v naší postmetafyzické demokratické době.

O autorovi | Jiří Přibáň, Autor (* 1967) je profesorem právní filozofie a sociologie, přednáší na Cardiff Law School.



Pavel HOLLÄNDER: Vážně jsme už všichni pozitivisté?

Lidové noviny, 11. září 2010

Polemika s esejem Jiřího Přibáně o konci metafyzických základů práva

Na esej právního filozofa Jiřího Přibáně (Orientace LN 21. srpna 2010) reaguje místopředseda Ústavního soudu. Nesouhlasí se závěrem, podle nějž skončil čas hledání univerzálních základů práva.

Nedávný esej kolegy Jiřího Přibáně Lesk a bída právního pozitivismu ústí do závěru, dle něhož „dnes jsme všichni pozitivisté“ a „spor mezi přirozeným a pozitivním právem se napříště může vést jen zbraněmi z arzenálu sociálních věd, nikoli spekulativní filozofie či morální dogmatiky“. Podle něj „napříště víme, že otázka po podstatě práva nemůže být metafyzická, ale jen pragmatická, a proto se vždy bude týkat našeho práva, tj. práva platného v dnešních ústavně-demokratických společnostech. Čas hledání univerzální ideje práva pominul“.

Přibáňův článek mne vybízí k reakci, jejímž záměrem je nabídnout směr uvažování přesně opačný.

Století optimismu

Dva rozhodující myšlenkové proudy evropských dějin před dvěma sty lety transcendenci a její metafyzickou reflexi vypudily. Jak Francouzská revoluce (s osvícenstvím a racionalismem), tak anglický liberalismus (s utilitarismem a představou samoregulujícího trhu stojícího nad společností). Sto let racionalistického optimismu ale vyústilo v návrat metafyzična.

Již v článku V. francouzského ústavního zákona ze dne 14. srpna 1884 se výslovně stanoví: „Republikánská forma vlády nemůže být předmětem revize.“ Jak paradoxní jsou dějiny! Právě ve Francii se zrodil metafyzický imperativ nezměnitelnosti materiálního ohniska (jádra) ústavy.

Diskuse o materiálním jádru ústavy, o významu jejích preambulí, které poukazují na zdroje identity a na integrující východiska, jako by naznačovaly nezbytnost hledání čehosi, co společnost přesahuje a stmeluje ji. Tyto diskuse pak vedou až k úvaze, zdali kolize mezi materiálním jádrem ústavy a „suverénem“ může mít za následek i institucionální reakci, tedy například zásah soudu. Český Ústavní soud loni tuto otázku zodpověděl kladně, nálezem týkajícím se protiústavního zkrácení volebního období Poslanecké sněmovny.

V říjnu 1964 pronesl Ernst-Wolfgang Böckenförde – právní filozof a dlouholetý soudce německého Ústavního soudu – větu, jež se stala tak populární jako Radbruchova formule, o níž píše Jiří Přibáň: „Svobodný, sekularizovaný stát žije z předpokladů, jež samotný s to garantovat není.“

Nejprve víra, pak národ – a pak?

Böckenförde si kladl otázku, z čeho stát vyvěrá, „v čem nachází sílu zaručující pro něj nosnou homogenitu a potřebný vnitřní regulativní potenciál svobody, a to poté, když více už pro něj není esenciální – ani nemůže být – integrující síla plynoucí z náboženství“. Pokračuje takto: „Až do 19. století bylo v nejprve sakrálně, pak religiózně interpretovaném světě vždy tou nejniternější spojovací silou politického řádu a státního života nepochybně náboženství. Je možné mravnost odůvodnit a obdržet zevnitř světa, sekulárně, může se stát povznést nad „přirozenou morálku“? Pokud nikoli, může žít pouze z naplňování eudaimonistických (pozn. red.: usilujících o štěstí z mravného, správného jednání) životních očekávání svých občanů?“

Principiální je pak pro něj následná otázka: „Jak dalece mohou státně zformované národy žít pouze ze zajištění jedince bez integrujícího svazku, jenž je předem dán? Proces sekularizace byl zároveň procesem emancipace, emancipace světského řádu od zděděných náboženských autorit a vazeb. Své naplnění našel v deklaraci lidských a občanských práv. Tato staví jedince nad sebe sama a jeho svobodu. Tímto byl ale, nazíraje principiálně, postaven problém nové integrace. Emancipovaní jedinci museli zformovat novou pospolitost a homogenitu, nemá-li stát propadnout rozpadu. Tento problém zůstal nejdříve skrytý, protože v 19. století nastoupila na místo staré nová, jednotu utvářející síla: idea národní. Jednota národa následovala za jednotou plynoucí z náboženství a odůvodnila novou, avšak více navenek politicky orientovanou homogenitu, uvnitř které žila ještě dlouho z tradice křesťanské morálky. Tato národní homogenita hledala a našla svůj výraz v národním státě. V mezidobí idea národní, a to nejen v mnoha státech Evropy, tuto formující sílu ztratila. Tak vyvstává otázka o integrujících silách v budoucnu a v nich o jejich vlastním jádru: svobodný, sekulární stát žije z předpokladů, jež samotný s to garantovat není. To je to veliké riziko, jež – chtěje svobodu – podstupuje. Jako svobodný stát může existovat na straně jedné, jestliže je svoboda, kterou svým občanům zajišťuje, regulována zevnitř, z morální substance jedince a homogenity společnosti. Na straně druhé, nemůže se pokusit garantovat tyto regulativní síly ze sebe sama, to znamená prostředky právního donucení a autoritativního příkazu, aniž by se vzdal své svobody a ... upadl zpátky do ambice stát se totalitní.“

Lidská práva, čarodějnice a jednorožci

V éře moderny se racionalistickou verzí boha stává morálka. Nejen svojí ambicí, nýbrž i nutností vyplnit vyprázdněný prostor v sobě zahrnuje i fundamentální principy spravedlnosti a svobody.

Je-li pojem morálky ve středověku omezen na oblast „slušného chování“ či ve starověku, u Cicerona, na oblast pravidel vztahujících se na určitý způsob života, jeho význam se dramaticky mění v období osvícenství. Slovy Alasdaira MacIntyre, vlivného amerického morálního filozofa druhé poloviny 20. století: „Teprve koncem 17. a v průběhu 18. století, kdy byla přijata nauka odlišující morální od teologického, právního a estetického, přestává být snaha o nezávislé rozumové zdůvodnění morálky jen věcí jednotlivých myslitelů, ale stává se nejdůležitější záležitostí severoevropské kultury.“

Jsou-li integrující silou současného státu svoboda, lidská práva a je-li prostorem jejich transcendentna morálka, nezbyvá než dodat, že po dvě staletí trvajících hledání zdůvodnění lidských a občanských práv nevedlo k obecně uspokojivým výsledkům. MacIntyre připomíná tuto skutečnost s neomalenou drsností – žádná přirozená a lidská práva neexistují: „Véra v ně je totéž jako víra v čarodějnice či jednorožce, žádný pokus o dobré zdůvodnění existence těchto práv neuspěl. Filozofičtí zastánci přirozených práv v 18. století na některých místech prohlašují, že tvrzení o tom, že lidé tato práva mají, jsou samozřejmými pravdami. My však víme, že žádné samozřejmé pravdy neexistují. Morální filozofové ve 20. století se někdy dovolávají své a naší intuice; ale jedna z věcí, kterou bychom měli z historie morální filozofie znát, je, že použije-li morální filozof slova „intuice“, je to vždy signálem toho, že s argumentací je něco zásadního v nepořádku. Deklarace lidských práv Spojených národů z roku 1948 se velmi striktně drží zásady nijak nezdůvodňovat jakákoli tvrzení, což se pak stalo ve Spojených národech běžnou praxí. A nejnovější obhájce těchto práv Ronald Dworkin připouští, že jejich existenci nelze prokázat, k čemuž však dodává, že ze skutečnosti, že nějaké tvrzení nelze prokázat, nevyplývá, že není pravdivé. To je sice pravda, ale lze to stejně dobře použít na obranu tvrzení o existenci jednorožců či čarodějnic.“

Osm Alexyho zdůvodnění

Úvaha MacIntyreova vybědla německého právního filozofa Roberta Alexyho k hledání možného zdůvodnění lidských práv.

Úvodem Alexy definuje lidská práva těmito pěti prvky: univerzálností (jejich nositelem je každý člověk), fundamentálností (jejich předmětem není žádné dobro, nýbrž toliko dobra základní), abstraktností (obecnost neznamená danost v konkrétním případě, například při kolizi dvou různých lidských práv jedno získává přednost), morální platností (jež je dána společenským uznáním jejich zdůvodnění) a předností (před normami pozitivního práva). Otázkou je, zda a jak lze zdůvodnit svobodu – jak zdůvodnit lidská práva. Alexy vyčleňuje osm koncepcí takového zdůvodnění:

Prvním je zdůvodnění náboženské, dané vírou. Slabou stránkou je jeho omezení na věřící, respektive druh náboženství. Za další lze považovat biologické, respektive sociobiologické zdůvodnění. Je založeno na tezi, dle níž morálka je druhem altruismu, přičemž reciproční altruismus je významným prvkem reprodukce. Reciproční altruismus je ale ve většině případů vázán na omezenou skupinu a spjat s lhostejností, či nepřátelstvím vůči těm, již stojí mimo ni.

Třetí, intuitivní zdůvodnění se opírá o tvrzení, dle něhož je platnost, resp. existence lidských práv evidentní (zřejmá). Samozřejmost ale nemůže nahradit důkazy. Čtvrtá, konsenzuální, teze říká, že lidská práva se opírají o obecný souhlas (souhlas všech). Je-li ale jejich důvodem souhlas většiny, jak je to pak s jejich trvalostí, neprohlčitelností v případě absence takového konsenzu?

Pátý, instrumentální, přístup argumentuje tím, že uznání lidských práv maximalizuje užitek obecně. To ale neznamená jeho maximalizaci pro každého, což je s univerzální představou lidských práv stěží slučitelné. Dle koncepce šestého, kulturního, zdůvodnění jsou lidská práva vymožeností dějin lidské kultury. Avšak nikoli ve všech kulturách platí, že výsledkem jejich dějinného Konečně sedmé a osmé zdůvodnění – explikativní a existenciální – navazují na Kanta. Jsou založena na momentu transcendentální nutnosti: uznání jiného jako autonomní osobnosti je spjato s uznáním hodnoty jeho důstojnosti, což má nutně za následek re-

spektování jeho lidských práv. Pro Alexyho je přijatelnou alternativou zdůvodnění lidských práv právě transcendentní nutnost, jež se opírá o metafyzický základ: „Lidská práva nejsou možná bez racionální a univerzální metafyziky“.

Nejvyšší soud a národní stát

Originálním argumentem ve prospěch „racionální a univerzální metafyziky“ je idea institucionálního sepětí práva a morálky. Ruský právní filozof Alfred Verdross vycházel z toho, že právní pozitivismus definuje právo jako donucovací řád o libovolném obsahu. Každý právní řád předvídá existenci orgánu, jemuž rovněž ukládá určité chování, avšak bez toho, že by mu hrozil pro případ jeho porušení sankčním důsledkem. Příklad takového orgánu Verdross vidí v nejvyšším soudu.

Tím se dostává k jádru své koncepce: „Hraniční orgán ‚má‘ na základě pozitivního právního řádu sledovat určité chování. Takové ‚povínání‘ však není odůvodněno hrozbou důsledku porušení práva, nýbrž apelem na svědomí hraničního orgánu, tedy poukazem na morálku, jež hraniční orgán zavazuje sledovat právní řád podle nejlepšího vědomí a svědomí ... Pokud si odmyslíme tyto etické základy, pak se tím bortí rovněž zákonné právo.“

Skepse k možnosti racionálního zdůvodnění svobody, lidských práv nás vede k druhému z předpokladů integrujících společnost, jež jsou příznačné pro 19. a 20. století, k ideji národního státu.

Sociolog Ernest Gellner ale současnost charakterizuje tím, že „díky poměrnému hospodářskému zlepšení a sblížení průmyslových kultur se etnické nenávisti začínají poněkud zmenšovat. Ne úplně a jistě ne všude, ale přece jenom do jisté míry: lidé jsou ještě ochotni bojovat za Karabach nebo Sarajevo, ale dali by se ještě naverbovat na boj o Lotrinsko nebo Jižní Tyrol? Mám dojem, že ne“. Spěje k závěru o „absenci racionálních legitimit“ a o „ztrátě víry v legitimity iracionální“.

Paradox morálního diskurzu

Jsou-li Böckenfördeho teze o nezpůsobilosti státu garantovat předpoklady své existence a Alexyho teze o metafyzickém zdůvodnění lidských práv adekvátní, pak rezignace na hledání a nalezení transcendentálních východisek, které společnost spojují, dávají jí identitu a jako takové jsou akceptovány, by znamenala předzvěst nejchmurnějších důsledků.

Navzdory tomu, že je slovy Nietzscheho bůh mrtev, Ernst Tugendhat spojuje lidské bytí s nutností „imanentní transcendence“. Je však myslitelná bez normativní síly? Jaké důsledky plynou z těchto otázek pro právo? Interpretace práva pojmáaná jako diskurz, stejně jako jakákoli interpretace, ústí ve spravedlnostní postoj a tím v rozlišení dobra a zla. Jak ale k tomuto rozlišení dospět? Böckenfördeho i Alexyho závěr nás vrací k ultima ratiu předchozího zamyšlení, jímž jsou autonomně, bez vnějšího donucování, rozhodující částí společnosti – zejména pak jeho elitami – akceptovaná pravidla rozlišování mezi dobrem a zlem. Dle Václava Bělohradského tato ale neplynou z náboženství, které podle něj „není žádné ‚morální zakotvení‘, náboženství je nedostatek odvahy přijmout lidskou životní situaci ve světě, kterou je konečnost, dějinnost, nejisté poznání skutečnosti, zranitelnost. Etika není nějaký seznam pravidel. Je to exemplární jednání některých lidí, jehož jedinečný smysl už nelze vytlačit z dějin lidských společností. Jádrem etiky jsou věčná exempla“.

Odlišnou pozici, než je ta Bělohradského, lze dokumentovat tezí Josepha Ratzingera: „Cíl státu nemůže spočívat jen v bezobsažné svobodě; na to, aby stát založil smysluplný a životaschopný řád lidského soužití, potřebuje minimální míru pravdy, jež není zmanipulovatelná. Jinak klesne, jak říká Augustin, na úroveň dobře fungující bandy lupičů, poněvadž by podobně jako ona spočíval pouze na funkčnosti, ne na spravedlnosti, jež je dobrá pro všechny. Stát musí proto přijmout nezbytnou míru poznání a pravdy o dobru z vnějšku. Toto ‚zvnějšku‘ by v nejpříhodnějším případě mohl být čistý náhled rozumu, jenž by musel být pěstován a chráněn nějakou nezávislou filozofií. Prakticky ale taková čistá, na dějinách nezávislá rozumová nepochybnost neexistuje. Metafyzický a morální rozum působí jen v historických souvislostech, na nichž závisí a které zároveň překračuje.“

Je-li konečným zdůvodněním demokratické legitimacy nikoli demokratická procedura, ale vnitřní přijetí demokratických hodnot, morální diskurz je pak diskurzem o jejich zdůvodnění racionality ex post, nebo apriorní transcendentností. Otázkou je, zdali obě tyto proti sobě stojící pozice nejsou založeny spíše na víře než na rozumu. Otázkou je, zdali tak i nemusí být.

O autorovi | Pavel Holländer, Autor (*1953), filozof a logik, je profesorem práv. Od roku 1993 je soudcem Ústavního soudu ČR, od roku 2003 jeho místopředsedou.



Jiří PŘIBÁŇ: O dobru a spravedlnosti

Lidové noviny, 18. září 2010

Demokracie je především metafyzika, a teprve poté politika, píše v eseji Pravda demokracie radikální francouzský filozof Jean-Luc Nancy. Po návratu metafyzika volá i místopředseda Ústavního soudu Pavel Holländer a souhlasí s konzervativním právním filozofem a někdejší soudcem Evropského soudu pro lidská práva Alfredem Verdrossem, podle něhož nejvyšší soudní instituce musí chránit etické základy politického společenství. V polemice „Vážně jsme už všichni pozitivisté?“ (Orientace LN 11. září) Holländer dále přebírá argumentaci německého právního teoretika Roberta Alexyho a tvrdí, že základní lidská práva a svobody nelze zdůvodnit jinak než racionální a univerzální metafyzikou. Právní a politické rozhodování se podle něho v posledním plánu nemůže údajně řídit podle jiných kritérií, než jakým je rozlišování dobra a zla.

Vykázat dobro z říše práva

Když se farizejové snaží Ježíše dostat do úzkých a ptají se ho na to, zda je dovoleno dávat daň císaři, Ježíš poukáže na císařův obraz a nápis na denárové minci a odpoví: „Odevzdejte tedy, co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu.“ Na tento výrok se odvolávali slavní i méně slavní politici a filozofové, kteří kdy zdůvodňovali nutnost oddělit politiku od náboženství. Rádi ho citují

i liberálové všech politických odstínů a barev, protože tento výrok potvrzuje legitimnost hodnotově neutrálního liberálního státu a vykazání pojmů dobra a pravdy ze sféry politické spravedlnosti a právního státu.

Naprostá většina liberálních filozofů od Johna Rawlse až po Roberta Nozicka se přes všechny možné rozdíly shodne na tom, že moderní stát nesmí prosazovat určitou koncepci dobra, ale vždy jen spravedlnost ve smyslu občanské rovnosti a férového či slušného zacházení se všemi příslušníky politické společnosti. Jinými slovy, dobro je příliš silnou metafyzickou kategorií, podle níž se sice řídíme v našem vztahu k Bohu nebo v představách o etickém životě, ale kterou bychom právě proto měli raději přenechat teologům nebo moralistům. Kvůli metafyzické síle je totiž dobro snadno politicky i právně zneužitelné, a proto bychom ho měli z říše práva a politiky vykázat.

Opustíme-li oblast teorie spravedlnosti nebo normativní politické a právní filozofie do roviny sociální teorie, zrovna tak bychom ovšem mohli Ježíšovy výroky chápat jako jeden z raných historických příkladů tzv. funkcionální diferenciacie společnosti. Ta spočívá v tom, že jednotlivé oblasti sociálního života mají svá vlastní pravidla a zákonitosti, na které se nevztahují pravidla či zákonitosti z jiných sociálních oblastí. Například ekonomika si vytváří svůj vlastní systém, který nelze řídit politickými direktivami, jak se domnívali marxisté, ale i mnozí další socialisté. Zrovna tak ale nelze na politické problémy aplikovat zákony trhu, jak jsme se o tom mohli přesvědčit v případě ekonomického neoliberalismu, jehož ideologie je nyní v troskách, protože přivedla globalizovaný svět do současné hospodářské krize.

Podobně nelze dost dobře dohromady míchat náboženství a vědu nebo zaměňovat právo a morálku. Pokud bychom měli politiku nebo právo totálně podřítit etickým imperativům, jak bychom asi naplnili Ježíšovo přikázání milovat nepřátele?! Měli bychom vlastně jen dvě možnosti, a to buď své holé životy vydat na milost nepřítelům, nebo prohlásit celý lidský rod za naše bratry a za nepřátele potom všechny, kdo by proti takové politice bratrství vystupovali. Politické dějiny jsou bohužel plné utopických projektů, v nichž se všeobjímající láska k lidskému rodu a bratrství měly stát prvním politickým imperativem. Od Savonaroly přes Robespiera až k proletářským revolucím 20. století se takový imperativ nakonec vždy stal zdrojem nejhoršího politického teroru. Jeho stopa je ostatně patrná i u některých dnešních lidskoprávních aktivistů nebo politiků, pro které jsou všichni oponenti také automaticky nepřátelé humanity a lidského rodu.

Na rozdíl od svobody a rovnosti se ideál bratrství v moderní době nestal politickou možností, ale o to víc zůstal noční můrou politiky. Stát bratrství je stavem teroru dobra, ne-li přímo totalitou, v níž morálka splývá s politikou a metafyzické dobro s pozemskou spravedlností. Uvědomit si, že nepřátele mohu milovat pouze jako křesťan, ale ne jako občan, jehož politickou obec tyto nepřátele ohrožují, v tom spočívá politická moudrost. Uvědomit si, že v pozemském životě nemohu tento rozpor vyřešit nebo překonat, v tom spočívá náboženská moudrost, která vede k Boží milosti. A usilovat o to, abychom z našich životů předem nevylučovali žádné nepřátele, v tom spočívá etický úkol, k němuž nás provokativně Ježíš před dvěma tisíci lety vyzval.

Ve světle funkcionální diferenciacie je potom třeba interpretovat i Böckenfördovu větu, která argumentačně rámuje celý Holländerův text a zní: „Sekularizovaný liberální stát je založen na předpokladech, které on sám není schopen zajistit.“ Nejedná se o paradox, jak by se na první pohled mohlo zdát. Vlastně se tu jen říká, že takový stát nemůže politickým násilím vynucovat své vlastní morální předpoklady. Jedná se o vnější předpoklady, které, jak bývalý soudce německého ústavního soudu a právní filozof Böckenförde správně tvrdí, žádný stát nemůže vynutit silou bez toho, že by se stal totalitním státem a tím popřel sebe sama.

Böckenförde se ovšem hrozí důsledků funkcionální diferenciacie, a proto nakonec považuje za nezbytný předpoklad fungování demokracie kulturní a morální homogenitu politického společenství. Namísto kantovské morální autonomie člověka jako individuální bytosti, bez níž se liberální společnost neobejde, dostává přednost opět ona hegelovsky pochybná morální autonomie celého společenství, která německou kulturu i politiku v minulosti již tolikrát zradila.

V pralese moderní racionality

Když Jürgen Habermas a další filozofové popisují naši současnost jako „postmetafyzickou dobu“, rozhodně tím neoslavují militantní sekularismus, morální relativismus nebo filozofický pozitivismus. Zrovna tak netvrdí, že by pragmatismus nutně byl utilitarismem a spočíval v maximalizaci osobního i společenského prospěchu. Tvrdí jen, že základy našeho politického společenství a práva nemůžeme hledat kdesi „tam nahoře a venku“, ale naopak musíme se při jejich hledání obracet dovnitř naší společnosti.

Osvícenský racionalismus je sice zodpovědný za revoluční teror, sociální inženýrství i tržní utilitarismus, ale zrovna tak otevřel člověku cestu k osobní svobodě, důstojnosti i možnosti pochopit sebe sama v individuální jedinečnosti i morální odpovědnosti vůči ostatním lidem, lidskému rodu i Bohu. Moderní pragmatismus potom spočívá především ve vědomí, že spravedlnost a legitimita politické vlády jsou nakonec vždy výsledkem konkrétního lidského snažení a jednání se všemi jeho omyly, chybami a nedostatků.

Postmetafyzická doba je dobou reflexivní, protože si v ní i vzhledem k historickým zkušenostem a hrůzám moderního teroru a industriálního vyvražďování národů uvědomujeme, že politickou legitimitu neposkytují ani věčně trvající tradice, ani shora dané, metafyzicky zajištěné a neměnné morální normy. V tomto rozporuplném vývoji reflexivní společnosti racionální kalkulace stále víc převládá nad silou konvence. Z pokřivených větví lidské povahy, o nichž kdysi psal Immanuel Kant a nad nimiž rozjímal i velký liberální myslitel minulého století Isaiah Berlin, tak postupem moderní doby vyrostl neprostupný prales, v němž klasičskou metafyzickou filozofii nahradila ekonomická teorie (Smith, Marx), existenciální psychologie a estetika (Kierkegaard, Nietzsche) nebo sociální teorie (Comte, Spencer) či psychologie (Freud).

V tomto postmetafyzickém pralese nemá smysl hledat výlučně jen nějaké kantovsky čisté principy myšlení, hegelovsky zapálený boj o uznání lidského ducha nebo heideggerovsky obskurantní lesní cesty bytí. O to víc je však třeba naslouchat těm, kdo společně s námi v tomto pralese žijí. Pavel Holländer má jistě pravdu v tom, že o moderním právu nelze hovořit bez toho, že bychom se vyrovnali s dědictvím Kantovy filozofie. Namísto Kantova transcendentálního čistého rozumu se ovšem například Habermas svého času vydal cestou hledání tzv. komunikativního rozumu, v němž kritériem správnosti jsou principy diskurzivní, a ne metafyzické etiky. Důležitější než ideální autonomie morální osoby je tak řečová situace, ve které si jsou všechny lidské bytosti rovné a bez jakýchkoli zábran nebo donucení mohou formulovat své názory i zájmy.

Nejdůležitější liberální filozof minulého století John Rawls podobně využil kantovské filozofie, aby dospěl k závěru, že zárukou spravedlnosti je tzv. závoj nevědomosti, tj. situace, ve které lidé vyjednávají o principech spravedlnosti jen na základě svých rozumových schopností a bez toho, že by si mohli budoucí politické uspořádání společnosti přizpůsobit k vlastnímu prospěchu podle vědomostí o tom, zda jsou bohatí či chudí, silní nebo slabí, případně zda jsou běloši, muži... Originalita Rawlsova myšlenkového experimentu spočívá v tom, že teprve tato nevědomost ve vztahu k sociálnímu postavení otevírá možnost, aby se lidský rozum prosadil opravdu univerzálně a transcendentálně.

Z jiných filozofických pozic dospívá k podobným závěrům i Richard Rorty, když hovoří o přednosti, kterou v liberální společnosti má demokracie před filozofií a literární ironií před vědeckou argumentací. Postmetafyzická politika se tak napříště obejde bez filozofické rozpravy, ale o to víc potřebuje náležité demokratické procedury a ústavní záruky pro svobodnou občanskou rozpravu, která je základem legitimacy politického rozhodování.

Moderní tradice lidských práv

Účelem mé poznámky o proměně metafyzických otázek práva v otázky pragmatické bylo upozornit právě na to, že naše postmetafyzická doba má i své postmetafyzické právo. Stejně jako filozofové a teologové i právníci by měli uznat, že člověk nemůže vidět svět „z Božího pohledu“. Problém ale spočívá v tom, že v moderní době si právníci přisvojili společenskou roli, kterou si ve středověku pro sebe výlučně střežili teologové, a proto se ze všech profesí právě soudci dodnes co nejurputněji drží „metafyzických modelů“ a odmítají si přiznat, že tato madla jsou stejně tak pohyblivá jako madla na pojízdných schodištích v metru či obchodních domech.

Ostatně i Holländerem citovaný skotský morální filozof Alasdair MacIntyre poznamenává, že původní liberální ideje a morální hodnoty se v moderní společnosti postupně transformovaly na společně sdílené tradice a právě z tohoto titulu, a ne z titulu jejich univerzální platnosti, se jimi cítíme být vázáni. MacIntyre skutečně tvrdí, že lidská práva jsou mnohem víc zvláštní tradicí evropského racionalismu a modernity než univerzální a jednou provždy definitivní ideou, kterou lze bez rozdílu aplikovat a vynucovat po všech koutech této planety. Namísto osvícenského pojetí jedné definitivní pravdy a racionální metafyziky dobra tak MacIntyre upřednostňuje rozmanitost a rozporuplnost morálních argumentů.

Zamořené červánky modernity

Prekvapila mě intenzita, s jakou Pavel Holländer trvá na zachování dobra v právu a politice, přestože kantovské červánky modernity jsou už dávno znečištěné a zamořené jedovatými zplodinami naší moderní civilizace. Hledíme na ně z oné pověstné železné klece modernity, o jaké na přelomu předminulého a minulého století psal Max Weber. Po děsivých zkušenostech minulého století navíc víme, že ani Nietzsche ohlašované červánky nepřinesly novou éru nadčlověka, ale spíš kocovinu nás posledních lidí z rozervanosti naší vlastní humanity.

Uznávám, že v takové konstelaci je velmi obtížné soudit, ale o to víc je třeba žít zároveň s vědomím zločinů naší vlastní civilizace i nadějemi, které do ní vložil osvícenský duch individuální lidské svobody a důstojnosti. A jestli v něco věřím, tak v pozemskou schopnost člověka neztratit tuto naději i v ironický smích Boha, kterým oceňuje náš důvtip a neutuchající snahu.

O autorovi | Autor (* 1967) je profesorem právní filozofie a sociologie, přednáší na Cardiff Law School.



Pavel HOLLÄNDER: Tyranie dobra? Možná, nikoli nutně

Lidové noviny, 2. října 2010

V minulých týdnech proběhla na stránkách Orientace polemika právních filozofů – Jiřího Příbáře z Cardiff Law School a místopředsedy Ústavního soudu Pavla Holländera. Dnešní odpověď výměnu uzavíráme.

Na mou stat' z 11. září reagoval Jiří Příbář úvahou O dobru a spravedlnosti (Orientace LN, 18. září). Jejím tenorem je argument, dle něhož nepozitivismus, jenž je nutně spjat s prostorem transcendence, otevírá možnosti omezení svobody. Tyto pak ilustruje kategorií tyranie či postavou Savonaroly.

Příbářův argument je správný. Ano, tato možnost je otevřena – nikoli ale nutně!

Samuelova kniha nám povídá

Úvodem pouze poznámka terminologická: poukaz na úskalí tyranie není úplně přesný. Tyranie totiž označuje uplatnění moci, jež vybočuje i z mezí transcendence.

Přesně tuto okolnost vystihla Hannah Arendtová: „Za ztotožněním totalitarismu s autoritativní formou vlády, za touto náklonností vidět totalitární tendence v každém autoritativním omezování svobody, se skrývá starší záměna autority a tyranie, legitimní moci a násilí. Avšak rozdíl mezi tyranii a autoritativní formou vlády spočíval vždy v tom, že tyran se jako vládce řídí jen vlastní vůlí a vlastními zájmy, zatímco i nejdrakoničtější autoritativní vláda je vázána zákony. (...) Pro autoritativní vládu je zdrojem autority vždy nějaká vnější síla přesahující oblast politiky, a tudíž moc vlády omezující. Od ní odvozuje autoritativní vláda svoji „autoritu“, tj. svoji legitimnost.“ Konečně – taková vláda (v rozdílné míře) provází celé lidské dějiny až do doby 19. či 20. století.

Legitimita moci se po staletí, snad tisíciletí zakládala na myšlence legitimacy dané Bohem. Jakkoli se v průběhu středověku měnil poměr státu a církve, vztah papeže a císaře Svaté říše římské národa německého, později pak vztah papeže a krále Francie,

jakkoli se měnil i způsob ustanovování panovníka, symbolika jeho legitimacy zůstávala stejná. Podobenství pomazání světského vládce knězem obsažené v Bibli (krále Saula prorokem Samuelem) se přeneslo do rituálu inaugurace panovníka symbolizujícího tento typ legitimacy moci.

Legitimita daná Bohem přitom v sobě obsahovala i maximu omezení světské moci (tato maxima našla potom v průběhu středověku celou řadu projevů: od práva na odpor až po koncepcie monarchomachů – zastánců práva zavraždit tyрана).

Bůh je konstanta, již nemůžeme měřit

Francouzská revoluce, dějiny konce 18. a celého 19. století přinesly dramatický zvrat: nový koncept legitimacy, legitimitu odvíjející se od suverenity lidu. Přinesly i představu o „neomezené moci suveréna“.

Fareed Zakaria k tomu poznamenává: „I demokratická vláda však podléhá přesvědčení, že má právo na absolutní suverenitu (tj. moc), což může vést k centralizaci moci, často za pomoci neústavních prostředků a obvykle se špatnými výsledky.“ Zejména pak v průběhu 20. století hrůzostrašná zkušenost předsedla dostatek argumentů pro opodstatněnost – nazvěme jej: přirozenoprávního – korelátu moci. Můžeme jej nazvat i jinak: metafyzickým korelátem. Anebo – terminologií německého ústavního soudu – nadpozitivním právem.

Metafyzický korelát v demokratických ústavách 19., 20. i 21. století byl a je reakcí na historickou zkušenost; ve Francii na změny forem vlády v důsledku řady dramatických společenských změn, ve Spolkové republice Německo na zvěrstva nacismu a na „legalistickou“ cestu nacistické revoluce v roce 1933, v Řecku a v Portugalsku na útlak autoritativního, resp. totalitního režimu, v České republice na zločiny komunismu a obdobně na „legalistickou“ cestu komunistické revoluce roku 1948.

Metafyzika, myslím, a to nejen v oboru právovédném, je lidskou reakcí na neúplnost racionálního (kterou – paradoxně – lze prokázat vědeckými teoriemi, jejichž je nutnou součástí). Přijmeme-li tezi, dle níž člověka, tuto myslící a svobodnou bytost, charakterizuje i ambice vysvětlit jevy, jež ho obklopují a s nimiž je konfrontován, metafyzika je pak výrazem napětí mezi postulátem úplnosti a teorémem neúplnosti.

Řečeno fyzikální terminologií: metafyzika (Bůh) je vlastně konstantou na místě proměnných, jejichž hodnoty nejsme schopni změřit.

Nejen Vyšinskij, ale i Kelsen a Hart!

Slavná teoréma neúplnosti brněnského rodáka Kurta Gödela, proslulého matematika a Einsteinova přítele a kolegy z Princetonu, je zpravidla vztahována k světu teoretického rozumu (řekněme – nikoli úplně přesně – přírodních věd). Dilema Davida Huma, slavného anglického empirika, o nemožnosti logickým postupem vyvodit normy z výroků pro změnu cílů k světu rozumu praktického, v němž kromě ratic má svoje místo i vůle. Skotský morální filozof Alasdair MacIntyre ale přesvědčivě ukázal, že řešení tohoto dilematu bez poukazu na transcendenci možné není.

K omezení svobody může vést autorita odvolávající se na transcendenci a může k ní vést demokracie bez ní (v tomto smyslu i lynč či pogrom jsou instituty velmi demokratické, jsou přece výrazem vůle většiny). Nepozitivismus může ústít nejen v postavu fanatického Savonaroly, nýbrž i humanisty Radbrucha; pozitivismus pak nejen v postavu stalinských či hitlerovských katů Vyšinského a Freislera, ale i liberálů Kelsena a Harta.

Otázku autority formulující obsah transcendentní maximy Kant řeší autonomií vůle – ztotožněním normotvůrce a adresáta normy (již je kategorický imperativ). Zobecněním Kantova principu pro společenství je společenská smlouva. Otázkou je, zdali je tato smlouva výsledkem rozhodování jednotlivců za rawlovským závojem nevědomosti, jak míní kolega Příbáň, anebo rozhodování spojeného s normativní silou transcendence.

Jednodimenzionální člověk?

Ilustrací alternativní první je „ekonomická teorie politiky“ (označované rovněž jako „teorie veřejné volby“), jejímž spoluzakladatelem vedle Garyho Beckera a dalších je ekonom Anthony Downs. Účelem této teorie je popsat fungování politiky nástroji ekonomie.

Dle ní uchazeči o vedoucí pozice mají toliko tehdy výhled na úspěch, odpovídá-li jejich nabídka rozdělení preferencí u voličů a zároveň předčí nabídku konkurenční. V tomto modelu aktéři jednají výlučně na základě racionálního poměrování alternativ s ohledem na bilanci nákladů a užitek (výnosů): „Naši hlavní tezí je, že v demokratickém politickém systému jsou strany analogické podnikatelům v hospodářském řádu orientovaném na zisk.“

Z toho pak vyvozuje Downs dvě hypotézy o vztahu politických stran a funkcí státu. Dle první je pro demokracii příznačná mnohem větší náklonnost k přerozdělování prostředků bohatých chudým, dle druhé demokracie podporují svým aktivním i pasivním jednáním více producenty než konzumenty. Ačkoli Downs nachází pro své úvahy inspiraci v díle Josepha Schumpetera a obdobně jako on považuje za konstitutivní prvky demokracie konkurenci a volby, Schumpeterova podoba voliče není identická s Downsovou. Pro Schumpetera volič není výlučně racionálně jednajícím subjektem, nelze jej považovat za kompetentního v maximalizaci užitku.

Jeden z nejvýznamnějších protagonistů ekonomické teorie práva Richard Posner, mimochodem federální odvolací soudce v Chicagu, se kloní na stranu Schumpeterovu: „Ekonomie racionální volby, jež je zaměřena na podporu teorie veřejné volby, nedisponuje dostatečným vysvětlením toho, proč lidé ve všeobecnosti volí, anebo pokud volí, proč volí svůj vlastní zájem navzdory tomu, že jejich hlas neovlivní volby... To, co nazývám „ryzí“ teorií veřejné volby, je fatálně přílišným zjednodušením.“ Ano, ekonomický člověk je jednodimenzionální – je to racionální bytost maximalizující svým jednáním užitek. Morálně filozofická, teologická či právní bytost je bytostí multidimenzionální. Je v ní přítomen kromě ratic i étos, kromě egoistického kalkulu i sociální začlenění (láska, empatie, soucit), její chování není výsledkem toliko kauzality a teleologie, nýbrž i (autonomní a heteronomní) normativity.

Je namáhavé žít mezi póly

Německý filozof a sociolog Jürgen Habermas v současnosti zastává nepozitivistickou pozici, zároveň se ale nevzdává svého celoživotního díla, a tak hledá vyústění v neteologické transcendenci (čili transcendenci, jež je výsledkem zkušenosti lidských dějin, následně pak lidmi přijímána nikoli jako skutečnost, nýbrž apriorní, předem daná hodnota). Mluví o „nenáboženském a postmetafyzickém zdůvodnění normativních základů demokratického ústavního státu“.

Rozhodující část tradice nepozitivismu (počínaje Tomášem Akvinským přes Kanta až k Radbruchovi) stojí na stanovisku, jež rozum, racionalitu, nepopírá, poukazuje pouze na její neúplnost. Svět je tedy vnímán v napětí pólů, v hledání proporcí. Pro právníka z tohoto závěru plyne vnímání aplikace práva v napětí racionálních a volných prvků rozhodování, plyne z něj poměřování obsahu pozitivního práva hodnotami, s nimiž se jednotlivci i společenství identifikují.

Diference mezi pozicí pozitivistů a nepozitivistů je pak dvojí: první se týká hledisek hodnocení pozitivního práva a druhá pak důsledků extrémního rozporu mezi nimi a pozitivním právem pro jeho platnost. Dle pozitivistů jsou tato hlediska diskurzivní a racionální, dle nepozitivistů jsou vůči pozitivnímu právu transcendentní; dle pozitivistů extrémní rozpor mezi nimi a pozitivním právem nenese důsledky pro jeho platnost, dle nepozitivistů tato eventualita dána je.

O autorovi | PAVEL HOLLÄNDER, právní filozof Autor (* 1953), filozof a logik, je profesorem práv. Od roku 1993 je soudcem Ústavního soudu ČR, od roku 2003 jeho místopředsedou.



Jan KOMÁREK: Akademici se vracejí od zubaře

Lidové noviny, 2. 07. 2011

Když jsem v létě loňského roku reagoval na článek Karla Hvizďaly k volbě ombudsmana, netušil jsem, že tím inspiroji Jiřího Příbáře, právního filozofa a sociologa z Univerzity v Cardiffu, k daleko hlubším úvahám nad právem, a jeho vnímáním v dnešní společnosti. Jeho esej vyprovokoval k replice místopředsedu Ústavního soudu Pavla Holländera. Na stránkách Orientace se tak loni v létě rozvinula polemika, jejíž souhrn – doplněný o řadu dalších textů – právě vychází knižně pod názvem Právo a dobro v ústavní demokracii.

Připomeňme, že v úvodním článku Lesk a bída právního pozitivismu (Orientace 21. srpna 2010) vyslovil Jiří Příbář krom jiného tezi, podle níž „právo se musí zkoumat jako sociální, nikoli morální nebo politický fenomén. Spor mezi přirozeným a pozitivním právem se napříště může vést jen zbraněmi z arzenálu sociálních věd, nikoliv spekulativní filozofie či morální dogmatiky“.

Proti tomu nabídl Pavel Holländer v odpovědi Vážně jsme už všichni pozitivisté? (Orientace 11. září 2010) závěr právě opačný. Podle něj by totiž „rezignace na hledání a nalézání transcendentálních východisek, která společnost spojují, dávají jí identitu a jako taková jsou akceptována, znamenala předzvěst nejchmurnějších důsledků“.

Pro oba aktéry mají tyto abstraktně znějící formulace velice praktické důsledky. Zatímco Příbář se domnívá, že hodnotově liberální stát musí „vykázat pojmy dobra a pravdy ze sféry politické spravedlnosti a právního státu“, pro Holländera je to otázka, o které jsou v poslední instanci povolány rozhodovat nejvyšší soudy, neboť právo a morálka jsou institucionálně spjaté.

Takto postavenou diskusi lze aplikovat v aktuálních úvahách o pravomocech Ústavního soudu a zejména jím deklarované – a v případě předčasných voleb v roce 2009 také prakticky provedené – možnosti rušit ústavní zákony. Sborník Právo a dobro v ústavní demokracii, do něhož vedle akademických filozofů či právníků přispěly i osoby činné v praktické politice či na vrcholných soudech, tedy představuje celkem výjimečný vklad do veřejné diskuse.

Vůdce nad zákonem

Začít s ní lze třeba u odmítání právního pozitivismu a formalismu částí české právní a intelektuální obce. Je zbytečné vracet se zde věcně k otázce, co tyto pojmy znamenají, a k tomu, zda vůbec ti, kdo je používají jako hanlivé nálepky, vědí, o čem. Problém v knize dobře vystihl filosof Jan Sokol, podle kterého by se „trochu zablokovaná diskuse možná pohnula z místa, kdybychom se shodli třeba na tom, že českým soudcům nevytýkáme ‚právní pozitivismus‘, nýbrž spíš jakýsi alibismus – snahu vyhnout se vlastnímu rozhodování“.

Varovně v této souvislosti zní svědectví soudce Nejvyššího správního soudu Vojtěcha Šimíčka, který „zaznamenal situace, kdy se některý soudce při diskusi nad konkrétním případem nechá přesvědčit nikoli tím, že k určitému rozumnému řešení může směřovat volnější výklad aplikovaného zákonného ustanovení, a to bez popření jeho doslovného znění, nýbrž až když dospěje k závěru, že se jedná o řešení z oblasti přirozeného práva“.

Spatřovat zde můžeme jistou kontinuitu s tím, jak ta „objektivně správná“ řešení nejprve poskytovala teorie vědeckého komunismu a v nedávnější minulosti třeba volného trhu. Takovou historickou paralelu črtá Michal Bobek, který se věnuje srovnávacímu právu na Evropském univerzitním institutu ve Florencii. Píše, že české soudnictví prošlo během 20. století tolika „hodnotovými revolucemi“, až se nakonec nelze divit, že se někteří soudci uchýlí k textům právních předpisů, které zůstávají konstantou bez ohledu na změny režimu.

Nevyslovené, byť implicitně dobře patrné, je přesvědčení řady autorů, že „formalistické“ či „pozitivistické“ řešení lze mnohdy považovat za apriorně špatné nebo pohodlné. Ilustrativní je v tomto ohledu příspěvek Šimíčkova kolegy Zdeňka Kühna, podle něhož je „pro některé soudce autoritářský model natolik atraktivní, že raději popřou základní postuláty racionálního právního systému, než aby opustili pohodlný, ale fiktivní svět právního formalismu“.

Obávám se však, že v současné době je mnohem pohodlnější být na druhé straně. Michal Šejvl, jeden ze zástupců mladší generace filozofujících právníků, upozorňuje, že právní principy – namísto svazujících formálních pravidel – mají v praxi tendenci

„stát se nálepkou téměř čehokoli podle hesla: ‚když nevím, podle čeho mám rozhodnout, řeknu, že na základě principu‘“. Varuje, že „soudci upřednostňující ‚principy‘ před ‚pravidly‘ budou v jejich jménu ničit ideu právního státu“.

Ještě skeptičtěji konstatuje Bobek, že „v rovině metodologické (nikoliv hodnotové) je bohužel mezi hledači transcendentna a metafyziky v demokratickém a totalitárním právu více shod, než by si člověk přál nalézt“. Svůj esej pak uzavírá poukazem na nález, kterým si Ústavní soud osobuje právo rušit ústavní zákony a který se otevřeně hlásí k odkazu německého konstitucionalisty Carla Schmitta – vůdčího teoretika nacistického režimu, jenž podobný konstrukt rozpracoval v článku „Vůdce chrání právo“ z roku 1934, podle kterého stál Adolf Hitler nad zákonem. Lze jistě namítnout, že nacisty k moci nedostaly teoretické konstrukty, ale zcela reálné násilí, jímž Ústavní soud nedisponuje. Do určité míry tak má pravdu docent pražských práv Jan Kysela, který ve svém eseji připomíná, že „historicky demokracii ohrožovali spíše držitelé státní moci, než hlasatelé lidských práv“. Nelze však přehlédnout, že Ústavní soud zcela reálně státní moc drží a vykonává také – a činí tak právě ve jménu lidských práv.

Vyžeňte dobro

Je tedy možné jej nějak legitimně kontrolovat? Anebo je třeba společně s Holländerem považovat Ústavní soud za hraniční orgán, který morálka „zavazuje sledovat právní řád podle nejlepšího vědomí a svědomí“? Obavy lze v tomto směru vyčíst z obou esejů Jiřího Příbáře. Na jednom místě totiž varuje, že se „musíme mít na pozoru, aby se soudci ve jménu obecných hodnot a principů nedopouštěli svévolného výkladu práva, kterým by ohrožovali samu podstatu demokratického procesu a zákonodárné vůle“.

Příbářovo volání po „vykázání dobra z říše práva“ však jde příliš daleko. Za prvé, jak ukazuje Jan Sokol, „úzkostlivá snaha morálku z práva vypudit může způsobit, že se vyhozena dveřmi vrací zpátky oknem, a to nerozpoznána, a tedy nereflextována“. Řečeno možná jednodušeji: jazyk práva a politiky pracuje s pojmy, které jsou hodnotami „nabitě“, nikoliv neutrální. Hodnoty z práva zkrátka nelze „vykázat“, jak radí Příbář. Řešením tak může spíše být reflexe této skutečnosti a zejména její promítnutí do praktické politiky a uplatňování práva.

Jak by taková reflexe měla vypadat? V prvé řadě je třeba oddělit otázku existence hodnotových základů pozitivního práva a jeho metafyzických limitů od otázky, kdo má o těchto hodnotách a limitech rozhodovat. České (ale i evropské kontinentální) debaty stále dominuje rovnice mezi právem a soudy. Je-li nějaká otázka právní, autoritativně na ni v této logice mohou odpovědět pouze soudy. Přijme-li tedy Ústavní soud určitý výklad Ústavy, ostatní orgány státní moci se jím musí řídit. Jediným autoritativním vykladačem Ústavy, i s její hodnotovou náplní, je pak Ústavní soud.

Z naší Ústavy však nic takového vyčíst nelze. Formule, podle níž „vykonatelná rozhodnutí Ústavního soudu jsou závazná pro všechny orgány i osoby“, znamená pouze to, že jsou tato rozhodnutí závazná v konkrétním případě.

V souboji s Nejvyšším soudem v půli 90. let Ústavní soud prosadil tezi, že závazný je i výklad Ústavy, který ve svých rozhodnutích podává. Uvedená koncepce však zvítězila zejména proto, že Ústavní soud disponuje vůči Nejvyššímu soudu širokou přezkoumnou pravomocí. Ta mu dovolila autoritu prosadit takřka jím silou – cestou opakovaného rušení rozhodnutí.

Složte zbraně

Co kdyby ale namísto hlasitých úvah nad omezováním pravomocí Ústavního soudu začaly politické orgány Ústavnímu soudu konkurovat? Nebrat jeho nálezy do rukou jako zbraň jen v okamžiku, kdy se to hodí, ale kriticky je analyzovat a odůvodněně na ně reagovat? Nespoléhat tedy při hlasování o zákonech, jejichž principy už Ústavní soud jednou shledal protiústavními, jen na to, že napodruhé se s nimi opozice k Ústavnímu soudu nedostane, ale předkládat v důvodových zprávách a parlamentních rozpravách argumenty, jež se výklad Ústavního soudu snaží poctivě vyvracet?

Z druhé strany by pak ústavní kultuře v Česku jistě prospělo, kdyby se někteří členové Ústavního soudu nevyjadřovali k politikům s neskrývaným despektem, jenž se promítá i do některých rozhodnutí soudu. Politické orgány nejsou žáčky, které je třeba peskovat, ale partnery ve společném úsilí o naplňování hodnot demokracie, právního státu a ochrany lidských práv.

Ústava by v takovém pojetí byla hodnotovým i formálním pojítkem práva a politiky, aniž by si ji monopolizoval některý z orgánů veřejné moci. Ústavní soud by samozřejmě byl hraničním orgánem v konkrétních sporech – aniž by tím však umlčel další rozpravu nad správností a především aplikovatelností jeho výkladu Ústavy v jiném případě.

Institucionálně by se pak možná jednalo o naplnění poněkud optimistické teze Petra Pitharta, podle něhož „jsme dnes obezřetnější a kritičtí nejen k bezhodnotovému formalismu, ale i fundamentalismu všech majitelů pravd o tom, co je dobro“. Čtení komentářů publikovaných v českých novinách a týdenících, které se týkají střetů práva a politiky, ovšem nabádá spíše ke skepsi. Na jedné straně stojí neústupní obhájci nadřazenosti volených zástupců lidu, na straně druhé pak stejně pevní zastánci Ústavního soudu. Oba tábory vychází ze svého nezpochybnitelného přesvědčení, kdo má ve sporech týkajících se ústavně-politických otázek navrch.

Cardiffský omyl

Přes místy těžký jazyk je sborník *Právo a dobro v ústavní demokracii* velmi vítaným vkladem do diskuse nad podobou našeho státu, jeho Ústavy, role práva a jednotlivých aktérů politické moci a veřejného života.

Současně pak sborník slouží jako potvrzení toho, že se snad Jiří Příbář mýlil ve svém odhadu, že je „českým politickým elitám i veřejnosti bližší kombinace povrchního moralizování a všeobecného zapomnění, podporovaného převážně bezzubou a servilní akademickou obcí“.

Tedy jen zbývá doufat, že si knihu politické elity a veřejnost i přečtou

Jiří Příbář, Pavel Holländer. *Právo a dobro v ústavní demokracii*. Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2011, 270 stran.

Anotace

Tato kniha vznikla v návaznosti na polemiku o právu a dobru v ústavní demokracii, která proběhla mezi Jiřím Příbářem a Pavlem Holländerem na stránkách sobotní přílohy Lidových novin *Orientace* na sklonku léta 2010. Jejím smyslem není

ani tak oslovit akademickou obec, ale hlavně širší veřejnost a studenty právních i sociálních věd. Díky značné akademické, profesionální, politické a generační rozmanitosti jednotlivých příspěvků se v ní čtenář může seznámit s teoretickými, filosofickými, sociologickými, politologickými, ale například i jazykovědnými pohledy na pozitivní a přirozené právo, obecné dobro v ústavně-demokratické společnosti, fungování právního státu, tvorbu práva nebo soudcovskou argumentaci. Přítomny jsou názory liberální i konzervativní, radikální i umírněné, individualistické i komunitaristické. Autoři zastoupení v knize: Hynek Baňouch, Václav Bělohradský, Vojtěch Belling, Michal Bobek, Alexander Brösl, Petr Fantys, Libor Hanuš, Pavel Holländer, Karel Hvizďala, Jiří Kabele, Zdeněk Kühn, Jan Kysela, Tomáš Němeček, Jiří Pehe, Petr Pithart, Jiří Přibáň, Marek Skovajsa, Tomáš Sobek, Jan Sokol, Michal Šejvl, Vojtěch Šimíček, Martin Škop, Eliška Wagnerová, Jan Wintr, Milan Znoj.

O autorovi | JAN KOMÁREK právník Autor vyučuje unijní právo na London School of Economics and Political Science.



Eliška WAGNEROVÁ: O pojetí lidské důstojnosti

Text Elišky Wagnerové o pojetí lidské důstojnosti u příležitosti kolokvia Ústavního soudu s Aharonem Barakem

Lidská důstojnost dnes pevně náleží do slovníku evropského ústavněprávního diskurzu. Ač jako filosofický koncept či náboženský, resp. etický princip byla diskutována od antiky (stoicismus), do lidskoprávní oblasti mezinárodního práva pronikla skrze Všeobecnou deklaraci lidských práv (čl. 1 praví: Všichni lidé se rodí svobodní a rovni v důstojnosti a v právech) a do ústavněprávních úvah národních ústavních soudů se dostala až v polovině 20. století, když nové ústavy se převážně nechávaly inspirovat právě Všeobecnou deklarací. Výjimku představuje specifická irská ústava, pocházející v základu z roku 1937, která už lidskou důstojnost ve své preambuli zmiňuje (V. Klokočka, E. Wagnerová: Ústavy států Evropské Unie, Linde 1997, str. 148 nebo Rolf-Peter Horstmann: Menschenwürde. In: Joachim Ritter (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Schwabe, Basel 1980, str. 1124, 1126).

Obtížné navazování na domácí tradice

Ačkoliv v první republice byl filosoficky široce rozpracováván koncept humanismu, jehož prominentním obhájcem byl první čsl. prezident TGM anebo také spisovatel K. Čapek, ústavní vyjádření lidské důstojnosti v Ústavní listině Československé republiky z roku 1920 nenalezneme. Ta kladla důraz především na svobodu nového národa a státu a samozřejmě, že se pojem lidské důstojnosti neobjevuje ani v poválečných ústavách československých, orientovaných samozřejmě víc na kolektiv, ve prospěch jehož cílů byla všechna individuální základní práva instrumentalizována. Zejména první poválečná ústava 9. května „svobodný rozvoj jednotlivce skrze uplatňování jeho základních práv (ústava) pojmově škrtla tím, že základní právo bylo základním právem pouze tehdy, jestliže se protínalo se zájmem společnosti.“ (E. Wagnerová, Základní práva, in: Komunistické právo v Československu, Bobek, Molek, Šimíček/eds., MU MPÚ, 2009, str. 362).

Později byla ústavním východiskem údajně dosažená totožnost zájmu jednotlivce, celé společnosti a státu tak, jak tuto zájmovou jednotu presumovala Ústava ČSSR z roku 1960, demonstrovající skrze ni dosažení socialismu.

Odstraněním distinkcí mezi zájmy jednotlivce, společnosti a státu, jak je běžné v ústavní teorii demokratických, liberálních států, a které např. E. W. Böckenförde považuje za nezbytnou rekvizitu demokratického liberálního státu, bylo znemožněno, aby svobodný a autonomní jednatel tam, kde může, realizoval svou představu o štěstí sám a nikoliv představu státu tak, aby byl respektován princip subsidiarity vycházející právě z uznání důstojnosti jednotlivce. Ten byl poprvé výslovně jako princip definovaný v encyklice papeže Pia XI. Quadragesimo anno z roku 1931). V nálezu IV. ÚS 98/97 charakterizoval Ústavní soud tyto totalitní ústavy jako fikce práva, jejichž funkcí mělo být „právě jen zastření stavu krajního bezpráví, stavu vyznačujícího se na jedné straně všemocí jedné a naprostým nedostatkem právní ochrany druhých“, uvádí zmíněný náleze.

Výslovně se tak lidská důstojnost v ústavním textu objevuje až v Listině základních práv a svobod, tedy v roce 1991. V preambuli se výslovně hlásí k neporušitelnosti přirozených práv člověka a práv občana, stejně jako k návaznosti na obecně sdílené hodnoty lidství. V čl. 1 Listina parafrázuje Všeobecnou deklaraci, když stanoví, že lidé jsou svobodní a rovni v důstojnosti a v právech. A konečně v čl. 10 je garantováno každému právo na zachování jeho lidské důstojnosti. Je tedy nepochybné, že Listina garantuje lidskou důstojnost jako subjektivní právo. Česká Ústava z roku 1993 ovšem normativní obraz doplňuje tím, že v preambuli stanoví nedotknutelnost hodnot lidské důstojnosti a svobody. Jinými slovy, preambule Ústavy činí z lidské důstojnosti (a svobody) neporušitelné principy, které nutí stát k určitému jednání, a na nichž pak musí být budován celý právní řád a v jejich duchu následně i interpretován.

Obsahuje-li německý Grundgesetz (GG) lidskou důstojnost toliko v podobě principu obsaženého v objektivním právu, přichází český ústavní pořádek s lidskou důstojností jako principem i s lidskou důstojností jako základním právem.

Jak ovšem vyložit onu, ústavní preambuli deklarovanou, neporušitelnost lidské důstojnosti a svobody? Jde o neomezitelnost těchto principů, o jejich prioritu před ostatními základními právy, která se přinejmenším v řízení o kontrole norem uplatňují rovněž jako principy? Jistým zdá se býti, že oba tyto principy spoluvytvářejí obsah tzv. materiálního jádra ústavního pořádku. Jsou tedy pod ochranou čl. 9 odst. 2 Ústavy, který stanoví nepřipustnost změny podstatných náležitostí demokratického právního státu, a tím spolupředstavují klauzuli věčnosti, což ÚS několikrát stvrdil ve své nálezkové judikatuře (v zásadě shrnuta v Pl.ÚS 27/09). Jistěže Ústavní soud neřekl poslední slovo k interpretaci lidské důstojnosti v podobě principu, ani v podobě základního práva, byť určité závěry již, s výjimkou jednoho plenárního rozhodnutí, zazněly už v senátních rozhodnutích.

Z těchto rozhodnutí je ovšem patrné, že byť se v senátních rozhodnutích pracovalo s lidskou důstojností jako se základním právem, nebylo toto právo podrobeno stejnému přezkumu, jako ostatní základní práva. Byl totiž sice vymezen rozhodný obsah práva na lidskou důstojnost uplatňující se v dané věci, avšak nebyla zkoumána možná omezení tohoto práva, ač jinak ÚS vychází z toho, že každé základní právo je zásadně omezitelné. ÚS tedy neprovedl všechny jinak důležité 3 kroky, kdy v prvním kroku je zkoumáno, zda sporné jednání či akt lze podřadit do oblasti chráněné určitým základním právem.

Teprve je-li odpověď kladná, zkoumá ve druhém kroku, zda skutečně došlo k zásahu do základního práva. Ve třetím kroku zkoumá, zda je omezení základního práva přiměřené, a to v testu proporcionality. V případě lidské důstojnosti skončil ÚS u druhého kroku, a to proto, že uznal nepostradatelnost práva na lidskou důstojnost, a to v jeho plnosti, tj. neomezitelnosti jinými základními právy či ústavně chráněnými veřejnými statky.

Samozřejmě, že z tohoto závěru plynoucí jistá absolutizace předmětného práva musí vést k jeho opatrnému užívání. Tam, kde lze věc podřadit pod jiné, speciální základní právo, jež sice vyvěrá z lidské důstojnosti, avšak je speciální, je třeba pracovat s tímto, posléze nalezeným, avšak zásadně omezitelným právem. Přitom může jít o čest nebo dobré jméno, např. Pojďme si rozhodnutí operující s lidskou důstojností přiblížit.

Zdá se, že prvním rozhodnutím, zevrubně se věnujícím působení garance lidské důstojnosti v ústavním pořádku, je nález IV.ÚS 412/04. V něm je argumentováno následovně: Těžištěm ústavního pořádku České republiky je jednotlivec a jeho práva garantovaná ústavním pořádkem České republiky.

Jednotlivec je východiskem státu. Stát a všechny jeho orgány jsou ústavně zavázány k ochraně a šetření práv jednotlivce. Pojetí naší ústavnosti se přitom neomezuje na ochranu základních práv jednotlivců (např. právo na život, zaručení právní subjektivity). V souladu s poválečnou změnou v chápání lidských práv (jež nalezla vyjádření např. v Chartě OSN či ve Všeobecné deklaraci lidských práv) se stala základní bází, z níž vychází interpretace všech základních práv, lidská důstojnost, která mimo jiné vylučuje, aby s člověkem bylo zacházeno jako s předmětem či jako s věcí.

Otázky lidské důstojnosti jsou v tomto pojetí chápány jako součást kvality člověka, součást jeho lidství. Garantování nedotknutelnosti lidské důstojnosti člověku umožňuje plně užívat své osobnosti. Tyto úvahy stvrzuje preambule Ústavy, která deklaruje lidskou důstojnost za nedotknutelnou hodnotu, stojící v základu ústavního pořádku České republiky. Stejně tak Listina garantuje rovnost lidí v důstojnosti (a v právech) (čl. 1) a garantuje subjektivní právo na zachování lidské důstojnosti (čl. 10 odst. 1). Takto vymezené pojetí lidské důstojnosti, pokračuje nález, nutno promítnout i do sféry právní způsobilosti a má silné implikace i v oblasti způsobilosti k právním úkonům. To proto, že prostřednictvím způsobilosti k právním úkonům a procesní způsobilosti se uvádí v život ústavní garance právní subjektivity jednotlivce (čl. 5 Listiny).

Práva či nároky, které by postrádaly prostředek k ochraně jejich zachování, by byly jen prázdnými proklamacemi. Tento nález rovněž zdůrazňuje, že ústavní pojetí lidské důstojnosti je mnohem širší než obsah stejně označeného práva, spolutvořícího komplex osobnostních práv ve smyslu občanského zákoníku. A dále dodává, že výklad všech základních práv musí být prováděn v hranicích vymezených lidskou důstojností a s člověkem především nelze manipulovat jako s věcí.

Jinými slovy, uvádí se v nálezu, v žádném aplikačním postupu, ani v žádném individuálním či v normativním aktu veřejné moci nesmí být obsaženo nic, co by porušovalo základní práva vyložená v hranicích lidské důstojnosti.

Na uvedený základní nález navazuje nález II.ÚS 2268/07, který zpřesňuje charakteristiku našeho pojetí materiální ústavní státnosti. Vykládá tak náš koncept právního státu, který je garantován čl. 1 odst. 1 Ústavy. Ten svým přitakáním nadpozitivním hodnotám (ve smyslu čl. 9 odst. 2 Ústavy České republiky), jakými jsou lidská důstojnost, svoboda, spravedlnost, které představují podstatné náležitosti demokratického právního státu, vyžaduje jejich dodržení od všech orgánů veřejné moci včetně zákonodárce. Respekt a ochrana lidské důstojnosti a svobody je nejvyšším a nejobecnějším účelem práva, konstatuje nález (bod 41). Z uznání lidské důstojnosti za základ ústavního pořádku plyne nárok každé osoby na respekt a uznání jako lidské bytosti, z něhož plyne i zákaz činit z člověka pouhý objekt státní vůle anebo zákaz vystavení osoby takovému jednání, které zpochybňuje její kvalitu jako subjektu (bod 43). Dále uvedl, že z důstojnosti člověka jako osoby jednající s vlastní odpovědností vyplývá i maxima „žádný trest bez zavinění“ s odkazem na podobnou argumentaci obsaženou v rozhodnutí BVerfG 57, 250 (bod 45).

Nálezem I.ÚS 2477/08 bylo sice konstatováno porušení práva na soukromý a rodinný život, nicméně ÚS v něm cituje ze staté Hanne Sophie Greve, někdejší norské soudkyně ESLP, s jejímž názorem se zjevně ztotožňuje, a která lidskou důstojnost vztahuje i k osobám zemřelým a samozřejmě pozůstalým. Cituje: „Pro lidskou důstojnost je podstatné, že rovněž smrt jednotlivce je nahlížena s minimem respektu, který se váže přinejmenším k registraci skutečnosti, že osoba zemřela, označením této skutečnosti osobou blízkým, a dále pokrývá i ohleduplné nakládání s lidskými ostatky a označení hrobu, což je tradičním zájmem jednotlivce či jeho příbuzných. (...) Tato práva mají původ v respektu k obecné lidské podstatě, a to v obou směrech jak ve vztahu k zemřelé osobě, tak ve vztahu k osobám pozůstalým.“ (Greve, H. S.: „What's in a Name?“ – The Human Right to a Recognized Individual Identity. In Human Rights, Democracy and the Rule of Law. Liber Amicorum Luzius Wildhaber. Dike Verlag, Nomos Verlagsgesellschaft, Zürich, Baden-Baden 2007, str. 310).

V nálezu I.ÚS 557/09 ÚS zopakoval, že nehodlá tolerovat nedostatek respektu ze strany veřejné moci k principům materiálního ústavního státu v případech základních práv stěžovatelů vážících se k samotné podstatě jejich „lidství“ (mimo jiné právo na lidskou důstojnost v návaznosti na souhrn garancí komplexně pojímané právní osobnosti atd.), což jsou otázky spojené se soudním rozhodováním o zbavení či omezení způsobilosti k právním úkonům. Jak lidská důstojnost, tak způsobilost k právům v širokém slova smyslu (hmotněprávním i procesním, vyjádřeno jazykem práva civilního) charakterizují právně jednotlivce, k němuž je veřejná moc povinována respektem. Opět ÚS zdůraznil, že bez uznání tohoto postulátu by ostatní, ústavním pořádkem České republiky garantované, základní práva a svobody byly jen prázdnými floskulami. Dále rozvíjel úvahy k lidské důstojnosti, zformulované v předchozích nálezech, a podepřel je nyní názorem významného německého státovědce Güntera Düriga [G. D., Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, Archiv des öffentlichen Rechts 81 (1956), s. 127], autora proslulé teorie objektu, kterou následně převzala i judikatura německého BVerfG, vážící se k otázkám lidské důstojnosti. Podle této teorie dochází k porušení lidské důstojnosti v případě, kdy je konkrétní jednotlivec postaven státní mocí do role objektu, kdy se stává pouhým prostředkem

a je umenšen do podoby druhově zaměnitelné veličiny. Lze dovodit, že člověk tak bývá netoliko objektem společenských „poměrů“, ale stává se i objektem práva, je-li nucen podrobovat se mu zcela při jeho interpretaci a aplikaci, tj. bez zohlednění jeho individuálních zájmů, resp. základních práv, uvádí se v nález. Dodejme – základních práv interpretovaných v intencích lidské důstojnosti tak, jak konstatoval již náleze IV.ÚS 412/04.

V rozhodnutí I.ÚS 1586/09 se ÚS věnoval ústavním aspektům při stanovení výše relativní sankce za zásah do osobnostních práv včetně práva na lidskou důstojnost skrze zneužití práva na svobodný projev. Konstatoval, že základním a určujícím hlediskem pro stanovení měřítek musí být hledisko závažnosti a intenzity („blízkosti“) zásahu do práv náležejících do tzv. intimní sféry soukromého života jednotlivce, dotýkající se samé podstaty lidství a lidské důstojnosti. Takový zásah je, s ohledem na spojení intimní sféry s lidstvím, nezbytné vnímat jako zásah nejcitlivější a nejzávažnější bez ohledu na skutečnost, zda se jedná o jednotlivce veřejně činného, známého, či nikoliv.

Odvola se přitom na rozhodnutí ESLP ze dne 25. 11. 2008 ve věci Biriuk v. Litva (č. 23373/03). Zopakoval, že lidská důstojnost představuje nejvyšší hodnotu stojící v základu celého českého právního řádu, jakož i ústavního pořádku, a lze ji tak nahlížet jako finální účel práva. Tak je lidská důstojnost nahlížena jako objektivní ústavní kategorie, řekl ÚS a působí ve vztahu k ostatním jinak nehierarchicky uspořádaným základním právům (klasickým a politickým) jako hodnota nadřazená. Pod zorným úhlem řečeného je jakýkoliv zásah či snížení lidské důstojnosti nezbytné vnímat jako zásah velmi závažný, a tedy i těžce reparovatelný. Lidská důstojnost, uvádí se, je totiž hodnotou horizontálně neporovnatelnou s ostatními ústavními hodnotami či společenskými normami, je nenahraditelná jiným statkem, tím méně je pak hodnotou kvantifikovatelnou či vyčíslitelnou v penězích. Vedlejší účastník (původně žalovaný) učinil ze stěžovatele pouhý objekt, když využil jeho proslulosti spisovatele, kterou si instrumentalizoval za účelem navýšení svých zisků a zlovolně zasáhl do intimní sféry soukromého života stěžovatele tím, že o jeho sexuálním životě záměrně sdělil nepravdivou informaci. Tak zcela bezohledně zaútočil a poškodil lidskou důstojnost stěžovatele. Civilní žaloby tohoto typu a rozhodnutí soudů o nich, která zohledňují prozařování soukromého práva ústavními hodnotami, přispívají k evolutivní tvorbě „ordre public“, dodal ÚS. Uvedené platí tím spíše v situaci, kdy jiné prostředky a právní nástroje sloužící k regulaci či dokonce postihu takového jednání buď selhávají, či jsou neefektivní anebo jejich uplatnění není vždy žádoucí z důvodu proporcionality postihu. Byť tento náleze byl doprovázen jedním odlišným stanoviskem, které činilo spornou samotnou možnost existence zásahu do základního práva skrze stanovení nedostatečné výše náhrady, zdá se, že názor disentujícího se časem posunul. Svědčí o tom obsah nedávného nálezu I.ÚS 2551/13 z 29. 4. 2014, přičemž ovšem ve – s odůvodněním nepříliš korespondujícím – výroku bylo shledáno toliko porušení práva na spravedlivý proces, které je od podstaty lidství v podobě lidské důstojnosti přece jen poměrně dosti vzdáleno. A konečně nálezem Pl.ÚS 1/12 rozhodoval ÚS o povinnosti uchazečů o zaměstnávání vykonávat veřejnou službu jako podmínku pro vyplácení sociálních plnění. Ústavní soud uvedl, že povinnost přijmout nabídku veřejné služby neslouží k zamezení sociálního vyloučení, ale jeho prohloubení, a svým vykonavatelům, jejichž práce má navenek (pro ostatní lidi) shodné prvky jako výkon trestu, může způsobit ponížení dotýkající se jejich vlastní důstojnosti.

Poté dospěl k závěru, že povinnost uchazečů o zaměstnání přijmout nabídku vykonávat veřejnou službu, kterou je podmíněno jejich setrvání v evidenci uchazečů o zaměstnání (v návaznosti na poskytování sociálních dávek), je v rozporu s zákazem nucených prací ve smyslu čl. 9 odst. 1 a čl. 26 odst. 1 Listiny, čl. 4 odst. 2 Úmluvy a čl. 8 odst. 3 písm. a) Mezinárodního paktu o občanských a politických právech a stejně tak porušuje i zákaz svévole podle čl. 1 odst. 1 Ústavy a zásadu rovnosti v důstojnosti podle čl. 1 Listiny, resp. právo na zachování lidské důstojnosti podle čl. 10 odst. 1 Listiny.

Je evidentní, že posledně zmíněné rozhodnutí je inspirováno rozhodováním BVerfG. Jde především o německé rozhodnutí Hartz IV (2010), kdy soud prohlásil za neústavní sociální reformu. V tomto rozhodnutí se soud mj. vyjádřil přímo k úrovni sociální podpory a obecně definoval její nutnou výši tak, aby byla konsistentní s principem lidské důstojnosti. Úroveň důstojného lidského bytí definoval pozoruhodně podrobně jako zahrnující „jak fyzickou existenci člověka, tedy výživu, ošacení, zařízení domácnosti, přístřeší, vytápění, hygienu a zdraví, tak také zajištění možností pěstovat mezilidské vztahy a minimální míru účasti na společenském, kulturním a politickém životě, neboť člověk jako osoba existuje nutně v sociálních vazbách“ (1 BvL 1, 3, 4/09 – Hartz IV, odst. 135). Napětí mezi svobodou a sociální státností je tak řešeno krok za krokem v judikatuře BVerfG a pohybuje se a nalézá vyrovnávání mezi póly ekonomického neoliberalismu a redistribuce státních daní a jiných příjmů, jakož i dalších poskytovaných výkonů ze strany státu. Lze si jen přát, aby i v tomto ohledu byla německá rozhodnutí inspirací pro náš ÚS.

Někteří ovšem mohou namítnout, že GG výslovně normuje sociální státnost, což není český případ. Nutno však připomenout rozsáhlý katalog sociálních práv obsažený v naší Listině, který indikuje pokus ústavodárce o svébytné normování sociální státnosti. A nelze ani přehlížet evropské trendy, které interpretují klasická lidská práva v sociálním rozměru. Nadto již v nálezu Pl.ÚS 3/2000 ze dne 21. 6. 2000 Ústavní soud připomenul, že „již několikrát aplikoval úmluvy o ochraně sociálních práv, zejména pokud jde o Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech č. 120/1976 Sb., a když vymezoval mezinárodní dokumenty obsahující základní práva v sociální oblasti (náleze Ústavního soudu z 23. 11. 1994 sp. zn. Pl. ÚS 13/94 vyhlášený pod č. 3/1995 Sb.), uvedl, že jimi jsou (mimo jiné) Všeobecná deklarace lidských práv a Evropská sociální charta.“ Z těchto odkazů lze dovodit, že je ÚS nakloněn myšlence interpretovat ústavní pořádek ve smyslu sociální státnosti (byť se od této své prejudikatury v posledních několika letech, několikrát problematicky, odklonil).

Z uvedených případů plyne banální zjištění, že je to v posledku jen ÚS, který dává obsah normativně neostře interpretaci lidské důstojnosti (ostatně tak tomu je do jisté míry i v případech interpretace jiných základních práv a ústavních principů) a někdy se tak děje za poměrně značného odporu laické i odborné veřejnosti, která se rozděluje do tábora obhájců rozhodnutí a jeho odpůrců. Zdá se, že tento stav je vyvoláván hodnotovou nehomogenitou členů společnosti, která je však v pluralitní společnosti do jisté míry pochopitelná. Jak řečeno, jde ovšem o míru... Zjednodušeně lze tento svár charakterizovat jako svár mezi zastánci co největší svobody jednotlivců a zastánci dignitarismu jako hodnotové orientace.

Stát (v tomto případě ÚS) se ovšem nikdy nesmí vázat ani na výlučnou ideologii, ani na náboženské vyznání (čl. 2 odst. 1 Listiny). Na tomto místě není od věci připomenout tzv. Böckenfördeho dictum (E. W. Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1976), dle kterého svobodný sekularizovaný stát žije z předpokladů, které sám garantovat nemůže.

Böckenförde je přitom značně skeptický k internalizaci ústavních hodnot jako takových a spíše se kloní k tomu, že pocit'ování jejich závaznosti plyne ze zděděné tradice, především náboženské. Z druhé strany také velmi přesně definuje nepopíratelný fakt, že stát nesmí, má-li zůstat státem respektujícím svobodu lidí a nemá-li podlehnout totalitářským tendencím, nutit své občany mocensky k osvojení si určitých hodnot. Toto upozornění je stále velmi aktuální a nelze jej podceňovat. A nalézt podstatu tmelu homogenity společenství, která by byla základem či východiskem státu, je ve svobodném, sekularizovaném státě opravdu nesmírně obtížné. Proto nelze zcela podceňovat nebezpečí spočívající v absolutizaci ve společenství sdílených hodnot, neboť to může vést jak k pozitivismu, tak k výkladovému subjektivismu. Hodnoty jsou poměrně, resp. spíše v čase proměnlivé, přinejmenším v proporcích, a pokud si izolovaně činí nárok na platnost, pak svobodu spíše rozbíjejí, než posilují, uvažuje autor. Svobodným tak stát může zůstat jen potud, pokud svoboda, kterou stát svým občanům zaručuje a reguluje skrze omezení základních práv, vychází z autentického přesvědčení společnosti, tj. z její homogenity. To však jen za předpokladu, že je založená na přesvědčení o morální podstatě lidských bytostí rezultující do uznání jejich důstojnosti. Právě o lidské důstojnosti by měl panovat všeobecný konsensus.

Obraz člověka se jistě proměňuje v čase, nicméně lidská důstojnost jako konstanta přetrvává jako sebezáchovný, konstitutivní prvek lidství. Jaký je ovšem její obsah? Co vše má být skrze ni chráněno? Kdy bude v konkrétním případě porušena? Složitě otázky a v čase se proměňující odpovědi. Jiná byla odpověď po druhé světové válce, jiná je dnes, téměř po sedmdesáti letech.

Z citované judikatury je zřejmé, že si ÚS osvojil Dürigovu teorii objektu. Ta nabízí možnost nalézt porušení lidské důstojnosti bez stanovení konkrétně popsaného zásahu do práv konkrétní osoby, což byl případ původních německých rozhodnutí BVerfG (např. „Je-li konkrétní člověk ponížěn do role objektu, pouhého prostředku, do role zastupitelné veličiny“ viz Günter Dürig, *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde*, in: *Archiv des öffentlichen Rechts (AöR)*, 81 (1956), S. 117, S. 127), později, od sedmdesátých let, BVerfG začíná mít vyšší nároky. Zásah do lidské důstojnosti musí představovat principiální popření kvality subjektu nebo zlovolné popření lidské důstojnosti (BVerfGE 30, 1).

Na volání po potřebě konkretizace teorie objektu odpověděl i její tvůrce G. Dürig řka: „pozitivněprávních vyplnění pojmu hodnota je i v naší pluralistické společnosti možných víc, než někteří tvrdí (...) Existuje však velmi exaktní konsensus o tom, jak státní a společenský pořádek vypadat nemá. Užití takové, obdobně negativní, interpretační metody je i v ústavním právu zcela legitimní. (...) Je přirozené, že si nelze troufnout závazně pozitivně vymezit princip lidské důstojnosti, avšak lze stanovit, co jej porušuje.“ (Günter Dürig, *Zur Bedeutung und Tragweite des Art. 79 Abs. III des Grundgesetzes*, in: Hans Spanner (Hrsg.), *Festgabe für Theodor Maunz*, München 1971, S. 41, S. 43.

Jak patrně, i Dürig staví na společenském konsenzu, avšak co dělat, chybí-li? Při konkretizaci teorie objektu je pak třeba hledat záhytné body v dějinách filosofie a v komparaci. Že ani to nebude jednoduché, je nábílední. Každý soudce nakonec vybere ty podklady, které nejlépe souznějí s jeho předvědomím. Již zmiňovaný E. W. Böckenförde obtížnost úkolu zformuloval následovně: „Je lidská důstojnost ve svém jádru oním neodňatelným a nezcižitelným, co charakterizuje člověka? Je to metafyzické zakotvení jeho osobního bytí, z něhož plynou veškerá lidská práva a to, co je vyňato z jakékoliv dispozice? (Chápání evropských dignitaristů – pozn. autorky.) Nebo primárně znamená lidská důstojnost schopnost k autonomnímu sebeurčení? Je lidská důstojnost v podstatě právem na sebeurčení a sebeprezentaci? (Spíše chápání U.S. provenience – pozn. autorky.)

Je tím nejvyšším vrcholem lidských práv, kde svoboda v dispozičním jednání, včetně dispozice se sebou samým je zároveň spjata s morálními vazbami a povinnostmi, jímž se člověk podrobuje? (Pokus o smíření obou holistickým pohledem – pozn. autorky.) Lze důstojnost člověka chápanou tak či onak imanentně-racionálně odůvodnit skrze prostředek autonomního rozumu a ze schopnosti k němu ze strany lidí? Anebo potřebuje ke svému odůvodnění sáhnout po něčem daném a transcendentním, co je v posledku odhalitelné jen metafyzicky nebo religiózně-teologicky? (Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Zur Eröffnung*, in: ders./Robert Spaemann (Hrsg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, S. 14f.)

Tyto otázky jistě primárně souvisejí s principiálním zdůvodněním priority lidských práv jako takových. To má své odpůrce (Alasdair MacIntyre např. – in *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*. Praha 2004) i zastánce (např. R. Dworkin, *Když se práva berou vážně*. Praha 2001). O zdůvodnění priority lidských práv se pak zevrubněji pokusil R. Alexy (*Menschenrechte ohne Metaphysik? Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52 (2004), str. 1–24), když skrze jejich univerzalitu, fundamentálnost, abstraktnost, moralitu, které ústí do pátého znaku, jímž je jejich prioritá, zformuloval jejich osm odůvodnění (náboženské, biologické, intuitivní, konsenzuální, instrumentální, kulturní, explikativní a existenciální), přičemž sám se kloní ke kombinaci posledních dvou.

Explikativní odůvodnění priority lidských práv znamená, že bude vysloveno to, co je implicitně obsaženo v lidské praxi. Navazuje na Kanta v přesvědčení, že lze učinit explicitním to, co je nutně obsaženo v úsudcích a v jednání. Děje se tak v diskurzu, který předpokládá svobodu a rovnost diskutujících, jakož i vážnost v přístupu k diskusi. Vážnost zapojení do diskurzu pak spojuje s autonomií, neboť autonomní je ten, kdo jedná podle principů a pravidel, které po náležitém zvážení považuje za správné. Poté ten, kdo druhého uzná za autonomního, uznává jej jako osobu. A posléze ten, kdo jej uzná jako osobu, přiznává mu důstojnost. A kdo mu přiznává důstojnost, uznává jeho lidská práva.

Existenciální odůvodnění souvisí s dělením zájmů na individuální maximalizace užitku a zájem na správnosti. Důležitý je samozřejmě zájem na správnosti. Tento zájem je zájmem na tom, aby se prosadila diskurzivní realita ve shora uvedeném smyslu. Prosaditelnost souvisí, jako vždy u zájmů, na síle protipůsobících zájmů. Při odpovědi na fundamentální otázku, zda akceptujeme diskurzivní možnosti, jde zároveň i o odpověď na to, zda se považujeme za diskurzivní bytosti. A to je rozhodnutí o tom, co či kdo jsme, a odtud pak název existenciální odůvodnění.

Nakonec se Alexy ptá, zda je kombinace naznačených dvou odůvodnění priority lidských práv prostá metafyziky a v závěru odpovídá, že lidská práva nejsou možná bez uznání racionální a univerzální metafyziky, jejichž podstatu vysvětluje.

Uvažování o lidské důstojnosti není ukončeno a ukončeno nikdy nebude.

Bude reflektovat stále se zvyšující dynamiku změn v životě jednotlivých lidí, společnosti, států i nadnárodních společenství. To jsou velké výzvy pro ústavní soudnictví, na něž nebude snadné odpovídat. Na této cestě přejí hodně štěstí.

Přednáška Elišky Wagnerové ze dne 18.6. 2014

**Aleš VALENTA: Za rehabilitaci autority ve společnosti**

Lidové noviny, 17. 12. 2016

Německý kancléř Willy Brandt vyhlásil po svém nástupu v roce 1969 jako ústřední motto své vlády „Více demokracie“. Demokraticizace se stala po studentských revoltách roku 1968 obecným politickým programem levicových a posléze i pravicových vlád západních zemí, aniž se někdo zatěžoval otázkou, k jakému cíli se má po této cestě dospět. Základní lidská práva, přesněji řečeno *občanská práva*, kánon klasického liberalismu, byla po válce vtělena do ústav a stala se respektovaným rámcem politického života. Zahájen byl tudíž s pomocí politické korektnosti demokratizační zápas za další *lidská práva*, nejprve individuální a později skupinová, který trvá stále, jelikož právní nárok, odvozený z premisy rovnosti, nelze nijak omezit ani definovat. S nárůstem objemu práv, za jejichž dodržování ručí samozřejmě stát, se logicky vytrácelo povědomí o osobních povinnostech a závazcích.

Proces „demokratizace“ dospěl v současnosti do stádia, kdy se rozpadají elementární struktury západní sekularizované společnosti, na prvním místě rodina. Oslabený národní stát není schopen účinně se bránit hrozbě anarchii podněcované imigrací přistěhovalců z odlišných kultur a státně dotovanou aktivitou a propagandou multikulturalistických a proimigrantských tzv. nevládních organizací. Pokud bychom měli určit průsečík hlavních krizových jevů dnešní západní společnosti, pak je to úpadek autority, patrný kromě rodiny zejména ve školství a policejních silách.

Švédský ministr školství Carlsson prohlásil počátkem 70. let minulého století: „Cílem nové školy je zničit autoritu a na její místo postavit ochotu ke spolupráci.“ Švédský model se postupně rozšířil po celém západním světě. Důsledkem likvidace autority učitele je nejen výuku narušující nekázeň, ale stále častěji také urážení, ponižování a šikanování učitelů, resp. vzhledem k feminizaci školství zejména učitelek, které kvůli ultraliberálním předpisům a školním řádům nemají, čím by se bránily. V Německu se podle nedávného průzkumu stal skoro každý čtvrtý učitel obětí „psychického násilí“. Šest procent z nich bylo již nejméně jednou napadeno fyzicky. Autoritu ztratili učitelé i vůči rodičům, kteří se svých potomků v konfliktu s učitelem zpravidla zastanou.

Úpadek policejní autority dospěl zřejmě nejdál ve Francii. Tamní policisté v posledních letech opakovaně stávkují, aby upozornili veřejnost mj. na svou zastaralou výstroj, která je dostatečně nechrání proti stále agresivnějším demonstrantům z řad krajní levice a zradikalizovaných mladých muslimů. Poslední vlna těchto policejních protestů se odehrála letos v říjnu, kdy se stovky strážců zákona po několika dní shromažďovaly v několika francouzských městech na protest proti těžkému zranění několika z nich po útoku Molotovovými koktejly. K frustraci policie nejen ve Francii přispívá rovněž dlouhodobý posun práva od ochrany obětí k ochraně pachatelů. Mnozí policisté nemohou pochopit, jak je možné, že např. zatčení drogoví dealeri jsou druhý den na téměř stejném místě opět „v akci“. Specifickou záležitostí je zejména pro Německo poslední doby typické změkčování postupu proti pachatelům z řad imigrantů, jež u nich rozhodně patřičný respekt k policii nevzbudí.

Ponižování a šikanování učitelé, frustrování, stávkující a vraždění (viz nedávné události v USA) policisté – to je charakteristická tvář dnešního západního světa pokroku a rovnosti. Progresivistický liberál opáčí, že to je nutná cena za všechnu tu nádhernou mnohost, pestrost, diverzitu, pluralitu a odlišnost. Normální občané ale ve své většině tento názor nesdílí.

Z právně-politického hlediska postihl podstatu krize liberálně demokratického státu německý právní filozof Ernst-Wolfgang Böckenförde. Liberální sekularizovaný stát žije z předpokladů, které nemůže sám garantovat. Je to riziko, které podstoupil kvůli svobodě samé. Na jedné straně může jako *liberální* stát přetrvat jen tehdy, když je svoboda, kterou zajišťuje pro své občany, regulována *zevnitř* morálním základem společnosti a její homogenitou. Na druhé straně – a zde je zakopán pes – tyto regulační síly nelze zajistit právním nátlakem a autoritativním příkazem, protože tak by se stát zpronevěřil své liberální povaze.

Ve snaze obejít toto úskalí se novodobý západoevropský stát soustředil na svou sociální funkci. Jakožto stát blahobytu převzal funkci garanta (sociálního) blaha svých občanů, v níž začal posléze nacházet smysl své existence a základ své legitimacy. Od tohoto okamžiku se však změnil v entitu, která ztratila své vnitřní vazby a je tlačena k tomu, aby realizaci sociální utopie (tj. dosažení ideálu *něobecné rovnosti*) povýšila na svůj vlastní program. Oč se ale takový stát opře v okamžiku krize, táže se Böckenförde? Podle jeho mínění je nutno si s Hegelem znovu položit otázku, nemusí-li i sekularizovaný světský stát nakonec přece jen žít z oněch vnitřních popudů a vazeb, jež občanům skýtá náboženská víra. Přitom se nemusí stát státem křesťanským, ale musí vystupovat tak, aby už ve své světskosti pro křesťany nepředstavoval něco cizího, jejich víře nepřátelského, nýbrž aby jim nabízel příležitost ke svobodě, kterou zachovávat a naplňovat je i jejich úkolem.

Tato moudrá slova byla napsána před pětadvaceti lety, ale pokračující demokratizaci v Německu ani jinde na Západě neovlivnila. Socialisté, liberálové, ba i někteří vlivní katolíci odmítli křesťanskou morálku, založenou – schematicky řečeno – na představě nutného rozlišení dobra a zla. Jeden z nejvýznamnějších liberálních myslitelů Fr. August von Hayek napsal, že morální a náboženská přesvědčení mohou zničit civilizaci. Křesťanský politický filosof Michael Novak popřel tezi o tzv. *substantivním dobru*, na jehož místo postavil pluralismus mravních vizí jako nevyhnutelnou životní realitu demokratického kapitalismu. Jak ale Böckenförde přesvědčivě teoreticky vyložil a jak nás o tom přesvědčuje zkušenost posledních desetiletí, chybějící morální kód společnosti, resp. mizející homogenita západních společností jako jeho předpoklad, vedou nejen k demoralizaci, ale i ke ztrátě svobody. Připomeňme si Böckenfördeho dictum ještě jednou: *liberální stát může přetrvat jen tehdy, když je svoboda, kterou zajišťuje pro své občany, regulována zevnitř morálním základem společnosti.*

Je-li ještě nějaká naděje na revizi neblahého demokratizačního trendu západního světa, jež neúnavně propagují levicově liberální myslitelé typu Václava Bělohradského, pak by měla svobodomyšlená veřejnost změnit svůj názor na křesťanství. Je třeba uznat, že výše citovaný Hayek měl sice pravdu (ano, náboženství může za určitých podmínek zničit civilizaci), ale ještě podstatnější pravdu „zamlčel“: *v náboženství je záruka svobody, protože víra umožňuje, aby přetrvaly stabilní hodnoty* (Alexis de Toqueville). Je proto nutno si vážně položit otázku, nakolik souvisí dnešní politická krize Západu s úpadkem církve a náboženské víry.

Jestliže je zřejmé, že křesťanství se v Evropě až na výjimky (Polsko) stalo výrazně menšinovou záležitostí a bylo by nerealistické očekávat, že se to v dohledné době může změnit, pak už nepostačuje Böckenförde požadovaný pozitivní obrát státu vůči křesťanům. Je třeba hledat cestu, jak ateistickému obyvatelstvu předestřít základní morální poselství křesťanství, obsažené v *Desateru*. A především vhodným způsobem zprostředkovat jeho *sekulární jádro*, jímž je respekt k autoritě, obsažený v pátém přikázání: *Cti otce svého i matku*. Úcta dětí k rodičům je vedle přirozeného vztahu muže a ženy základem soudržnosti rodiny, vyvažujícím pouto lásky, vzájemné obětavosti a solidarity. Vyprázdněný slogan „rodina základ státu“ se musí opět stát reálným základem odpovědné národní politiky, která pochopila, že místo absurdních dětských práv, importovaných z neomarxistických evropských a globálních struktur, je jejím prvořadým úkolem obnova autority rodičovské a učitelské. Povinná výuka dějin křesťanské kultury a jejího morálního poselství se jeví jako jeden z prvních nezbytných kroků tímto směrem.

Rehabilitace autority by znamenala zahájit rekonstrukci společnosti přesně tam, kde progresivistické vlády a postmoderní filosofové kdysi zahájili její *dekonstrukci*. Následováním příkladem je současné Maďarsko, kde je od roku 2012 zakotvena v ústavě jediná přípustná podoba rodiny, kterou tvoří muž, žena a děti. Důsledná ochrana rodinného svazku, provázená zásadní daňovou podporou rodin s dětmi, by měla rovněž přispět ke zvýšení tragicky nízké porodnosti. Jedině nevymírající společnost může totiž opět nalézt svůj smysl a řád a účinně se bránit mocným silám chaosu a destrukce.

Aleš Valenta, novinář publikující v konzervativně laděných médiích, jako jsou Lidové noviny, Neviditelný pes nebo na webu Institutu Václava Klause.



Spór o přirozenost

Stanislav SOUSEDÍK: Pojem „přirozenosti“ v současné filozofické a teologické diskusi

Christnet.eu, rubrika Areopag / Stanislav Sousedík / 24. dubna 2020

V kázání prof. Tomáše Halíka na třetí postní neděli mě zaujala poznámka, v níž kazatel označuje pojetí neměnné lidské přirozenosti za historický konstrukt, tedy za myšlenkový útvar, který nemá věcný základ. Odpovídá-li toto Halíkovo mínění skutečnosti, je ovšem třeba, aby se současné křesťanské myšlení pojmu „přirozenosti“ zřeklo. Osobně jsem přesvědčen, že pravdou je pravý opak, že je totiž pojetí neměnné lidské přirozenosti nutným předpokladem, ne-li obecně křesťanského, tedy jistě mého, totiž katolického, křesťanského vyznání. Problém prof. Halíkem nadbožený považuji za závažný a rád bych proto pozval širší kruhy naší vzdělané veřejnosti k veřejné diskusi o tomto námětu.

Cílem mého nynějšího příspěvku je nabídnout k této diskusi jakýsi úvod. Číním tak formou několika základních, bez polemického záměru koncipovaných informací o pojmu přirozenosti a o myšlenkovém pozadí různých současných názorů na jeho použitelnost. Rád bych jako učitel filozofie přispěl tímto způsobem k soustředění diskuse, na níž by se mohli a – jak mám za to – i měli podílet i autoři s jiným odborným pozadím.



Prof. PhDr. Stanislav Sousedík, CSc., dr. h. c.

V biologii se dnes běžně užívá pojem „druh“. Míní se jím zde základní klasifikační stupeň („taxon“) při třídění živých bytostí. Jednotlivci náležející do téhož druhu se vyznačují společnými znaky, jež je odlišují od jednotlivců náležejících do jiných druhů. Tradičně užívanými znaky příslušnosti k druhu je vnější podobnost jednotlivců, možnost jejich plodného, plnohodnotného pohlavního rozmnožování aj. K nim se dnes postupně připojují další, „jemnější“ kritéria, především povaha molekuly DNA aj. Biologové konstatují, že biologické druhy vznikají vývojem. Vyvine-li se určitý druh, setrvává po dlouhou dobu (snad asi 500 milionů let) bez patrných změn, poté obvykle zaniká. Co je zde řečeno o druhu vůbec, platí v biologii i pro druh „člověk“ (*homo sapiens sapiens*).

Vedle biologie užívá se termínu „druh“ i ve filozofii a v teologii. Filozofický pojem druhu, za jehož objev vdčíme řeckým filozofům, neliší se nějak zásadně od druhu („taxonu“) biologického, a to i v případě, že mluvíme o druhu „člověk“. Filozofové, kteří toho pojmu užívají, používají k stanovení příslušnosti jednotlivců k druhu rovněž určité společné znaky. Některé z nich přejímají z biologie, připojují k nim však i některé znaky další, metodami empirických věd nepostižitelné: V případě člověka je to např. náklonnost k poznání pravdy, dále sklon kumulovat poznatky tím, že se předávají z generace na generaci aj. Soubor těchto znaků (nejdůležitější z nich spočívají v náklonnostech chovat se za určitých podmínek určitým způsobem) nazývají filozofové „esencí“ či častěji „přirozeností“ jednotlivce (např. člověka). Slova „druh“ a „přirozenost“ znamenají tedy v naší nynější souvis-

losti téměř totéž. Kdo chce být jemnější, může rozlišovat: druh (soubor individuí), přirozenost (soubor vlastností, jejichž pomocí rozhodujeme, zda je jedinec příslušníkem druhu).

Proti tomuto filozofickému pojetí přirozenosti, kdysi více méně všeobecně přijímanému, byly formulovány zvláště ve dvacátém století významné námitky. Ty pocházejí z dvojího zdroje: Prvním z nich je krajní empiricismus se svou tezí, že smysluplné poznání člověka je omezené na naši smyslovou zkušenost (novopozitivismus, scientismus, behaviorismus aj.). Stoupenci tohoto zaměření uznávají sice, že se člověk za určitých podmínek projevuje určitým charakteristickým způsobem; nepřipouštějí však, že tyto projevy mají nějaký mimo tyto projevy v člověku přetrvávající reálný zdroj, nějakou věčně založenou dispozici k právě takovému způsobu projevování (což je právě ona „přirozenost“!). Empiristickému směru v nějakém smyslu náležejí i filozofové, kteří (zhruba řečeno) popírají, že by slova našeho jazyka byla znaky věcí, nýbrž vidí jejich význam ve způsobu (pravidlech), jímž je užíváme. To je směr, jímž se vydal pozdní Wittgenstein a jímž jde (s různými obměnami) stále mnoho myslitelů. Považuje-li se význam slova např. „přirozenost“ za pravidlo, jímž je užíváme, není ovšem snadné ukázat, jak by mohl mít jednotlivý člověk nějakou přirozenost v tom smyslu, v jakém se o něm mluví v aristotelismu. K dosti podobným výsledkům jako Wittgenstein dospívají jinými cestami i představitelé francouzského strukturalismu M. Foucault, J. Derrida aj.

Druhý, možná vydatnější zdroj námitek proti pojmu přirozenosti¹ pochází z tradice německého idealismu: Jeho nejvlivnějším představitelem je dnes stále ještě M. Heidegger, na jehož dílo navazuje směr tzv. existenciální filozofie. V rámci křesťanský interpretovaného aristotelismu se v člověku rozlišují dvě složky: esence (=přirozenost) a bytí, existence. Originální přínos Heideggerův je, že škrtl esenci a pokusil se vyložit povahu lidské bytosti z jeho pouhého bytí, z jeho existence. Lidská přirozenost je však to, co nás spojuje s jinými bytostmi, které ji sdílejí, s ostatními lidmi. Škrtnutím esence se možnost filozofického výzkumu omezuje na mou vlastní existenci: v tom spočívá známé Heideggerovo „mojství“ (= „Jemeinigkeit“). Heidegger ovšem mluví mnoho o světě, o vztahu k jiným, ale to nás nesmí mýlit: to vše jsou v rámci jeho koncepce pouze různé stránky mé vlastní existence, různé její, jak to Heidegger nazývá, „existenciály“. To neznamená, že Heidegger byl, jak se říká, „solipsista“. V jeho filozofii se otázka po realitě světa ve filozofii pouze neklade. Klást takovou otázku je v rámci jeho myšlení filozoficky naivní (on sám říká „vulgární“). V tom, jako v mnohém jiném, je Heidegger právě dědicem německého idealismu, Kantovy známé „věci o sobě“. Je pochopitelné, že početní myslitelé inspirovaní Heideggerovou filozofií dnes pojem „přirozenosti“ neužívají či zamítají. Významným pokračovatelem v Heideggerově díle je H.-G. Gadamer, o němž něco povím ještě v dalším.

Tolik k hlavním filozofickým zdrojům dnešních pochybností o použitelnosti pojmu přirozenosti (především lidské). Nyní bych rád ukázal, jak se různá stanoviska, která lze zaujmout v diskusi o přirozenosti (buď pro, anebo proti) promítají do dvou životně (a tudíž nábožensky) významných otázek: Zprv do otázky naší schopnosti poznat minulost, tedy do dějepisu, zadruhé do problémů etických.

Co se týče prvního, musím předeslat, že na minulých událostech lze rozlišit dvě stránky: Jednak jejich vnějšek, tj. vše, co lze popsat výrazy popisujícími tělesa a jejich pohyby. Tak např. v takové události, jako je překročení Rubikonu, je jejím vnějším pohybem Caesara a jeho legií přes jmenovanou řeku. Vnitřkem události jsou pak neviditelné duševní události, jež tento vnějšek provázejí, v našem příkladu tedy Caesarovo rozhodnutí nedbat rozhodnutí Senátu, aby své vojsko rozpustil, důvody, jež ho k tomu přiměly, cíle, jichž tím hodlal dosáhnout apod. Dějepisec pátrá po obojím, po vnějšku, ale vždy i po vnitřku události. Tím se právě liší od přírodovědce, např. geologa. Ten rovněž zkoumá minulost Země, ale omezuje se nutně na vnějšek události, protože geologické události žádnou vnitřní stránku nemají. Jak postupuje dějepisec, aby poznal vnitřní stránku? Postupuje tak, že se vcítí do nitra osob, o nichž pojednává. Vychází mlčky z předpokladu, že jeho hrdina má stejnou přirozenost jako on sám, a představí si, jak by on sám uvažoval v situaci, v níž se historická osoba, kterou se zabývá, ocitla. K tomu však, jak z uvedeného patrně, potřebuje právě předpoklad lidské přirozenosti. Zdá se tedy, že je lidská přirozenost nutnou podmínkou historické práce.

Tento závěr je ovšem pro představitele empirismu, zejména novopozitivismu, nepřijatelný. Významný představitel novopozitivismu, Karl G. Hempel, vytvořil proto teorii historického bádání spočívající nikoli na „porozumění“, ale na „vysvětlení“. Plyne z povahy věci, že se toto pozitivistické vysvětlení teorie týká ovšem pouze vnějšku události. Vedle novopozitivistů je ovšem uvedený závěr nepřijatelný i pro představitele různých verzí existenciální filozofie. Iniciátor těchto směrů, M. Heidegger, načrtl sice zhruba směr, jímž by se mělo řešení problematiky historického porozumění ubírat, do podrobností však nešel. To za něho učinil jeho pokračovatel (epigon?) H.-G. Gadamer (s jehož jménem bývá také nejvíc spojována současná podoba hermeneutiky, nauky o interpretaci hlavně historických, zejména biblických textů). Člověk nemůže podle Gadamera vystoupit z dějin, protože nedisponuje nějakým nad dějiny povýšeným rozumem: Disponuje jen poznáním, jehož ráz mu vtiskly předchozí dějiny, o jejichž reálném průběhu nemůže nic vědět, takže veškeré jeho poznání minulosti je v posledku – sebepoznání. To, jak musím dodat, Gadamer sám výslovně neříká, ale je to závěr plynoucí z celku jeho úvah. Na něm spočívá i jeho pojetí hermeneutiky.

Podívejme se ještě krátce na druhou oblast, v níž hraje přijetí anebo odmítnutí pojmu přirozenosti klíčovou roli, na oblast etiky! V této oblasti mnozí křesťanský orientovaní myslitelé z pojmu přirozenosti přímo vycházejí. Lidská přirozenost spočívá podle nich v určitých náklonnostech. Mravně jedná pak člověk, jenž dbá pokynů těmito náklonnostmi naznačených. Soubor těchto pokynů se nazývá „přirozený mravní zákon“, což je nepochybně jeden ze základních pojmů tradičně orientované katolické etiky. – Proti tomu odpůrci uvádějí, že i kdyby připustili, že člověk nějakou přirozenost má (což ve skutečnosti odmítají), stále by ještě svrchu naznačená nauka spočívala na fatální chybě logické povahy: byla by, jak soudí, vzornou ukázkou nepřipustného závěru z faktu (že má člověk přirozené náklonnosti), na existenci nějakého pokynu, tj. zákona (že je totiž člověk povinen v souladu s těmito náklonnostmi jednat). V tradici analytické filozofie náleží tento závěr k typu sofismat, jímž se říká v širokém smyslu „naturalistic fallacy“. Je však nauka o přirozeném mravním zákonu skutečně zatížena touto logickou chybou? To zde zanechávám v souladu se svým na počátku tohoto textu uvedeným autorským záměrem bez odpovědi.

Autor je filozof.

http://www.christnet.eu/clanky/6390/pojem_prirozenosti_v_soucasne_filosoficke_a_teologicke_diskusi.url?fbclid=IwAR1korNUB-wm5Jot0h0nMZmuqMTWeWGv8WkjAuKWKYgrNatkcGc3jV-C740

Profesor Sousedík se v příspěvku Pojem „přirozenosti“ v současné filozofické a teologické diskusi obrátil proti kázání prof. Tomáše Halíka, ve kterém kazatel označil neměnnou lidskou přirozenost za historický konstrukt. Prof. Sousedík zdůraznil, že naopak pojem neměnná lidská přirozenost je nutným předpokladem jeho katolického, křesťanského vyznání. Současně vyzval k další diskusi.

Nejdříve se vrátím ke Halíkovu kázání a ke kontextu, ve kterém použil uvedený citát. Halík staví do protikladu poznání společenských a přírodních věd, a lpění na antickém a středověkém ahistorickém chápání neměnné lidské přirozenosti. Halík nepopírá apriori lidskou přirozenost, hovoří o jejím chápání. Což není nic nového, například v rozhovoru s Petrem Dvořákem (Sv. Tomáš a králík, který hraje na housle, listopad 2005) hledá odpověď mezi extrémem, a to mezi ahistorickým abstraktním postulováním neměnné přirozenosti a mezi naprostým kulturním relativismem.

V Halíkově kázání se profesora Sousedíka dotkl především poukaz na užití termínu „historický konstrukt“, tedy něco, co nemá věčný základ, a tudíž by bylo zapotřebí se přirozenosti zříct, s čímž Sousedík zásadně nesouhlasí. Halík však nechce zrušit lidskou přirozenost, jeho úvahy směřují k tomu, jak jí rozumět, resp. ve zmiňovaném rozhovoru se přiklání k jejímu porozumění přes koncept přirozeného zákona.

Sv. Tomáš Akvinský se soustředil na objevení trvalých přírodních zákonitostí, dějinnost nebyla tehdy předmětem jeho bádání. Soustředil svoji pozornost na definici lidské osoby. V tomto kontextu je třeba rozumět pojmu neměnnosti. Chápání člověka v dějinách, důraz na dějinnost je záležitostí pozdější. Lidská přirozenost se realizuje v dějinách. Člověk putuje dějinami. Tázání po přirozenosti je tázáním po trvání identity lidské přirozenosti v dějinách.

Zmiňované kázání varuje před ignorováním vědeckých poznatků, které by byly odmítány ve jménu ahistoricky chápané přirozenosti. Přirozenost není zrušena, ale zápasíme o to, jak jí porozumět. Halík nevystupuje proti přirozenosti, naopak, její potřebnost zmiňuje v rozhovoru s Dvořákem: „Například v otázkách genetiky, genové manipulace vidím žhavou problematiku, kde opouštění otázek po lidské přirozenosti přináší fatální rizika. Opuštění "konzervativního" principu lidské přirozenosti a experimentování bez hranic může způsobit nevratné škody týkající se budoucnosti lidstva.“

Filozofie osoby zkoumá, jak se osoba uskutečňuje, celkový fenomén bytí. Opuštění pojmu přirozenost není apriori jejím popřením, ale mlčky v sobě zahrnuje souhlas s tím, že člověk existuje jako individuální lidská bytost uskutečňující se v dějinách. Člověk se nikdy nemůže stát výhradně vlastním sebeuskutečněním, protože nejdříve musí existovat jako osoba. Ze své podstaty je člověkem, má svůj tělesný a duchovní rozměr a z nich odvozená práva. Tomuto konceptu odporuje myšlenkový svět reprezentovaný například Sartrem, který definuje člověka jako svůj vlastní projekt, člověka odsouzeného ke svobodě. Člověk podle Sarta nemá podstatu, protože si ji nejdříve projektuje. Sartre podněcuje člověka k hledání smyslu života, ale zbavuje ho podstaty, čímž ho vrhá do nihilismu.

Zbavení člověka jeho podstaty ve smyslu, že člověk je sám svým stvořitelem, vede ve výsledku k ohrožení lidství jako takového. Jak připomíná Berďajev: „Není-li Boha, potom není ani člověka.“ Člověk si konstruuje svoji vlastní destrukci, popírá sám sebe. Není ničím a jen na projektu, ke kterému je člověk odsouzen, závisí, co z něj člověk. Může pak třeba i sám sebe odmítnout. Odtud je pak další krok k antihumanismu a zpochybňování legitimacy lidství, což ostatně nejsou žádné výdobytky současného myšlení.

Z uvedeného kontextu vyplývá, že Halík nemohl mít na mysli zrušení konceptu lidské přirozenosti, ale poukazuje na jeho porozumění. Nejsrozumitelněji toho lze dosáhnout přes koncept přirozeného práva. Ostatně Sousedík zmiňuje přirozený mravní zákon jako jeden ze základních pojmů tradičně orientované katolické etiky. Zde se setkává právě s přirozeným právem. Paradoxně právě Dvořák v citovaném rozhovoru má obtíže s přirozeným právem, protože se obává, že by mohlo legitimizovat libovolnou normu bez poctivé argumentace.

Přirozené právo rozhodně není nic libovolného, přesto je zpochybňováno z důvodu absence pozitivních norem. Základem přirozeného práva je jeho transcendentální původ, tedy není vytvořeno konkrétní společností, konkrétními lidmi, jeho obsah je nacházen nezávisle na konkrétní lidské vůli. O jeho nezbytnosti se společnost vždy znovu přesvědčuje, pokud se musí vypořádat s odsouzením diktátorů a všech těch, kdo s nimi kooperovali při páchání zločinů proti lidskosti, byť ospravedlněných pozitivním právem.

Dokument Mezinárodní teologické komise z roku 2008 uvádí v čl. 113 k přirozenému zákonu následující: „*Přirozený zákon vnímáme jako základ určité univerzální etiky, již chceme vyvozovat z reflektovaného nablížení na naši společnou lidskou přirozenost. Jedná se o mravní zákon vepsaný do srdce lidí, což si lidstvo stále jasněji uvědomuje v souvislosti s tím, jak postupuje vpřed dějinami. Výraz tohoto přirozeného zákona rozhodně není statickou záležitostí, nejedná se o nějaký seznam definitivních a neměnných předpisů. Přirozený zákon je spíše pramen inspirace, který stále přejít, když se hledá objektivní základ určité univerzální etiky.*“

Vrátím se zpět k onomu kázání. Myslím, že se jedná o neporozumění, nikoliv o rozpor. Halík staví do protikladu ahistorickou neměnnost a výsledky věd. Lidská přirozenost má dynamickou povahu, realizuje se v konkrétním čase a konkrétních kulturách. Halík polemizuje s pojmem neměnnosti, v jehož jménu by byly popírány vědecké závěry. Nebylo by však oprávněné z jeho výroku vyvozovat, že ruší přirozenost a přirozený mravní zákon, to jsou dedukce, které jsou spekulativní povahy. Nejvíce škodí lidské přirozenosti, pokud s odvoláním na její neměnnost odmítáme bez hlubšího zkoumání výsledky současné vědy. Dynamika lidské přirozenosti nás vybízí právě k tomuto zkoumání.

Autorka je právnička.

http://www.christnet.eu/clanky/6397/nemennost_a_dynamika_lidske_prirozenosti.url



Efrém JINDRÁČEK: Důsledky opuštění pojmu „neměnné lidské přirozenosti“

Christnet.eu, rubrika Areopag / Efrém Jindráček / 17. května 2020



S velkým zájmem jsem si přečetl příspěvek prof. Stanislava Sousedíka, který připomíná filozofické prameny a kontext jedné z velmi rozšířených představ o možnosti opuštění anebo i nesprávnosti představy o neměnné, nadčasově pojaté přirozenosti, jež se mj. objevila i v jednom nedávném textu prof. Tomáše Halíka. Téma je však natolik zajímavé a nadosobní, že není až tak důležité, co kde řekl. Proto bych si dovilil na tuto úvahu navázat jakýmsi volným pokračováním, konkrétně pak úvahou nad naukovými důsledky, zvláště pak v právu a etice, ale i v teologii, přesněji v kristologii.

Připustíme-li tedy, že lidská přirozenost je jen dobově podmíněným myšlenkovým konstruktem, který nemá oporu v reálném a na našem myšlení nezávislém světě, a který tedy bude lépe opustit nebo přinejmenším zrevidovat, nemůžeme nevidět konkrétní a poněkud překvapivé důsledky.

Prvním obecným důsledkem opuštění pojmu druhové přirozenosti obecně je především ztráta objektivit, a tudíž i platnosti veškerých obecných pojmů jako rod a druh, tedy živočich, člověk, pes nebo kočka. Od chvíle, kdy začneme považovat tyto pojmy pouze za konvencionální, zvykové, dobově podmíněné anebo čistě kulturní, musíme dále počítat jen s individui, jednotlivci, kteří mezi sebou nemají objektivně srovnatelné nebo dokonce identické atributy, které by umožňovaly, abychom je posuzovali jako rovné, stejné nebo jen srovnatelné. Od tohoto problému se vlastně odvíjí všechny další těžko přijatelné důsledky. Podívejme se na ně ale podrobněji:

Připusťme, že etika pojednává o nějakých zásadách, pravidlech anebo normách jednání. Ponechme na okamžik stranou, zda tak činí z důvodu dosažení štěstí, nebo se jedná o apriorní anebo posteriorní, imperativní či pragmatické normy. Má-li být totiž jakákoliv etická norma, byť jen ta nejelementárnější, jako je požadavek konání dobra a varování se zla, přiměřeně aplikována, předpokládá, že subjekty, na které má být ta či ona norma vztažena, vykazují dostačující rovnost anebo srovnatelnost. Tento předpoklad je podmínkou, aby nějaké počínání z jejich strany anebo vůči nim mohlo být považováno za dobré, anebo špatné, a proto přijatelné, anebo nepřijatelné. Normy, které jsou považovány za přijatelné a přiměřené např. vůči rostlinám, těžko mohou být automaticky aplikovány na zvířata a projevy, které považujeme za přijatelné mezi zvířaty, sotva mohou být ukládány lidem a naopak.

Ale co to jsou rostliny, zvířata a lidé? Dosud jsme je považovali za rodové anebo druhové skupiny, které mají objektivně poznatelné a trvalé znaky, které tuto klasifikaci umožňovaly. Po opuštění objektivního pojmu přirozenosti však už máme jen individua, jedince, které jen těžko můžeme hodnotit anebo zavazovat k jakékoli společné povinnosti, právu, prostě ke společné normě.

Pokud byla dosud běžně přijímána norma vzájemné spravedlnosti v majetkových otázkách anebo nedotknutelnost života druhé osoby, která se přinejmenším nestala útočníkem, tak tyto normy předpokládaly stejnou anebo srovnatelnou důstojnost zainteresovaných subjektů, tedy lidí, což se např. od psů anebo ještěrek dosud nevyžadovalo, protože vládlo přesvědčení, že na základě jejich přirozenosti toho buď nejsou schopni, anebo to jejich situace ani nevyžaduje. Odložíme-li tedy objektivní pojem společné přirozenosti, tyto závazky anebo povinnosti přestanou mít odůvodněnou platnost. Nelze ji už dále zdůvodňovat, protože společný základ pominul. A jestliže nemohu poznat anebo dokonce předpokládám, že např. Pavel není člověkem, protože tento pojem považuji za pouhý konvenční konstrukt, co mi brání, abych se k němu choval bez etických norem, které jsme dosud vyžadovali pro jedince lidského druhu, lidské přirozenosti? Třeba bych se k němu mohl chovat stejně tak, jak se běžně chovám ke komárům. Společná, objektivní přirozenost, která tyto normy dosud zaručovala, je přece jen iluze nebo historický konstrukt antické, v lepším případě středověké, překonané filozofie...

Podobné důsledky nastávají i v právu. V občanském právu: kdo je tedy občanem, když „lidé“ jsou jen iluzí hájenou pohrobky přežití scholastiky anebo prostě iluzorní a příliš ambiciózní esenciální metafyziky? V manželském právu: proč trvat na přinejmenším „rovno-druhových“ sňatcích, když např. Karel by se mohl oženit klidně s tou, které jsme dosud říkali „kráva“; on přece ji má rád a ona jeho... a druhové pojmy jsou nejsou objektivní. V trestním právu: jak můžeme penalizovat jednání nějakého jedince, jehož přirozenost neznám, a mohu se klidně domnívat, že jedná v rámci svých nezvratných instinktů a nezbytných potřeb. Nikdo přece netrestá straky za to, že kradou, ani nepokutuje bobry za to, že porážejí cizí stromy.

Další překvapivé důsledky pak nastávají v křesťanské teologii, pokud máme přijmout, že Boží Syn se stal člověkem, a to proto, aby člověka vykoupil a spasil. Pokud tedy není jisté, že lidské tělo a duše, které Boží Syn přijal ke své Božské přirozenosti, je druhově stejná s přirozeností ostatních jedinců, které jsme na základě jejich atributů dosud nazývali „lidmi“, stává se tedy celé jeho poslání a dílo víc než nejisté a pochybné. Čím se tedy stal? A proč vlastně přišel? Pokud není jisté, že jeho lidství před 2000 lety mělo stejnou přirozenost, jako je ta o moje v r. 2020, stává se z článku víry o vtělení Božího Syna jen jakási neurčitá událost, možná jen symbol, možná slovní hříčka. A i kdyby už snad nějaká přirozenost nakonec byla, pak pokud by se v řádu stovek nebo tisíců let měla měnit a vyvíjet, o čem tedy v případě Ježíše Krista můžeme mluvit? Má ještě vůbec jeho historické lidství nějaké srovnání s tím naším, postmoderním, anebo šlo vlastně o druh, který dnes vyhynul, zmutoval, přeměnil se, prostě zanikl.

Pragmatismus jistě není nejlepší rádce žádného seriózního filozofa a čistý výčet nepohodlných konsekvencí ještě nemusí znamenat nepřekonatelnou námitku. Zde se ale jedná o takové otočení dosavadního vnímání hodnot, norem a věroučných předpokladů, že je nemůžeme přejít jen tak nějakým nezúčastněným povzdechem anebo škodolibým úsměskem. Přímo naopak! Domnívám se, že tyto konsekvence plynoucí z odmítnutí objektivní a neměnné přirozenosti jsou na jednu stranu nutné, a zároveň natolik absurdní, že pojem „přirozenosti“ nemůžeme ani vážně zpochybnit, natož odmítnout.

Pro úplnost by možná nebylo na škodu připomenout, že jedním z nejčastějších pramenů nedorozumění v současné debatě o lidské přirozenosti je ztotožnění přirozenosti s aktuálním stavem jedince, bez dalšího rozlišování. Běžně rozšířeným názorem, který ale vůbec neodpovídá filozofickému, a potažmo i teologickému, chápání přirozenosti, je představa, že tak, jak se kdo narodí, se všemi vlastnostmi, ale jedinečností a nadáním, včetně poruch, nedostatků a zvláštností, tak to prý i odpovídá jeho přirozenosti. Tato (dez)interpretace je velmi svůdná. Řekli bychom: co je vrozené, to je i přirozené! Když pomenu první problém, že se tak opět dostáváme od přirozenosti obecné, společné a druhové k přirozenosti individuální, ze které plynou výše uvedené rozpory, především je třeba připomenout, že filozofie a teologie, které zastávají neměnnost a nadčasovost přirozenosti, ji takto vůbec nepojímají. „Přirozenosti“ nebo „přirozeným“ se nemíní vše, co je vrozené. Přirozeností se totiž míní nezbytné a současně i specifické zakotvení, které je společné všem jedincům v rámci druhu, které jejich druh konstituuje jako odlišný od druhů ostatních. Toto zakotvení se pak projevuje i specifickou (rozuměj species = druh) činností, díky kterým mj. také tu či onu přirozenost a v důsledku i příslušný druh poznáváme. Další vlastnosti, ať už jsou vrozené nebo získané, dočasné nebo trvalé, zcela jedinečné nebo sdílené jen s některými příslušníky druhu, k přirozenosti nepatří, a proto by bylo zcela zavádějící je spolu směřovat.

Autor je dominikánský kněz a filozof.

http://www.christnet.eu/clanky/6404/dusledky_opusteni_pojmu_nemenne_lidske_prirozenosti.url



Michal ČERNÝ: K problému přirozenosti jako konstruktu objektivistického paradigmatu

Christnet.eu, rubrika Areopag / Michal Černý / 24. května 2020

Otevřená diskuse o tom, zda je, nebo není přirozenost neměnná a co z ní je, nebo není možné vyvozovat, je zcela zásadní. Ukazuje totiž na to, že často pracujeme s předpoklady, které nejsou zcela samozřejmé a jejichž pojmenování nebo zpochybnění může mít dalekosáhlé důsledky. Tím, o kterém bych rád mluvil, je pozice, kterou popisoval Stanislav Sousedík, totiž objektivistické paradigma. A jeho konkurenční pojetí Georgem Lakoffem označované jako zkušenostní realismus neboli experientialismus.

Na úvod této eseje bych rád poznamenal, že samotný konstrukt přirozenosti je na jedné straně jednou z nejdůležitějších myšlenek řeckého myšlení, které se stalo podstatnou součástí křesťanské teologie, ale současně také problém silně problematický. Stojí na něm myšlenky lidských práv, volebního práva, osobní svatosti. Užíváme jej jako jednoduchý nástroj na vysvětlení mnoha teologických problémů – „co nebylo přijato Slovem, nemůže být spaseno“. Tato teologická formulace, se kterou často pracuje například Ctirad Václav Pospíšil ve své christologii, umožňuje pomocí souladu substancí jednoduše diferencovat, co nebo kdo bude spasen a proč. Celé vyznání víry je pak manifestací řeckého myšlení a křesťanské víry, která se snaží být tímto myšlením „zhuštěná“ a reflektována. Jenže Bůh jistě není substancí a nemyslí o eucharistii z pohledu hylémorfismu. To jsou jen naše pomocné konstrukty, silně zakořeněné v určité kulturní a historické zkušenosti.

Problémem konceptu přirozenosti je, že z něj lze dokázat cokoli. Například Immanuel Kant, kterému těžko lze podsouvat neochotu k pečlivé argumentaci, z přirozenosti dokazuje, že ženy se nemohou samy rozhodovat a vzdělávat. Přirozenost je koncept, který nikdy nebyl dokonale rozvinut, vždy byl více metafyzickou konstrukcí k „bohu mezer“ než skutečně promyšleným konstruktem. Nikdo totiž neví, co přirozenost je, respektive na základě čeho takové konkrétní pojetí obhájit.

Georg Lakoff přišel ve své slavné knize *Ženy, oheň a nebezpečné věci*, věnující se kognitivní lingvistice, se zajímavým paradigmatickým dělením. Tvrdí, že existuje něco, co by bylo možné označit jako objektivistické paradigma. Proč si myslí, že vědci, kteří nejsou katolíky, To předpokládá, že existuje nějaký apriorní pojmový prostor a všechny věci, které jsou ve světě, je možné do tohoto prostoru umísťovat. Každá věc (a jí příslušný pojem) patří nebo nepatří do dané kategorie a toto dělení je trvalé a neměnné. Například pštros je pták, stejně jako volavka nebo kos. Jeho řazení kamkoliv jinde by byla chyba.

Tento koncept pracuje s něčím, co bychom mohli označit jako subjekt objektovou interakci. Objekty jsou ve světě jako poměrně izolované entity, které se mohou při interakcích měnit jen nepatrně, na povrchu, ve svých vlastnostech. Ale uvnitř, ve své substancí, esenci, přirozenosti (záměrně zde mezi těmito pojmy nediferencuji) jsou neměnné.

Toto objektivistické pojetí počítá s tím, že zde existuje pravda jako výsledek logického kalkulu – tato věc je správná a jiná špatná, protože. Pravda není něčím, co by bylo dáno situací, vztahem, dialogem. Je produktem jistého přirozeného řádu, který je skrze objektivistické pojetí světa vtisknut do našeho života a bytí. Jenže takové pojetí může mít (byť samozřejmě nemusí) velice blízko k tomu, co Tomáš Petráček označuje za indentitární křesťanství. Jde o formu kolektivní identity, která má odpovědi dříve než otázky, která ví, kdo jsme my a kdo jsou oni, která umí jasně odlišit pravdu a omyl s definitivní platností.

Objektivistické paradigma bylo jediným, které se v podstatě v evropském myšlení vyskytovalo až do minulého století. Musíme říci, že naše obvyklé náboženské konstrukce, bez ohledu na to, jakého jsme křesťanského vyznání, s velkou pravděpodobností pracují s objektivistickým přístupem a jazykem. Naše argumentace je ve svých nejhlubších kořenech spojená s představou, že jsou zde substance, případy a dvojí druhy změn. Jde tedy o Aristotela transformovaného myšlením scholastiky.

Domnívám se, že právě objektivistické paradigma je tím, ve kterém je kotvený jazyk a způsob argumentace Stanislava Sousedíka. V takovém pojetí je jistě změna přirozenosti člověka nemožná, přestal by být člověkem, nemohl by být vykoupným. Změny, které jsou možné, aby člověk zůstal člověkem, jsou jen akcidentální, povrchové, nemohou měnit to podstatné, tedy přirozenost.

Druhé paradigma, o kterém hovoří Lakoff, je experientialismus. Ten předpokládá, že myšlení není atomické, ale je celistvé (gestalt), není primárně pojmové, ale obrazové, že myšlení je závislé na těle a že myšlení je strukturováno ekologicky. Toto paradigma se opírá o výsledky kognitivních věd druhé generace a snaží se zdůraznit, že kategorie věci konstruujeme na základě zkušenosti s druhými a prostředím, ve kterém se nacházíme. Současně upozorňuje, že představa atomických pojmů a premis, ze kterých je možné konstruovat pravdu, není adekvátní.

Skupiny pojmů zde nejsou ostré – pokud se vrátíme k našemu ornitologickému příkladu, pak můžeme říci, že sýkorka nebo kos jsou (u nás) nejlepšími zástupci kategorie pták, pštros je jistým okrajovým prvkem. Jenže pro člověka žijícího v Austrálii to může být právě naopak. To, jak strukturuje pojmy, to, jak utváříme svůj jazyk, je bytostně závislé na prostředí, ve kterém se nacházíme.

Toto paradigma ale rozhodně není subjektivismem, nehlásá, že každý má svoji pravdu. Pravda je něčím, co se odhaluje postupně, k čemu není možné dojít jinak než zkušeností. Pravda není předmítána, ale je žita jako zkušenost člověka s určitou situací. Právě zkušenost člověka je zde tím, co umožňuje o pravdě hovořit. Toto pojetí má velké pastorální výhody a současně ukazuje křesťanství jako cestu hlubokého promýšlení vlastní existence. Nikoli mimo společenství, ale současně vždy tak, že s vlastní angažovaností musí počítat. Není a nebude zde nikdo, kdo má odpovědi dříve než otázky, kdo dopředu vykolíkuje cestu, po které je možné se bez ohledu na cokoli vydat.

Když proto hovoříme o přirozenosti v kontextu experiencialismu, nemůžeme mít na mysli přirozenost jako neměnnost, ale sociálně konstruovaný koncept toho, co za přirozené v daném prostředí a čase považujeme. Ostatně jakákoli výpověď o přirozenosti bude těmito determinanty zatížena. V takovém případě je také více než zřejmé, že vztahování se k „tradiční“ rodině nebo „tradičním“ hodnotám není možné. Změnou situace a zkušenosti jde o pojmy, které musely změnit svůj obsah. Pokud jim ale někdo dává náplň sto let starou, pak se těžko může divit, že člověk ukotvený v tomto paradigmatu mu nebude rozumět a těžko ho může chápat.

Experiencialismus má v kontextu křesťanského prostředí také nesporné možné problémy nebo slabá místa. Tím prvním a nejmarkantnějším je rozpad pojmu podstata. Credo, ale i eucharistické úvahy jsou přitom právě kolem tohoto pojmu soustředěny. Důsledné přijetí experiencialismu by tedy vyžadovalo základy křesťanské víry promyslet zcela nově. Naštěstí zde si můžeme pomoci dvěma velkými prameny. Tím prvním je zkušenost křesťanského Východu, tak jak o ní píše Tomáš Špidlík. Pro tu se Aristoteles nikdy nestal příliš přitažlivým. Takže například osoba není konstituována substancí, ale vztahem. Právě promýšlení vztahovosti jako konstitutivního prvku „podstaty“ je jednou z možných cest.

Druhým pramenem je pak nepochybně Písmo. Bůh se nechává poznávat v příběhu, jen tehdy, kdy dokážeme reflektovat svoji zkušenost vztahu, můžeme Boha skutečně poznat. Ostatně liturgická formule při proměňování není formulí filozofickou. Jde o zpřítomnění příběhu, čas zde ustupuje osobě, vztah se stává aktuálním. V eucharistii se nepotkávají dvě substance, ale je v ní přítomen vztah. Vztah tak silný a hluboký, že může proměňovat bytí člověka. Ostatně tradice fenomenologie, sociálního konstruktivismu a především hermeneutiky jasně ukazuje, že skutečnost je něčím, k čemu máme přístup jen na základě své zkušenosti, která vyrůstá z prostředí a sociálních vazeb, v nichž jsme utvářeni.

Když kniha Genesis tvrdí, že není dobře člověku samotnému, nemá na mysli nějaký komfort, ale skutečnost, že osoba je tvořena skrze vztah. Teologie srdce, spojená s Tomášem Špidlíkem, se snaží zdůraznit právě tuto vztahovou stránku teologie. Tím, kým jsme, je dáno vztahy, které žijeme. Martin Buber tento aspekt zdůrazňuje natolik, že tvrdí, že není možné hovořit o Já jako izolovaném prvku. Já je konstituováno skrze propoziční vztahy, to, jakým způsobem se Já upíná ke světu a druhým, jaké dokáže žít vztahy.

Připomeňme, že nejviditelněji je v katolické liturgii přítomné objektivistické paradigma ve Vyznání víry. Jenže to je text, který vznikl ve zcela specifických podmínkách formování základů křesťanství v kontextu helénské kultury. Jeho liturgické použití pak bylo vždy zamýšleno jako prostředek na boj s heretiky, opět v konkrétním čase a prostoru. Jeho převedení do celocírkvní liturgie je více historickou náhodou než promyšleným a záměrným faktem. Je otázkou, jakou funkci může plnit ve společnosti, kde pojmům podstata a osoba v řeckém kontextu rozumí skutečně „autenticky“ jen málokdo. Jde skutečně o nástroj, který může někoho přivést k pravověří? Který rozlišuje liturgie na ortodoxní a schismatické? A stáli bychom vůbec o takové pojetí? To jsou otázky, které kritika objektivistického přístupu musí vyvolávat a jejichž řešení nemusí být vůbec jednoduché a přímé.

Jakkoli se objektivistické paradigma jeví jako „tradičnější“, domnívám se, že ve světle výše načrtnutých poznámek je možné snadno nahlédnout, že experiencialismus má jednak silné a tradiční prameny také, je zjevně přítomen v semitském kulturním prostředí, ale také může odpovídat na mnohé problémy současné teologie. Pokud diskuse o přirozenosti pomůže pojmenovat pozice, o které se ve svých teologiích opíráme, může být nejen užitečná a zajímavá, ale také očistná. Umožní totiž skutečný a funkční dialog.

http://www.christnet.eu/clanky/6407/k_problemu_prirozenosti_jako_konstruktu_objektivistickeho_paradigmatu.url



David ČERNÝ, Petr DVOŘÁK: Interpretační omyly a neměnnost (nejen) lidské přirozenosti

Christnet.eu, rubrika Areopag / David Černý, Petr Dvořák / 12. června 2020



David Černý



Petr Dvořák

Michal Černý svým článkem *K problému přirozenosti jako konstruktu objektivistického paradigmatu* vstoupil do – dle našeho soudu důležité – diskuse o lidské přirozenosti a její neměnnosti a kriticky se vymezil proti článku prof. Sousedíka Pojem „přirozenosti“ v současné filozofické a teologické diskusi.

Prvním předpokladem kvalitní polemiky je korektní identifikace oponentovy pozice. Druhým, neméně důležitým, je schopnost předkládat dobré důvody pro své argumenty a filozofické pozice. Obáváme se, že v obou ohledech Černého příspěvek selhává. Jeho článek obsahuje nepodložená tvrzení, věcné omyly a chybnou charakterizaci názorů, vůči nimž se vymezuje. Nemůžeme se zabývat všemi problematickými aspekty Černého diskusního příspěvku, zaměříme se proto pouze na ty, jež se nám jeví jako nejdůležitější.

Černý například tvrdí, že Bůh zcela jistě (sic!) není substancí a nemyslí o eucharistii z pohledu hylémorfismu. Nevíme, jak Bůh smýšlí o eucharistii, nemáme bezprostřední vhléd do jeho myšlenek, víme však velmi dobře, že přesvědčení o tom, že Bůh substancí je, tvoří součást křesťanské tradice a i dnes ho obhájí autoři opírající se o analytickou filozofickou tradici. Je-li tedy Černý toho názoru, že Bůh substancí není, měl by svůj názor opřít o nějaké argumenty, které nebudou opomíjet současné autory.

Autor rovněž tvrdí, že přirozenost – a zřejmě i další „tradiční“ filozofické pojmy, jako je substance apod. – jsou jakýmsi dobově a kulturně podmíněnými konstrukty, za něž vdčíme řeckému filozofickému dědictví. Opět se jedná o kategorické tvrzení nepodložené žádnou solidnější argumentací. Jenže tyto kategorie vstoupily do současného filozofického diskursu (a staly se důležitou součástí ontologické kategorizace reality) i jinými cestami, než skrze řeckou a scholastickou tradici a na nich nezávisle. Máme na mysli například důležitou publikaci britského filozofa P. F. Strawsona *Individuals* (1959), v níž se zamýšlí nad podmínkami možnosti jazyka a jeho fungování. Prostřednictvím sofistikovaných analýz podmiňuje možnosti identifikace a reidentifikace objektů v rámci jazykové komunikace dochází Strawson k nutnosti postulovat existenci individuálních objektů – tedy prvních substancí Aristotelových Kategorií a Metafyziky – jež si zachovávají svou identitu (mají tedy nějakou esenci či přirozenost). Na Strawsona navazuje mohutný proud současné analytické metafyziky; její zastánci by velmi razantně protestovali proti tomu, kdyby jim někdo tvrdil, že jejich ontologické dělení reality je pouhým dobově a kulturně podmíněným konstruktem. A měli by pravdu: důvody, proč operují s pojmy, jako je substance či esence, zakládají na velmi důkladné filozofické analýze využívající prostředky moderní, zvláště modální, logiky.

Černý zařazuje Sousedíka do něčeho, čemu říká objektivistická tradice. Charakterizuje ji např. následovně: „[...] existuje nějaký apriorní pojmový prostor a všechny věci, které jsou ve světě, je možné do tohoto prostoru umísťovat.“ Jsme si jisti, že Sousedík (stejně jako autoři tohoto textu) by se odmítl s tímto pojetím identifikovat; všechny pojmy totiž podle něj vycházejí ze zkušenosti s materiálním světem a veškerá kategorizace světa (obecné pojmy, kategorie reality) se o tuto zkušenost opírá a ji systematizuje. Autor rovněž tvrdí, že podle této tradice platí, že „Objekty jsou ve světě jako poměrně izolované entity, které se mohou při interakcích měnit jen nepatrně, na povrchu, ve svých vlastnostech“. Nevíme, co myslí tím, že objekty jsou poměrně izolované, ať se však snažíme této frázi dát jakýkoli smysl, stále nám vychází, že by s tím Sousedík nesouhlasil. Spíše by řekl, že existuje kategorie objektů taková, že její instance jsou v jistém smyslu ontologicky nezávislé, kromě toho ale existují kategorie objektů, které závislé jsou. Jedná se právě o první substance a to, čemu budeme říkat vlastnosti. Mezi substancemi a vlastnostmi existuje vztah závislého na nezávislém. Petr může být třeba moudrý, ale nemusí. Jeho existence na moudrosti nezávisí, nicméně moudrost může existovat pouze jako něčí moudrost, například Petrova.

S čím by Sousedík (a filozofové podobného smýšlení) nesouhlasil zcela určitě, je tvrzení, že se tyto „izolované entity“ mohou měnit jen nepatrně. Podívejme se např. na vývoj člověka: od drobného embrya až po dospělého člověka. To je změna nepochybně v jistém smyslu obrovská (mění se počet buněk, velikost, morfologie, schopnosti a dovednosti...), není však natolik velká, aby člověk v průběhu všech těchto změn nezůstal člověkem. Koneckonců, hovoříme přece o vývoji člověka.

Další popis objektivismu autor zaměřuje na pravdu a její poznání. Píše: „Toto objektivistické pojetí počítá s tím, že zde existuje pravda jako výsledek logického kalkulu – tato věc je správná a jiná špatná, protože.“ Naproti tomu jeho preferovaná koncepce chápe pravdu jinak: „Pravda je něčím, co se odhaluje postupně, k čemu není možné dojít jinak než zkušeností.“ Bohužel, tak jako jinde, i zde autor podsouvá svému oponentovi něco, co si nepochybně nemyslí. Pravda totiž není důsledek logického kalkulu; ten totiž pojem pravdy předpokládá a „pouze“ garantuje přenos pravdivosti z premis na závěry, pokud tyto závěry z premis vyplývají (tj. není možné, aby premisy byly pravdivé a závěry nepravdivé). Sousedík by zřejmě řekl, že pravda v myšlení je dána shodou obsahu myšlení – můžeme mu říkat soud či propozice – s tím, co tento obsah realizuje ve skutečnosti. Jestliže například řekneme, že prší, potom vyjadřujeme nějaký soud, myšlenkový obsah (totiž že prší); a tento soud je pravdivý, když skutečně prší. Když Černý tvrdí, že „Pravda je něčím, co se odhaluje postupně, k čemu není možné dojít jinak než zkušeností“, netvrdí nic, co by bez problémů nepřipustil i jeho oponent: i on totiž zastává teorii poznání, podle níž tento proces začíná ve zkušenosti se světem kolem nás. A stejně tak by přitakal myšlence, že pravda se nám odhaluje postupně (a někdy opravdu velmi namáhavě).

Konečně, alespoň někteří z filozofů hlásící se ke stejné filozofické tradici (např. Petr Dvořák) nevylučují, že určité vlastnosti mohou některým objektům příslušet neurčitě, takže není pravda, že každá věc (a jí příslušný pojem) patří nebo nepatří do dané kategorie. Například aristotelik P. van Inwagen hovoří o neurčité existenci věcí, jiní o neurčitosti hranic objektů v čase a prostoru a neurčité příslušnosti dílčích částí. To jsou sice detaily, ale jde o to, že tato pozice nemusí být nutně čirým binarismem ohledně každého predikátu.

Abychom to tedy shrnuli. Černý si vytvořil dvojici objektivismus – experientialismus, přičemž (byť bez jakékoli argumentace) dává přednost tomu druhému. Proč ne. Problém je však v tom, že svého oponenta násilně a zcela chybně řadí do první kategorie, vede tedy polemiku s někým jiným, jistě ne se Sousedíkem. Nezvládl tedy základní předpoklad kvalitní polemiky: korektně popsat filozofickou pozici svého oponenta.

Ve zbytku své reakce na Černého se pokusíme vyjádřit k pojmu přirozenosti a její neměnnosti. Budeme se opírat o současnou analytickou filozofii, což má výhody a nevýhody. Výhodou je, jak doufáme, snazší pochopení naší argumentace pro současné filozofy. Nevýhodou potom to, že analytici filozofové někdy nedělají dostatečně jasně distinkce. Navzdory tomu věříme, že se

nám podaří vyjádřit teorii o neměnné přirozenosti dostatečně korektně v jejích hlavních konturách; kdo chce, může ji „zjemňovat“ dalšími pojmovými rozlišeními.

Co tedy myslíme tím, že člověk má neměnnou přirozenost? V první instanci bychom toto tvrzení mohli interpretovat takto:

Přirozenost 1. Pro každý objekt x platí, že pokud je x člověkem, potom má x charakteristiky $F_1, \dots, F_n$.

Na první pohled je však zřejmé, že s touto formulací si příliš dlouho nevystačíme. Například vlastnost „umět řecký jazyk“ může náležet Petrovi, který je člověkem, nicméně nemusí náležet Danovi, který je rovněž člověkem. Musíme se tedy pokusit oprostit od všech vlastností, které jsou v nějakém smyslu nahodilé. Můžeme to udělat například takto:

Přirozenost 2. Pro každý objekt x a možný svět w_i platí, že pokud je x ve w_i člověkem, potom neexistuje žádný možný svět w_j takový, že x existuje v w_j a nemá charakteristiky $F_1, \dots, F_n$.

Charakteristiky $F_1, \dots, F_n$, kterým říkáme esenciální, specifikují, co x je, nikoli to, jaký x je. Vyjadřují tedy esenci či individuální přirozenost x , kterou si můžeme (pro milovníky jemných distinkcí poněkud nekorektně) ztotožnit s trsem esenciálních charakteristik. Nejedná se o definici kruhem (esence – trs esenciálních charakteristik), protože esenciální charakteristiky definujeme aparátem možných světů:

Přirozenost 3. Přirozenost objektu x je určena trsem esenciálních charakteristik $F_1, \dots, F_n$ objektu x .

Jakým způsobem nyní můžeme chápat tvrzení o neměnné lidské přirozenosti? Alespoň třemi způsoby.

Neměnnost 1. Objekt x má neměnnou přirozenost $P = x$ má esenciální charakteristiky $F_1, \dots, F_n$, které určují jeho identitu (co x je) a umožňují jeho identifikaci a reidentifikaci v rámci jazykové komunikace.

Neměnnost 2. Objekt x má neměnnou přirozenost $P =$ ve všech časových okamžicích, v nichž x existuje a ve všech změnách, jimiž x prochází, si x zachovává charakteristiky $F_1, \dots, F_n$.

Neměnnost 3. Objekt x má neměnnou přirozenost $P =$ pro všechny časové okamžiky platí, že pokud je x člověkem, potom má x charakteristiky $F_1, \dots, F_n$.

Vysvětlení asi vyžaduje pouze neměnnost 2 a 3, resp. jejich rozdíl. Neměnností 3 myslíme to, že když se podíváme na dějiny života na naší planetě, potom v okamžiku, kdy se zde objevil člověk (a dokud bude nějaký člověk existovat), je jeho „lidství“ konstituováno přirozeností P chápanou jako trs charakteristik $F_1, \dots, F_n$. Neměnností 2 zase myslíme to, že když je někdo člověkem, potom neměnnost jeho přirozenosti znamená, že ať se mění v čase své existence jakkoli, musí si zachovat charakteristiky $F_1, \dots, F_n$ (ztratí-li některou z nich, nezmění se, ale zanikne).

O důsledcích opuštění představy o neměnné lidské přirozenosti zde hovořili jiní. Netvrdíme, že s nimi vždy souhlasíme, nebylo ale naším cílem tyto argumenty hodnotit. Snažili jsme se jen charakterizovat doktrínu o neměnné lidské přirozenosti tak, aby se mohla stát objektem korektní diskuse, jež se na stránkách Christnetu bohužel zatím neobjevila.

http://www.christnet.eu/clanky/6419/interpretacni_omyly_a_nemennost_nejen_lidske_prirozenosti.url



Michal ČERNÝ: Proč spor o přirozenost není otázkou filozofické jemnocitnosti?

Christnet.eu, rubrika Areopag / Michal Černý / 23. června 2020

Ještě jednou bych se rád vrátil k diskusi o neměnné přirozenosti. Nikoliv primárně jako k problému filozofickému, ale jako k prubířskému kameni žitého křesťanství. Jako k bodu, který před nás staví otázku, jakým způsobem žít a mluvit o svém křesťanství.

Kolegové David Černý a Petr Dvořák vypracovali poměrně pečlivě, dobře argumentované stanovisko k tomu, v čem a proč se mylím, respektive v čem moje esej pro Christnet není dobrým filozofickým textem. Nesporně mají pravdu v tom, že esej není textem do filozofického časopisu, protože to formát eseje zde vůbec neumožňuje – stejně ale jako kázání v kostele – pro širokou veřejnost pečlivě definovat pojem přirozenosti.



Michal Černý

To, co jsem svým textem sledoval, nebylo dát za pravdu jedné či druhé straně sporu, byť má pozice je zřejmá, ale ukázat, že bychom měli respektovat a reflektovat myšlenkové pozadí, se kterým autor pracuje a ve kterém hovoří. Jsem přitom přesvědčen, že tomu tak je, protože samotný pojem přirozenosti je v různých tradicích chápán odlišně a snadno se může stát, že vedeme spor o přirozenost, a myslíme dva nebo tři zcela neslučitelné (nebo jen volně související) pojmy.

Rád bych svoji odpověď rozdělil na dvě části s tím, že druhou považuji za důležitější. První je vlastní odpověď autorům na jejich připomínky, druhá je zamyšlení nad širšími dopady celé diskuse.

Odpovědi

Předně kolegové tvrdí, že objektivistickou a zkušenostně realistickou tradici zavádím svévolně a bez argumentů. To ale není pravda, neboť se v textu opírám o monografii George Lakoffa (Ženy, oheň a nebezpečné věci), kterou explicitně zmiňuji a jež s tímto dělením přichází a velice zevrubně jej zdůvodňuje. Z její pečlivější četby by bylo zřejmé, že pokud by se profesor Sousedík měl někde zařadit (a já toto zařazení činím na základě jeho polemiky), byla by to spíše tradice objektivistická, byť na jeho subjektivní preference by bylo třeba se zeptat ho osobně.

Druhým bodem, se kterým stále vidím jistou potíž, je způsob vymezení neměnnosti. Autoři si jsou vědomi klíčového problému své argumentace, totiž že předpokládá existenci okamžiku, kdy se z rodiny hominidů vymezí „člověk“. Problémem je, že tento okamžik se hledá velice obtížně – nemáme žádný jeden objekt, který má esenciální charakteristiky člověka a jehož rodiče je nemají. To, co prezentují, je dle mého filozofickou spekulací, která je ale obtížně udržitelná, neboť to, co označují za esenciální charakteristiky jsoucna, není snadné nějak jasné ohraničit.

Jedinou, mně známou cestou, je říci, že „člověk je jsoucnem, jež má duši“. To, co duši má, je člověk, co ji nemá, není. To je sice křesťanský správná a fakticky objektivně nezávadná teze, ale stojí mimo zcela jakoukoli vědeckou diskusi. Vymezuje člověka zcela nebiologicky a v minulosti přinesla nesmírně bolestivé zkušenosti, kdykoli se s ní pracovalo izolovaně. Otevírá totiž otázku, kdo je autoritou schopnou říci, že někdo duši má a druhý ji nemá.

S tím souvisí obecně problém identifikace druhů – na základě čeho od sebe odlišit jednotlivé druhy? Argumentace, tak jak ji nabídl Dvořák s Černým, je buď obecně platná, nebo neplatná vůbec. Jinými slovy – pokud padne pojem druh jako ostře ohraničený pojem, tak dle mého soudu celý argumentační řetěz končí. Například zebra – je jedním druhem (konkrétně je podrodem) s trsem esenciálních charakteristik. Jenže jak upozornil již v roce 1984 evoluční biolog Mayr (jehož sumaci přebírám z Lakoffa), biologické druhy se liší od klasických přirozených druhů mimo jiné tím, že:

- nemají homogenní vnitřní strukturu
- jsou definovány vztahem k jiným skupinám
- nejsou definovány jen s ohledem na vlastnosti jedinců (domnívám se, že tyto tři body by stačily k vyvrácení teze Dvořáka a Černého, jedinou možností, jak je zpochybnit, je říci, že se evoluční biologie mylí v definici druhů, což je legitimní, ale problematické, anebo říci, že filozofický druh a biologický druh jsou dva zcela odlišné pojmy, což by mělo také důsledky, se kterými nevím, zda by mí oponenti souhlasili)
- nemají ostré hranice
- pojem druhu není v biologii tranzitivní
- je geograficky závislý
- neexistují pro jeho konstituci jasné podmínky

V biologii nalezneme například problém se zebrou – je zebra druhem? Zebra Grévyho a zebra horská sice spadají do stejné taxonomie zebry, pro laika dokonce vypadají poměrně podobně, ale podle kladistických kritérií jde o značně odlišné druhy. Přijmout klasickou teorii druhů na základě vnějších znaků jedné skupiny také není konzistentním řešením, navíc implikující popření evoluční biologie. (Do stejných problémů bychom se dostali, ale s mnoha dalšími biologickými druhy.)

Proč tolik času věnuji biologicky zaměřeným argumentům? Protože se domnívám, že filozofie si nemůže dovolit přehlížet vědecká fakta. Zde nevím, zda se s autory polemiky shodnu, či nikoliv, ale jsem přesvědčený, že rolí filozofie je reflexe fenoménů a problémů a jejich integrální součástí je i vědecká perspektiva.

Rád bych se vyjádřil ještě k jedné výtce – autoři mne obviňují (a zde částečně ovšem právem), že jsem objektivistickému paradigmatu přisoudil možnost jen malých změn. A přitom člověk – změní se z dítěte na dospělého či starce. Tyto změny se označují za akcidentální, případkové, a dle mého soudu jsou skutečně těmi povrchovými malými změnami, protože očekávají, že uvnitř jsoucna je již jistá potence se něčím takovým stát. Domnívám se, že to, co mění jedince, není jen jeho vnitřní potence, ale také prostředí, ve kterém se nachází. Vliv prostředí je pro to, kým se stáváme, velmi významný.

Mimochodem – je člověk stále člověkem, pokud má v sobě kardiostimulátor anebo třeba robotickou ruku? Dle mého soudu ano, jakkoli k tomu žádnou potenci, vycházející z jeho „přirozenosti“ – biologické informace, mít nemohl. Oba biomedicínské prostředky současně silně ovlivňují to, jak se může takový člověk chovat, co může dělat, jak se učí, strukturuje svět kolem sebe.

O co ve sporu jde?

To, o co v mém nesouhlasu s kolegy Dvořákem a Černým jde, je ale po mém soudu hlubší problém, který má obecně teologický ráz. Totiž – zda jsou články pravdy víry, lidově dogmata, psána jediným možným způsobem, nebo zda jejich forma, obsah a struktura odpovídají určitému kulturnímu klimatu (omlouvám se zde za formulační zjednodušení). Mé přesvědčení je takové, že stav filozofického a vědeckého poznání je vlastně nahodilým faktem. Koncilní otcové užívali pojmů a konstruktů, které jim byly dostupné. A to ze dvou důvodů – pravdy víry musely být formulovány pochopitelně a srozumitelně a současně, neměli k dispozici žádné jiné artikulační prostředky.

Pokud je smyslem učitelského úřadu církve vykládat víru tak, aby byla srozumitelná, musí využívat jazyk, prostředky a témata, kterou jsou v současné době pro věřící i nevěřící srozumitelná a pochopitelná.

Církev musí používat jazyk, který je srozumitelný, ale jazyk nejsou jen atomické pojmy, to je celý systém myšlení. Pokud se dnes zeptáme věřících, co chápou pod pojmem osoby, přirozenosti a jaká je jejich trinitární teologie, nedozvíme se od většiny věřících nic. Pokud církev nedokáže Krista hlásat jazykem dostupným (a přitom jistě správným a přesným), ztrácí jeden ze základních pilířů své existence. Jsem přesvědčen, že křesťanství je náboženství inkulturace, vrstváním do různých kultur a společností, kterým musí přizpůsobit svůj jazyk, důrazy, obrazy.

Absence možnosti opustit jazyk scholastický, tomistický, aristotelovský, analytický (anebo se k němu naopak u jiné cílové skupiny přiklonit) vede nejen k tomu, že nedochází ke kritické reflexi vlastní víry a křesťanství jako takového, ale ničí také spiritualitu. Předpoklad, že všichni věřící musí zastávat jednu filozofickou školu, vnímám jako nezdůvodnitelný, ahistorický a spirituálně teologicky obtížně přijatelný.

Jsem přesvědčený, že Ježíš hovořil v podobnostech, aby mu učedníci porozuměli, aby mohli uvěřit. Jenže, v jakých podobnostech hovořil Nicejský koncil? Co má společného s argumentační výstavbou konstitucí II. Vatikánského koncilu? Své sdělení adresuje již jiné společnosti, s jinými problémy, myšlenkovým prostředím a jiným jazykem. To není otázka neautentičnosti koncilu, ale naopak toho, že manifestuje církev jako živou komunitu ve světě.

Pokud jsme již u Písma dokázali v církvi brzy říci, že ho nelze vždy (dokonce často) číst doslovně a texty interpretujeme do jazyka a forem, které by pro původního čtenáře byly zcela nepříjemné a nepochopitelné (například zprávu o stvoření očima moderní fyziky a biologie), proč bychom totéž nemohli činit u dogmatických výpovědí? Klíčové musí být jistě upřímné ptaní se po smyslu a významu, ale i po kontextech a souvislostech daného výroku. Jistě zde není nutné připomínat, že Credo v katolické liturgii původně přítomné nebylo a dostalo se do ní způsobem, který z hlediska své nahodilosti nemá zřejmě v dějinách liturgie obdoby.

Zde je podle mého soudu jádro celého sporu – jakou filozofii jazyka a hermeneutiky použijeme. Myslím, že směr, kterým jsem se vydal (a nejen já), je zcela přijatelný, protože umožňuje křesťanství promýšlet v kontextu dnešní doby a dává nám k dispozici jazyk, kterému budou druzí moci rozumět. Bez toho se stane církev „elitním klubem“, který – po mém soudu – nemá s církví ale mnoho společného. Tím nechci říci, že by takový proud neměl mít v církevním prostředí své místo, to jistě má, a troufnu si tvrdit, že podstatné, ale nemůže být proudem jediným a neměl by mít ambici jím být.

Spor o neměnnou přirozenost tak pro mne osobně není sporem o toto samotné téma (jakkoli například v kognitivních vědách je stále velice významné, byť jinak uchopené), ale diskusí o tom, jakou tvář má mít církev a jaké jsou vhodné metody teologické práce. Nejde o jemnocitný filozofický problém, ale o samu podstatu toho, jak prožívat a reflektovat křesťanství. Myslím, že cesta plurality (která ale neznamená vzájemnou ignoranci) je něčím, s čím má církev dlouhou zkušenost a co může být cenné. Ta by ale nikdy neměla mít charakter osobních invektiv, ale spíše společného trpělivého jítí po cestě.

http://www.christnet.eu/clanky/6422/proc_spor_o_prirozenost_neni_otazkou_filosoficke_jemnocitnosti.url



Saul SMILANSKY: Dva paradoxy spravedlnosti a přísnosti trestání

Dokonalosti není dosaženo tehdy, když už není co přidat, ale tehdy, když už nemůžeme nic odebrat.

Antoine de Saint-Exupéry: *Větr, písek a hvězdy*

Ohledně toho, jaká teorie ospravedlňující trestání je korektní, panuje široká neshoda. Široce rozšířené a hluboce zakořeněné intuice o základním obsahu jakékoli uspokojivé teorie ospravedlnění trestání, je-li taková teorie vůbec možná, společně s několika přijatelnými empirickými předpoklady však vedou ke dvěma úzce propojeným paradoxům spravedlnosti a přísnosti trestání. Vzhledem k tomu, že jsou nám tyto intuice vlastní a přijímáme dané empirické předpoklady, měly by nás oba paradoxy překvapit a znepokojit. Tato dvojice paradoxů je výsledkem mého přemýšlení o lidech, kteří vyrostli v obtížném prostředí.

Budeme zde přijímat pouze předpoklady zdravého rozumu o trestání. Nejdříve ze všeho budeme předpokládat, že ústředním smyslem trestání je odstrašení potenciálních pachatelů. Zadruhé budeme předpokládat, že někteří lidé si za stejný trestný čin zaslouží nižší trest než jiní a že teorie trestání by měla přihlížet k různým zásluhám pachatelů. Má argumentace se neopírá o silné předpoklady ohledně pozitivní zásluhy, podle kterých je samo o sobě dobré, když zločinci trpí, ale přihlíží k faktorům zmírňujícím vinu a tím i samotný trest. Jelikož zde předpokládáme, že jak odstrašení (tj. zamýšlené důsledky trestání), tak i zásluha (nezávislá na schopnosti trestů odstrašovat od dalších zločinů) mají svou úlohu v každém adekvátním trestním systému, je zřejmé, že souhlas zastánců nějaké monistické teorie trestání si nezískáme: nekompromisní utilitaristé se zajímají pouze o důsledky trestání, zatímco nekompromisní retributivisté se zabývají pouze přesným určením trestu nezávisle na jeho důsledcích. Neexistuje však moc důvodů, proč tyto extrémní pozice přijímat za vlastní, a většina lidí, alespoň na Západě, se k nim nehlásí.

Nyní si do naší diskuse zavedeme dva empirické předpoklady. Zaprvé, trestání může mít odstrašující účinek a představuje tak dostatečně účinný prostředek odstrašování možných zločinců od spáchání kriminálních činů. Jedním z hlavních cílů systému trestní spravedlnosti je odstrašení lidí od páchání zločinů; v případě, že v tomto primárním úkolu selže, je to zabránění jejich opakování (recidiva). Zadruhé, pro většinu druhů trestných činů platí, že odstrašující efekt trestání bude na lidi působit různě podle jejich odlišného socioekonomického postavení. Tento druhý předpoklad zahrnuje ideu, že lidé s nižším socioekonomickým zázemím a postavením („neprivilegovaní“) budou mít větší pokušení spáchat nějaký zločin než ostatní („privilegovaní“) a budou mít menší obavy z případného trestu. Faktory, jako je jejich chudoba či známost s lidmi, kteří se vydali na zločineckou dráhu, mohou působit, že neprivilegovaní budou více tihnout ke zločinu a jeho spáchání pro ně bude z psychologického hlediska snazší. Jsou-li ostatní možné faktory neměnné, bude zřejmě odstrašení neprivilegovaných od zločinu vyžadovat hrozbu vážnějšími tresty než v případě privilegiovaných.

Pojem vážnosti trestu lze vymezit určením nějaké míry (například počtu let ve vězení) či negativního užítku, jenž je jeho důsledkem (například jaký negativní dopad budou mít roky strávené ve vězení na zločince). Abych tuto diskusí příliš nezatěžoval, budu zde vycházet z předpokladu, že pokud jde o množství negativního užítku způsobeného určitým trestem, neexistuje mezi neprivilegovanými a privilegiovanými žádný výrazný rozdíl. Můžeme tak bezprostředně porovnávat vážnost trestu prostřednictvím srovnání délky let ve vězení.

Začnu tím, že načrtnu širší kontury prvního paradoxu, posléze ho upravím a vysvětlím a poté přejdu k druhému paradoxu.

První paradox

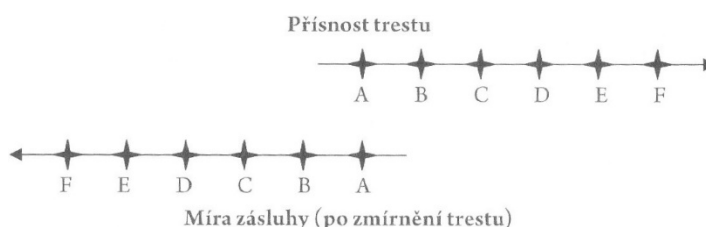
Neprivilegovaní si obvykle *zasloubují* nižší trest za určitý zločin než privilegiovaní (důvod k tomuto tvrzení bude vysvětlený níže). Zároveň však platí, že neprivilegovaní musí mít *perspektivu* těžšího trestu, má-li je skutečně od zločinu odstrašit. První formulace paradoxu je tedy následující: *Spravedlnost vyžaduje, abychom ukládali mírnější tresty těm, kteří by od zločinu byli odstrašeni pouze trestem přísnějším.* Rovněž těž většinou platí, že faktory vyžadující přísnější tresty pro neprivilegované (faktory, jež je zatvrdily vůči odstraš-

jícím účinkům trestů) jsou těmi samými, díky kterým si zaslouží mírnější trest.

Tomuto paradoxu můžeme rozumět dvěma způsoby. Lze ho chápat jako důsledek faktu, že spravedlnost v užším smyslu (zmírňující trest s ohledem na nižší zásluhu) zde naráží na hlavní vnější zdůvodnění systémů trestání (tj. odstrašení možných pachatelů). Nebo ho můžeme nahlížet jako obsažený v samotném pojmu spravedlnosti pojímané širěji: takto chápáná spravedlnost se nezajímá pouze o zásluhu, vyžaduje rovněž účinné odstrašování od trestné činnosti. Budu zde vycházet z užší interpretace spravedlnosti, která v případě nižší zásluhy za trestné činy požaduje, aby se ukládaly mírnější tresty.

První paradox má jeden důsledek: *Spravedlivá společnost nastaví takové podmínky, za kterých bude lákavější spáchat zločiny pro ty, kteří by potřebovali přísněji nastavená pravidla, aby je od jejich zločinů odradila.*

Do jisté míry je možné zformulovat silnější verzi prvního paradoxu. Zaměříme-li se na přísnost trestu, mohli bychom říci: *Míra zásluhy za trestný čin by měla být nepřímou úměrnou hrozbě trestu, jež je nezbytná pro odstrašení od jeho spáchání.* Trestání a odstrašování od zločinů však nedávají prostor pro podobné „newtonovské zákony“: individuální úroveň odstrašení a zásluha se



Obr. 1 První paradox: A, B, C... označují různé lidi. Mezi pozicemi lidí na obou rovnoběžných přímkách (požadovaná přísnost trestu a zasloužené zmírnění trestu) existuje výrazný rozdíl.

od tohoto obecného zákona budou pravděpodobně odchylovat, trestání je navíc jen velmi zřídka někomu ušité přímo na míru, pokud jde o jeho odstrašující účinek. Naše diskuse je nutně schematická; o „privilegovaných“ a „neprivilegovaných“ budeme muset hovořit obecněji, třebaže je samozřejmě možné vzít v úvahu nějakou vyšší či nižší míru odstrašení a zásluhy. Přesto se silnější formulace paradoxu, nechápeme-li ji jako vědecký zákon, ale spíše jako širší zobecnění, zdá být správná (srov. obr. 1).

Mimoходом, namísto rozdílů v socioekonomickém zázemí bychom podobný argument zřejmě mohli vystavět na individuálních rozdílech v intenzitě našich sklonů k páčání určitých typů zločinů (např. sexuální povahy), tuto argumentační linii zde však sledovat nebudu.

Naše postoje zdravého rozumu ke spravedlnosti a trestání vedou k prvnímu paradoxu přísnosti trestů. Jak však máme rozumět těm požadavkům spravedlnosti, podle nichž by lidem s neprivilegovaným socioekonomickým zázemím měly být za jejich trestné činy zpravidla ukládány méně přísné tresty? Máme dvě možnosti, jak si naše intuice o těchto složitých problémech vyjasnit. První se zaměřuje na to, co neprivilegovaní „získali od naší společnosti“. Jestliže si někteří z nich prošli dětstvím plným psychického zneužívání a ekonomického strádání, mohli bychom říci, že v jistém smyslu za své zločiny již „zaplatili“. Při očekávání trestu již za sebou mají velké množství strádání a neštěstí, a nezaslouží si proto tak přísný trest, jaký by si za stejný zločin zasloužili ti, kteří měli dostatečně dobré dětství a žili v uspokojujících socioekonomických podmínkách.²⁹ Druhý a obvyklejší způsob uchopení tohoto problému se zaměřuje na zločince, kteří pocházejí z neprivilegovaného prostředí, a poukazuje na to, o kolik pro ně bylo obtížnější vyvarovat se páčání zločinů. Jestliže vzhledem ke vlivům v jejich minulosti, modelům chování v jejich přítomnosti a nerovnosti mezi jejich chudobou a okolním bohatstvím neustále čelili silnému pokušení spáchat zločin, jemuž privilegovaní museli čelit v mnohem nižší míře (pokud vůbec), potom by nebylo férové, kdybychom tento faktor odmítli vzít v úvahu.

Mohlo by se zdát, že mé úvahy založené na zmírnění trestů v závislosti na nižší zásluze (a rozdíly mezi mírnějšími tresty a tresty nutnými pro odstrašení možných zločinců) jsou ohroženy tendencí zákona pohlížet na všechny stejně a stejně i trestat. Právní systémy skutečně mají tendenci požadovat stejné tresty za stejné zločiny, aby bylo všeobecně známo, jakou cenu za určitý zločin zaplatíme, a aby kromě jiného nedocházelo ke zneužívání trestního systému. Jiné tendence v rámci platného práva však podporují mé argumenty: právní systémy totiž kromě rovnosti v ukládání trestů rovněž ponechávají prostor pro další ohledy. A přesně to od nich chceme. Paradoxnost, o níž zde uvažujeme, totiž závisí na míře, v níž se právní systémy právě takto chovají. Všimněme si však, že ani rovné trestání nás paradoxu zcela nezabaví, neboť neprivilegovaní zaslouhují mírnější, nikoli stejné tresty.

Mnohem vážnější námitka proti prvnímu paradoxu trestání může vycházet z plurality hodnot zahrnutých v ideji trestání. Podobně jako dobré auto představuje kompromis mezi různými požadavky (hmotnost, bezpečnost, rychlost apod.), mohli bychom tvrdit, že na nutnosti nalézt rovnováhu mezi odstrašujícími účinky a zásluhou není nic paradoxního. Už přece víme, že úvahy o efektivním trestání mohou být v rozporu s úvahami o zásluze v případě „trestání“ nevinných (často se poukazuje na to, že se tento problém objevuje v uměle vytvořených a nereálných situacích, ve své práci z roku 1990 jsem však ukázal, že tomu tak není).³⁰ Může se proto zdát, že mezi úvahami o snížené zásluze a odstrašení od páčání zločinů ve skutečnosti žádné napětí neexistuje. Jedná se však o zavádějící interpretaci situace, v níž se nacházíme v kontextu úvah o trestání neprivilegovaných. Dokonalost je možná nedosažitelná, přesto si většinou myslíme, že zásluha a odstrašení by měly kráčet alespoň velký kus cesty společně; první paradox však ukazuje, že tomu tak vůbec není. Potřebujeme zde proto mnohem temnější analogii. Představme si svět, ve kterém pokud někoho milujeme, on či ona nikdy nemiluje nás (a naopak). Nebo poněkud dynamičtěji, ve kterém čím více někoho milujete,

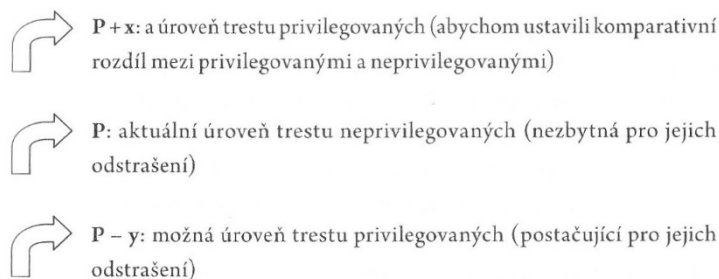
²⁹ Srov. např. KLEIN, Martha. *Determinism, Blameworthiness and Deprivation*. Oxford: Oxford University Press, 1990, s. 82–84.

³⁰ SMILANSKY, Saul. Utilitarianism and the „punishment“ of the innocent: the general problem. *Analysis* 1990, 50, s. 29–33.

tím méně on či ona miluje vás. Ideál vzájemné lásky nebude nikdy naplněný – a takový svět bude absurdní a tragický.

Druhý paradox

Druhý paradox se opírá o tytéž předpoklady jako první, jen musíme dodat, že trestání je *pro tanto* špatné, neboť ubližuje lidem, a měli bychom se ho proto snažit omezit na nejnižší možnou míru. Mnoho lidí tento vágní obecný předpoklad sdílí, pravděpodobně však nemá tak širokou podporu jako předpoklady předchozí. Může být zvláště atraktivní pro ty, kteří se domnívají, že nejdůležitějším ospravedlněním trestání jsou jeho dobré důsledky (především odstrašení potenciálních pachatelů), a chovají pochybnosti ohledně trestání na základě zásluhy.



Obr. 2 Druhý paradox: možné úrovně trestů

Viděli jsme, že naše běžné názory na spravedlnost požadují, aby přísnost trestu za určitý kriminální čin byla proporcionální a zohledňovala nižší zásluhu méně privilegovaných. Ve světle dalších požadavků na odstrašení potenciálních zločinců bude ale rovněž nutné trestat méně privilegované v určité míře (řekněme P) za spáchání jejich zločinů. Požadavek na proporcionalitu bude potom znamenat, že zločinci pocházející z privilegovanějších podmínek budou trestáni přísněji ($P + x$), namísto aby byli trestáni mírněji ($P - y$), kdybychom vzali v potaz pouze obecné podmínky pro odstrašení. Z toho ale plyne, že přísnější tresty za své zločiny dostanou ti, kteří pocházejí z privilegovanějšího prostředí. Nutnost trestat méně privilegované mírněji než privilegované by neměla – vzhledem k vyšším nárokům na jejich odstrašení – příliš ovlivnit přísnost trestu, který méně privilegovaní obdrží (můžeme předpokládat, že budou trestáni v minimální míře). Bude nás to ale nutit trestat ty, kteří pocházejí z příhodnějších podmínek „zbytečně“ přísně (zbytečně v míře $x + y$) (srov. obr. 2). To však protičí „doplňujícímu předpokladu“, že trestání je třeba co nejvíce omezit, pokud by bylo možné zločince odstrašit i bez trestání.

Začali jsme s myšlenkou, že méně privilegovaní by měli být trestáni mírněji vzhledem k polehčujícím faktorům vztahujícím se k jejich situaci, spojili jsme ji s nutností trestat méně privilegované v míře potřebné pro odstrašení (P) a nakonec jsme dostali paradoxní výsledek požadující příliš přísné tresty pro privilegované. Prospěch z toho nemá nikdo, včetně méně privilegovaných, přesto jsou privilegovaní trestáni přísněji.

Je to podobné příběhu o zákazníkovi, který vstoupí do obchodu s velkým nápisem ve výloze 50% SLEVA PRO STARÉ ZÁKAZNÍKY a zjistí, že mu byla naúčtována cena bez jakékoli slevy. „Je to tak,“ odpovídá majitel obchodu na námitky zákazníka, „novým zákazníkům totiž účtuji dvojnásobnou cenu.“

Může se zdát, že k přísnějšímu trestání privilegovaných docházet nebude, neboť pokud je odstraší perspektiva mírnějšího trestu ($P - y$), potom k jejich odstrašení nepochybně postačí i perspektiva přísnějšího trestu ($P + x$). Takto obecná argumentace však zapomíná na to, že výše příslušných trestů jsou stanoveny obecně a téměř nikdy nepokrývají všechny individuální případy. Usvědčený pachatel trestného činu pocházející z privilegovaného prostředí by dostal přísnější trest, než jaký by dostal, kdyby ve hře byly pouze běžné faktory, tj. pokud by jeho trest odstrašil většinu lidí pocházejících z podobných podmínek (případně i z neprivilegovaných podmínek). Možná se přísnějšími tresty podaří odstrašit o něco více lidí z privilegovaných podmínek, míra přísnosti trestu, jež by z hlediska odstrašení většiny lidí z podobného prostředí byla adekvátní, je však mnohem nižší (čili $P - y$). Lidé pocházející z privilegovaných podmínek, kteří jsou usvědčeni z nějakého zločinu, budou potrestáni se „zbytečnou“ přísností pouze proto, že proporcionalita zásluhy vyžaduje, aby přísnost trestu pro tyto lidi byla vyšší, než je relevantní přísnost trestů pro lidi pocházející z méně privilegovaného prostředí.

Povšimněme si, že paradox se objevuje v rámci „ideální teorie“ proto, že činíme, jak máme činit, nikoli v důsledku omylu či nedodržování morálních požadavků. S ohledem na běžné normativní a empirické předpoklady a samozřejmě i na ty, kteří se trestných činů dopouštějí, se tento paradox vynořuje na povrch právě v okamžiku, kdy se chováme tak, jak bychom se chovat měli (ukládáme například mírnější tresty těm, kterým bychom je měli ukládat).

Do rovnice určující přísnost trestu vstupuje vzhledem k našim předpokladům celá řada faktorů, není proto překvapivé, že výsledná situace je velmi komplexní a musíme činit kompromisy. Je však velmi překvapivé, že odstrašení a zásluha se tak výrazně pohybují opačnými směry: zhruba lze říci, že *čím více je třeba někoho potrestat, tím méně si to zaslouží* (první paradox). Tento závěr je absurdní a zůstává absurdním bez ohledu na to, jak dlouho nad ním uvažujeme. Nemůžeme se totiž vzdát premis a nezdá se, že bychom se v naší argumentaci dopustili nějakého omylu; musíme s touto absurdností prostě žít. Ve světle této absurdnosti a její důležitosti se tak vynořuje „existenciální paradox“. Odtud poté povstává požadavek na nadměrně přísné trestání, které nepřináší prospěch nikomu (druhý paradox).

Na závěr se můžeme zamyslet nad tím, jaké důsledky z toho plynou pro samotnou možnost existence efektivního a spravedlivého systému trestání. Nemůžeme zde dospět ke konečným odpovědím, protože to by vyžadovalo zodpovězení dalších otázek, především otázek ohledně ospravedlnění a povahy zásluhy, které by se nezaměřovaly pouze na faktory ovlivňující zmírnění trestů. Výsledky, k nimž jsme dospěli, však podporují skepticismus. Jakmile si ovšem uvědomíme, jak výrazně je trestání méně privilegovaných zpochybněno prvním paradoxem, tj. skutečností, že čím více někoho z méně privilegovaného zázemí musíme odstra-

šovat nějakým trestem, tím méně si tento trest zaslouží, otevřenou se nám jistě možnosti. Můžeme vzít vážně ideje nižší zásluhy a zmírnění trestu, potom ale bude velmi obtížné zajistit, aby byl náš systém trestání efektivní. Nebo můžeme klást důraz na odstrašení a trestat méně privilegované v požadované míře (P, viz výše). V takovém případě však učiníme z ideje nižší zásluhy čistě formální pojem: jakákoli sociálně prospěšná úroveň odstrašení, bez ohledu na to, jak bude vysoká, začne být přijatelná, dokud bude existovat rozdíl mezi tím, jak trestáme privilegované a méně privilegované. Vydáme-li se touto druhou cestou, dovede nás rovněž k druhému paradoxu: privilegovaní budou trestáni mnohem přísněji jen proto, aby úroveň trestů méně privilegovaných *ve srovnání* vypadala nižší.

Tyto dva paradoxy jsou velmi zneklidňující, nevidím však žádný jednoduchý způsob, jak se s nimi vypořádat. Dokonce i poté, co si paradoxnost této situace uvědomíme, je pro nás velmi obtížné odvrhnout naše intuice či předpoklady, z nichž tyto paradoxy povstávají.

SMILANSKY, Saul. *Deset morálních paradoxů*. Přel. David Černý. Praha. Academia, 2019, s. 59–68. ISBN 978-80-200-3017-7.



Saul SMILANSKY: Paradox netrestání

Je třeba dbát, aby trest nebyl přísnější viny.

Cicero: *O povinnostech*

Ve 3. kapitole věnované trestání (Dva paradoxy spravedlnosti) jsme viděli, jak z našich běžných morálních a empirických předpokladů povstávají dva související paradoxy. Po krátké přestávce, během níž jsme se zabývali vydíráním, se můžeme vrátit k trestání. Paradox, jemuž se budeme věnovat v této kapitole, se objevuje v okamžiku, kdy začneme přemýšlet nekonvenčně, otevřeněji a radikálněji.

Jestliže by nějaký systém spravedlnosti, zhruba takový, jaký je ten náš, dospěl do stavu úplného efektivního odstrašení možných zločinců, byla by situace takřka ideální. V takovém systému by nebyly páčány žádné zločiny, a proto by ani nebylo nutné nikoho trestat. Někteří lidé zabývající se systémy spravedlnosti si dělají starosti především se zločiny (a dalšími protiprávními aktivitami, jež budu v dalším textu společně nazývat zločiny), jiné zase velmi trápí přísné tresty ukládané lidským bytostem, třebaže se skutečně něčím provinili. A téměř každý se obává možnosti „potrestání“ nevinných. Kdybychom mohli všechny tyto různé starosti eliminovat, protože bychom žili ve světě, v němž se žádné zločiny nepáchají, a není proto nutné nikoho trestat, bylo by to nepochybně skvělé.

Jenže to není tak jednoduché. Předpokládejme, že bychom s velkou jistotou věděli, jak přísné tresty jsou nezbytné k odstrašení potenciálních zločinců. Důležitým faktorem v odstrašování zločinců a *ipso facto* ovlivňování úrovně zločinnosti je také míra pravděpodobnosti, že příslušný zločinec bude dopaden, tento faktor zde však necháme stranou. Naše jistota, že hrozba jistou přísností trestu bude dostačující, nemusí být aplikovatelná na všechny zločiny (a ani to není pravděpodobné), náš argument se však může rozvíjet dál i tehdy, když bychom trestání omezili pouze na některé typy zločinů či ho zaměřili na určitou část populace. Úroveň takového dokonalého odstrašení budeme nazývat „bod odstrašení“.

Pokud se bod odstrašení aplikuje na zločin X, takže by každý pachatel X čelil trestu na úrovni bodu odstrašení (nebo vyššímu), potom lze předvídat, že k žádnému zločinu tohoto typu nebude docházet. Nazvěme si úroveň takového odstrašení ideál dokonalého odstrašení. Jinými slovy, *pro každý potenciální zločin X platí, že míra přísnosti trestání, jež dosáhne bodu odstrašení, představuje jak prevenci páčání tohoto zločinu, tak i prevenci trestání*. Je zde jen jeden jediný háček: bod odstrašení musí být hodně vysoko, nebude tedy odpovídat závažnosti trestného činu a podle našich běžných standardů trestání bude často nepřiměřeně přísný.

Abych vysvětlil, co zde mám na mysli, nejdříve vypovím příběh, který mě přivedl k objevu tohoto paradoxu. Při zpětném ohlednutí si uvědomuji, že těch důvodů bylo ve skutečnosti více, za hlavní inspiraci však vděčím londýnským dopravním úřadům. V Izraeli, kde žiji, dostanete za špatné parkování nanejvýš mírnou pokutu, zatímco přísnější opatření (např. odtažení) jsou vyhrazená proporcionálně vážnějším přestupkům (jako je třeba zablokování dopravy). V Londýně, jak mě varovali během mé nedávné návštěvy, je dopravní policie nemilosrdná a vaše auto může být odtaženo za libovolný přestupek. V důsledku toho jsem si začal dávat pozor na to, jak parkuji, a současně mě to přivedlo k hlubokému zamyšlení.

Nyní jen musíme vykročit o kousek dál stejným směrem. Předpokládejme například, že chceme zabránit tomu, aby lidé parkovali v okolí nějakého důležitého veřejného prostranství, protože by dopravě velmi prospělo, kdyby zde žádná auta zaparkovaná nebyla. Kdyby namísto mírné pokuty vzrostla její výše až na 300 000 korun (mohla by rovněž zahrnovat třeba konfiskaci vozidla) a kdyby město o těchto zcela disproporčních opatřeních adekvátně informovalo veřejnost, potom by tato pokuta nepochybně mohla zabránit tomu, aby v dané oblasti *kdokoli* parkoval. Výše pokuty by také mohla záviset na výši příjmu, jako tomu je u některých přestupků ve Finsku, takže ani velmi bohaté řidiče by zde nelákalo zaparkovat, protože by jim hrozila obrovská pokuta odpovídající jejich příjmům. Nebo si představme, že chceme zabránit snahám o padělání bankovek. Pokud by právní systém nějakého státu přijal zákon ukládající trest doživotí bez možnosti předčasného propuštění všem usvědčeným padělatelům, jenž by mohl zahrnovat i konfiskaci veškerého jejich majetku, potom by bylo velmi pravděpodobné, že by se nikdo padělat bankovky neodvážil. Nebo uvažme „únos auta“, krádež auta, která spočívá v násilném vyhození jeho řidiče. Jestliže by se únosy aut klasifikovaly jako ekvivalentní například vraždě druhého stupně, dalo by se předpokládat, že by se zloději (alespoň v některých společnostech) omezili na tradiční způsoby zcizování vozidel.

Není možné, abychom nakonec dosáhli takového stavu světa, který bude v souladu s ideálem ideálního odstrašení ve všech oblastech, na něž se trestání může vztahovat. Budeme si muset přiznat určité pragmatické limity: například zcela závislé uživatele drog zřejmě od drobných krádeží žádnou sankcí neodstrašíme, umožňují-li jim setrvávat ve špatném návyku. Budou zde rovněž

určitá etická omezení, nelze například hrozit újmou rodinám zločinců. Existuje ještě celá řada dalších důvodů pochybovat o možnosti dokonalého odstrašení, především proto, že lidé jednají iracionálně a různými způsoby klamou sami sebe. My se zde ale budeme zaměřovat na případy, kdy by odstrašení mohlo fungovat, paradox však zůstává paradoxem, i kdyby byl zcela teoretický.

Zcela klíčovou součástí aplikace bodu odstrašení je to, že lidé musejí mít jistotu, že nedopustí-li se nějakého zločinu, nehrozí jim žádný trest. Jak napsal britský teoretik práva H. L. A. Hart: „Systém, v němž trestání podle práva závisí na úmyslných činech, nejenom maximalizuje možnost každého jedince určovat svými volbami svůj budoucí osud, maximalizuje také jeho schopnost předem vymezit volný prostor, ve kterém právo do jeho života nebude zasahovat.“³¹ Dosažení tohoto cíle bude záviset na různých mechanismech, jakým je například požadavek, aby stát před soudem jasně prokázal, že příslušná osoba skutečně daný trestný čin spáchala. Právo bude rovněž připouštět různé formy polehčujících podmínek ovlivňujících přísnost trestu pro pachatele a bude obsahovat i další bezpečnostní pojistky. Pro účely naší argumentace musíme předpokládat, že tyto podmínky jsou zcela a spolehlivě splněny. Podobně zde předpokládáme, že hrozba trestu je využívána pouze k odstrašení skutečných zločinců a nezneužívá se například jako nástroj ve službách politického útlaku či náboženské ortodoxie.

Nyní si již můžeme zformulovat paradox netrestání:

1. Při dosažení hranice odstrašení nejsou páčány žádné zločiny typu *X*, a proto také za *X* není nikdo trestán (neboť se *X* nikdo nedopouští). Neexistuje-li žádný zločin a žádné tresty, je to ideální stav.
2. Nikdo z nás si však nebude přát, abychom k takto dokonalé hranici odstrašení skutečně dospěli. Dokonalý systém spravedlnosti, který by hrozil velmi přísnými a neadekvátními tresty, by v nás vyvolával hrůzu.

Podívejme se nyní podrobněji na některé argumenty proti ustavení trestních systémů postavených na dokonalém odstrašení. Zprvu, někdo by mohl namítnout, že dokonalé odstrašení je nespravedlivé. Na této námitce něco je, neboť by svět vlády dokonalého odstrašení obsahoval tresty, jejichž přísnost překračuje zásluhu. Současně se ale musí vyrovnat s faktem, že o nespravedlnosti vlastně nepůjde hovořit, protože nikoho trestat nebudeme. Zákony mohou být nespravedlivé, aniž bychom je kdy museli aplikovat v praxi. Nikdo se však nemůže stát obětí nespravedlivého trestu, pokud se žádné tresty neukládají! Pokud by panoval systém dokonalého odstrašení, Cicero by si nemusel dělat vůbec žádné starosti. Na rozdíl od tradičních konsekvencialistických přístupů, podle kterých trestání dosahuje dobrých společenských výsledků také prostřednictvím nespravedlnosti („trestání“ nevinných či příliš přísné tresty pro viníky), v případě dokonalého odstrašení nelze hovořit o žádné takové nespravedlnosti, neboť nikdo nemusí být potrestán, aby to ostatní odstrašilo od páčání trestné činnosti. Podobně nikoho nevyužíváme (Kantovými slovy) „pouze jako prostředek“ pro dobro ostatních, nebo jej v jejich prospěch neobětujeme. Nesporně vážný problém nespravedlnosti, který by se objevil v případě ukládání trestů, vůbec nenastává právě díky hrozbě těmito tresty.

Zadruhé, co kdyby ale někdo zločin *spáchal*? Potom by skutečně čelil nešťastným a nespravedlivým vyhlídkám. Na tento problém zde mohu odpovědět dvěma způsoby. První odpověď setrvává na teoretické úrovni. I kdybychom se nacházeli v situaci, kdy bychom si byli zcela jisti, že odstrašení bude fungovat, většina lidí bude proti aktuální hrozbě navrhovaného nepřiměřeně přísného trestu protestovat. Obavy, že nám někdo uvízne v síti, proto nemohou zastat všechnu intuitivní práci v odmítnutí snahy o dosažení ideálu dokonalého odstrašení. Pro mé účely je tento závěr postačující. O morálce, podobně jako o fyzice či ekonomii, se můžeme leccos dozvědět, pokud budeme hrát s modely, které napodobují ideální podmínky. Zadruhé, můžeme jistě zvažovat případy, ve kterých bude odstrašení naprosto spolehlivé. V takových případech je odstrašení natolik silné, že by se doslova jen šílenci nedokázali ovládnout a spáchali by nějaký zločin. S projevy tak očividné duševní poruchy bychom se dokázali vypořádat jinak než trestáním. I kdybychom však usvědčeného pachatele (jenž je přece *vinny*) v rámci dokonalé ustaveného systému spravedlnosti, charakteristického obecnou platností ideálu dokonalého odstrašení, měli velmi přísně potrestat, k takovým případům přehnaně přísného trestání by docházelo jen zřídka. Jejich význam by navíc byl zanedbatelný, pokud bychom to srovnali se špatností současného stavu, jenž překypuje zločiny a utrpením potrestaných zločinců, částečně proto, že naše společnost opakovaně selhává ve své snaze přijmout opatření, která by byla dostatečná k účinnému odstrašení. V našem navrhovaném systému trestání navíc ve srovnání s realitou nepochybně výrazně klesne riziko potrestání nevinných.

Třetí argument lze založit na strachu. Jestliže by se lidé obávali, že pokud se dopustí nějakého zločinu, budou potrestáni tak drakonicky přísnými tresty na úrovni hranice odstrašení, potom by jim strach nedal spát. Tato možnost je ale velmi přehnaná. Jistě, systém by byl nastaven tak, že pokud by se dopustili nějakého zločinu, splnil by svůj vyjádřený úmysl aplikovat příliš přísné tresty. Je to nezbytné, aby brali hrozby trestu vážně. Pokud by si však lidé byli vědomi toho, že právní systém vytyčuje podmínky, za nichž nevinní nebudou trestáni, potom se trestné činnosti nebudou dopouštět, budou i nadále nevinní a budou se cítit bezpečně. Další možná odpověď na argument založený na strachu je ten, že v řádných systémech spravedlnosti je již nyní možné, že nevinní budou potrestáni za zločiny, jichž se nedopustili, v některých státech je dokonce možné, že budou popraveni za skutky, které nespáchali, přesto málokdo žije ve strachu, že se něco podobného stane právě jim.

Začtvrté, někdo by si mohl myslet, že pokud by se věci odvíjely ve shodě s ideálem dokonalého odstrašení, byly by naše rozhodovací procesy neoprávněně ochromené a naše role aktérů by tak byla ohrožená. Za podmínek, jež by panovaly v systému platného ideálu dokonalého odstrašení, by přece k mnoha zločinům, k nimž dochází v našem aktuálním systému, vůbec nedošlo, je to ale pouze hrozba přísných trestů, jež by zabránila jejich uskutečnění. Tento argument je však zcela chybný. Jeho logika by byla aplikovatelná rovněž na skutečnost, že lidé i dnes jsou odstrašeni od páčání zločinů strachem ze současné přísnosti trestů. Není správné, pokud spácháme nějaký zločin; jestliže se někdo zločinu nedopustí kvůli hrozbě trestu, potom se jedná o dobrý výsledek. Neumím si představit, jak by někdo mohl argumentovat, že naše společnost dluží potenciálním zločincům možnost méně přísného trestu (myslím tím ve shodě se současným trestním řádem) jen proto, aby jejich rozhodnutí spáchat nějaký zločin bylo snazší.

Hrozba nepřiměřeně přísného trestání, která nás zde zajímá, se výrazně liší od trestu předcházejícího zločin. Christopher New³²

³¹ HART, H. L. A. *Punishment and Responsibility*. Oxford: Clarendon Press, 1970, s. 181–182.

³² Srov. NEW, Christopher. Time and punishment. *Analysis* 1992, 52, s. 35–40.

navrhuje, že bychom mohli trestat člověka v okamžiku, kdy jsme si mimo rozumné pochyby jistí, že se chystá spáchat nějaký zločin, a zároveň dobře víme, že po jeho spáchání ho nebude možné potrestat. Odpověděl jsem mu,³³ že taková forma trestu naráží na ideál respektu k lidským osobám, podle něhož musíme nechat (stále ještě) nevinného člověka rozhodnout se zločin nakonec nespáchat, i kdyby to bylo v posledním možném okamžiku, a umožnit mu tak zachovat si svou morální nevinnost a vyhnout se trestu. Idea respektu k lidským osobám však v našem případě nemůže hrát stejnou roli opět z toho důvodu, že nikomu nedlužíme možnost méně přísného trestu jen proto, aby se mu snadněji páchaly zločiny.

Je navíc zavádějící popsat situaci dokonalého odstrašení jako případ potlačení naší schopnosti rozhodovat a jednat. Ideál dokonalého odstrašení nefunguje prostřednictvím nějakého zlověstného mechanismu vymývání mozků či tak, že by chemicky ovlivňoval naše myšlení. Vláda v takovém světě by nenarušovala naše soukromí, ani by nenahrazovala či nemodifikovala naši schopnost přijímat rozhodnutí a autonomii. Vše by bylo přesně takové, jaké to je dnes: nás lidí jako aktérů by se to nijak nedotklo. Zpřísněním trestu za nějaký zločin, např. z 2000 korun na 200 000 či ze dvou let v podmínce na dvanáct ve vězení, jsme potenciálním zločincům jen dali další dobrý důvod, aby si svobodně vybrali nedopouštět se kriminální činnosti.

Přijetím hranice odstrašení bychom některým typům potenciálních zločinců vlastně udělali laskavost: právě těm, které zpřísněné tresty od jejich kriminálního jednání odradí, za méně přísných podmínek by se ho však dopustili. Chránili bychom je tak před zločinem a v případě dopadení i před potrestáním.

Idea systému spravedlnosti, který ze své vlastní podstaty hrozí lidem radikálně přísnými a neodpovídajícími tresty, je velmi odpuzivá. Přesto ale v oblasti, v níž lze dokonalé odstrašení uplatnit, neexistují ani zločiny, ani tresty. Právě díky tomu je dokonalé odstrašení lákavé. Systém trestní spravedlnosti má za cíl prevenci kriminality. Lze-li toho dosáhnout a navíc není nutné, aby kdokoli zaplatil příslušnou cenu a byl potrestán, na co bychom si mohli stěžovat? Srovnáme to se situací, kdy by pouhé pomýšlení, že si vezmeme lék, hrozí-li nám nějaká choroba, bylo prevencí vzniku onemocnění; nebylo by to úžasné? Naš současný systém, ve kterém dochází k vážným zločinům a ukládají se přísné tresty, je také odpuzivý, ani trochu přitažlivá ale není ani skutečnost, že ho potřebujeme. Zatím jsme se ještě nesetkali s přesvědčivým zásadním argumentem pro zamítnutí ideálu dokonalého odstrašení (za předpokladu platnosti „hartovských“ podmínek zmíněných výše).

Jeden z možných argumentů, s nímž se setkáváme převážně mezi katolickými mysliteli, se objevil v kontextu diskuse o nukleárním odstrašení a zaměřuje se na naše úmysly. Aby bylo takové odstrašení skutečně účinné, musíme si zformovat úmysl učinit něco nesprávného (masové zabíjení civilistů); jenže již samotné zformování této intence je z morálního hlediska nesprávné. Zajímavou diskusi tohoto problému nalezneme např. v McMahanovi a Kavkovi.³⁴ Případy trestání, jimiž se zde zabýváme, jsou však velmi odlišné: zaměřují se na trestání viníků, obvykle nezahrnují hrozbu trestem smrti, nesoustředí se na zabránění anihilace celé společnosti, opakují se, objevují se v rámci nějakého systému spravedlnosti apod. Tyto základní rozdíly nám mohou pomoci pochopit, proč je jaderné odstrašení rozšířenou a přijímanou praxí, zatímco hrozby nadměrně přísnými tresty odmítáme. Analogický argument založený na nesprávnosti úmyslů jednat špatně by možná šlo využít i proti přehnaně přísnému trestání. I takový argument by však zřejmě neměl moc velkou váhu, pokud bychom nepřijali nějaké teologické předpoklady: pochybuji o tom, že by nějaký hypotetický úmysl mohl být tak morálně špatný, kdyby nikdy nebyl aktualizován v jednání. A i kdyby ve vzácných případech byl aktualizován, záleží jen na samotném nadměrně přísném trestání, nikoli na intencích. Teologickými úvahami se zde ale zabývat nemohu.

Snaha o dosažení dokonalého odstrašení (tam, kde je to možné) v rámci právních systémů prostřednictvím hrozby nadměrně přísného trestání samozřejmě naráží na velmi silné intuice. Dokud máme pocit, že tyto intuice nelze překonat a držíme se naší současné praxe, čelíme paradoxu netrestání.

S paradoxem se zřejmě budeme setkávat v každém případě. Zdá se paradoxní nezvolit si způsob, kterým lze docílit prevence trestné činnosti i trestání (dokonalým způsobem naplníme žádoucí finalitu systému trestní spravedlnosti i bez toho, že bychom někoho trestali). Stejně tak se ale zdá paradoxní zvolit si systém založený na ideálu dokonalého odstrašení, protože potom bychom říkali, že systém spravedlnosti by měl lidem hrozit velmi přísnými a neuměřenými tresty, které radikálně překračují míru jejich zásluhy. A bylo by evidentně nespravedlivé, kdybychom tyto hrozby splnili.

Zdá se, že si civilizované západní země vytvořily systémy spravedlnosti fungující tak, že trestají pachatele trestné činnosti omezenějšími způsoby jako primárními společenskými prostředky snížení kriminality. Možnost dokonalého odstrašení zločinů v určitých oblastech užitím hrozby radikálně přísných trestů však před nás staví paradox. Není zřejmě rozumné nevytvořit systém spravedlnosti, který umožňuje prevenci trestné činnosti, aniž by ve skutečnosti musel někoho potrestat (odstraní zločin i trest). Stejně tak se ale zdá morálně nepřijatelné zformovat systém spravedlnosti primárně fungující tak, že hrozí svým občanům nespravedlivými tresty, i když ospravedlnění celého systému závisí na představě (i kdyby byla pravdivá), že tyto hrozby nebude nikdy nutné splnit.

SMILANSKY, Saul. *Deset morálních paradoxů*. Přel. David Černý. Praha. Academia, 2019, s. 83–92. ISBN 978-80-200-3017-7.



33 SMILANSKY, Saul. The time to punish. *Analysis* 1994, 54, s. 50–53.

34 McMAHAN, Jeff. Deterrence and deontology. In: Hardin, Russell; Mearseimer, John J.; Dworkin, Gerald; Goodin, Robert E. (eds.). *Nuclear Deterrence Ethics and Strategy*. Chicago: University of Chicago Press, 1985; KAVKA Gregory S. *Moral Paradoxes of Nuclear Deterrence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, kap. 2.

Trest smrti

David ČERNÝ: Trest smrti je naší morální povinností

Trest smrti byl aplikovaný od samého počátku existence lidské společnosti jako odpověď na závažné i méně závažné zločiny. Starý Zákon například požaduje nejvyšší trest za blasfémii, pro uctíváče Baala, čarodějnice, cizoložníky a homosexuály či třeba prostitutky. Ve starověkém Řecku požadoval Drakón, jenž jako první zveřejnil nepsané zákony athénské obce, trest smrti i za takové přečiny, jako je krádež.

Doba se však změnila a mnohé státy trest smrti zrušily zcela, například Austrálie (od roku 1984), Kostarika (od roku 1877), Německo (od roku 1949), Irsko (od roku 1990) či Venezuela (od roku 1863); jiné ho zrušily pro období míru, kupříkladu Kanada (od roku 1976), Řecko (od roku 1993), Izrael (od roku 1954) či Velká Británie (od roku 1965). Jiné státy si však nejvyšší trest zachovaly (Čína, Japonsko, Irák, Írán, Severní Korea a Spojené státy americké). V USA podporuje trest smrti jak federální vláda, tak i většina států, značně se však liší v aplikaci tohoto trestu. Od roku 1976 bylo nejvíce poprav provedeno v Texasu (477), ve Virginii (109), v Oklahomě (97), na Floridě (71) a v Missouri (68), zatímco ve státech jako je Connecticut a Idaho byla od téhož roku (údaje jsou do roku 2012) uskutečněna pouze jedna poprava, na Aljašce a ve státě New York dokonce žádná.

Zrušení trestu smrti se někdy prezentuje jako důsledek vývoje lidské společnosti k vyšší humanitě, která trest stále méně považuje za jakousi odplatu (ve smyslu Chammurapiho lex talionis: oko za oko, zub za zub), ale spíše za snahu o nápravu zločince a jeho návrat do běžné společnosti. Trest smrti je absolutní, ukončuje život lidské bytosti, neumožňuje jeho nápravu a někdy se chápe jako pozůstatek barbarských časů.

V současné době se vede intenzivní diskuse o tom, zda trest smrti je morálně legitimní volbou; zastánce mají obě strany bariéry. Osobně to vidím takto: nejvyšší trest není v případech zvláště odporných zločinů, spáchaných ze zcela amorálních a odsouzeníhodných pohnutek, pouze morálně přípustný: trest smrti je naší morální povinností, je morální povinností liberálně-demokratické společnosti, v níž žijeme. Toto tvrzení samozřejmě vyvolává řadu otázek: Jaké je odůvodnění morální povinnosti trestat zločince smrtí? Za jaké zločiny? Proč společnost nejen smí, ale má přímo povinnost trestat některé zločiny smrtí?

Tři nastavení mysli

Lidské jednání může být morální či nemorální. Pokud bez dobrého důvodu porušíme daný slib, jednáme nesprávně. Nicméně nemorální jednání ještě nemusí být zlé, natož pak extrémně zlé. Kategorie zlého jednání je užší, než kategorie jednání nemorálního – zlé jednání je nemorální, každý nemorální skutek nemusí být a nebývá skutkem zlým. Ještě užší je pak kategorie jednání extrémně zlého. Extrémně zlé jednání je jednání, jež je nemorální, zlé a způsobuje zvláště závažnou újmu.

Při posuzování lidského jednání musíme vzít v úvahu dva faktory: stav, či možná lépe nastavení mysli jednatelů, a důsledky jeho jednání. Pouze kombinací těchto faktorů můžeme odlišit zlé jednání od nemorálního a extrémně zlé od zlého. Trest smrti připadá v úvahu pouze u extrémně zlého jednání.

Filozof práva na univerzitě v Cambridge Matthew H. Kramer, zastánce morální povinnosti trestat extrémně zlé skutky trestem nejvyšším, rozlišuje tři mentální dispozice, které umožňují klasifikovat nemorální lidské jednání jako zlé. První z nich je sadismus. Sadisté se opájejí lidským utrpením, nacházejí v něm obzvláštní potěšení. Bolest, utrpení, smrt je pro ně důvodem k jednání, primární hodnotou, jež ovlivňuje jejich myšlení a směřuje jejich skutky. Každý sadistický skutek samozřejmě není nutně zlým jednáním. Pokud nějaký sadista uspokojuje své potřeby sledováním hraných filmů, v nichž není utrpení reálné, je jeho jednání nemorální, avšak není zlé. Něco jiného by však platilo v případě, kdy by film popisoval reálné situace (třeba dokumentární pořad o genocidě Tutsijů ve Rwandě), nebo by dokonce zachycoval reálné násilí (vzpomeňme si na film 8 mm z roku 1999, v němž soukromý detektiv Tom Welles v podání Nicolase Cageho vyšetřuje, zda sadistická vražda mladé ženy zachycená na pásce v trezoru zesnulého miliardáře je reálná či nikoli). Sadistické jednání bylo dobře popsáno například u nacistických či komunistických dozorců v lágrech.

Zlé jednání vychází rovněž z bezcitnosti. Pro bezcitného člověka není smrt a utrpení primární hodnotou jako pro sadistu: nenachází v nich potěšení, instrumentalizuje je, aby tak mohl dosáhnout svých cílů. Bezcitnost je typická pro nájemné vrahy, dokonale ji ztvárnil Bruce Willis ve snímku režiséra Michaela Catona-Jonese z roku 1997 Šakal. Lidé v zajetí nebezpečných a škodlivých ideologií, jako je nacismus, komunismus či antisemitismus mají často sklon k bezcitnému jednání, neboť jim tyto ideologie umožňují vidět některé lidské bytosti jako méněcenné, bezcenné, ba dokonce nelidské a ztrácejí k nim jakékoli pouto založené na sdílení společných lidských charakteristik, jako je schopnost morálního jednání či vnímání bolesti a utrpení.

Konečně třetím nastavením mysli, jež může generovat zlé jednání, je extrémní bezohlednost. Představme si následující situaci: nájemný vrah má za úkol zlikvidovat ředitele obchodní společnosti. Počká si na okamžik, kdy vychází z restaurace a vypálí na něj dávku ze samopalů. Ředitel se nachází ve společnosti více lidí, vraha to však nezajímá. Ti „okolní“ lidé sice nejsou jeho cílem a nesnaží se je zasáhnout, pokud však zabije kromě svého cíle i další lidské bytosti, je mu to jedno. Zemře-li ředitel, je jeho úkol splněn – a osud ostatních lidí ho jednoduše nezajímá. Pokud se někomu zdá tento příklad poněkud nerealistický, stačí si vzpomenout na atentát na italského prokurátora Giovanniho Falconeho, jenž se proslavil svým nesmlouvavým bojem proti italské mafii Cosa Nostra. Falcone dbal na bezpečnostní opatření a mafie se k němu dlouho nemohla dostat. Proto umístila bomby pod vozovku, po níž Falcone 23. května 1992 projížděl – společně se svou ochrankou – na cestě z palermského letiště, a dálkově ji odpálila. Zemřel Falcone, jeho žena, tři tělesní strážci, zranění byli i lidé, kteří s ním neměli nic společného; „jen“ měli tu smůlu, že zrovna projížděli kolem. Mafie chtěla zabít Falconeho, osud ostatních lidí jí byl lhostejný a obětovala je pro dosažení svého vražedného plánu.

Bezohlednost nemusí vyústit ve zlé jednání. Mnozí řidiči jednájí bezohledně – nesprávně a nemorálně –, pokud však nezpůsobí žádnou újmu nebo je újma malá, nelze jejich jednání klasifikovat jako zlé. To samé platí pro skutky vycházející ze sadistického

potěšení a bezcitnosti. Zlé jednání je tedy jednání, jež je nemorální, vychází ze sadistického potěšení, bezcitnosti či extrémní bezohlednosti a které navíc způsobí určitou újmu. Jak bychom však měli určit zlé jednání, jež je navíc zlé extrémně? V etice samozřejmě nemáme absolutní měřítko, podle nichž by bylo možné jednoznačně posuzovat lidské jednání a rozdělit do kategorií s jasně vymezenými hranicemi. Extrémně zlé jednání je zlé jednání, jehož důsledky jsou mimořádně závažné, brutální, násilné, odporné zločiny proti lidskosti. Pro paradigmatický příklad takového jednání nemusíme chodit příliš daleko.

Anders Behring Breivik se narodil v roce 1979 bývalému norskému diplomatu Jensenovi Breivikovi a zdravotní sestře Wesche Behringové. Postupně se ztotožnil s extrémně pravicovými a radikálně protiislámskými názory, a vypěstoval si odpor vůči vlastní společnosti. 22. července 2011 spáchal ve svém rodném Norsku plejádou útoků, včetně jednoho bombového, jímž padlo za oběť celkem 77 nevinných, většinou mladých lidských životů. 24. 8. 2012 byl Breivik odsouzen k jedenadvaceti letům žaláře s možností prodloužení. Breivikovo jednání bylo zcela bezcitné, bez jakýchkoli ohledů ponížil lidské bytosti na pouhé nástroje manifestace svých zvrácených politických názorů. Nezajímal jej jejich věk, nevinnost, životní plány, naděje, lásky, radosti, bylo mu zcela lhostejné utrpení jejich rodin, jímž způsobil těžko zacelitelnou ránu. Jeho jednání nebylo pouze zlé, bylo extrémně zlé.

Různé teorie a praxe

Zatím jsem hovořil pouze o specifikaci extrémně zlého jednání, nepadlo ani slovo o důvodech, proč je trest smrti morální povinností. Nemyslím si, že nejčastější teorie trestání dokáží absolutní trest ospravedlnit.

Retributivní teorie trestání jsou charakteristické tím, že spojují trestání se dvěma klíčovými pojmy: zásluhou a proporci. Zločinec si svým jednáním zasloužil určitý trest, a míra trestu je úměrná závažnosti jeho zločinu. Retributivní teorie tedy hledí do minulosti a trestají lidské jednání v závislosti na míře jeho provinění. Mnozí autoři se však domnívají, že trest smrti nelze ospravedlnit v rámci retributivní teorie trestání, neboť nesplňuje princip minimálního zásahu, podle něhož je stát oprávněn zasahovat pouze v případech, že jeho zásah slouží nějakému důležitému veřejnému zájmu a navíc představuje nejmenší restriktivní opatření nutné k dosažení tohoto zájmu. Trest smrti takovým opatřením není: postačuje doživotní vězení za přísných podmínek bez možnosti propuštění.

Jiná vlivná teorie trestání, deterenční, naopak hledí do budoucnosti. Zatímco retributivní teorie se zakládá na pojmu zásluhy (zločinec si svým jednáním svůj trest zasloužil) a je ze své povahy deontologická, tedy stojí na zásadě, že člověk se má rozhodovat a jednat podle pevných zásad, tak deterenční teorie jsou převážně konsekvencialistické a zaměřují se na důsledky trestů pro celou společnost a individuální jedince. Smyslem trestu je odradit možné pachatele od spáchání jejich zločinů.

Deterenční teorie čelí dvěma problémům. První problém je empirický. Tyto teorie zahrnují nejen normativní složku, ale také – a ve velmi podstatné míře – složku empirickou. Pakliže je smyslem trestání odrazovat možné zločince od jejich skutků, potom by měla existovat empirická evidence, že tresty tuto roli skutečně plní. A zdá se, že neplní, což platí i v případě těžkých trestů, a dokonce i trestu nejvyššího. Kupříkladu v USA je mnohem více zločinců zabito policisty či občany, kteří brání svůj život a majetek, než během poprav. Jak podotýká americký filozof a sociální vědec Jeffrey Reiman, je obtížné si představit, že když zločince neodradí tento fakt, může je odradit možnost odhalení, odsouzení a popravy.

Již zmíněný Matthew H. Kramer přichází s jinou teorií trestání, jež se však od shora zmíněných výrazně odlišuje již tím, že se nejedná o obecnou teorii aplikovatelnou na širokou škálu zločinů. Jeho očištná (purgativní) teorie je použitelná pouze pro trest smrti a žádné jiné. V čem spočívá její jádro?

Extrémně zlé jednání vyjadřuje ze strany zločince určité postoje: postoje extrémního nezájmu, bezcitnosti, sadistického potěšení. Lidské bytosti jsou v očích zločince zbaveny své důstojnosti a rovnosti. Zločinec svým jednáním vyjadřuje, že welfare (dobrý život), životy samotné, práva, utrpení jiných lidských bytostí neznamenají nic, anebo znamenají jen velmi málo. Radikální rovnost mezi všemi členy lidského druhu je narušena, zločinec se povyšuje nad ostatní a instrumentalizuje jejich životy s ohledem na své vlastní plány, preference a zájmy. Když nacističtí či komunističtí strážci pracovních táborů mučili své vězně, když se Richard Ramirez vkrádal v Kalifornii do domů svých obětí, kde je brutálně mučil pro své vlastní potěšení, když Breivik bezcitně a chladnokrevně střílel vyděšené prchající mladé lidi, nesměřovali tito násilníci své útoky pouze proti jednotlivým cílům své nezasloužené agrese, nýbrž proti lidstvu jako takovému. Lidské bytosti spojuje řada charakteristik, některé z nich však považujeme za morálně významné: naši důstojnost zakládající rovnost, schopnost morálního jednání, vytváření plánů, naplňování tužeb, schopnost zažívat potěšení a utrpení. Jednání lidí jako Ramirez či Breivik bezcitně a sadisticky pošlapává tyto morálně relevantní vlastnosti a tím vyjadřuje svůj postoj, negativní, nemorální, předsudečný a extrémně zlý, vůči všem lidským bytostem.

Kdy uvěznění neodčínuje

Lidská společnost – v případě Breivika Norsko – samozřejmě nemá morální odpovědnost za odporné skutky, které spáchal. Má však morální odpovědnost za jeho pokračující existenci, za to, že tento zločinec stále žije. Morální povinnost odsoudit ho k trestu smrti a vykonat ho.

Breivikovy zločiny znesvětily společnost jeho rodné vlasti. Pojem znesvěcení má náboženský původ, v kontextu purgativní teorie ospravedlnění trestu smrti má čistě sekulární význam. Brutální vražda desítek nevinných lidských bytostí se obrací proti lidství samotnému, a pokud norská společnost ponechává Breivika naživu, morálně se jeho zločinem poskvňuje. Existuje normativní vztah mezi společností a zbytkem lidstva, a tudíž i mezi norskou společností a zbytkem lidstva. Zločiny takové bezcitnosti a závažnosti nelze odčinit jinak než smrtí. Společnost má vůči lidstvu povinnost se tohoto úkolu zhostit, chce-li být považována za ztělesnění morálních ideálů a řádu. Trest smrti je v případě mimořádně závažných zločinů, případů extrémně zlého jednání vycházejícího ze sadistického potěšení, bezcitnosti či extrémní bezohlednosti, morální povinností každé společnosti. Jestliže ve své povinnosti selhávají, pokropí krev obětí zločinců i je samotné a zanechá nesmazatelný otisk, poskvnění, znesvěcení.

Někdo by mohl namítnout, že purgativní ospravedlnění trestu smrti může odůvodnit velmi vážné sankce, nedosahuje však až na trest nejvyšší. Myslím si, že to je omyl. Společnost, která se rozhodla ponechat na živu pachatele odporných a barbarských zločinů přijala odpovědnost za jejich pokračující existenci a alokuje pro to nemalé zdroje, nemluvě o přívětivých podmínkách,

v nichž si třeba takový Breivik odpykává svůj trest. Tím však svou povinnost vůči lidstvu nesplnila, právě naopak. Vyjadřuje tím podporu života člověka, který svým jednáním vyjádřil svůj odpor vůči všemu, co považujeme u lidí za morálně relevantní, jenž svými skutky popřel veškeré principy úcty k životu druhých, respektu k jejich důstojnosti a právům, rovnosti mezi všemi lidskými bytostmi.

Vězení není odčiněním znesvěcení lidské společnosti. Zločinec je sice izolován, oddálen od společenství lidí, avšak toto oddálení je pouze místní (je zavřený v nějaké budově), nikoli normativní. Stále žije a jeho život, udržovaný a financovaný společností, znesvěcení neodčinuje. Něco takového je pouze v moci trestu nejvyššího, trestu smrti, který je vyjádřením vůle společnosti ctít a zachovávat lidskou důstojnost, inkorporovat morální hodnoty a řád a dostát svému morálnímu závazku vůči celému lidstvu.

Jednoduchá zásadní rovnice

Kramerova purgativní teorie trestání tedy stojí na dvou základních pilířích: prvním je specifikace extrémně zlého jednání, druhým pak sekulární chápání pojmu znesvěcení.

Extrémně zlé jednání lze určit na základě mentálních postojů jednajícího, nicméně samo o sobě nestačí. Všechna tři zmíněná nastavení mysli (sadistické potěšení, bezcitnost a extrémní bezohlednost) mohou být podkladem vedoucím k mírně zlému, zlému či dokonce extrémně zlému jednání. Do hry rovněž vstupují důsledky jednání a míra újmy, již způsobují. Extrémně zlé jednání, jediný typ jednání, jež může být důvodem k uvalení trestu smrti, je výsledkem jednoduché rovnice: nastavení mysli (sadismus, bezcitnost, extrémní bezohlednost) + mimořádná újma (smrt mnoha lidí, brutální mučení apod.) = extrémně zlé jednání.

Purgativní teorie trestu smrti Matthewa H. Kramera je velmi silná teorie: netvrdí pouze, že trest smrti je morálně legitimní (možná) volba. Jistě, je to morálně legitimní volba, avšak proto, že je to morálně povinná volba. Povinnost stanovit a vykonat trest nejvyšší v případě zvláště brutálních zločinců vychází ze sekulární interpretace znesvěcení a z faktu, že zločinec svým jednáním pošlapává nejen životy a welfare svých obětí, ale typicky lidské a morálně relevantní vlastnosti (schopnost být autonomním architektem vlastního života, prožívat bolest, toužit po životě apod.) a tím se staví proti samotnému lidstvu.

Zatímco například restorativní spravedlnost směřuje k napravení vztahů mezi zločinci, oběťmi a širší komunitou, purgativní teorie trestání se zaměřuje na vztah mezi společností, jež je zodpovědná za život či smrt původců barbarských zločinů, a celým lidstvem. Nejedná se tedy o vztah jedinci-jedinci či jedinci-komunita, nýbrž komunita-komunita.

Kramer je přesvědčený, že mimořádná závažnost extrémně zlého jednání znesvěcuje společnost, čímž jí ukládá morální povinnost, povinnost vůči celé lidské komunitě, smýt ze sebe toto poskvrnění. A jediným způsobem, jediným normativně přípustným způsobem, jak smýt tuto morální skvrnu, toto znesvěcení dané pokračující existencí pachatelů brutálních a barbarských zločinů, je odsoudit je k trestu smrti a tento trest posléze vykonat. Společnost je tak morálně odpovědná za život a welfare pachatelů extrémně zlých zločinů po dobu konání spravedlivého soudního procesu a za humánní provedení nejvyššího trestu. Na rozdíl od deterenčních teorií, jež by v některých situacích mohly ospravedlnit velmi brutální a pokud možno veřejné vykonání trestu smrti (protože by mohl v potenciálních pachatelích vzbudit větší strach a zvýšit efektivitu odrazujícího opatření), je purgativní teorie v souladu s principem minimálního zásahu (humánní forma popravy) a ipso facto v souladu s principy moderní liberální demokracie.

Tahle skvrna zůstane

Anders Behring Breivik je stále naživu a bude žít. Podle zastánců purgativní teorie trestání to není vyjádřením humanistických ideálů, nýbrž morálním defektem, pošlapáním lidství a jeho morálních charakteristik. Za svůj zvrácený, nelidský, barbarský, odporný čin si Breivik zasloužil trest smrti.

Shrnutí: norská společnost nesplnila a pošpinila se tak morální skvrnou, kterou se jí už nikdy nepodaří smýt. Morálně vyspělá liberálně-demokratická společnost by měla zavést a aplikovat trest smrti pro zvláště závažné zločiny spojené s obrovskou újmou, utrpením, zločiny vycházejícími ze sadistického potěšení, bezcitnosti a extrémní bezohlednosti. Jedině tak může dostát svým morálním povinnostem a respektu k důstojnosti a rovnosti všech lidských bytostí.

Vyšlo v Lidových novinách (Orientace) 28. 5. 2016.



Vatikán oznámil změnu náhledu na trest smrti, je nepřipustný

Vatikán/ ČTK / 2. srpna 2018

Římskokatolická církev dnes formálně oznámila změnu svého náhledu na trest smrti, považuje ho za nepřipustný za jakýchkoli okolností. Jak Vatikán oznámil, nový postoj k hrdelnímu trestu odráží názor papeže Františka, který trest smrti naprosto odmítá. Dosavadní katechismus přitom trest smrti povoloval ve výjimečných případech.

Podle současného papeže je trest smrti vždy nepřipustný, protože „útočí na lidskou důstojnost“. Do nynější doby platící katechismus, který schválil v roce 1997 papež Jan Pavel II., trest smrti přitom povoloval s tím, že potřeba tohoto trestu „je velmi řídká, téměř neexistující“. Katolická církev nicméně hrdelní trest připouštěla v případě, že byl „jediným možným způsobem, jak efektivně chránit lidské životy před nespravedlivým agresorem“.

Nové učení nicméně říká, že předchozí politika je zastaralá a že existují i další způsoby, jak chránit společnost, uvedla agentura AP. Podle církevního učení je nyní „trest smrti je nepřipustný, protože jde o útok na nedotknutelnost a důstojnost jedince“. Církev by proto uvítala jeho zrušení po celém světě.



Roman JOCH: Papež František překračuje „zákazem“ trestu smrti své pravomoci

Tvrzením že začátku srpna, že trest smrti již není třeba pro ochranu společnosti, se papež František vyjadřuje k něčemu, co nemůže vědět. Jeho názory jsou proto pro věřící nezávažné.

Česká pozice, 18. 8. 2018

Křesťanů, natož katolíků, je v naší zemi menšina, ale někteří jimi jsou, takže se jich týká vše, co se v katolické církvi děje. Rozeberu tudíž za prvé, jak to papež František udělal; za druhé, jaké je dosavadní učení katolické církve o trestu smrti; za třetí, co prohlásil papež František; za čtvrté, jak to zdůvodnil a co to znamená; a za páté, jaké z toho vyplývá ponaučení.

Opak Bible

Odpověď na první otázku je jednoduchá. Papež František to udělal sám, bez konzultací s biskupy či kardinály, natož obyčejnými věřícími. Žádné naslouchání názorům křesťanského lidu, žádné „Wir sind Kirche“. Rozhodl jako absolutistický monarcha. To by nebyl problém, protože papež má pravomoc rozhodovat autoritativně, ex cathedra, v otázkách víry a mravů. Ale je to tento případ? Má v otázce přípustnosti trestu smrti pravomoc jej prohlásit za nepřipustný?

Odpověď na druhou otázku je také jednoznačná. Katolická církev dva tisíce let učila, že trest smrti je legitimní. Není nutný, ale je přípustný. Papež František říká, že je „nepřipustný“. Tím říká opak toho, co je psáno v Bibli. Starý zákon trest smrti za určité činy vyžaduje, Nový zákon jej nezakazuje a připouští.

První kniha Mojžíšova Genesis 9:6: „Kdo prolíje krev člověka, toho krev bude člověkem prolita, neboť člověka Bůh učinil, aby byl obrazem Božím.“ Druhá kniha Mojžíšova Exodus 22:17: „Nenecháš čarodějnici žít.“ Za co je dle Mojžíšova zákona trest smrti si lze přečíst v třetí knize Leviticus 20:1-27 či 24:10-23.

Ani Nový zákon trest smrti nezakázal, například list svatého apoštola Pavla Římanům 13:4: „Vždyť (vládnoucí moc) je Božím služebníkem k tvému dobru. Jedná-li však špatně, máš proč se bát, neboť nenese meč nadarmo; je Božím služebníkem, vykonavatelem trestu nad tím, kdo činí zlo.“ Řečeno jinak, vladař nedrží meč nadarmo, trestá toho, kdo činí zlo.

Benedikt XVI. a svatý Jan Pavel II.

Trest smrti nezakazují církevní otcové včetně největšího křesťanského myslitele starověku svatého Augustina, významní filozofové a teoretici přirozeného práva – od Aristotela přes svatého Tomáše Akvinského až po Johna Locka, ani všichni papežové v dějinách, předchůdci papeže Františka. Dva papeži před Františkem, Benedikt XVI. a svatý Jan Pavel II., byli nekompromisně proti trestu smrti, ale připouštěli, že je legitimní, tudíž přípustný. Například katechismus zveřejněný Janem Pavlem II. v roce 1997 v pasáži 2267 věnované trestu smrti říká:

„Tradiční učení Církve, za předpokladu, že je s plnou jistotou určena totožnost a odpovědnost viníka, nevyklučuje použití trestu smrti, pokud je toto jediná možná účinná ochrana lidských životů před útočníkem. Dostačují-li však nekrvavé prostředky k obraně a ochraně lidských životů před útočníkem, veřejná moc at' se omezí na tyto prostředky, protože lépe odpovídají konkrétním podmínkám obecného dobra a více se shodují s důstojností lidské osoby.

Uvážíme-li prostředky, které má dnešní stát k dispozici k účinnému potírání zločinu a zneškodnění pachatele, aniž by ho s definitivní platností zbavil možnosti, aby se napravil, vyskytují se v dnešní době případy absolutní nezbytnosti odstranění viníka 'velmi zřídka, pokud vůbec'“.

Otázka hereze

Pokud jde o třetí bod, nový katechismus papeže Františka praví: „Použití trestu smrti ze strany legitimní autority po řádném soudním procesu bylo dlouho považováno za patřičnou odpověď na závažnost určitých zločinů a přijatelným, i když extrémním prostředkem k zajištění obecného dobra. Dnes však máme silící povědomí o tom, že důstojnost osoby není ztracena ani po spáchání velice závažných zločinů.

Navíc jsme dospěli k novému chápání významu trestních sankcí uvalených státem. A konečně, byly vyvinuty více efektivní systémy věznění, jež zajišťují patřičnou ochranu občanů, a zároveň nezabavují vinného definitivní možnosti vykoupení. Následně tudíž Církev ve světle Evangelia učí, že trest smrti je nepřipustný, protože je útokem na nedotknutelnost a důstojnost osoby, a usilovně pracuje na jeho zákazu všude ve světě.“

Pokud jde o čtvrtý bod, zdůvodnění, především je třeba si uvědomit, co papež František neříká – že trest smrti je zlem o sobě, kategorickým, jako je úmyslné zabití nevinného (umělý potrat, vražda, ve válce zabíjení civilistů a neozbrojených). Kdyby to řekl, vzhledem k učení všech svých předchůdců, církevních otců, Bible a Boha by byl heretik. Ale neřekl.

Kdyby papež František řekl, že „vzhledem k dnešnímu pochopení lidské důstojnosti je už umělý potrat přípustný“, heretikem by byl a věřící by museli uvažovat o prostředcích k jeho sesazení. Někteří papežové byli údajně sesazeni tak, že skončili v Tibeře.

Lidská důstojnost

Papež říká, že trest smrti je „nepřipustný“. Jaké důvody uvádí pro tento odklon od dvoutisíciletého učení katolické církve? Dle něho „dnes máme silící povědomí o tom, že důstojnost osoby není ztracena ani po spáchání velice závažných zločinů“. Křesťané však měli vždy, nikoli jen dnes, povědomí, že člověk neztrácí důstojnost ani po hanebných, ošklivých či zločinných skutcích, ale že ztrácí část své lidské důstojnosti v důsledku svých skutků.

Jedním z rysů důstojnosti člověka je, že ho bereme vážně – jeho skutky, svobodnou vůli. Německý filozof Immanuel Kant tvrdil, že pedagogicko-terapeutická funkce trestu (zločince převychovat, „polepšit“) je nedůstojná. Člověka totiž musíme brát jako cíl, nikoli jako prostředek, a tudíž mu udělit trest za to, co si zaslouží, co svobodně spáchal, nikoli ho jako dítě „polepšovat“.

Dle papeže Františka „jsme navíc dospěli k novému chápání významu trestních sankcí uvalených státem“. Kdo k němu dospěl? Sám papež František, nebo i prostý věřící lid? Kdyby se František zeptal všech katolíků na jejich názor na trest smrti, možná by byl překvapen. Byl by totiž „trochu“ jiný než jeho. Když František tvrdí, „nyní jsme dospěli“, používá pluralis majestatis.

Papež dále říká, že „byly vyvinuty více efektivní systémy věznění, jež zajišťují patřičnou ochranu občanů“. To je empirický argument – zda je zajištěna patřičná ochrana nevinných bez trestu smrti. A to nemůže vědět, v tom není neomylný! Neví, a ani nemůže znát konkrétní situaci v každé zemi. František se tudíž vyjadřuje k otázkám, o kterých nemá (ani žádný smrtelník) dost informací.

František také říká, „zároveň nezbavují vinného definitivní možnosti vykoupení“. Vykoupení (Redemptio) je z vlastních hříchů, které z nás dle ortodoxního křesťanství již dávno šňal Ježíš svou dobrovolnou obětí na kříži. Vždy se mělo za to, že člověk, který čelí smrti, to „nevydrží“ – kaje se a lituje svých hříchů. Většina odsouzených na smrt, kteří znají datum i hodinu své popravy, se kaje.

Přednost Bohu

Co znamená Františkovo prohlášení? Argument lidské důstojnosti použitý o trestu smrti je nejzákeřnější. Ani vrah neztrácí celou důstojnost. Proto je například lynč naprosto nepřijatelný – i nejhorší a nejodpornější vrah si zaslouží řádný soudní proces. Z toho však nevyplyvá, že lidská důstojnost neumožňuje trest smrti.

Lidskou důstojnost totiž omezuje a zmenšuje (ponižuje) jakýkoli trest. Vězení na 20 let, dva roky, dva měsíce či dva dny, to vše je ponižení lidské důstojnosti, ale zločinec si to sám zasloužil tím, že ponižil svým zločinem lidskou důstojnost jiných, a tudíž i svoji. Františkův argument proti trestu smrti z důvodu „lidské důstojnosti“ je tudíž proti jakémukoli trestu, a tedy neplatný.

Podle Františka „jsme navíc dospěli k novému chápání významu trestu“. Jen František „dospěl“. Ve vši úctě k němu, pokud jde o lidskou důstojnost a smysl trestu, více důvěřuji církevním otcům, velkým filozofům, všem papežům před Františkem, Bibli a jejímu autorovi Bohu. Liší-li se v nějaké otázce odpověď Františka a Boha, dávám přednost Bohu.

František dále říká: „Byly vyvinuty více efektivní systémy věznění, jež zajišťují patřičnou ochranu občanů.“ To není pravda. Šéf mexického drogového kartelu „El Chapo“ byl ve vězení, odkud řídil nejen pašování drog, ale i vraždy lidí, organizoval útok na věznic, útěk a zabití mnoha lidí. Kdyby byl popraven, nic z toho by se nejspíš nestalo. Takže otázku, zda vězení na doživotí ochrání před usvědčenými vrahy, má rozhodnout politická společnost. Pro moji zemi trest smrti vhodný není, v čemž souhlasím s Františkem, ale platí to pro všechny země? A bude to pro mou zemi platit vždy?

Nejdůležitější argument

Pokud jde o pátý bod, ponaučení, papež František – a bohužel jeden z jeho předchůdců, Jan Pavel II. – nezohlednil nejdůležitější argument pro trest smrti. Ochrana společnosti je druhým nejdůležitějším, třetím pak odstrašení potenciálních vrahů. Nejdůležitějším argumentem pro trest smrti je, že někteří lidé si trest smrti v důsledku svých činů zaslouží, a jeho neudělení je v rámci spravedlnosti podobným selháním, jako trest smrti pro ty, kdo si jej nezaslouží.

Například K. H. Franka, vraha českého národa, bylo možné nechat po roce 1945 dožít ve vězení. Už by nikomu neublížil, „společnost by byla od něho ochráněna“. Byl to zlomený člověk, třetí říše se mu zhroutila. Nechat ho v klidu dožít ve vězení by však nebylo patřičné; znamenalo by to, že heydrichiáda nás nevzrušuje a na jejích obětech nezáleží, byla jako přírodní úkaz, když člověka zabije blesk nebo sežere žralok.

Proto jedinou mravně spravedlivou reakcí na zbytečné a kruté (a z německého vojenského hlediska nepotřebné) zločiny okupace byl – veřejný – trest smrti pro K. H. Franka. Vše ostatní by svědčilo o mravní otupělosti národa, kdyby nevyjádřil své spravedlivé mravní rozhořčení. Jeho poprava byla patřičná a správná a umožnila mu chovat se důstojně. I nehodný člověk se v posledních okamžicích života může chovat důstojně.

Sebevražedný pacifismus

Papež František se nebezpečně přiblížil hranici hereze, ale nepřekročil ji. O trest smrti nikomu nejde, není natolik důležitý. Ale Františkovy úvahy o „lidské důstojnosti“, jež naznačují, že trest smrti je „nepřípustný“ vedou k herezi. Pokud je úvaha platná (není), pak není „přípustná“ žádné úmyslné usmrcení člověka včetně sebeobran, ochrany nevinných a spravedlivé války.

To už by hereze byla. Pacifistická pozice je heretická a zaslouží odsouzení katolické církve. Pacifisté mohou být laskaví a hodní, ale pacifismus je sebevražedná a parazitní doktrína – aby pacifista mohl žít ve svobodě a bezpečí, je nutná spousta nepacifistů, aby ho ochránili před agresory a trýzniteli.

Je herezí tvrdit, že člověk, který život druhému nedal, ho nemá právo vzít. Naopak, člověk, který život nedal, má právo život nespravedlivému agresorovi v sebeobraně vzít a i povinnost ho vzít tomu, kdo ubližuje svěřeným bezbranným nevinným. Pokud nějaký divný chlápek začne sekýrou rozbíjet hlavy učitelce svěřeným dětem, je její povinností vytáhnout ze své kabelky revolver Smith & Wesson a zastřelit ho. Pokud by to neudělala, mravně bych selhala.

Matení věřících

Může-li František svévolně změnit učení o trestu smrti, v čem všem ho ještě může změnit? František mluví dvojsmyslně a matoucím způsobem, tedy nejasně. Když zveřejnil v roce 2016 exhortaci *Amoris Laetitia*, která obsahuje dvojsmyslné, matoucí a potenciálně heretické věty, čtyři kardinálové ho veřejně požádali, ať sdělení těchto vět objasní a definuje. František na to veřejně nereagoval, což byla velká chyba, pokud není heretik – pak by to bylo chytré, dva kardinálové už zemřeli. František svými nejednoznačnými a dvojsmyslnými formulacemi mate věřící.

Tvrzením, že trest smrti už není potřebný pro ochranu společnosti, se František vyjadřuje k něčemu, co nemůže vědět. Tudíž jedná mimo pravomoci svého úřadu, tedy *ultra vires*. Názory, které prohlašuje *ultra vires*, jsou proto pro věřící nezávazné. Pokud

v tom bude pokračovat, například „zruší“ spravedlivou válku, „povolí“ umělé potraty či „rozvolní“ svátost manželství, povede katolickou církev ke schismatu. Tím by byl vinen jen on.

Nejsem teolog, proto připouštím, že se v hodnocení Františka mohu mýlit, věnuji se politické filozofii (co musí stát dělat vždy, aby byl legitimní; co nesmí dělat nikdy, aby nelegitimní nebyl; co dělat smí, může i nemusí, dle okolností místa a doby či prozíravosti státníků), ale kdyby student či studentka použili Františkovu „argumentaci“ proti trestu smrti, dostali by 4-.

Existuje elegantní cesta, která může vše vyřešit: náš Pán si svého služebníka Františka povolá k sobě. Všichni svatí papežové, ora pro nobis.

Zdroj: https://ceskapozice.lidovky.cz/tema/papez-frantisek-prekracuje-zakazem-trestu-smrti-sve-pravo-moci.A180817_001513_pozice-tema_lube



Marie KOLÁŘOVÁ: Trest smrti je nepřipustný za všech okolností

Christnet.eu / Marie Kolářová / 29. srpna 2018

Roman Joch, ředitel Občanského institutu, obvinil minulý týden v České pozici papeže Františka z překročení pravomocí, a to kvůli jeho výzvě k přeformulování učení o trestu smrti. Roman Joch tvrdí, že papež se vyjadřuje k problematice, o které nemá dost informací, a proto jeho názor není pro věřící závazný.

Papež František neučinil nic jiného, než že završil kontinuální vývoj církevního učení ohledně trestu smrti. Katechismus dosud nevyklučoval trest smrti v případech krajní závažnosti. Následně po jeho vydání papež Jan Pavel II. v encyklice *Evangelium vitae* zapochyboval, zda vůbec existují případy, kdy by jej bylo zapotřebí uložit. V modlitbách za zákaz trestu smrti pokračoval tento papež i nadále a zmínil tuto svoji snahu též v Prohlášení Svatého stolce k prvnímu světovému kongresu o trestu smrti v roce 2001. Iniciativy za zrušení trestu smrti podpořil také papež Benedikt XVI.

Trest smrti byl v minulosti chápán jako akceptovatelný prostředek na ochranu obecného blaha. Postupně však narůstal ve společnosti i v církvi počet hlasů volajících po jeho zrušení, na což upozornil již Jan Pavel II. Důsledně chápána civilizace života totiž vyžaduje i zrušení trestu smrti. Papež František připomíná, že člověk neztrácí svoji důstojnost ani po spáchání těch nejzávažnějších zločinů.

Podle Romana Jocha se papež odklání od dvoutisíciletého učení církve. Svým postojem se liší od názorů řady jiných katolíků a nebezpečně se blíží k hranici hereze. Joch sice nevolá po znovuzavedení trestu smrti, ale brojí za jeho status jako legitimního prostředku ochrany společnosti. Uvádí tři základní argumenty pro jeho zachování. Nejzávažnějším z nich je, že někteří lidé si prostě trest smrti zaslouží a jeho neudělení by bylo nespravedlivé.

Zdá se, že Joch má k herezi přece jen blíž než papež František. Kdo dal člověku právu soudit, že někdo si zaslouží trest smrti víc než někdo jiný? Kdo vidí do nitra jiného? Chce si snad hrát na Boha? Prohlubování poznatků z psychologie a psychiatrie, sexuologie a dalších věd umožňují víc rozumět všem faktorům, které formují lidskou osobnost. Někdo se narodil s hodně špatnými kartami. Společnost se pracovala k názoru, že není nutné posílat na šibenici ani pachatele těch nejhorších zločinů. I když byl zločin odporný a pachatel nese odpovědnost, postačí jeho doživotní uvěznění. Pachatel má čas přemýšlet o sobě a má šanci něco změnit. Jak připomíná papež František, evangelium nás vede k milosrdenství a trpělivosti Pána, který dává každému člověku čas potřebný k proměně.

Dalšími Jochovými argumenty pro trest smrti jsou ochrana společnosti a odstranění potenciálních vrahů. V této souvislosti Joch zpochybňuje efektivnost současných vězeňských systémů, které jsou podle papeže dostatečnou zárukou ochrany společnosti. Jako příklad uvádí El Chapa, šéfa mexického drogového kartelu, který svůj byznys řídil s plnou parádou i ve vězení. To by se určitě nestalo, kdyby byl popraven. K tomu položím doplňující otázku. Poskytuje země, která díky zkorumpovanosti systému umožňuje páchat zločiny i z vězení, rozumnou záruku, že zrovna zde budou probíhat spravedlivé hrdelní procesy?

Statistiky jasně prokazují, že trest smrti nesnižuje počet nejtěžších zločinů. Robert Fremr, soudce Mezinárodního trestního soudu, který soudil pachatele genocidy ve Rwandě, vylučuje odstrašující účinek trestu smrti: „Měl jsem s nimi co do činění a můžu vás ujistit, že tihle vrazi ve chvíli páčání vůbec nebrali v úvahu případný trest.“ Fremr se zabýval kauzou Olgy Hepnarové a vyslovuje obavy ze spáchání justičního omylu. Přesto, že se Hepnarová okamžitě vyznala z nenávisti ke společnosti, existují závažné důvody k pochybnostem o její přičetnosti. Jeden znalecký posudek říká ano, druhý pravý opak. Revizní nebyl vyžádán, protože existovala vysoká poptávka společnosti po krvi. Soudce, který byl u popravy, byl prý v šoku. Zato kat vyjadřuje celkem spokojenost. Pak si dali s pomocníky panáka rumu.

Právě příklad Olgy Hepnarové ukazuje slabost argumentů pro trest smrti. Než si Hepnarová sedla za volant, ničeho kriminálně závažného se nedopustila. Společnost se před ní chránit nemohla. Existence trestu smrti ji od vražedné jízdy neochránila. A zasloužila si skutečně trest smrti? Její poprava nikomu život nevrátila.

Robert Fremr se pozitivně vyjadřuje o pokračující humanizaci společnosti a dodává: „Naše společnost by měla mít na to, aby se povznese výš a snížila se tou odplatou na úroveň vraha.“

Jsem ráda, že papež František jasně vyjádřil respekt každému lidskému životu. Není to žádný sebevražedný pacifismus, z kterého jej Joch neférově obviňuje. Nikdo nikomu nezakazuje bránit se přímému útoku. Poprava není forma obrany před útokem. Je to pomsta. S odmítáním trestu smrti mají problém ti, kdo se naježí okamžitě, jakmile uslyší slova o milosrdenství.

Autorka je právnička, pracuje jako kancléřka pražského arcibiskupství.

http://www.christnet.eu/clanky/6104/trest_smrti_je_nepripustny_za_vsech_okolnosti.url



Tom SORELL: Trest smrti

Přeloženo z originálního textu: SORELL, Tom. Death Penalty. In: POST, Stephen J. (ed.). *Encyclopedia of Bioethics*. New York: Macmillan, 2004, s. 625–628.

Postupem času je méně a méně zločinů trestáno smrtí, a to dokonce i v zemích, kde je poprava legální. I zločiny, jež jsou obecně vnímány jako velmi závažné (například vražda), často končí spíše odsouzením k odnětí svobody než trestem smrti. V roce 1991 byl trest smrti vynesena za zločiny spáchané v právních systémech více než 90 zemí. V 85 zemích byla poprava nelegální nebo přestala být ukládána. Mezi tyto země patří prakticky všechny národy západní Evropy a také Kanada, Austrálie, Maďarsko a Československo. Trest smrti je ukládán v 36 amerických státech a také ve federálních a vojenských jurisdikcích. Ne ve všech se tak děje pravidelně, nicméně tam, kde se tento trest stal součástí běžné praxe, se tak často stalo poměrně nedávno. Mezi lety 1967 a 1977 nebyly ve Spojených státech vykonány žádné popravy. V letech 1977 až 1992 jich bylo provedeno 190 a ve 34 státech bylo více než 2 500 osob uvězněno v odděleních pro odsouzené k smrti. V několika zemích, kde se trest smrti užíval v 80. letech (jako jsou Brazílie, Argentina a Nepál), byl po dlouhé době znovu zaveden – například v Brazílii a Argentině vojenskými vládami. Toto znovuzavedení po stoletích poklesu jeho užívání opět nadneslo otázku morálnosti popravy. V dnešní době žádný zákon neukládá trest smrti za krádež ovoce či třeba salátu, jak tomu bylo dle Drakónova zákoníku ve starověkých Athénách. Ani smrt uvařením již není uznávaným trestem za vraždu otravou, jak tomu bylo v Anglii za dob Tudorovců a Stuartovců. Ale může nám stejné pravidlo, které vysvětluje, proč je znovuzavedení trestu smrti kladný vývoj, také objasnit, proč je dobře, že některé zákoníky už smrt jako trest za vraždu nestanovují? Nebo může princip, jenž zavrhuje trest smrti za některé zločiny, podporovat jeho uložení za zločiny jiné? O tomto se živě diskutuje, neboť jeden z běžných argumentů proti trestu smrti je, že zachování nebo znovuzavedení trestu smrti je z morálního hlediska zastaralý přístup. Podle tohoto názoru se standardy humánního trestání dostaly na úroveň, kde usmrcení lidské bytosti – dokonce i takové, jež spáchala hrozný zločin – je chápáno jako kruté a tedy nemorální. Tento argument je někdy užíván jako reakce na jiný, možná ještě známější, jenž tvrdí, že trest smrti je ospravedlnitelný díky jeho schopnosti odradit lidi od násilných zločinů. K tomuto druhému argumentu se ještě vrátíme.

Varování před krutostí

Výrazy užívané při tomto argumentování jsou často přejaty z 8. dodatku americké ústavy: „Nebude požadována přemrštěná kauce, ani ukládány nepřiměřené pokuty, ani nebudou ukládány kruté či neobvyklé tresty.“ Nebo také z listiny základních lidských práv a svobod, podle které je „kruté, nelidské či ponižující“ zacházení či trestání nezákonné. Toto se odráží i v titulku „Kruté, nelidské a ponižující“ a také samotném textu brožury *Když stát zabíjí* (v originále *When the State Kills*), vydané v roce 1990 britskou částí organizace za lidská práva Amnesty International. Vybraná část textu zní následovně: „Mučení nebo kruté, nelidské či ponižující tresty nemohou být dle mezinárodního práva nikdy ospravedlněny. Krutost trestu smrti je zcela zřejmá.“ O některých metodách popravy je možno říci, že jsou tak bolestivé, že každé jejich použití je prostě kruté. Amnesty International se odvolává na případ nigerijského vojenského guvernéra, který přikázal opakovanou hromadnou salvu na usvědčené ozbrojené lupiče. Nejdříve mířily střely na kotníky, aby způsobily bolestivá zranění, až pak vystřelil popravčí oddíl smrtící rány. Jiné metody popravy, některými vládami považované za bezbolestné, mohou nepochybně způsobit utrpení, pokud jsou vykonány neobratně. První poprava na elektrickém křesle ve Spojených státech (vykonána v srpnu 1890) byla podle očitých svědků velmi bolestivá. Avšak tento neblahý efekt není typický. Elektrické křeslo rozhodně nebylo zavedeno proto, že by bylo považováno za bolestivé. Právě naopak, spolu s dalšími druhy popravy (jako je například gilotina) bylo považováno za metodu, která odsouzenou osobu utrpení ušetří. Mezi nejnovější metody, které jsou údajně humánní, patří poprava injekcí. V současnosti tuto metodu užívají v několika amerických státech. Je tento způsob krutý? Pokud je známkou krutosti velká bolest, pak asi ne. Ale úmyslná otrava je obecně vzato krutá a podle Amnesty International je poprava injekcí úmyslnou otravou. Je však jisté, že je otrava zprostředkovaná injekcí vždy krutá? Co když se jedná o sebepodání za účelem sebevraždy či podání na vlastní žádost osobě, která umírá v ohromných bolestech? Pokud by byla otrava vždy krutá, pak by tak musela být brána i v těchto případech. Na druhou stranu, není-li krutá v těchto případech, pak nemusí být nevyhnutelně považována za krutou v případě popravy. Samozřejmě je pravda, že, na rozdíl od zmíněných situací, kdy je jed podán na přání dané osoby, poprava většinou není v souladu s přáním odsouzeného. Ale čistě tento fakt nemůže činit popravu krutou, neboť by pak naprosto všechny tresty byly kruté – každý trest je vlastně ukládán proti vůli souzené osoby. Co tedy činí popravu injekcí krutou, není-li to bolest ani nedobrovolné podstoupení tohoto trestu? Pokud tedy podle předchozího vysvětlení můžeme shledat, že poprava injekcí není krutá ani z hlediska bolesti ani z jiného, pak mohou existovat principy, podle nichž je správné udělovat trest smrti – například vrahům, protože těžké zločiny zasluhují těžké tresty. Nebo nám možná tyto principy objasní, proč bylo špatné trestat vrahy z minulosti smrtí uvařením (dle principu mučení je špatné), ale proč nemusí být špatné, ukládat dnes vrahům trest smrti formou injekce.

Varování před definitivností a svévolností

Někdy argumenty proti popravě kladou důraz na její konečnost – definitivnost. Existuje více verzí těchto argumentů, některé náboženské, jiné světské.

Jeden z náboženských tvrdí, že poprava (tedy smrt) připraví odsouzeného o veškerou možnost pokání a záchrany jeho duše (viz Carpenter). Například vězení v kombinaci s běžným či náboženským vzděláváním odsouzenou osobu, na rozdíl od trestu smrti, neodepíše. Poprava odsouzenému odpírá křesťanskou lásku a vynáší nad ním konečný soud, což je však privilegium Boha. Světské argumenty proti definitivnosti trestu smrti téměř vždy zahrnují úvahy nad omylností soudních institucí a vyjadřují pochybnosti, zda jsou obvinění lidé za své zločiny opravdu plně zodpovědní. Podle některých názorů má na proviněních zločinců podíl společnost (Carpenter), ti tedy nejsou plně zodpovědní za své činy, a proto by neměli být trestáni. Tento argument vyjadřuje vůči pachatelům soucit, ale nepřisuzuje jim tolik vážnosti jako jiné, tvrdší názory, neboť nepovažuje pachatele za samostatné činitele jejich zločinů.

Vraťme se k omylnosti soudních institucí: Některé faktory (jako například předsudky vůči některým obviněným nebo chabé právní zastoupení) mohou vést k chybným nebo nahodilým rozsudkům a trestům. Chybovat mohou i svědomití soudci či porotci. Dojde-li k pochybení a trestem nebyla smrt, pak je možné oběti justičního omylu poskytnout nějakou kompenzaci. Ačkoli ta nikdy úplně nenapraví, co se stalo, umožní alespoň částečný návrat do původního stavu. Na druhou stranu v případech, kde došlo k popravě odsouzeného, je možnost nápravy či kompenzace vyloučena. Tento argument získává na síle díky důkazům, že některé skupiny (například muži tmavé pleti v USA nebo Tibetané v Číně) jsou neúměrně zastoupeny mezi odsouzenými k tvrdým trestům, včetně trestu smrti (viz Amnesty International, 1991: Wolfgang a Reidel). U takovýchto skupin se možnost fatálního omylu mění skoro v pravděpodobnost. Co je však důležitější, tyto důkazy svědčí o tom, že zákony nejsou aplikovány spravedlivě. A to samozřejmě nahrává argumentům proti trestu smrti, neboť je z těchto důkazů patrné, že lidé jsou omylní, že nejsou splněny podmínky potřebné k vytvoření zázemí pro existenci spravedlnosti, a tedy že některé justiční omyly jsou zapříčiněny jinými faktory než jen čistým pochybením.

Varování před vedlejšími efekty

Vlivy působící na profesionály

Popravy jsou vykonávány úředníky, kteří nejsou vždy dostatečně otrlí pro tuto úlohu, a někdy se spoléhají na služby zdravotnického personálu, jenž však přísahal lidské životy chránit. Břímě, jež lidé vykonávající popravu nesou, utrpení blízkých osob pachatelů a neblahé účinky veřejných poprav (ať už oběšením, otravou plynem či na elektrickém křesle) na společnost jako celek jsou podle některých považovány za ještě silnější argumenty proti trestu smrti, než jsou ty týkající se krutosti poprav vůči odsouzenému. Kvůli užívání smrticích injekcí k popravám se nedávno v Americe zaměřila pozornost lidí na vedlejší účinky poprav právě na zdravotnický personál. Tato metoda spočívá v nitrožilní aplikaci smrtelné dávky vysoce tlumících léků (barbiturátů) a také druhého medikamentu (jako je například „tubocurarin“ nebo „succinylcholin“), který způsobuje paralýzu, zástavu dýchání a nakonec vede ke smrti udušením. Občas je potřeba, aby lékaři před popravou zkontrolovali stav žil odsouzeného, a pro případ, že dojde k něčemu neobvyklému, musejí být přítomni, aby mohli během poprav radit, co dělat. V Oklahomě, jež jako první americký stát přijala smrtící injekci jako metodu poprav, musí dát příkaz k vstříknutí drog lékařský ředitel ministerstva pro nápravná zařízení (Department of Correction) a přítomný lékař má za úkol kontrolu injekční soustavy připojené k paži odsouzeného a také jeho prohlášení za mrtvého. Lékaři bývají samozřejmě přítomni i u poprav jinými metodami. Některé z morálních námitek k jejich zapojení jsou však platné neohledně na druh poprav. Podle některých autorů (viz například Curran a Cassells) je u injekce rozdíl v tom, že dochází k přímému využití lékařských znalostí k uzmutí života. Takovýto postup je často označován za porušení Hippokratovy přísahy, a také proto je mnoho národních i mezinárodních lékařských asociací proti zapojení lékařů při vykonávání trestu smrti. Kvůli obavám, že by sestry musely pomáhat při popravách, vyhlásila Americká asociace zdravotních sester v roce 1983, že by „ať přímá či nepřímá účast sester na legální popravě byla porušením kodexu etického chování zdravotních sester“. Rozpor mezi poskytováním lékařských služeb v rámci poprav a dodržením Hippokratovy přísahy činí situaci lékařských pracovníků obzvláště obtížnou, avšak i pracovníci jiných profesí se mohou potýkat s problémy. Proti své vůli (či přinejmenším neradi) mohou být soudci nebo právníci součástí trestního řízení, které povede k uložení trestu smrti. Pokud jsou tyto lidé upřímně proti trestu smrti, mají pak důvod z procesu odstoupit. Avšak kdyby tak učinil každý, kdo má nějaké obavy ze své účasti na trestu smrti, pak by byl celý právní proces, a s ním spojená ochrana práv obžalovaného, ohrožen (viz Bonnie). Právě zmíněný názor možná trochu zlehčuje rozdíl mezi právními a lékařskými pracovníky. Zatímco ti druzí se hlásí k povinnosti léčit a ulevovat od bolesti, ti první se zavázali prosazovat zákon a spravedlnost, s čímž nemusí být účast na výkonu poprav v rozporu.

Vlivy působící na blízké osoby odsouzených a na společnost

Existují nejen názory na vliv poprav na pracovníky, kteří na nich spolupracují, ale objevují se i praktické názory na působení poprav na blízké osoby odsouzených (viz Glover). Výsledný dopad poprav je nepochybně nepříjemný, avšak není jasné, zda pramení přímo z poprav nebo z vědomí, že odsouzený spáchal tak závažný trestný čin, že mu byl uložen trest smrti.

To účinky na společnost celkově se hodnotí velmi těžce. Například Samuel Romilly, který se v Anglii na počátku 19. století zasadil o snížení počtu zločinů klasifikovaných jako hrdelní, zastával názor, že „kruté tresty mají nevyhnutelně sklon vyvolávat krutost v lidech“. Romillyho právní reformu umožnila také laskavost tehdejších porotců, kteří neustále – a často navzdory důkazům – shledávali obžalované z hrdelních zločinů (což byly v této době i drobné zločiny typu krádeže) nevinnými. Ať už existence krutých trestů vyvolala krutost v komkoliv, jistě to nebylo v obyčejných anglických porotcích. Také soudci se vyhýbali ukládání trestu smrti za lehké zločiny, a to tak, že posílali zločince do kolonií.

Odstrašení

Trest smrti byl v mnoha případech zaveden proto, aby sloužil jako prostředek odstrašující od páchání těžkých zločinů, a stejný důvod je běžně používán k ospravedlnění jeho znovuzavedení. Když se v květnu 1982 v britském parlamentu projednávalo znovuzavedení trestu smrti, jeden ze zákonodárců prohlásil: „Trest smrti bude fungovat jako odstrašující prostředek. Člověk, který má v plánu zabít, si to dvakrát rozmyslí, než někomu vezme život, pokud bude vědět, že by kvůli tomu mohl přijít o ten vlastní.“ (viz Sorell) Dále argumentoval, že absence trestu smrti je spojována s nárůstem počtu vražd i míry vražd policistů. Avšak důkazy o existenci toho odstrašujícího efektu, nebo zda působí více než hrozba vězení, jsou nepřesvědčivé (viz Hood). Ve skutečnosti tolik nezáleží na tom, zda se pachatel zdá trest tvrdý, ale na tom, zda očekává, že bude chycen (viz Walker). V případě vražd se odstrašující efekt zdá obzvláště pochybný, neboť k nim většinou dochází v okamžiku velkého rozrušení nebo je spáchají mentálně narušení lidé (viz Sorell). V obou případech je nepravděpodobné, že by si pachatel uvědomil vážnost následků a s činem váhal. Podle jednoho v Americe provedeného hodnocení statistických výzkumů není odstrašující efekt trestu smrti jasný, a proto je potřeba ještě rozvinout metody statistického zkoumání, aby mohlo vést k solidním závěrům (viz Klein a kol.).

Zneškodnění

Trest smrti přesvědčivě plní spíše další účel, jež tresty obecně mají, a to zneškodnit pachatele. Je nepochybné, že ochromí pachatelovu činnost, avšak vrací nás to zpět k argumentu o jeho konečnosti, jež je, podle některých, z morálního hlediska nepřijatelná. Pokud by zneškodnění pachatele mělo být obecným důvodem k zavedení trestu smrti – tedy důvodem platným nejen v občasných případech – pak musí existovat přesvědčivé důkazy o tom, že lidé mající možnost své zločiny opakovat, tak často činí. Někdy sice vrazi znovu zabíjejí, ale nejsou jasné důkazy o velikosti *pravděpodobnosti*, že se znovu proviní.

Na závěr se nabízí názor, že celoživotní uvěznění bez možnosti podmínečného propuštění by mělo pachatele zneškodnit dostatečně na to, aby byl trest smrti nepotřebný.

Zasloužená odplata

Jeden z argumentů podporujících trest smrti je založen na myšlence hodnoty odplaty. Ta říká, že zlo spáchaného zločinu může být vyváženo či vyrušeno pouze přiměřeným trestem, tedy v případě nejtěžších zločinů může být přiměřeným (neboli zaslouženým) trestem právě smrt. Přiměřenost se však nevyměřuje podle myšlenky, že spravedlnost vyžaduje to, co Immanuel Kant formuloval jako „rovnost zločinu a trestu“. Jeho příklady ukazují, že neměl na mysli tresty totožné s proviněním, ale úměrné závažnosti daného zločinu – Kant zastával názor, že smrt je přiměřeným trestem za vraždu jen zcela výjimečně. Mezi slavné názory patří také řeč na podporu trestu smrti, kterou pronesl John Stuart Mill v britském parlamentu v roce 1868. Tvrdil, že pouze ti, již spáchali násilnou vraždu a nemají na své straně žádné polehčující okolnosti, si zaslouží být popraveni. Podle něj je v takovémto případě vážnost trestu přiměřená vážnosti zločinu a zároveň má odstrašující efekt. Spravedlivá odplata by však neměla být zaměněna s pomstou. Pokud je do případu zapletena láska nebo soucit s obětí, pak se jedná spíše o pomstu. Odplata vyžaduje odezvu na zločiny spáchané i na obětech, na nichž nikomu osobně nezáleží. Její objektivnost staví újmy lidí bez přátel na stejnou úroveň s újmami na lidech oblíbených. Je-li odplata naprosto nepřiměřená původnímu ublížení, pak se opět jedná o pomstu. Avšak známé heslo *lex talionis* – „oko za oko“, užívané příznivci retributivismu (od retribution = odplata), omezuje rozsah odplaty. Retributivistická obhajoba trestu smrti vyvolává otázku, jak může trest vyvážit či vyrušit zlý čin. Zde někdy retributivisté používají jako příklad ideální situaci, kdy zločinec dobrovolně podstoupí trest, jakožto důkaz lítosti a přání být znovu přijat komunitou, z níž se svým zločinem vyloučil (viz Duff). V takovém případě trest pravděpodobně vyváží původní zločin. O úplné vyrušení či vymazání zločinu trestem retributivisté samozřejmě neusilují. Spíše trvají na tom, tak jako Kant, aby trest na zločin seděl, tedy byl přiměřený, a takovýto trest lze ospravedlnit za pomoci následujících tří kritérií:

1. Zákon musí příslibovat tresty, aby ho lidé (kteří jsou od přírody impulzivní a ne zcela racionální) dodržovali; sliby se musí plnit.
2. Zločinci jsou ve spravedlivé společnosti také chápáni jako jedna ze stran dohody, která byla vytvořena, aby chránila svobodu lidí.
3. Hrozba trestem smrti slouží ve spravedlivé společnosti k tomu, aby zabránila narušování svobody. Toto není ospravedlněním trestu smrti, tedy alespoň dokud nebude upřesněn zločin, na nějž by trest smrti nesporně seděl. Vražda není vždy tou správnou volbou, ačkoli kvůli některým faktorům, jako provokace, počet usmrcených osob či druh úmyslu pachatele, mohou být některé vraždy více vážné než jiné. Zločiny, při nichž oběť útok zločince přežila, mohou být stejně zlé či dokonce horší než ty, při nichž došlo k úmrtí. Násilná vražda je tedy logičtějším kandidátem na trest smrti než vražda prostá. Avšak k myšlence poprav, a to i té uložené za násilnou vraždu, je potřeba zopakovat, že existuje riziko justičního omylu (poprav nevinného) a také připomenout názor, že je špatné působit bolest či nepříjemnosti jakékoliv lidské osobě – tedy i zločinci.

Překlad: Nikola Klimková, studentka Filozofické fakulty Ostravské univerzity, obor Angličtina ve sféře podnikání, 2012.



Vladimír ŠILER: Zápas o svobodnou vůli

HARRIS, Sam. *Svobodná vůle*. Praha: Dybbuk, 2015. ISBN 978-80-7438-134-8.

Sam Harris bojuje proti svobodné vůli. Zatímco budu šermovat otázkami a námitkami proti jeho argumentačním zbraním, průběžně podám zprávu, o čem jeho knížечka je.

„Mít totožné geny, stejný mozek, do posledního atomu všechno stejné, jednal bych stejně...“ Ano, vypadá to tak. Vždyť v životě – ač nejde o úplnou identitu, stačí typologická blízkost – podobní lidé jednají v podobných situacích podobně. A přesto to není zcela identické. Právě že jde jen o typizaci, podobnost patrnou při jisté míře zevšeobecnění. I kdyby byli úplně totožní, nejednali by stejně, protože každá situace, časově a místně odlišná, interaguje s jedním z nich jinak. Podle kombinace aktuálních vlivů, konstelace nahodilých podnětů by vše klidně mohlo dopadnout i jinak. Vždyť i jednovaječná dvojčata mají jiné otisky prstů. Vždyť i detailně výkonným počítačovým modelem simulovaná předpověď počasí nakonec nedopadne přesně, jak jsme čekali.

Autor chce zkrátka říct, že determinující vlivy a náhody v úhrnu rozhodují o našem jednání mnohem víc než naše tzv. svobodná vůle. Fajn, jako pracovní hypotéza je to dobré. Ale co když i minimální podíl svobodné vůle, bodový záblesk vědomí, jež dokáže na zlomek sekundy autonomně (třeba i iracionálně) rozhodnout, může ve výsledku zásadně změnit průběh děje? To je ono příslušné mávnutí motýlích křídel, které v komplexním deterministickém univerzu vyvolá někde uragán.

Svobodná vůle spočívá na dvou předpokladech:

- 1) že jsem se mohl rozhodnout i jinak, ale já jsem přesto zvolil právě tuto variantu
- 2) že jsem si toho vědom, že jsem při sobě, vím, co dělám

Jde tedy o to, máme-li vědomí, jsme-li nějaké „já“, konzistentní v sobě a kontinuální v čase – a ne spíše proud nezávislých izolovaných duševních stavů (mikroidentit, jak říká Antonín Dolák ve svých publikacích³⁵). Je pravda, že většinu věcí děláme a prožíváme nevědomě, zpola vědomě. Dokonce ani ty stavy osobního prožívání a rozhodování si plně neuvědomujeme a nedokážeme je reflektovat a popsat. Jako by to dělal někdo ve mně, za mě. Vědomí je spíše něco, do čeho se cosi odněkud vynořuje. Libetovy pokusy prokázaly, že v našem mozku se provede pokyn k nějakému aktu – a pak teprve, s jistým zpožděním, se objeví v našem vědomí, takže my máme pocit, že jsme se pro něco sami rozhodli.³⁶ Zpochybňuje to sice ne roli, ale zřejmě naši představu o tom, co je to vědomí, co to znamená udělat něco vědomě (anebo o tom, co je to jáství, já).

Přiznávám, že se instinktivně bráním Harrisově snaze připravit mě o vědomí a o subjektivitu, a proto se držím spíše intuic, jež mi říkají: To, že mé vědomí je zpožděné, ale neznamená, že to nejsem já, kdo rozhodnutí učinil. Vždyť onen mozek, kde se to už dříve projevilo, jsem taky já. To není mechanický strojek kýmsi naprogramovaný. No tak ať se rozhodnutí děje v mozku o malinko dřív, ale pořád je to přece můj mozek, a tak je mé i rozhodnutí. Není to cizí mozek ani obecný mozek všech lidí. Je to mozek, v němž jsou specificky fixované určité dráhy, průběhy neuronových stimulů, jsou tam vybudované synapse – ne někým jiným, ale mnou, mými zkušenostmi a mými (byť opožděnými) vědomými rozhodnutími. Člověk se formuje sám, sám se tak trochu vychovává, utváří si do jisté míry kreativně své mozkové struktury.

Harris však naopak říká, že já jsem funkcí, derivátem svého mozku, svobodná vůle je iluze. V tom souhlasí s behavioristy, ti také nevěří na svobodnou vůli. Tvrdí, že jsme funkcí prostředí, průsečíkem vnějších vlivů. Ale také říkají, že nejsme zcela determinovaní, protože do jisté míry můžeme ovlivňovat (programovat) své prostředí – a to pak jinak (nově, cíleně) ovlivňuje nás. Harris obsedantně opakuje svou klíčovou tezi: To, že mozek provádí operace malinko dřív, než si toho jsem vědom, znamená, že mozek je samostatný, jako by byl vskutku sestavený někým jiným, jako by byl opravdu pouhou věcí, hardware, vyměnitelný modul. Jeho představa je striktně materialistická, až mechanistická, behavioristická, fyzikalistická, pramálo organická a systémová či holistická. „Svůj duševní život jednoduše dostávám od vesmíru.“ (s. 28)

Bráním se: Dobrá, připusťme, že vědomí, že mám vědomí, je iluze. Dokonce i má představa, že subjekt, já, má svobodná vůle rozhoduje, je možná trošku mylná. Ale úplně nesprávná není. Je jen posunutá. Možná o té fikci víme – jak tvrdí Hegel ve své tezi o „lsti rozumu“. Přicházíme na to ostatně spontánně, intuitivně, introspekci – že je to nespojité, že se to zažihá jen na chvilky (jak o tom mluví buddhisté nebo jak píše Hume, Dennett či u nás Dolák). Harris pořád – je to „jen“ fyziologie, ale já na to – avšak má fyziologie. Právě tak jako jsou mé i další citlivé tělesné orgány, sliznice, čichové, chuťové, erotické... Zajisté že je to fyziologie, ale to, co já cítím, zakouším, je mé osobní, není to jednoduše převoditelné, redukovatelné na cizí, obecnou, „kosmickou“ fyziku, chladnou, neutrální, neosobní. I kdyby to měla být fikce, pouhá iluze, představa, je to velmi užitečná fikce (řekli by pragmatici). Jistěže při tom jde o dráždění nějakých buněk, chemii v receptorech, ale ten pocit, že já to cítím, chutnám, já zakouším slast, je pro mě reálný, důležitý – a nechci se ho vzdát (ani když vím, že je to třeba jen pracovní hypotéza) ve prospěch nějaké fyziky, chemie šťáv, elektrických impulzů.

Harris píše (s. 21): „Nejsme autory svých myšlenek, úmyslů, činů v tom smyslu, jak se lidé obecně domnívají být.“ Ano – „v tom smyslu“... Čili jde jen o koncepci, pojetí, uchopení, chápání. To ale neznamená, že nejsme autory vůbec. Pojdme se bavit o tom, jak se o tom bavíme. Mluvme o konceptech, pojmech, výrazech – tedy mentálních konstrukcích a slovech. Ale ne o ontologii, o tom, zda něco je, nebo není. Harris však důrazně spojuje svobodnou vůli s vědomím. Je jen to, čeho jsme si vědomi, a jen tehdy, jsme-li si toho vědomi, to je. Že bychom si museli být vědomi... že bychom museli mít všechno plně pod kontrolou. Ale však jsme si vědomi, byť třeba jen částečně, zastřeně, občas, později. Však to máme pod kontrolou. I když to jde někdy ztuhla, občas nám to vypadává... Většinou upadáme příliš snadno a rychle zpět do bezvědomí, většinou nad naši kontrolou vítězí lehký chaos. Ale i tak jsem to pořád já. A přesto pořád nějak ten svůj život zvládám. Nejsem výsledkem Brownova chaotického pohybu molekul, nejsem pasivním kolečkem nějakého stroje.

Existují tři přístupy k problému svobodné vůle (s. 23): determinismus, libertarianismus a kompatibilismus. První dva jsou inkompatibilistické. Věří, že nejde sloučit determinismus se svobodnou vůlí. Kompatibilisté věří, že jak determinismus, tak svobodná vůle jsou zmatečné a že svobodná vůle je kompatibilní s determinismem. Dnes je kompatibilismus ve filosofii hodně frekventovaný. Ale Harrisovi to všechno zavání nějakou teologií, anebo za tím vidí zoufalou snahu udržet si nějakou příjemnou iluzi, již ironizuje: Každý kompatibilismus končí u svého kréda – Miluje-li loutka své provázky, je svobodná. Kompatibilisté prý problém svobodné vůle neřeší, jen ho obcházejí nebo ignorují (s. 33).

I Daniel Dennett tvrdí to, co jsem uvedl výše: I když mé myšlenky, city, zážitky, zkušenosti, rozhodnutí, činy... jsou produktem nevědomých příčin, pořád jsou té mé myšlenky a činy. I když to udělal „jenom“ mozek, ať už vědomě nebo nevědomě, byl to můj mozek, rozhodl jsem se pro to já. To, že nevím, proč a jak, že si toho nejsem plně vědom, svobodnou vůli neruší. Dennett a jiní jemu podobní říkají: Nejsme malí bohové, kteří by měli vždy všechno pod kontrolou, byli sami sobě příčinou a vždy o všem

³⁵ DOLÁK, Antonín (ed.). *Praktické implikace moderních pojetí subjektu*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2015. ISBN 978-80-7464-758-1. DOLÁK, Antonín (ed.). *Subjekt v moderním prostředí, jazyce a komunikaci*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2016. ISBN 978-80-7464-847-2.

³⁶ Benjamin Libet v 70. a 80. letech 20. století experimentálně prokázal „antedatování prožitků“ (backward referral in time) či jakési posílání vjemů zpět v čase. Podrobněji viz např. PETRŮ, Marek. *Fyziologie mysli. Úvod do kognitivní vědy*. Praha: Triton, 2003. ISBN 978-80-7254-969-6. Kap. 6.4.2.1.4 Svobodná vůle, s. 270–272. Závěr, který se z těchto experimentů vyvozuje, zní: Už několik set milisekund před tím, než si uvědomíme, že máme nějaké nutkání nebo vědomé úsilí pohnout rukou, objevuje se v mozku neuronální signál připravující takový pohyb. Aktivita neuronů spjatá s případným výkonem aktu se objevuje před každým vědomým podnětem nebo zásahem, což vede k závěru, že určitá iniciace v mozku se začíná nevědomě. A teprve pak, po dalších zhruba 200 milisekundách, se objeví aktivace svalů ruky. Z toho podle Libeta plyne, že ještě před konečným motorickým pohybem, který je fakticky iniciován nevědomky, se může uplatnit vědomá kontrola. Procesu iniciovanému nevědomě buď můžeme vědomě povolit, aby pokračoval až do svého završení v motorickém aktu, anebo ho můžeme vědomě vetovat. Silný důkaz, že subjekt může vetovat sáhnutí ruky v intervalu 200 milisekund mezi pocitem nutkání a reakcí, naznačuje především, jak důležitou roli hraje vědomí ve vztahu k otázce svobody vůle. Lze předpokládat, že vědomí evolučně vzniklo jako orgán, jenž může vetovat instinkty, které by mohly být v určité situaci krátkozraké a biologicky zhoubné. Srov. např. také s: HAVEL, Ivan M. Hra na čas a svobodu. *Vesmír*, 2005, č. 4. Dostupné z: <https://vesmir.cz/cz/casopis/archiv-casopisu/2005/cislo-4/hra-cas-svobodu.html>.

věděli. Ale přesto jsme reálné genetické a environmentální procesy, které vytvořily situaci, již označujeme jako svobodné rozhodování a účelné jednání. Nenechají si od Harrise namluvit, že je to vše jen konstrukt, iluze.

Harris ovšem Dennettovu tezi, že jsem to všechno já, že i mé tělo jsem já, že i to, co probíhá nevědomky v mém mozku, jsem já, napadá protiotázkou: Ale copak já řídím tvorbu svých krvinek? Copak já jsem totožný s nějakými atomy?

Máme v těle mikroorganismy, je jich několik kilogramů. Počtem buněk mnohonásobně překračují počet buněk našeho vlastního těla. Většina funkčních genů v mém těle patří těmto parazitům. To jsem tedy taky já? Nesu odpovědnost za to, co tyto buňky dělají?

Nebo jinak: Lidé v hypnóze dělají vsugerované věci. Když se jich pak ptáme, proč to dělali, začnou konfabulovat. Prostě mají potřebu připisovat si status autonomního aktéra.

Harris umanutě trvá na svém: Nemůžu být svobodným, pokud si nejsem plně vědom toho, co dělá můj mozek. Nejsem to já, kdo to zamýšlel. Takže není svobodná vůle. Ano, zajisté, lidé „mají pocit“, že jsou vědomými aktéry, lidé „cítí“, že myslí rozhodují se... - ale to je asi tak všechno.

Jistým řešením by bylo, pokud by do procesu byla vpuštěna náhoda. Teoreticky nás na ni připravil Heisenberg. Právě ono svobodné samo-vznikání, nahodilé dění, je zárukou, že nejde o determinaci. Pokud by totiž bylo naše jednání předvídatelné, odvoditelné, nenesli bychom za nic odpovědnost. Jak by pak mohla fungovat morálka, právo? Harris však nesouhlasí: To, že něco není determinované, ještě neznamená, že je to projevem svobodné vůle. Ani princip neurčitosti a kvantová mechanika nepřináší řešení. Neurčité a nahodilé podněty zvenci nezakládají odpovědnost. To by lidé říkali – Nevím, co to do mě vjelo! Čili ani determinismus ani nahodilý či kvantový indeterminismus není kompatibilní se svobodnou vůlí, říká Harris (s. 38)

Jak tedy zachovat naše morální a právní systémy osobní odpovědnosti – a přitom skoncovat s myšlenkou svobodné vůle?

Rozdíl mezi volními a mimovolními stavy myslí, mezi promyšleným, dobrovolným činem a pouhou náhodnou událostí spočívá už v mozku, protože každý z těchto stavů vzniká v jiné jeho části. Zkrátka pocit „svobodná vůle“ vzniká ztotožněním se s jistými duševními stavy, které se objevují v našem vědomí – přičemž ignorujeme, co těmto stavům předcházelo, jaké byly příčiny těchto našich myšlenek a činů. Vědomá mysl a vědomá rozhodnutí jsou samozřejmě důležité. Některé naše chování je nevědomý reflex, ale některé jednání je výsledkem vědomého rozhodnutí, které ovšem proběhlo v určitých částech mozku. Podněty k němu jsou skryty, mimo dosah vědomí. Lidská svobodná volba je vskutku důležitá, jak věří milovníci svobodné vůle, ale podněty k ní se prostě v myslí, ve vědomí objevily, vynořily, neznámo odkud. Harris vynáší trumf: Za to, co mi v myslí za chvíli vytane, nenesu odpovědnost – asi tak jako nenesu odpovědnost za to, že jsem se narodil (s. 42)

Měli bychom rozlišovat mezi tím, co je „svobodná vůle“ a „silná vůle“. Proč navzdory tomu, že jsme se pro něco svobodně rozhodli, se nám nedaří toto rozhodnutí uskutečnit? Proč máme „slabou vůli“? A z toho se jindy totéž svobodné rozhodnutí ukáže být tou silnou, železnou vůlí, s níž nakonec dokážeme překonat sami sebe.

Harris se stále vrací ke své utkvělé obavě: Jako by moje hlava nebyla moje. Kde se vzal nějaký můj dobrý nápad? Prostě se mi vylíhnu v hlavě. A já jsem si myslel, že sám jsem vědomým aktérem, který ho vytvořil. Namítl bych mu, že ne každému to vadí. Jistěže se mi hodně věcí vynořuje v hlavě, ve snu, přichází z nevědomí (z nadvědomí, podvědomí). Ale tak to prostě chodí. Vynořilo se to sice jakoby náhodou, ale protože jsem tam předtím ukládal nějaký materiál, a protože jsem prošlapával jisté neuronální cesty a trénoval určité synaptické spoje, zase tak velká náhoda to nebyla. To, že se to neobjevilo vědomě, neznamená, že mi to tam podstrčil někdo jiný, jak mi chce namluvit Harris.

„Můžete se rozhodnout udělat, co se rozhodnete. Ale jak se rozhodnete, o tom vy nerozhodujete.“ Říká Harris (s. 45). Nesouhlasím. To jsem přece pořád já – i to mé nevědomí. A jsem to já, i když mi tu mou iluzi svobodné vůle podkopává zjištění biologie o tom, jak to ve mně funguje. Biologie je sice obecná, ne jen má, ale v tomto případě je to taky má biologie. Harris tvrdí, že silná vůle je sama o sobě biologický fenomén. Prostě jsme měli štěstí – ale nezařídili jsme to sami. Ale i to štěstí bylo přece mé – namítám.

Nicméně myšlenka o silné vůli je nosná. Zdá se, že v ní jde o něco jiného než jen o běžnou svobodnou vůli. Je zřejmé, že tuto schopnost něco si cílevědomě prosadit máme ve větší míře než zvířata. Že má i tato schopnost nevědomé kořeny? No a? To mě nevzrušuje. Že nemám úplnou, nejzazší kontrolu nad celým průběhem mých rozhodování? Nad tím, co vlastně fakticky bezprostředně předcházelo mým rozhodnutím? To přece neznamená, že to ve mně dělá někdo jiný. Nebo to nedělá nikdo, jen biologie, nebo náhoda. Že je to tak jako tak skryto v temnotách, že je to záhada, tajemství? Ale to my přece dávno víme, my dokonce jistě temné záhady nejen akceptujeme, ale také milujeme. Přínejmenším od doby, kdy jsme vystrážlivěli z fascinace světlem osvícenského rozumu a nechali se příjemně opájet kouzlem romantického příšeří. Nejasno a nevědomí patří k člověku právě tak jako „zdravý selský rozum“.

Na chvíli se dotkneme i problému, který se prezentuje jako „trpaslíci na ramenou obrů“. Nebo dokonce záhady telepatie a jasnovidectví. Ano, jsme dědici toho, co vytvořili jiní před námi, převzali jsme od nich mnoho myšlenkových obsahů – stejně jako bezděčně přejímáme mnohé od svých aktuálních současníků. „Naše volba je vždy produktem předchozích dějů, které jsme my sami neuvedli v život.“ (s. 48) Harrise to naplňuje zklamáním. My jsme na to naopak hrdí. Jsme utkáni i z materie jiných lidí, naše já téká v intersubjektivitě kolektivního vědomí či nevědomí. O tom ovšem Harris nechce ani slyšet. Fenomenologii jakožto analytický filosof zavrhuje. Jung či apoštolové new age jsou mu šarlatány. Ale třeba holistická koncepce mozku Davida Bohma a Karla Pribrama počítá s fyzikou i biologií, není „náboženská“. Koncept já nemusí být nutně monadický či dualistický. Může to být jistý nexus, dynamický proces, měnlivý projekt s fluktuacemi a aktualizacemi. Harrisovo myšlení je ovšem na tyto teorie příliš rigidní, tuhé.

Jistěže na můj mozek, na mé preference, na mé myšlenky, chtění, rozhodování má vliv spousta věcí, které jsou mimo mě a jejichž původ nedohlédám. Dokonce to může být většina toho materiálu. Možná to mé, specifické, tvoří jen 2 %. Ale zdá se, že i s takovým málem se toho dá dělat hodně. Prý, kde je v tom svoboda? No asi nám to tak stačí, asi nám to připadá víc, než kdybychom byli jen jako zvířata nebo stroje. Harris zkrátka svobodnou vůli ztotožňuje s plným vědomím, s vědomým rozhodováním. To, že většina mentálních a psychologických nitek vedoucích k mému rozhodnutí a k uplatnění silné vůle, je mi záhadou

a je před mým vědomím skryta, je podle Harrise důkaz, že nemám „svobodnou vůli“. Že neumím vysvětlit všechny skutečné příčiny, důvody, podle mě ale neznamená, že jsem jen pasivní svědek něčeho, co se ve mně děje, ale ne příčinou, že se to děje. Harris jako analytický filosof příliš přeceňuje rozum, „pravdu“, to „jak je to ve skutečnosti“. Ptám se: K čemu by to bylo dobré to všechno „jasně vědět“? Komu to prospěje? Není naopak lepší to nevědět? Není užitečnější žít v oné fikci?

Harris zaměňuje svobodnou vůli za štěstí. Ale uvědomuje si, že to má společensky velmi nebezpečné důsledky: Neexistuje-li svobodná vůle, pak všichni násilníci jsou prostě smolaři, protože jsou sami obětí příčin, které nevytvořili. (Ale já si myslím, že si je částečně sami vytvořili.) Harris však překvapivě zdánlivě kapituluje, dělá ústupek zpět a smutně konstatuje: Ne vždy dobře poslouží našim životním zájmům pohlížet na lidi a věci jako na soubory atomů (s. 54). (A tady to mám! Tím se současně přiznal, že je behaviorista, že vyznává fyzikalismus, mechanicismus.) Harris má totiž pocit, že má pravdu, že přišel na to, jak to je, že se zbavil fikce, odhodil falešné brýle – a je mu líp.

Začnete-li vnímat skryté příčiny svých myšlenek a pocitů, může vám to – paradoxně – umožnit tvořivěji ovládat svůj život. Hašteřit se s manželkou, protože máte špatnou náladu, je jedna věc. Zjistit, že vaši náladu a chování zapříčinila nízká hladina krevního cukru, je věc jiná. To pochopení vám samozřejmě odhaluje, že nejste než biochemická loutka, zároveň vám ale umožňuje chopit se jednoho ze svých provázků: třeba není pro změnu vaší osobnosti zapotřebí než si něco zakousnout. Dokážeme-li pohlédnout za své vědomé myšlenky a pocity, může nám to, může nám to umožnit prokormidlovat se životem v nějakém inteligentnějším kurzu (samozřejmě s vědomím, že v konečném důsledku jsme sami kormidlováni). (s. 55)

To je ryzí behaviorismus: Změň si prostředí, prostředí změní tvé reakce – a věc je vyřešena! Žádná svobodná vůle, žádný rozum, žádný cit, žádná výchova, morálka, svědomí atd. Jen mechanika vstupů a výstupů, podnětů a reakcí. Jde o to šikovně, bez zbytečných nárazů kormidlovat svůj život. Harris připomíná typickou karikaturu psychiatra, který mlčky pozoruje chování svého pacienta, aby přišel na to, do jaké kolony jeho problém spadá, načež se pak vytasí se spásnou pilulkou, neboť řešení jakéhokoli problému spočívá v nalezení příslušné chemikálie stimulující mozek, případně tělesné šťávy. Zatímco psycholog, psychoterapeut naproti tomu se snaží pacientovi jeho problém „rozmluvit“, rozehrává s ním řečovými akty dramatické situace způsobem, který je pro pacienta přijatelný, a společně hledají jejich rozuzlení. A co teprve psychoanalytik se svou psychologií nevědomí! Harris se jako typický americký analytický filosof a přívrženec americké behaviorální psychologie vědomě odřezává od některých plodných evropských (kontinentálních) myšlenkových a vědeckých tradic. Ke své škodě. Nicméně alespoň na okamžik malounko zapochyboval o tom, zda je takový mechanický pohled na člověka člověku skutečně prospěšný.

Nicméně v závěru konečně přichází ke slovu nejdůležitější dopad celého zdánlivě jen spekulativně filosofického problému. Náš morální, právní (a i teologický či pastorální) řád stojí a padá s koncepcí svobodné vůle a osobní odpovědnosti za činy úmyslné a dobrovolné (záměrné, cílevědomé) vykonané. S žádným determinismem nepočítá.

Jestlipak Harris ví něco třeba o výsledcích bádání a přemýšlení Michela Foucaulta o podstatě vězení, blázince a kliniky? Například o tom, jak se do soudnictví a vězeňství, a vlastně do celého právního řádu, postupně a těžce vlamovala psychologie, jak se namísto činu (účinu) posuzovalo víc a víc podle úmyslu, jak se rozšiřovala škála polehčujících okolností a jak se kolem instituce soudu kupila armáda poradců, znalců, expertů, kteří posuzovali přičetnost, odpovědnost, kompetentnost a úmysly pachatele. Ne, neví. Před strašákem strukturalismu a postmodernismu zavírá Harris oči a dveře. Zato zmiňuje možnost přihlídnout k patologii mozku jako k polehčující okolnosti. V tom, pravda, stará dobrá Evropa zase tak bystrá a rychlá není.

Harris tvrdí, že k tomu, abychom pachatele mohli pohnat k odpovědnosti, nepotřebujeme koncept svobodné vůle. On měl přece „evidentně vědomý úmysl škodit“. (s. 60) Jeho vina se dá sice odstupňovat, s přihlédnutím k jeho minulosti, ale jeho nebezpečnost pro společnost se dá konstatovat spolehlivě. Toto je podle mě nejslabší místo Harrisovy teorie. Co když právě „vědomý úmysl škodit“ je jinými slovy totéž, čemu jinak říkáme „svobodná vůle“?

Proč nám vědomé rozhodnutí poškozovat druhé lidi připadá zvlášť odsouzeníhodné? Protože činy, které jsou důsledkem vědomého plánování, zřejmě neúplněji odrážejí celkový charakter naší mysli – naše přesvědčení touhy, cíle, předsudky atd. Pokud jste i po týdnech zvažování, pátrání v knihovnách a debatování s přáteli rozhodnutí zabít krále, pak akt zabít krále odráží, cože jste ve skutečnosti za člověka. Jestli jste konečná a nezávislá příčina svých činů, o to tady nejde. Jde o to, že máte z jakéhosi důvodu mysl královraha. (s. 61)

Tato pasáž je podle mě v rozporu se vším, co bylo v knize dosud řečeno. Právě to „vědomé rozhodnutí“ přece pokládáme za „svobodnou vůli“. A dosud bylo právě vědomé rozhodnutí zpochybňováno poukazem na spoustu vlivů, které znemožňují, abych mohl říct, že je to mé a vědomé rozhodnutí.

Mně to nepřipadá jako nějaká výhoda – zbavit se představy svobodné vůle. Harris pořád popisuje, jak se bez ní dá obejít. Dokonce i v případech, kdy soudíme zločince. On není zlý. Je to jen psychopat. V podstatě člověk, který měl tu smůlu, že se narodil s duší psychopata.

V případě nádoru na mozku, který mění psychiku, to vypadá, že měl ten člověk nejen smůlu, ale navíc se stal obětí nějaké biologie. Musíme ho sice zavřít, ale nebudeme ho odsuzovat a nenávidět jako padoucha. (Ostatně k podobným závěrům dospívá i hlubinná psychologie, například Erich Neumann – ale o tom Harris samozřejmě nemluví, protože o tom nic neví.) Harris je velkým příznivcem neurologického, neurovědeckého, tedy fyzikalistického přístupu. Říká, že čím víc budeme vědět o mozku, myslí, kauzalitě těchto procesů, tím hůř se nám budou odsuzovat psychopati (jako lidé s poruchou osobnosti, chorobnou osobností) a lidé s nádorem na mozku (či jiným poškozením nebo anomálií mozku). Jen letmo zmiňuje roli genů, špatné výchovy a nepodnětného prostředí. O genetice a sociobiologii kupodivu nemluví, i když o ní nepochybně ví – a mohla by mu být blízka svým materialistickým zaměřením. Pedagogiku a sociologii však moc nevnímá, jsou to *social sciences* nikoli *sciences*. Fakt ale je, že spočteme-li všechny vlivy, pak skoro musíme říct, že ti lidé za své činy nemohou. Vrhá to nové světlo na náš systém retributivní spravedlnosti, trestající justice. Nemáme právo bažít po odplatě. Jako behaviorista si pohrává s myšlenkou, co by se stalo, kdyby byla vynalezena chemikálie, která působí na zlo v mozku. (Fenomenologové vědí i o jiných konceptech, než je technicistní, kauzální systém. Pracují se sebereflexí těla, interakcí tváře, například s obrazem vnitřního nepřítele v tváři druhého člověka. To

jsou přece také důležité faktory a zřejmě plodné teorie.) Harris vše redukuje na chemii mozku. Ve skutečnosti prý ale jen zatím neumíme odhalit všechny příčiny lidského chování. Ale už samy změny v mozku se jeví silnější než ty nejlepší úmysly, které člověk má.

Jenomže náš právní řád stále ještě vězí v nějakých metafyzických, pseudonáboženských konceptech. Nevýčítal bych mu, že se štítlivě odvrací od náboženství. Představa nesmrtelné duše vede k ještě horším věcem než filosofická představa o svobodné vůli – hřích, dědičný hřích, nejen pozemský (časný) trest, ale i věčné zatracení atd. Ale že bychom náš právní řád zlepšili tím, že ho obrátíme zcela opačným směrem, do druhého extrému? Náš právní řád se prý má dívat na lidi jako na přírodní jevy. Bojujeme s hurikány, epidemiemi, divokými zvířaty... a taky jim nepřipisujeme svobodnou vůli. Chceme inteligentně reagovat na hrozbu ze strany nebezpečných lidí. Na to si přece nepotřebujeme nic nalhávat o nejzazších zdrojích lidského chování. Jakým právem můžeme zavřít nebezpečného člověka, když neznáme jeho pohnutky?, ptá se Harris. Vždyť byl nebezpečný jen několikrát, a to v podstatě jen proto, že měl smůlu, že mu neproniknutelné řetězce příčin náhodou dodaly nešťastné podněty. Harris tím chce říct, že naše touha po odplatě (retributivní spravedlnost) je jen psychologická, pudová, instinktivní, koření právě ve víře ve svobodnou vůli. Ale skutečná spravedlnost to není. Můžeme nebezpečné lidi zavřít z důvodu ochrany společnosti (preventivní justice).

Ale v tuto chvíli Harris připustí, že v rámci běžného společenského provozu je představa o svobodné vůli, osobní odpovědnosti a účinnosti trestů zřejmě účinná a nezbytná. „Možná nám nic jiného nezbyvá než dodržovat tuto konvenci.“ (s. 67) (Je to druhý krok zpět – poprvé o svých tezích zapochyboval na s. 54, kdy usoudil, že opravdu lidem moc neprospívá vidět se jen jako atomy.) Tak, a tu to máme! A proč tedy celá ta intelektuální štrapác s dokazováním, že svobodná vůle fakticky neexistuje? Nemohl si to rovnou odpustit? Vždyť jsem se ptal – Komu to prospěje? Život s onou zjednodušenou, a dost možná i nesprávnou a nepravdivou, představou o svobodné vůli je jednodušší a efektivnější. K čemu je racionální vědecká pravda? Hle, v Samu Harrisovi se ozval i ryzí americký pragmatik s tezí o užitečné fikci.

Politicky věc vypadá takto. Liberálové připouštějí, že v životě člověka hraje větší roli štěstěna. Konzervativci si až příliš fetišizují individualismus. Harris je liberál. Věří, že člověk si nemůže dělat moc velké zásluhy a vadí mu, že konzervativci to s těmi vlastními zásluhami přehánějí.

„Kde to jen jde, je třeba lidi povzbuzovat, aby pracovali, jak nejlépe dovedou, a snažit se omezovat počty těch, kteří se jen vezou. Pokud to chování lidí ovlivní a společnost z toho bude mít prospěch, je moudré klást na lidi odpovědnost za jejich činy. To ale neznamená, že se musíme klamat iluzí svobodné vůle.“ (s. 70)

Dá se říct, že toto je Harrisovo krédo, to je výsledek celé knížky. Je to v podstatě pragmatické zdůraznění užitečné fikce. Svobodná vůle není. Není pravda, že máme svobodnou vůli. Ale je dobře, že lidé tomu věří. Harris tomu ale nevěří. On věří na atomy, chemii, přírodu, náhody, štěstěnu.

Harris je v podstatě typický salonní levicový intelektuál, případně standardní americký akademický levičák. Ti se obvykle vehementně zastávají všelijakých chudáčků, ovšem ne kdekjakých, jen pečlivě vybraných, blízkých jejich soucitému srdci, zejména různých otloukánek, jimiž prý pravičáci a jiné společenské elity pohrdají, vyčítají jim, že si za své nuzné postavení mohou sami (což jsou v očích levičáků speciálně ženy, černoši a jiné menšiny snědé pleti, chudí a nezaměstnaní, bezdomovci a jiní neúspěšní lůzři). Levicovní intelektuálové (v americkém slovníku – liberálové) říkají, že tito lidé za svou bídu nemůžou, nemůžou za to, že jsou pasivní (líní), vyloučení (hloupí), že se o sebe nedokážou postarat (sociálně deklasovaní), zkrátka že nejsou jako ti „privilegovaní“ – protože za to může něco jiného, zpravidla kapitalismus, neoliberalismus, nadnárodní koncerny, globalizace apod., zkrátka nadosobní síly. Důslední levičáci z toho obvykle vyvozují, že o ty chudáčky by se měl postarat pečovatelský sociální stát. A aby jim mohl krávkou štěstěny či matky Přírody vyrovnávat, musí zdanit ty bohaté, tedy chytré, schopné, snaživé, odpovědné, kteří věří, že se svého relativně většího bohatství domohli svými osobními zásluhami. O takovém přerozdělování Harris nemluví, tak daleko nejde. Jemu šlo opravdu pouze jen o tu svobodnou vůli. Ale v posledku se mu podařilo dokázat snad jen to, že neexistují osobní zásluhy. O to mu asi ale šlo nejvíc – člověk nemá právo přičítat si zásluhy za to, co se mu podařilo, a vinit ty, kterým se něco nepodařilo, z toho, že nebyli dost zodpovědní za sebe sama a měli slabou vůli a nedokázali se svobodně a cílevědomě rozhodovat ke svému prospěchu. On tvrdí, že to vede k větší pokoře. Já se obávám, že to povede k oslabení snahy, k pasivitě, ublíženeckému postoji, svalování viny na druhé, na něco jiného. Možná ještě jinak: Nejde mu o svobodnou vůli v úzkém a přísném smyslu slova. Jde mu spíš o sílu vůle – o to, zda a nakolik máme moc přinutit se něco udělat, udělat něco cíle-vědomého. A právě tuto schopnost síly vůle zpochybňuje, oslabuje její roli. Takže nakonec nešlo předně o svobodu, tedy nezávislost, ale o to zpochybnit, že jsem to já, že je to moje osoba, kdo rozhoduje, tedy jde o zpochybnění, zkomplikování představy, že já, subjekt, osoba, osobnost jsem autonomní.

O svobodné vůli přemýšlíme všichni, spontánně, už od dětství. Každý ovšem na své intelektuální úrovni. A s jejími otázkami i praktickými problémy jsme konfrontováni neustále, ať už v osobním životě či v sociálních situacích. V podstatě je jedno, reagujeme-li vědomě, promyšleně, nebo instinktivně a nevědomky. Ono se s tím stejně nedá nic dělat. Někomu ovšem možná udělá dobře, bude-li na teoretickou kostru dané otázky a problematiky intelektuálně dobře připraven. Necht' si tedy přečte Harrisovu knížku – ale rozhodně jen u ní nezůstane.

2016



Daniel REJMAN: Historická naděje pro existenci svobodné vůle

Heisenbergův princip neurčitosti naboural vizi o předurčenosti veškerého dění, ačkoliv se zprvu mohlo zdát, že se téma týká jen specifického oboru. Markantními posuny přírodovědy proslula druhá čtvrtina 20. století. Ve vědecké obci rezonovala tehdy moderní témata jako teorie relativity, rozpínání kosmu, existence dalších galaxií či geneze chemických prvků. Avšak i přelomový výzkum mikrosvěta v rámci ve své době mladé kvantové mechaniky sehrál zásadní roli, a to nečekaně dokonce i mimo hranice exaktní přírodovědy. Především humanisticky založeným přírodovědcům přinesl jednu překvapivou naději.

Ještě v 19. století se fyzikům jevil svět jako ryze deterministický; už z doby antiky byl znám pohled atomistů na předurčenost veškerého dění, závislou na nedělitelných komponentech hmoty, na základě děl velikanů Isaaca Newtona či Pierra Simona Laplace se nebeská mechanika zdála být teoreticky vypočitatelným souborem objektů různých hmotností, drah a rychlostí, díky Charlesi Darwinovi byly biologické druhy vnímány jako výsledek téměř mechanicky zděděných charakteristik a adaptace na prostředí a k tomu Karl Marx předložil pohled na společnost jako odjakživa předurčující napětí mezi třídami. Počátkem 20. století v obdobném trendu pokračoval ještě Sigmund Freud, když lidskou psychiku vykreslil jako výslednici daností tajemně-instinktivního „id“ a poručnického „nadjá“.

Kdo z vědců chtěl hledat oporu pro samozřejmé přesvědčení, že lidské bytosti disponují vlastní svobodou rozhodování, že to vše není jen subjektivním klamem, přivíral oči před lavinou poznání, vzešlého od výše zmíněných slavných jmen. Máme-li osud ve vlastních rukou, cítíme-li odpovědnost, zpytujeme-li svědomí, jak je možné, že v přírodě kolem sebe spatřujeme tak často nevyhnutelnost a předurčenost – tedy chladnou přítomnost determinismu?

Svobodná vůle a úsvit kvantové fyziky

V očích některých předních tváří přírodovědy přinesla v této věci změnu až revoluční práce německého teoretického fyzika Wernera Heisenberga, představující *Unschärfeprinzip* (v češtině znám jako *princip neurčitosti*), jež vešla v širší povědomí roku 1927. Objev v podstatě napovídal, že čím lépe známe pozici elementární částice, tím méně jsme s to určit její hybnost a naopak. Někteří kosmologové z toho s potěšením vyvodili, že takto prezentovaný fyzikální svět již není plně deterministický, dokonce ani v makroměřítku, ani hypoteticky.

Jak později roku 1949 trefně napsal například kosmolog Georges Lemaître, historii našeho kosmu sice vystopovat lze, nemůžeme však předpovídat jeho budoucnost, neb je místem, „*kde se něco skutečně odehrává*“. Jinými slovy jeho budoucí scénář je dosud nedopsaný.

Nedošlo však jen na umírněné závěry, jiní vědci sáhli po daleko razantnějších prohlášeních, adresujících koncept, jenž byl v předešlých dekáдах ohrožován – svobodnou vůli člověka. Jen rok po tom, co svět obletěla informace o Heisenbergově principu, napsal britský astrofyzik Arthur Eddington ve své dnes již proslulé knize *The Nature of the Physical World* radikální prohlášení: „...*měli bychom poznamenat, že věda tedy opouští svou morální opozici vůči svobodné vůli*.“ Můžeme jen spekulovat, proč do promýšlení neživé přírody vnášel i aspekt morálky. Následně roku 1932 připojila podobný závěr další neméně výrazná postava někdejší fyziky – nobelista Robert Millikan, který napsal: „*To znamená, že filozofický determinismus, ...se díky experimentální fyzice ukazuje být falešnou generalizací*.“ a doplnil citaci fyzika Fredericka Lindemanna: „*Úžeká krusta, ve které naši předchůdci uzavřeli náš mentální proces, byla porušena*.“

Začátkem čtyřicátých let se svým obdobným konstatováním nezůstal pozadu ani známý astrofyzik James Jeans s důležitým dodatkem, že je potřeba též definovat, co pojmem „*svobodná vůle*“ vlastně míníme. Nakonec se roku 1943 připojil i britský matematik Edmund Taylor Whittaker, jenž vítal závěry kvantové fyziky jako nové faktory „*v diskuzi o nutnosti, náhodě a svobodné vůli*“.

Doplňme, že v té době porozumění jak vazbě lidského vědomí na biologickou matérii mozku, tak spojitosti živé hmoty s kvantovým světem bylo stále v plenkách. Zmíněná prohlášení o determinismu, svobodné vůli a mentálních procesech lidského mozku z textů Eddingtona, Millikana, Jeanse a Whittakera je proto třeba číst jako symbolická, principiální a v jejich očích optimistická stanoviska. Bezesporu se však stala články v řetězci celé řady dalších podobných ohlasů. Svou důležitost má zřejmě též fakt, že všichni byli praktikujícími křesťany.

Velmi mlhavě si přesah svého objevu uvědomoval i samotný Heisenberg, avšak nebyl schopen domýšlet věc do konkrétnější podoby. Ve své knize z roku 1959, jež v češtině vyšla pod názvem *Fyzika a filosofie*, několikrát paradoxně naznačil své očekávání spíše konfliktuálních střetů moderní přírodovědy se základními náboženskými a filozofickými názory některých kultur.

Tajemství kvantového světa jako perspektiva filozofie, teologie a neurovědy

Nezůstávejme jen u přírodovědy. Na problémy možnosti otevřené budoucnosti a předurčenosti narazíme i mezi literáty či teology. Kupříkladu Laplaceův determinismus se pokusil vtípem narušit i argentinský spisovatel Jorge Luis Borges slovy, že v pauzách toku kosmického času „*šláhá Bůh*“, jenž zřejmě dovede měnit očekávané danosti. Českému prostředí pak teolog Josef Petr Ondok zprostředkoval existující dějinný náhled, spatřující tentokrát ve světě kvant také prostor pro božskou intervenci – tj. způsob, „*jakým Bůh uplatňuje svou aktivitu ve světovém dění*.“ V této souvislosti se objevily též spekulace o kvantovém světě jako platformě, skrze kterou se mohou odehrávat zázraky, popírající pozorované přírodní zákony.

V každém případě po celou dobu ve vzduchu visel nad determinismem i další otazník, který v šedesátých letech poměrně trefně naznačil Lemaîtreův přítel, švýcarský filozof Ferdinand Gonseth; reflexe lidského vědomí byla po dlouhou dobu doménou filozofie, najednou si toto teritorium čím dál více nárokuje i přírodověda.

V 21. století si pak významný kvantový fyzik Henry P. Stapp přímo položil zcela prozaickou otázku: jak najít cestu z kvantového světa k lidskému vědomí. Asi nepřekvapí, že svou knihu pojmenoval *Quantum Theory and Free Will*. Stappova otázka vyrůstala z přesvědčení, že v problematice nalézání vztahu myslí a hmoty lidského mozku dovede kvantová fyzika být vhodnějším nástrojem než ta newtonovská. To jej vedlo k dalšímu tázání: proč se tím ještě psychologové nezabývají? Dotaz byl však špatně položen, jelikož alespoň neurověda k tématu cestu již našla.

Heisenbergova myšlení se totiž poměrně nedávno chopil americký neurovědec Christof Koch, který rigorózněji rozpracoval souvislost biologické báze lidského vědomí a principu neurčitosti právě s ohledem na přítomnost svobodné vůle člověka. Nyní s patřičným odstupem se tak dá říci, že prvotní intuice přírodovědců ve dvacátých až čtyřicátých letech nebyla ani z dnešního pohledu ohlédnutím do slepé uličky, ale naopak ukazuje svůj nosný interdisciplinární potenciál.

Otázky svobodné vůle, z toho vyplývající odpovědnosti či svobodné možnosti volby, na kterých dnes stojí některé světové náboženské, justiční, tržní či politické systémy, jsou tedy živé dodnes. Není tomu tak poprvé a ani pravděpodobně naposled, konečně již v 16. století bylo téma předmětem sporu mezi klíčovými elementy evropských dějin – postojem Erasma Rotterdamského a protestantské perspektivy Martina Luthera. Zatímco Erasmus kladl odpovědnost volby mezi konáním dobra a zla na člověka, Luther, inspirován myšlením starověkého církevního otce sv. Augustina, se domníval, že lidé naopak nejsou schopni sami rozlišit dobro a zlo, proto jsou vedeni Boží prozřetelností.

Pokud tedy chceme o palčivém tématu svobodné vůle v současnosti přece jenom něco s jistotou říci, pak shledáme, že (vzhledem k důležitosti otázky zcela pochopitelně) sledujeme jeho postupující difuzi napříč časem a sférami poznání – zájem, postihující teologii, filozofii, kvantovou fyziku či medicínu. Navzdory vzdálenosti oněch oblastí se zde možná rýsuje překvapivě velký prostor pro shodu.

Vesmír, 17. 3. 2020

Daniel Rejman (*1989) vystudoval kulturní dějiny na Katolické teologické fakultě UK a nyní se věnuje postgraduálnímu studiu obecných a církevních dějin. Zaměřuje se na moderní dějiny idejí, mentalit a literatury.



David ČERNÝ: Život bez svobodné vůle

Většina lidí si myslí, že je ve svém rozhodování svobodná. Ale tak jednoduše věci nestojí ani v každodenním životě, natož při filozofickém náhledu...

Představa, že bychom jako nebyli takřkajíc z podstaty věci svobodní, je pro život jedince mimořádně tíživá. Svobodná vůle – či naopak její popření – se netýká pouze našeho běžného jednání, nýbrž podává také radikální výpověď o povaze bytosti, jímž jsme.

Považte: Nejsme-li přesvědčeni, že jsme svobodní, proč si pak tedy cenit vlastních úspěchů a rmoutit se nad neúspěchy? Proč se považovat za dobré, morální a milující bytosti? Jakými vlastně jsme partnery, rodiči či přáteli, když vše, co je s partnerstvím, rodičovstvím či přátelstvím spojeno a považováno za cenné, není v naší konečné moci? Proč považovat morální hrdiny za skutečné hrdiny a za vzory hodné následování, proč vlastně přičítat vinu těm, kteří jednají nemorálně, zle či protiprávně? Z hlediska možnosti volby, existuje nějaký podstatný rozdíl mezi světcem a zločincem, mezi bojovníkem za svobodu otroků a otrokářem, mezi zachráncem lidských životů a obyčejným vrahem? A lze tento rozdíl použít k ospravedlnění typicky lidské praxe přičítání zásluhy či viny a trestání?

Tyto a další otázky mají historii dlouho takřka jako lidské tážení samotné. Mnozí myslitelé minulosti a současnosti si je kladli v souvislosti s představou, že svět, jehož jsme součástí stejně jako galaxie, hvězdy, planety, rostliny či zvířata, je plně deterministický. Determinismus, prastarý nepřítel lidských představ o svobodné vůli, lze definovat mnoha způsoby. Nejlépe si ho přiblížíme tak, že budeme říkat, že každá událost je plně určena (determinována) událostmi předcházejícími. Je-li determinismus pravdivý, potom stav světa v nějakém časovém okamžiku společně s přírodními zákony určují následující stavy světa takovým způsobem, že vesmír, v němž žijeme, má pouze jednu jedinou možnou budoucnost.

Většina lidí je přesvědčená, ať již z náboženských či jiných důvodů, že jsme ve svém rozhodování a jednání svobodní. V pozadí této často hluboce vnitřně prožívané představy dle možná to, že máme tendenci vnímat svět jako jakési do značné míry nehybné jeviště, na jehož pozadí je nám dáno rozehrávat hru našeho života. Jistě, věci se mění, Slunce vychází a opět zapadá, občas prší a občas svítí slunce, v létě je teplo a v zimě napadne sníh, dokonce i my sami se měníme, vyvíjíme a stárneme. Přesto máme pocit, že tyto změny jen zkrášlují nehybné jeviště, jehož jsme součástí pouze jako svobodní aktéři, kteří se na něm pohybují a svým jednáním ho mění, aniž by se však měnilo něco zásadního na oné zásadní danosti světa.

Adam jí zmrzlinu a krade

Tato představa je však chybná. Člověk je součástí procesu vývoje celého vesmíru a proměňuje se společně s ním a v závislosti na něm. Slunce vychází a zapadá a jeho „jednání“ je plně určeno stavem světa a přírodními zákony. Lístek lípy se odlomí od větvičky a postupně klesá k zemi plně v souladu s přírodními zákony a jim plně podrobený. A člověk? Představme si muže jménem Adama. Adam jí zmrzlinu. Jeho jednání vychází z nějakých jeho tužeb, plánů a rozhodnutí, která se zdají být svobodná. Je-li však Adam součástí světa, a stejně jako svět tento muž podléhá determinismu, potom jeho tužby, plány a rozhodnutí a z nich pramenící jednání svobodné nejsou. Jednoduše řečeno: pokud platí determinismus a Adam jí zmrzlinu, potom není možné, aby zmrzlinu nejedl.

Svoboda vůle je úzce spojena s morální a právní odpovědností a podle některých autorů stojí a padá, stejně jako naše svoboda, s platností či neplatností determinismu. Je to pochopitelné: pokud někomu přičítáme vinu či ho chceme trestat, předpokládáme, že mohl jednat jinak, že v okamžiku volby před ním byly skutečně otevřeny nějaké alternativní možnosti.

Vraťme se k našemu Adamovi, který tentokrát zvažuje, zda vykrást banku. Nakonec ji opravdu vykrade. Naše praxe přičítání morální viny a trestání předpokládá, že když se Adam rozhodoval, zda svůj čin uskuteční, svět se mohl vydat nejméně dvěma možnými směry: buď tím směrem, kterým se nakonec skutečně vydal a v němž Adam banku vykradl, nebo jiným směrem, v němž

Adam banku nevykradl. Problém je samozřejmě v tom, že pokud platí determinismus a v každém časovém okamžiku má náš svět jen jednu budoucnost, potom i v okamžiku rozhodování bylo předem – dávno před Adamovým narozením – rozhodnuto, jakým směrem se vydá. Jestliže Adam neměl reálnou možnost jednat jinak, jak bychom ho mohli považovat za svobodného? A na základě čeho mu lze skutečně přičítat vinu, natož ho za jeho jednání trestat?

Někde se zastavit musíme

Trojice svoboda vůle – odpovědnost – determinismus je tedy problematická, neboť se zdá, že nemohou spokojeně žít pohromadě. Buď se vzdáme determinismu, anebo se budeme muset vzdát představy o tom, že jsme svobodní v tom smyslu, že bychom měli konečnou kontrolu nad svými volbami a jednáním a byli proto skutečně morálně a právně odpovědní.

Dá se říci, že ve vztahu k determinismu můžeme zaujmout tři základní pozice. Skeptici se domnívají, že determinismus skutečně se svobodou vůle a odpovědností slučitelný není, přesto mají za to, že svobodní jsme: musejí proto odmítnout platnost determinismu. Zdá se, že jim moderní věda – zvláště kvantová fyzika – vychází příhodně vstříc, neboť podle některých interpretací existují na úrovni mimořádně malých velikostí jevy, které jsou svou povahou nedeterministické. Má to však podstatný háček.

Pro ilustraci toho úskalí opět využijme Adama, který se rozhoduje, jakou si dá zmrzlinu. Je možné, že jeho rozhodnutí nějakým způsobem, díky zatím neznámým mechanismům v jeho mozku, není deterministické. Kdo je však potom autorem onoho rozhodnutí? Adam? Pokud je však jeho rozhodnutí nedeterminované a závisí na nějakých tajemných procesech v jeho mozku, potom je vlastně nahodilé, stejně jako je nahodilý rozpad atomu při radioaktivním rozpadu. A nahodilost rozhodně nepřispívá ke svobodě, neboť Adamovi bere možnost být tvůrcem svého rozhodnutí a přenechává ho pouhé náhodě. Je to, jako kdyby si náš mozek neustále házel mincí a stejně jako je nahodilý dopad jedné mince, bylo by nahodilé i naše rozhodování a jednání.

Mnozí současní autoři se proto domnívají, že nepřítelem svobody vůle a odpovědnosti není pouze determinismus, nýbrž i jeho popření. Podle některých je dokonce nakonec úplně jedno, zda platí to či ono, v konečném důsledku svobodní stejně nejsme. Je tomu tak proto, že naše jednání vychází z našeho charakteru, z toho, jak jsme byli zformováni. A formují nás, kromě jiného, naše vlastní skutky. Jenže: skutky, které formovaly Adamův charakter dnes (a díky nimž vlastně Adam volí své kroky), vycházely z jeho charakteru dříve. A jeho dřívější charakter byl zase utvářen ještě dřívějšími skutky... Takto bychom mohli postupovat dlouho, někde se však zastavit musíme: právě tam, kde je Adamův charakter utvářen nikoli jeho skutky, ale jinými faktory. Například výchovou. Jinými slovy, Adam svobodný není a k tomuto závěru jsme se nemuseli odvolávat ani na platnost, ani na neplatnost determinismu.

Mnozí – dnes možná dokonce většina – autorů, kteří se svobodou vůle zabývají, jsou však překvapivě optimisté a domnívají se, že svobodu vůle je možné sloučit s determinismem. Zní to velmi překvapivě: je-li vývoj vesmíru a všeho, co obsahuje, dán předchozími stavy světa a přírodními zákony tak, že v každém okamžiku má náš vesmír jen jednu jedinou možnou budoucnost, jak je možné tvrdit, že lidé nakonec svobodní – a tedy i morálně a právně odpovědní – jsou?

Do jakých dveří vstoupit?

Optimisty je možné rozdělit do dvou velkých skupin. Klasičtí optimisté (až do zhruba poloviny šedesátých let minulého století) se domnívali, že odpověď je poměrně triviální, pokud si uvědomíme, že svoboda vůle je vlastně úplně nesmysl. Co je to vůle? Kde se v člověku vzala? Jak ji sloučit s představou, že člověk je produktem slepých přírodních sil? Namísto o vůli bychom měli hovořit o něčem hmatatelnějším, o lidském jednání. A lidské jednání je svobodné, pokud mu nikdo nebrání, aby proběhlo. Představme si Adama, který je v pokoji se dvěma dveřmi, A a B, dveře B jsou zamčené (aniž by to Adam věděl) a Adam uvažuje, jakými dveřmi se vydá ven. Nakonec se rozhodne pro dveře A, otevře je a pokojně odkráčí. Jeho jednání bylo svobodné, protože, velmi jednoduše, dveře A byly odemčené a nic Adamovi nebránilo, aby je použil. Jenže kdyby zvolil dveře B, daleko by se nedostal: nebyl tedy svobodný odejít jinými dveřmi, než kterými odešel.

Idea svobody je podle klasických optimistů velmi jednoduchá: když našemu jednání nic nebrání (vnější překážky, nemohoucnost, nátlak...), potom je svobodné. Jak si však tyto autoři poradí s poměrně silně zakořeněnou představou, že svoboda zahrnuje možnost jednat jinak? Adam, jak víme, odešel dveřmi A. Ale měl svobodu odejít dveřmi B? Odpověď je poněkud složitější: „možnost jednat jinak“ totiž musíme chápat jako zkratku za tento myšlenkový pochod: „pokud by se Adam rozhodl jinak, potom by odešel dveřmi B“. A protože dveře B byly zamčené, Adam nebyl svobodný jimi odejít z místnosti. Kdyby však byly odemčené, jednoduše by vzal za kliku a odešel. Tato analýza možnosti jednat jinak je plně v souladu s představou klasických optimistů, že svobodní jsme tehdy, když je svobodné naše jednání a naše jednání je svobodné, pokud mu nic nestojí v cestě.

Skeptici však mají pádnou odpověď. Rádi optimistům přiznají, že existuje vícero druhů svobody, a i kdybychom byli plně determinováni, přesto by mělo smysl rozlišovat různé formy této determinace. Člověk, který nemá kompulzivní potřebu mýt si ruce, je svobodnější než ten, který ji má. Jsme-li svázáni a nemůžeme se hýbat, jsme méně svobodní než ti, kteří jsou volní. Nicméně, dodají skeptici, o co nám v posledku jde, není tato řečneme negativní svoboda, nýbrž svoboda v tom smyslu, že máme konečnou kontrolu nad našimi volbami a jednáním. A pokud platí determinismus, potom v tomto konečném smyslu svobodní nejsme: naše tužby, přání, plány, intence, jednání, vše je určeno nějakými událostmi, které naše tužby, přání, plány, intence a jednání předcházely a nebyly pod naší kontrolou.

Zlotřilý neurovědce zasahuje

Zhruba v polovině šedesátých let minulého století se objevily významné práce dvou autorů, britského filozofa Petera Strawsona z univerzity v Oxfordu a amerického filozofa Harryho Frankfurta z univerzity v Princetonu, které výraznou měrou zasáhly do diskuse o svobodě vůle a především o morální odpovědnosti, a přivedly na scénu moderní optimisty. Mnozí z nich se zaměřili na spojitost mezi morální odpovědností a principem alternativních možností, s nímž jsme se již setkali. Podle tohoto principu je možné někomu přičítat vinu či chválu pouze tehdy, pokud v době volby měl skutečnou možnost jednat i jinak, než jak nakonec

jednal. To se samozřejmě zdá v jasném rozporu s determinismem, neboť alternativní volby jsou jen preludem; reálná je pouze jedna – rozuměj ta, jež sleduje přírodními zákony plně určený vývoj vesmíru z minulosti do budoucnosti.

Harry Frankfurt však přišel s promyšleným myšlenkovým scénářem, který má čtenáře přesvědčit, že jeho intuice jsou mylné a k morální odpovědnosti ve skutečnosti alternativní možnosti nepotřebujeme. K představení toho scénáře opět využijeme pomyslného Adama. Zase zamýšlí vykrást banku. Aniž by to však věděl, geniální a zlotřilý neurovědec sleduje pochody v jeho mozku a dokáže identifikovat jeho myšlenky a rozhodnutí. (Ano, něco takového není zatím možné, avšak v myšlenkových scénářích si trochu science-fiction dovolit můžeme). A protože je neurovědec velmi zkažený, je rozhodnutý, že Adam musí banku vykrást. Sestrojil proto důmyslné zařízení, které má jediný účel: jestliže se Adam rozhodne banku vykrást a nakonec ji vykrade, neudělá nic. Pokud se však rozhodne jinak, zasáhne velmi opatrně do jeho myšlenkových procesů (Adam si opět nic neuvědomí) tak, že Adam své rozhodnutí změní. Nyní se opět podívejme na Adama: stojí a je nerozhodnutý, přemýšlí, zvažuje, sbírá odvahu, a nakonec se rozhodne a banku vykrade.

Zařízení zločinného neurovědce nemuselo udělat vůbec nic. Adam se rozhodl banku vykrást a vykradl ji. Naše intuice nám nyní praví, že Adam byl ve svém rozhodnutí a jednání svobodný a byl za něj plně odpovědný, nic ho přece neovlivnilo. Měl však možnost banku nevykrást, měl alternativní možnost? Evidentně neměl, protože kdyby se byl rozhodl jinak, zařízení by se aktivovalo a ovlivnilo ho tak, že by banku nakonec vykradl. Chceme-li si tedy uchovat intuici, že Adam byl morálně (a právně) odpovědný, musíme se vzdát principu alternativních možností. A to je přesně závěr, k němuž nás Harry Frankfurt chtěl dovést.

Pesimisté mají (skoro) jasno

Jenže skeptici se tak snadno nevzdávají: upozorňují na to, že si s námi Frankfurt tak trochu zahrává a převádí pozornost jinam. Jsme totiž tak zaujatí sofistikovaným scénářem a tím, jak se Adam zachová a co udělá přístroj, že zapomínáme na to podstatné. A tím je přece fakt, že když se Adam rozhodl banku vykrást, neurovědec ho sice nijak neovlivnil, nicméně Adam i tak alternativní možnosti neměl, protože i k tomuto rozhodnutí byl předurčen předchozími stavy světa, přesně v souladu s determinismem.

Filozof Frankfurt a na něj „navázání“ optimisté skeptiky nepřesvědčili. Avšak nepřesvědčují ještě někoho – skupinu autorů, jimž můžeme říkat pesimisté. A ti neodmítají pouze optimisty, ale rovněž skeptiky. Pesimisté se přiklání k radikálnímu názoru, že svobodu vůle prostě nemáme k dispozici. Kde o vpravdě radikální názor, protože vše, co jsme, jak myslíme, jací jsme, jak jednáme, co říkáme, to vše bylo určeno kdysi dávno, dávno před naším narozením. Pesimisté před našimi zraky rozkrývají pochmurný svět, v němž třeba východ slunce je stejně určený jako naše láska či odvaha, naše ochota pomáhat druhým je stejně určena jako naše sobectví, naše čestné jednání jako sklony k podvádění, naše obrana lidských práv jako prachspřsté loupení a zabíjení.

Pesimisté mají na své straně silné argumenty: nemusejí pracně a většinou nepřesvědčivě vysvětlovat, jak a proč by určité procesy v našem mozku měly zakládat možnost svobody vůle, ani nemusejí vymýšlet komplikované teorie o tom, že jsme svobodní i v plně deterministickém světě. Stačí jim prostě přiznat, že determinismus platí a drží nás pevně ve své hrsti. Vrásky na čele jim však způsobuje něco jiného, právě to, co považujeme za tak důležité: jak skloubit svůj pesimismus s reálným životem, v němž milujeme a nenávidíme, radujeme se za svých úspěchů a litujeme neúspěchů, chválíme a viníme, trestáme a odměňujeme.

Možná cesta z dilemat

Ale možná to nebude tak těžké a nebude nutné radikálně měnit naše životy a praxi, jak ukazuje například americký filozof Derk Pereboom, autor knihy *Život bez svobodné vůle*, kterou vydal roku 2001 v Cambridge University Press.

Podívejme se nejdříve na problém trestání ve světě bez svobodné vůle. Víme, že „náš“ Adam vykradl banku, dopustil se tedy nějakého trestného činu, za který bude ve shodě s platným právem potrestán. Nic z toho nevzbuzuje žádné velké kontroverze, problém však nastane, začneme-li si klást obecnější otázku: Jak vlastně ospravedlnit systém trestání, pokud jsou zločinci ke svému jednání determinováni?

Některé teorie hledí zpět do minulosti a ospravedlnění trestání shledávají v pojmu zásluhy. Adam si svůj trest zasluhuje, neboť provedl něco nesprávného a protizákonného. Pojem zásluhy je však příliš úzce spojený se svobodou vůle. Zasluží si trest někdo, kdo uklouzne, upadne a zlomí vám nohu? Jeho jednání nebylo úmyslné a pod jeho kontrolou, pokud však platí pesimistický pohled na svět, nikdo z nás neměl v posledku své jednání pod kontrolou a nelze tedy říkat, že by si za něj zasloužil trest.

Existují však i jiné možnosti, jak systém trestání ospravedlnit, kupříkladu pomocí teorií, které nehledí zpět na domnělé zásluhy, ale dopředu, do budoucnosti, například na celkovou prospěšnost, kterou trestání přináší společnosti. Jiní autoři zase zdůrazňují, že smyslem trestání je převýchova, tedy v podstatě formu determinování zločinců, aby se svého protiprávního jednání více nedopouštěli. A pokud vám přijde, že uvěznění zločince, který si to nezasloužil (nezapomínejme, že pesimisté pojem zásluhy vesměs odmítají) je v rozporu se spravedlností, zkuste se zamyslet nad následujícím příkladem, v němž opět hraje hlavní roli Adam. Tentokrát se nedopouští žádného protiprávního či nemorálního jednání, pouze onemocněl vysoce nakažlivou chorobou a proti jeho vůli musí být izolován od zbytku společnosti a léčen. Adam nemůže za to, že je nemocný (předpokládejme), přesto ho musíme izolovat (zavřít). Zločinec také v konečném důsledku nemůže za to, že se dopustil zločinu, přesto ho izolujeme od zbytku společnosti (zavřeme) a léčíme (převychováváme).

A jak sloučit přičítání morální viny či chvály s pesimistickým pohledem na svět? Na přičítání viny můžeme hledět mimo kontext konkrétních sociálních vztahů: někdo něco udělal, jeho jednání je zkrátka nemorální, a proto ho za to jednání viníme. Tento pohled odtažitého pozorovatele je pochopitelně v rozporu s determinismem. Dá se ovšem zaujmout i hledisko někoho, kdo žije ve společnosti ve vzájemné interakci. Když vám někdo úmyslně šlápne na palec, vykřiknete bolestí, možná přidáte nadávku a vyjádříte morální odsouzení (udělal to přece schválně). Zkrátka: na základě toho, jakou vůli vůči nám ostatní ve svém jednání projeví (dobrou či špatnou) k nim zaujímáme určité postoje, které vytvářejí morální odpovědnost. Ta je dána našim bytím pospolu, nepředchází ho a možná je i součástí naší lidské přirozenosti, aniž by závisela na spekulacích o platnosti determinismu či jeho popření.

Kým nejspíš jsem

Poznali jsme skeptiky, optimisty i pesimisty. Liší se v pohledu na svobodu vůle i na morální odpovědnost a ospravedlnění trestání. Nabízí se proto otázka: v jakém světě vlastně žijeme? Je mi líto, pokud vás zklamal, ale nevím. Velmi rád bych byl skeptikem, netuším však, jak skloubit indeterminismus se svobodou vůle. Optimisté mě nepřesvědčují, protože jsou příliš optimističtí a ohýbají pojem svobody vůle tak, aby se zdál být slučitelný s determinismem. Prozatím tedy zůstávám pesimistou. Možná vám také nezbude nic jiného.

Vyšlo v příloze *Lidových novin* Orientace v sobotu 8. 7. 2017 a na stránkách časopisu *Zdravotnické právo a bioetika* 12. 8. 2017.



Karel THEIN: Epikurejská etika

THEIN, Karel. Smrt, slast a přátelství. Základní rysy epikurejské etiky. In: Špinka, Štěpán et al. *Přístupy k etice I*. Praha: Filosofie, 2014, s. 81–117. ISBN 978-80-7007-430-5.

referát – výťah – přehled

83 Je zajímavé, jak v humanitních oborech v poslední době rezonuje téma štěstí. Dokonce od roku 2000 vychází *Journal of Happiness Studies*. Není jasné, jak dnešní pojetí štěstí souvisí s antickou eudaimonia. 84 Navíc je antická eudaimonia komplikovaně provázaná s určitým filosofickým a etickým konceptem, například u Aristotela s jeho etickou ctností. U jiných zase s materialismem, fyzikou a vlastně determinismem. Epikureismus koncipuje štěstí bez teleologie, bez normativity. Na člověka není vznesen žádný nárok, nic zvnějšku.

Epikúros se vůbec nezabýval problémem svobodné vůle. Determinismus pro něj není problém – tak jako pro stoiky. Epikurejská etika neřeší politický, sociální rozměr. 87 Nezabývá se pravidly společenského chování. V první řadě se zaměřuje na jednotlivce a jeho osobní štěstí. Přitom ale umožňuje realizovat i altruismus – ale nikoho k němu nenutí ani nezavazuje. Dá-li se štěstí sloučit s potěšením, které může přinést péče o druhé nebo o společnost, je to ryze individuální záležitost.

Eudaimonismus vychází z předpokladu, že šťastní buď jsme, nebo nejsme. To je zcela nenormativní stav. Kdybychom měli o štěstí usilovat, pak předpokládáme, že štěstí není přirozený výchozí stav. Nám se v moderní době zdá, že v antice nenacházíme naprosto žádné známky hluboké melancholie či úzkosti, nevidíme tam žádné sebetřýznivé uspokojování z absence štěstí. Epikurejci si nemyslí, že štěstí lze nějakým úsilím navodit. Ale jsou optimisté – výslovně uznávají, že intelektuální aktivita, filosofická konverzace, je sama o sobě nejvyšší eudaimonií – a to bez ohledu na jakékoli cíle, tedy neteleologicky. „Epikúros říkával, že filosofie je činnost, která vyvolává šťastný život pomocí uvažování a rozmlouvání.“ Toto uvádí Sextus Empiricus. Platón či stoici i filosofickou konverzaci podřizují nějakému cíli, účelu, zpravidla ctnosti. Aristotelés sice taky říkal, že poznávání je samo o sobě slastí (tedy, že myšlení, přemýšlení, konverzace je štěstím – ale to jen kvůli poznávání). Epikúros si to nemyslí. Podle něj jediným cílem života, prvotním instinktem života je tíhnout ke slasti a vyhýbání se strasti. Takže žádné poznávání, ani žádné vrůstání do řádu (jak to požadují třeba stoici). Epikurejci mají originální pojetí přátelství – které je nadřazeno rodině i státu, obci. Je prvotní formou lidské sounáležitosti.

88 Epikúros totiž nemá představu kosmu jako nějakého všeobjímajícího řádu. Řej atomů vylučuje nějakou normativní koncepci. Celek je relativní. Takových celků je ostatně nesčíslné množství. Stejně tak rozum není definičním znakem kosmu (řádu). Je to prostě fakt. Stejně jako naše emoce. A ty emoce mají dva základní stavy – slast a strast. Epikúros popírá existenci středních stavů, i neutrální pozice. Absence bolesti je automaticky slastná. I duševní neklid a nejistota je bolest. Takže úlohou rozumu je nacházet takovou interpretaci, která odstraní neklid a nejistotu, třeba i jen hypotetickým konceptem. Takovou hypotézou je třeba: „Existují jen atomy a prázdno.“ Máme-li jednoduché vysvětlení, je zbytečné a škodlivé hledat vysvětlení složitě nebo nezjevně. 90 Proto Epikúros neklade velký důraz ani na logiku, ani na jazyk. Jeden a tentýž věc nebo situace jednomu působí slast, jinému strast. Proto je třeba usilovat o individuální přizpůsobení, ne nějaké vysvětlování nebo logickou argumentaci. Dočasně stavy lidské mysli a dočasné emoce (cítění) nejsou nijak provázány se stavy kosmu, řádu nebo společnosti – čili nehledá se v tom žádný hlubší a širší smysl. To, o čem jediné jde, je individuální rozpoložení konkrétního života, a jediným smyslem je dosažení momentů klidu – slasti. Ale slastí je, už když k tomu jen směřujeme. Právě to, že dokážeme takto cíleně zacházet s úseky svého života, nás odlišuje od zvířat. Epikurejci zacházejí s časem výrazně psychologicky, terapeuticky. Rovněž s myšlením. Myšlení má smysluplně scelovat úseky života. Tím se liší od kyrenaiků, kterým stačí právě i ten slastný okamžik – přinejmenším jako i zvířatům.

Etický problém nespočívá v tom, že neumíme definovat dobro, ale v tom, že někteří lidé neumějí zacházet se svými emocemi. Jsou malí, ubozí, omezení, nekultivovaní.

Na rozdíl od jiných antických myslitelů však Epikúros nehledá řešení v zapojení člověka do širšího systému, nad-časového celku, jako je obec, kosmos, ctnosti, morální život duše. Epikúros akcentuje 91 naprostou nahodilost, zdůrazňuje svrchovanost konkrétní osoby. Žádná „posvátnost života“ nebo „život jako dar“. Žádné návody, jak máme nebo musíme se svým životem, se svou duší zacházet. Žádné závazky, diktáty, oběti – žádné vyšší celky, vyšší dobra.

Epikurejská etika nezakládá žádnou politiku. Ale taky neospravedlňuje žádné lidské utrpení nějakými vyššími smysly. Odpůrci epikurejců tvrdí, že oni jsou cyničtí, necitelní k utrpení druhých. Dokonce že hledají svou slast na úkor druhých. Ale to by bylo nepochopení epikurejského systému.

92 To, že epikureismus je a-politický, ještě neznamená, že je zcela a-sociální. Jednotlivci, kteří jednají epikurejsky, mají vliv na život okolní společnosti, byť necílený, neprogramní. Ale svět je vždy lepší, pokud jsou v něm momentálně lidé, kteří zakoušejí slast ze svého dobrého chování. Ale to nesmí být formulováno jako úkol. Cíl je vlastně psychologický – přinést blaho konkrétní

osobě. Pokud někdo koná dobro, je to dobro dobrovolné, ale má to jistě dopad na veřejnost. Ale ani to však neimplikuje, že se z toho má stát program, a že se to má druhým vnučovat.

93 Slast je sama o sobě nejvyšším dobrem, nemá stát ve službě nějakého jiného, vyššího dobra. Jednat mravně může být příjemné, ale důležitá je příjemnost, ne mravnost. Rozum je u Epikúra vnímán jako hodně individuální. Na rozdíl od něho třeba Platón chápe rozum jako Rozum, jako transcendentální instituci, která se totalitně prosazuje v obci.

94 Jediný problém pro epikurejce je v tom, jaké slasti dát přednost. Slast se dá odkládat ve prospěch vyšší slasti. Některá slast má naopak za následek strast. Samozřejmě že pravá slast není slast tělesná. Nejde o to, že by byla ontologicky méněcenná, nýbrž že se nakonec ukáže jako méněcenná, nevýhodná, vedoucí k následné bolesti. Epikurejci nad tělesnými slastmi zpravidla konstatují, že „to za to nestálo“. Víc jim jde o to, aby „věci měly dobrý konec“.

Jistým pozadím, kontextem bazální vrozené touhy po slasti je strach ze smrti. 95 Právě každá lidská obava či úzkost, která nám brání dosáhnout slasti, je převlečeným strachem ze smrti. To je podle některých interpretů před-jímka Freudovy teorie nevědomí.

96 Slastný klid je samoučelný, ničemu jinému ani vyššímu neslouží. Není stupňovatelný ani delším trváním. Nijak nesouvisí se „smyslem života“, který by šlo odvyprávět. Skutečná slast je epizodická událost. Člověk nepatří žádnému původnímu nebo vyššímu celku – bohu, obci, kosmu, řádu, státu. Člověk není přirozeně společenskou bytostí. Do společenských vztahů vstupuje dobrovolně individuálním rozhodnutím a tvoří je konvencí, tedy společenskou smlouvou. Ale to, co takto lidi žene k uzavírání podobných smluv, je v podstatě strach ze smrti. Obec je nástrojem přežití, kdežto etika je nástrojem dobrého života. A toto všechno úzce souvisí s Epikúrovou teorií atomismu.

97 Stoici stále usilují přimknout se k univerzálnímu rozumu, osnovy kosmu. To pro Epikúra neexistuje. Epikurejská filosofie vede k přijetí absolutního faktu smrti, jež nevede k ničemu dalšímu – žádný nadosobní kosmický cyklus ani řád tu není. Ale právě to je některým zdrojem útěchy, zatímco jiným zdrojem úzkosti. Přesněji: někteří nedokážou s touto premisou správně zacházet a vyvodit z ní žádoucí důsledky, které by je zbavily strachu a neklidu. Epikureismus je promyšlená anticipace našeho nebytí.

98 Epikurejská teorie atomů vylučuje existenci duše, jež by nebyla vázaná na tělo (atomy). A tím pádem vylučuje i existenci bohů.

104 Důležitý je ještě i rozdíl oproti kyrenaikům. Ti zdůrazňují aktuální, momentální přítomnou slast bez ohledu na (její) trvání. Dokonce je tato hedoné nadřazena štěstí (eudaimonia). Pro kyrenaiky je slast vždy podstatně spojena s tělem (pohybem, je kinetická). Podle nich náš život nespočívá v kontinuitě, nejsme fakticky koherentní osoby. Epikureismus s tím sice taky pracuje, ale interpretuje to víc netělesně. Epikurejci totiž na rozdíl od kinetické (tělesné, materiální) slasti kyrenaiků zdůrazňují slast klidovou, katastematickou. Jde o klidový stav jemných atomů naší mysli. Neklid a pohyb je totiž znakem bolesti, nedostatku. 105 Tato slast nesouvisí s časem, trváním, proto je taky imunní proti hrozbě smrti. Klidová slast je pokaždé úplným dovršením života, smrt nás nepřipraví o lepší možné slasti v budoucnosti. Dosáhne-li člověk této slasti – smrt je vůči tomu irelevantní. Žít dlouho nebo krátce není rozhodující.

106 Ale Epikúrovi nejde o konstruování dokonale logického filosofického systému, jemu jde o to, jak co nejrychleji dosáhnout pravé slasti mysli.

107 Epikúros má zcela originální teorii přátelství. Přátelství podrobně rozebírá Aristotelés v Etice Nikomachově a Etice Eudémově. Proč by měl mít šťastný člověk přátele? Proč tedy právě Epikúros klade takový důraz na přátelství? Protože on z něho odvozuje intelektuální slast. Člověk podle něj není bytostí přirozeně společenskou. Není tady ani přirozená nesoběstačnost člověka, která by ho nutila vyhledávat někde pomoc. To bohové jsou soběstační a ne-společenští.

108 Obec, polis, je shlukem kvůli strachu ze smrti, vzniká ze strachu před smrtí. Ta nezakládá důvod k přátelství. Přátelství je vyústěním intelektuální touhy po slasti. Je to nezdůvodněný vstřícný vztah autonomních jedinců. Přátelství je něco, co předchází obci a sdružovacímu pudu. Epikurejská filia nevytváří kroužek přátel, ale vlastně prolamuje každý kruh a zahrnuje kohokoli – protože jde jen o to, je-li kdo schopen rozumného uchopení přirozeného sklonu k slasti. Je to stav mysli – nejde tam o užitek. Formálně se to trošku podobá stoickému kosmopolitismu. Stoická filantropie je jakýsi svrchovaný cíl, jaký má vládce nebo mudrc, který se obrací k ostatním lidem, podobně jako bohové shlížejí ze svých výšin. 109 Epikúrova filantropie je jiná. Jeho zahrada má volnou organizaci, je bez hranic, bez hierarchie, je elitní, luxusní (není tu starost o přežití), má univerzální rozměr. 110 Jde o sdílení štěstí s kýmkoli, kdo si tuto základní pravdu taky uvědomuje. Pravda je, že sdílení této slasti nezvyšuje slast. Taky druhým nijak nepomůže. Činíme tak čistě a jen proto, že nám samým to činí dobře. Je to zcela jistě jedna z podob egoismu. To ale ostatní stejně naladěné přátele nijak nevzrušuje a vlastně ani nezajímá. Pro přátele můžeme být dokonce ochotni zemřít, ale jistě to není naše povinnost a nijak to nezmění naše štěstí ani povahu světa.

Toto epikurejské pojetí přátelství je plné kontroverzí, problémů. Epikúros nedoporučuje sňatky a plození dětí, ale byl ochoten přihlížet k různým osobním výjimkám. Epikúros byl totiž spíš psychologickým hédonistou, takže byl pragmatik. Je možných více cest. Volba toho či onoho etického směřování je věcí osobní konstituce jedince. Důležité je, zda to skutečně a dlouhodobě funguje. 111 Epikúros je totiž zásadně nedramatický, což dráždí všechny pozdější romantiky, včetně Nietzscheho.

Vladimír Šiler



Vladimír MIKEŠ: Stoická etika

MIKEŠ, Vladimír. Stoická etika: Blaženost částí kosmu. In: ŠPINKA, Štěpán et al. *Přístupy k etice I*. Praha: Filosofia, 2014, s. 47–80. ISBN 978-80-7007-430-5.

výpisky – výtah – konspekt

50 Podobnosti a rozdíly ve srovnání s Platónem a Aristotelem.

1. Ontologická rozlišenost univerza. Platón má výrazný rozštěp – chórismos – mezi tím, co je samo o sobě, a tím, co se od prvního pouze odvozuje. Díky tomu např. duše může poznávat, a proto má za etický úkol pečovat o sebe samu. V tom také spočívá Platónova idea nejvyššího dobra, které má absolutní hodnotu, je poslední mírou platnou pro vše a pro všechny. Aristotelés tak ostrý ontologický řez odmítá. Dělí jsoucno 51 spíše fyzikálně, ne tak metafyzicky. Pro stoiky neexistuje žádné ostré ontologické chórismos (rozštěpení) v metafyzickém smyslu. Ontologicky rozlišují třeba mezi pneuma (duch) a hylé (hmota) jako mezi aktivním a pasivním principem, nebo mezi různými stupni jsoucna v přírodě, ale jinak je jejich kosmos v podstatě jednotný. Pravda, Platón i Aristotelés uchopují taky jednotu kosmu – ale právě v její rozlišenosti. Kdežto stoici ji vidí mnohem jednotněji. Nejostřejší oddělení, chórismos, je epikurejské – ti potlačují požadavek na jednotu kosmu, svět a bohové jsou oddělení, světů může vznikat nespočet a bohové nemají roli vůdčích principů.

2. Nesmrtelnost duše. Pro Platóna je nejvyšší část duše nesmrtelná. Duše, která neví o sobě, že je nesmrtelná, selže ve vztahu k sobě i druhým. 52 Podle Aristotela naproti tomu duše jako pouhá forma těla je smrtelná. V tom je právě podle Aristotela zakotvena etika, protože duše sama musí rozhodovat o tom, jak uskutečňovat sama sebe – etika je možná pouze tam, kde lze zemřít. Přesto je u Aristotela jistá nedomyšlenost – v jeho koncepci duše umí poznávat a v kontemplaci dosahuje božského stavu, ale není jasné proč, odkud se v ní ta schopnost vzala. U Aristotela není náležitě vyjasněn vztah mezi mravní ctností a kontemplací. (Asi nějaký pozůstatek platónského rozštěpení.) U stoiků je podobně patrná neujasněnost a nejednoznačnost. Duše, ač není formou těla (ale je samostatným specifickým tělem), je podle nich smrtelná.

Podle prvních stoiků člověk žije ve světě, který se mu jeví jako jednotlivý celek a kde není třeba hledat nějaký vůdčí princip mimo tento svět. Hodnoty, jimiž člověk žije, nejsou odvozeny z něčeho, co by jeho život přesahovalo. Rámcem tedy je 53 (zdánlivá) přístupnost celku světa a omezenost lidského světa smrtí.

Výchozím bodem stoické etiky jsou úvahy o lidské přirozenosti. Duše živočicha vzniká v okamžiku zrození a nastupuje cestu k naplnění přirozenosti svého druhu, kterou v sobě nese ve formě zárodku (logos spermatikos, semenný logos), jakési 54 logické struktury, která určuje naplnění přirozenosti každé věci, i té neoduševnělé. Každá duše tak do své přirozenosti postupně vrůstá. To v podstatě zastává i Aristotelés. První fázi rozvíjení duše popisují stoici jako oikeiósisis, sebeosvojení (jakási autodomestikace, zvykání si na sebe sama, sebeochocování). Spočívá v uvědomování si sebe sama a ve starosti o sebe sama. Začíná se tedy jakousi formou sebevztahu. Ten ale nevzniká jen tak sám od sebe. Pro stoiky toto „přirozeně“ znamená, že to řídí nějaký prozřetelný logos, rozum či příroda, která je imanentní celému kosmu. Dnes bychom tomu asi řekli pud sebezáchovy, který je vlastní všem živočichům. Tato prozřetelnost ukazuje, že kosmos projevuje jakési božské řízení. Každý živočich, včetně člověka, je tedy schopen sám se ve světě orientovat. Člověk se liší tím, že je mu božskou přirozeností dán navíc rozum. Ten ale není do duše vložen, ale vzniká postupně ze zkušenosti – a ta zase umožňuje vznikání dalších zkušenostních (empirických) poznatků. 55 Zkušenosti se ukládají do utvářených pojmů, rozum je pak uskupením pojmů. Toto je ontogeneze (vývoj jedince), jak ji líčí Diogenes Laertios. Cílem života (telos) je soulad s přírodou, následování zkušeností přirozeně se dějících – to je život, v němž se realizuje 56 ctnost. Ctnost a ctnostný život jsou vrcholem stoické etiky – je to přirozený výsledek přirozeného lidského vývoje. Ale podrobné schéma podle Diogena Laertia je bohatší. Hrají tam roli rozpory vášní jako neadekvátních impulsů, které jsou v protikladu k tomu, k čemu duše přirozeně inklinuje. Jádrem je ale vlastní struktura hodnot. Jsou odvozeny z toho, že ctnost je víc než prostý soulad s přírodou, je jediným dobrem. Ctnost je jediná věc, po níž toužíme pro ni samu; ctnost stačí k blaženosti; a je to jediné ctnost, co může člověku přivodit blaženost. Vůči takto chápanému dobru jsou ostatní věci, jako třeba zdraví a majetek, adiafora, lhostejný přívažek. Ale i tyto nižší hodnoty se posuzují podle kritéria, zda a nakolik prospívají lidské přirozenosti. Tyto hodnoty objevuje a doceňuje člověk už ve své prvotní orientaci ve světě, v sebevztahu.

Výlučnost ctnosti. Proč je ctnost jediným dobrem? Jedině ctnost nemůže nikdy způsobit škodu, ale vždy jen prospěch. 57 Majetek i zdraví může někdy škodit či dovést k dělati věcí, jež bychom dělat neměli. Tohle koneckonců ví i Platón, ale nevede ho to k závěru, že jediné ctnost je dobrem. Stoici však jen z ctností činí dobro. a ostatní věci pokládají za hodnotově sice rozlišené, ale pro skutečné dobro indiferentní.

Souvisí to s postavou moudrého člověka, který je podle stoiků ztělesněním všeho, k čemu chtějí v etice vést. Moudrý člověk je dokladem, že dokonalost je dosažitelná v tomto životě (jiný život ostatně není). I když stoici vědí, že takoví mudrci se ve světě téměř nevyskytují. Stoici (víc než Platón) chtějí dokázat, že svět je božsky spravovaný a jev něm v zásadě možno dosáhnout blaženosti. 58 Proto jsou nuceni svázat dobro výlučně s ctností, protože je tak máme více ve své moci než třeba majetek a zdraví. Stoická argumentace tedy nepostupuje tak, že dokáže výlučnost ctností, aby dodala, že díky tomu je nám zaručena blaženost. Postupuje opačně: ctnost je výlučná, protože v povaze světa máme záruku blaženosti. Stoici prostě předpokládají, že příroda je božská.

V čem se liší stoici od Aristotela? Aristotelés taky říká, že po ctnosti toužíme pro ni samu a že ctnost sama stačí k blaženosti. 59 Ale nehlásá, že je to právě a jediné jenom ctnost, co přivádí k blaženosti – on počítá mezi dobra i jiné věci, ne sice tak významné, ale přesto mající hodnotu dobra. Aristotelés rozlišuje mezi blažeností a blaženým životem. Jeden den blaženosti ještě nedělá člověka blaženým, blaženost se dá tak v průběhu života ztratit. Blaženost musí trvat, aby se stala blaženým životem. Rozdíl je kvantitativní, odehrává se v čase. Na celkovém charakteru a průběhu blaženého života se podílejí i jiná vnější dobra a jejich absence může blažený život pokazit.

60 Stoická pozice pojí ctnost s blažeností mnohem těsněji, obojí ani nemůže být odděleno: každé uskutečnění blaženosti už je jejím dokonalým naplněním, které nelze umocnit jejím trváním. Okamžik blaženosti a blažený život jsou si rovny. Fakt je, že Aristotelovo váhání mezi blažeností a blaženým životem budí pochybnost, zda opravdu můžeme chtít ctnost pro ni samu, pokud je zde něco, co ji přesahuje, totiž blažený život, k němuž, jak se zdá, je ctnost pouhým prostředkem. Aby těmto pochybnostem předešli, stoici Aristotela radikalizují, a proto pokládají ctnost za jediné a výlučné dobro a všechny ostatní hodnoty od ní oddělují.

Přesto je pro pochopení jejich etiky nutné zaměřit se na konkrétního jednotlivce, tedy jeho etickou ontogenezi.

Člověk se s ohledem na sebe sama (oikeiósisis) některým věcem vyhýbá a jiné naopak přijímá a vyhledává. Některá jednání jsou vhodná, druhá nevhodná – 61 podle toho, zda odpovídají přirozenosti, a to jednak obecně, jednak v té které situaci. Vhodné

jednání lze rozumně ospravedlnit a taky uvést do souladu s ostatními vhodnými jednáními. Vhodnost je vedena snahou uskutecnit nějakou přirozenou hodnotu, jak jí člověk rozumí v postupně se rozšiřujících pojmových souvislostech, v nichž jeho rozum uchopuje svět. 62 Tak to funguje i u rostlin a zvířat, akorát že tam nejsou hodnoty uchopovány rozumem. V čem spočívá ctnost? V dokonalosti, k níž může být přivedeno lidské vhodné jednání. Není ale zcela jasné, v čem a proč je třeba hledat tuto dokonalost. Podle čeho stoici rozhodují, co je vhodné jednání (kathékon)? Vypadá to, že kritériem je racionální ospravedlnitelnost (eulogos apologismos – rozumné vysvětlení). Skutečnost, že člověk často váhá mezi různými jednáními, pro která má rozumné důvody, je třeba chápat tak, že neví, co je v dané situaci kathékon, a nikoli, že má na výběr mezi různými kathékonty. 63 Stoici si proto spíše představují, že vhodné jednání je jediné možné racionální jednání v dané situaci, které však ani přesto nemusí být dokonalé. Dokonalost spočívá v jisté dispozici duše konkrétního člověka, která mu nedovolí chybovat a dělá z každého jeho úkonu kathékon. Proto musíme uvažovat veškerá jednání člověka. Jakékoli dílčí selhání prozrazuje, že třebaže to dělá rozumně, není v něm ještě dokonalost. A dokonalost nemusí být přítomna ani tehdy, když neselhává – i když v takovém případě je jí velmi blízko. Jde totiž o to, zda je tu soulad 64 (akolúthia), osobní dispozice, systém pojmů, z nějž sestává člověkův rozum. Stoický výklad je nejasný, neumožňuje nám odpovědět přesně na otázku, kde hledat ctnost. Ctnost nějak souvisí s osobní dispozicí a osobním věděním – 65 čili v jakémsi souladu. Tento soulad si člověk sám v sobě může v jisté fázi svého vývoje uvědomit jako jeho životní vlastní princip, řád, jako dobro a ctnost – a současně si uvědomit, že je to řád prozřetelné přírody. Rozpoznává-li stoik ve vlastním řádu jednání, pak jako projev řádu božského. Stoický mudrc realizuje přirozené hodnoty prostě proto, že jsou přirozené a odpovídají jeho konstituci, zároveň si ale říká, že skutečný důvod či smysl jeho jednání je být racionální, a to proto, že 66 kosmos je racionální. Podobá se to pocitu, jaký máme, když hráme nějakou hru, ale nejde nám už o výhru – potěšením nám je výkon hry samé. Ve skutečném životě samozřejmě usilujeme o skutečné hodnoty, ale stoik se dokáže odpoutat i od nich, ne proto, že by byly nicotné, ale proto, že vidí absolutní hodnotu v racionální přírodě a chápe, že je její částí nikoli tím, zda něco hodnotného získá či uskuteční, ale pouze prostřednictvím souladu svého vlastního jednání s ní.

67 Řád je nutné chápat primárně jako strukturu vlastní každému jednotlivému jednání: dělá-li člověk něco rozumného, něco, co je vhodné v danou chvíli udělat, je to proto, že byl prozřetelně udělán tak, aby uskutečněním přirozené hodnoty v dané konkrétní situaci projevil racionalitu celku univerza. Stoik ví, že je částí kosmu, a ví to v každém jednotlivém jednání díky tomuto jednání.

Proto podle stoiků neexistuje ctnostné jednání jako oddělený typ jednání, v němž by se uskutečňovala pouze hodnota dobra. Hodnota dobra se uskutečňuje v uskutečňování té které přirozené hodnoty. 68 Ctnostné jednání nepředpokládá zřeknutí se přirozených hodnot. Užívá se obraz lukostřelby: zasažení cíle odpovídá získávání přednostních věcí, ale míření odpovídá ctnosti. Později se tato stoická koncepce interpretovala jako rozlišení mezi intencí a vlastním činem.

Stoici sami se dostávají do problémů, mají-li popsat vhodné jednání v praxi. Neumějí do detailů vysvětlit, jak se postupně 69 oikéiosis rozšiřuje o další osoby, vlastní děti, případně celou kosmickou polis. Původní vztah k sobě musí být totiž rozšířen, ale ne opuštěn. Obtížné se to harmonizuje s naší představou o altruismu jako popření zájmu o vlastní dobro či prospěch.

Má-li se namísto přednostní věci, kterou je rozvinutí vlastní konstituce a vlastní přežití, stát přednostní věcí přežití a 70 rozvinutí konstituce druhého člověka, je zřejmé, že se tak děje na základě nahlédnutí vlastní osoby jako části celku. Nahlédnutí, že jsme součástí celku je rezervováno ctnosti jakožto rozpoznání naší racionality ve vztahu k racionalitě řídicího principu kosmu. Některé věci, které se vymykají původní podobě sebevztahu (oikéiosis), tedy člověk dělá nikoli ve jménu dobra, ale ve jménu celku, své přináležitosti k celku. A v celku je odkrýváno dobro jakožto racionalita. Hodnoty, navzdory jejich rozlišení, jsou založeny v přirozenosti a lze k nim dospět postupně přirozeným vývojem – 71 od přednostních hodnot, jak je člověk vnímá na začátku života, k přednostním hodnotám, jak se jeví po nabytí rozumu, a konečně i k ctnosti, která se uskutečňuje v reflexi na život dle přednostních hodnot.

Jistotu, že nepodlehne vášním, může mít pouze člověk moudrý, neboť teprve ostré rozlišení hodnot, kterého je schopen pouze on, brání tomu, aby se jakýkoli impuls mohl vymknout účelu, k němuž jej určila božská příroda. Moudrý člověk si neplete přednostní věc s tím, co má výlučnou hodnotu. 72 Moudrý člověk vybírá mezi indiferentními věcmi dle přednostních hodnot, které v nich správně rozpoznává, a protože zároveň ví, že tím realizuje dobro, pociťuje radost.

Spor o stoicismus. Jádrem stoické etiky je problematičké. Ale při pohledu z většího odstupů můžeme provést srovnání s jinými systémy.

Co je to vlastně pro stoiky blaženost? To není jasné nejen u stoiků, ale v celé antické filosofii. Zde tři různé interpretace (definice):

Stoici převzali starší termín, který je ale v rozporu s hlavním stoickým projektem, jímž je etika nově založené mravnosti, 73 v níž dobro neodvisí od blaženosti, ale má svou autonomní a nepodmíněnou hodnotu (v čemž předchází Kantovu etiku).

Blaženost není tím, co dnes míníme pojmem štěstí (happiness). Jednak nemá přesně vymezený obsah a zároveň není spjat se subjektivními pocity blaha či spokojenosti. Různé školy ji definují různě a stoici ji ztotožňují s ctností.

Eudaimonia je etymologicky přítomnost dobrého démona, vnitřního hlasu, možná božského hlasu. A protože bůh je antickým filosofům především racionální bytostí, stává se eudaimonia racionalitou. Lidským dobrem je tedy uskutečňování rozumnosti. Toto naplnění je spjaté s určitými pocity, především s vyrovnaností, nadhledem a klidem.

Zajímavé je, že všichni chtějí být blaženi – Platón, Aristotelés, první i pozdní stoici, kyrenaická i jiné školy. 74 A i když je tato eudaimonia jejich společným rámcem, každý ji chápe jinak. Všichni cítí, že blaženost by měla mít nějaký obsah, objektivní vymezení, ale na druhé straně aspoň nevyklučují, že to může současně člověk subjektivně blažit.

Stoici učí, že jediné, co člověka ve skutečnosti blaží, je život, v němž se realizuje ctnost. Ale člověk je blažen díky ctnosti proto, 75 že je součástí kosmu. Stoici vlastně neobhajují blaženost, blaženost se jim jako koncept rozpadá. Ctnost má absolutní hodnotu, která působí silou mravní povinnosti. Stoici jsou ale sami v sobě v rozporu. Lidské dobro je ctnost, k níž má člověk dospět přirozeným vývojem, naplněním racionality, která je přirozenou dokonalostí rozumu. Zároveň však platí, že tato racionalita není jen lidská, ba není primárně vůbec lidská, ctnost se ocitá mimo rovinu ostatních přirozených „dobr“, protože je jediným dobrem.

Spojit oba tyto pohledy není snadné. Stoický mudrc je ale, zdá se, něčeho takového schopen: žije podle přirozenosti a dle přirozených hodnot, a zároveň nepřikládá v žádném okamžiku přirozeným hodnotám větší váhu než jen jako materiál k uskutečňování skutečné hodnoty racionality. Absolutní hodnotou je pro stoiky rozumnost božského aktivního principu, který ale není abstraktní, nýbrž je obsažen v jeho rozumnosti jako její skutečná část. Hájí-li tedy stoici pojetí dobra jako naplnění lidské přirozenosti, pak tento přístup u nich ústí do nahlédnutí, že lidská přirozenost není pouze lidská, protože je částí přirozenosti božské.

Vladimír Šiler



Jan NARVESON: Stoicismus

- 1) Historie
- 2) Teorie konečné odpovědnosti
- 3) Kritika
- 4) Stoicismus a existencialismus
- 5) Reinterpretovaný naturalismus
- 6) Použití

Slovník

Deskriptivní – status zákonů přírody v našem moderním pohledu. Zdroj nemožnosti vedení ze stoických zdrojů.

Emoce – stoikové se domnívají, že musíme ovládat city, chceme-li být šťastní. Nesmíme je nechat převládnout nad námi.

lhostejnost, apatie – stoická představa, že bychom si neměli dělat starosti o nic, co nemáme úplně pod svou kontrolou.

Řád přírody – stoický názor, že ve světě existuje racionální řád, který nám může poskytnout znalost toho, jak správně žít.

Vůle – jde o centrum duše. Rozlišení, co je a co není v našich silách, je hlavní princip stoické etiky.

STOICISMUS je komplexní filosofický systém pocházející z antického Řecka. Hlavní součástí tohoto systému je soubor etických učení, která byla celkově zahrnuta do jejich metafyzického a logického pohledu – byli to oni, kdo jako první rozdělil filosofii na logiku, fyziku a etiku. Podíváme se stručně na jejich etické učení a možnou aplikaci jejich myšlenek v reálném životě současné společnosti.

I) Historie

Stoicismus má velmi dlouhou historii. Počátek se datuje v raném Řecku u Zenóna (cca. 333–261 př. n. l.). Jméno stoicismu pochází z místa, kde Zenón vyučoval – sloupové síně (*stoa poikile*). On a mnoho dalších vypracovali základní myšlenku, že kosmos, univerzum je uspořádaný celek, a tak (jak si myslel) jsme my všichni subjekty „zákonu přírody“, a proto je dobrým životem pro člověka život v souladu s přírodou, zatímco špatný život se odchyluje od příkazů přírody. Tato myšlenka byla přijata mnoha mysliteli s poněkud odlišnými názory (např. kynismus, který kázal lhostejnost vůči všem pozemským statkům).

Stoicismus byl nesporně vlivný a tento vliv pokračoval až do pozdních časů. Snad nejpozoruhodnější případ je Spinoza (1632–1677), který učil, že svoboda je znalost nutnosti, takže opravdu dobrým může být člověk jen v souladu s přírodou a její nutností, konkrétně tak, že své emoce podřídí rozumové kontrole. Dokonce i mezi hlavními představiteli britské etické tradice můžeme citovat Josepha Butlera (1692–1752), který učil, že co je správné, musí být také přizpůsobené naší přírodě, a co je špatné, je s ní v rozporu. Dokonce i dnes se objevují filosofie, které razí podobné myšlenky. Avšak to, co si většinou spojujeme se stoicismem, je učení pozdní školy, které kvetlo v druhém století našeho letopočtu. Především jde o učení propuštěného otroka Epiktéta (cca. 50–138 n. l.), který založil velmi vlivnou školu. Mezi další vlivné členy patří např. Seneca či císař Marcus Aurelius. Je historickou ironií, že nejuznávanější představitel tohoto učení vzešel z nejnižší vrstvy společnosti, zatímco ta nejslabší koncepce pocházela z nejvyšší – císař uznávající otroctví je jejich pádem ve světě idejí.

II) Teorie konečné zodpovědnosti

Otrocká výchova Epiktéta – později byl osvobozen – nepochybně ovlivnila jeho učení, které se soustředilo kolem jedné důležité myšlenky – zodpovědnosti. Podle Epiktéta rozumová bytost musí rozeznávat mezi tím, co je „její“ a co ne. Jsme odpovědní jen za to, co je „naše“ a ne za to, co patří jinému. Co je naše, je tím, co je v našich silách; co není naše, není v našich silách, a tudíž si o to rozumná bytost nemusí dělat starosti. To má pro vedení našeho života důležité následky. Je možná překvapivé, že stoikové jsou známí kázáním o lhostejnosti k bolesti a utrpení. Bolest přece jen není něčím, co chceme či děláme – jde pouze o něco, co se nám stalo a co je nám způsobeno. Tudíž, zakončuje Epiktétos, dělat věc znamená ignorovat ji. (Marcus Aurelius stručně říká: „Zbavte se nářků, „Byl jsem raněn“ a zranění je pryč“ (Meditation IV.7)). Následovat tuto radu je zřejmě pro většinu lidí těžší než pro Epiktéta. Ovšem pokud nemůžeme „ignorovat“, pak bude těžší naučit se to snášet. Proto je stoiky toto cvičení přísně příkazováno. Stoikové učí, jak nebýt vyveden z rovnováhy tělesnou rozkoší, úspěchy, poctami atd. (Císař Marcus Aurelius obzvlášť vyniká tímto: „Cokoliv je na nějaké cestě krásné, je krásné v sobě, a ... chvála není její součástí“).

Možná ještě více znepokojující je Epiktétovo učení týkající se naší emocionální orientace vůči ostatním, včetně naší lásky. Nesmíme nechat naše emoce podřít si to lepší v nás. Vždy si musíme uvědomit, že jde pouze o emoce, doopravdy ne něco „našeho“, a být v souladu s naší důstojností, uvědomit si, že nejde o skutečné věci. Je to obtížné učení pro většinu z nás, také ne

zcela jasné; jistě nás však nečiní chladnými či nelidskými (Marcus Aurelius napsal: Duše se chová násilně k sobě, když se otáčí od jakéhokoliv člověka nebo jde proti němu se záměrem ublížit mu).

III) Kritika

Hlavní teze stoicismu se zdají být zvláštní, snad až bizarní. Když filosofové přijdou s nějakým učením, musíme se ptát, zda opravdu spatřili něco, co ostatní ne – nebo zda jsou jejich vize zúženy na jejich vlastní okolnosti. Nemohli někde udělat chybu? V případě Epiktéta je možné vidět, jak lhostejnost vůči utrpení může být užitečná pro otrocka, může mu pomáhat udržet sebeúctu i v ponižující situaci. Musíme si však dávat pozor na učení, které jsou vhodné jen pro určité situace.

Měli bychom však stoicismu také důvěřovat v zajímavém náhledu do lidského života a určení skutečně moudrého způsobu, jak ho zvládnout. Můžeme se učit od velkých filosofů, dokonce i když jejich učení není zcela úplné. Adjektivum „stoický“ bylo téměř považováno za synonymum s „filosofický“: brát věci filosoficky znamená zůstat klidný tváří v tvář velkému neštěstí – přijmout nevyhnutelné bez rozčilení či trápení. A to je užitečné pro všechny z nás.

A) Distinkce „Naše/ ne naše“.

Epiktétos tvrdí, že jediné věci, které jsou skutečně v našich silách, jsou „vůle“, „myšlení“ a „pohyb směrem k věcem“. Jde o chybu klamu, o které ve svém argumentu hovoří Epiktétos. Vše ostatní je mimo náš dosah, mimo naši sílu. Nesmíme se nechat klamat. Některé věci tedy jsou v našich silách, jiné však ne. Jestliže tomu tak je, je tomu tak absolutně: dáváme rozumové příkazy a výsledek se dostaví se stoprocentní jistotou. Vše ostatní může být jen jako uklouznutí mezi šálkem a rtem: můžeme přikázat svalům, aby se pohnuly, ale zda tak učiní záleží na kondici našeho fyzického systému.

Vyvstávají zde dvě otázky. První je, zda měl Epiktétos pravdu v myšlence, zda věci, které zmínil, jsou skutečně v jeho moci. Uvažme příklad: je opravdu jisté, že jestliže chci myslet určitou věc, pak ji nemusím myslet nutně? Jde o nejasnou myšlenku. Jestli to, co je míněno, je to, že někdo může chtít vyřešit Fermatův poslední teorém, pak je samozřejmé, že to není v naší moci – nikdo nemůže vyřešit takovou věc. Ale i když chci myslet na něco, na co můžu myslet (např. svou dceru), je jisté, že tak udělám? Dokonce pak musíme připustit, že odpověď je ne. Je samozřejmě dost pravděpodobné, že tak učiníme – v tom smyslu měl Epiktétos na mysli, že se musíme smířit se svým údělem: nic není jisté v naší moci, jak si zjevně myslíme.

Druhou otázkou je, zda je správné si myslet, že fakt, že něco je „mimo naši moc“ v ostrém smyslu této myšlenky, je dostatečný důvod, abychom dané věci brali jako nedůležité, nebo abychom se kvůli tomu nerozčílili. Epiktétos tvrdil, že když někomu zemře přítel či manželka, tak je jen na nás, jak se k tomu postavíme – ale událost, která nastala (tedy smrt), není v našich silách zvrátit, takže je zbytečné, abychom se nechali unést. K čemuž můžeme rozumně odvětit: „Dobře, proč ne?“ A k tomu můžeme dodat – „Jsi studený jako psi čumák, že?“

Stoická reakce nám může připadat jako nelidská. Lidem, jak je známe, nepřipadá jako dostatečný důvod pro to, aby se vzdali svých emocí to, že nemohou s danou událostí nic udělat.

B) Psychologie

Je jisté pravda, že Epiktétův způsob pohledu na věci je zajímavý. Zásady jako: „Život jde dál, i po tom všem“ mají jistě svůj cíl, a snad jde i o cíle, které se Epiktétos snažil uskutečnit, dokonce i když to zahnal téměř až k módní záležitosti, která byla přijatelná pro většinu lidí. Pro nás je však potřeba trochu redukovat.

Je dobrá otázka, jak danou věc máme správně uchopit. Jaká je ta tajemná síla, díky níž můžeme kontrolovat své emoce, které jsou u nás všech různých stupňů a některé zcela neobvyčejné? Jde o zajímavou, ale obtížnou otázku lidské psychologie a je těžké vidět, jak čisté filosofické teorie mohou být zbaveny světla skutečnosti v určité věci. V tomto případě však stačí rozpoznat, že jde zřejmě o velmi důležitou věc být schopen kontrolovat sebe sama, a jak je důležité zkusit přijít s dobrým vysvětlením, jaké principy by nás měly a mohou provázet v procvičování této kontroly.

C) Dává stoicismus smysl?

Stoici byli velmi silní v ctnosti a povinnosti, ale nepříliš nápomocní ve vysvětlení právě, čím určité věci jsou nebo, což je více důležité, proč přesně ony jsou důležité. Nyní se obrátíme na vysvětlení jejich základní myšlenky, abychom viděli, zda stoici formovali užitečné odpovědi na tyto otázky.

Stoici si hodně vážili myšlenky, že bychom měli „jednat ve shodě s přírodou“. Tato velice vlivná myšlenka je nicméně poněkud temná a nejasná. Cokoliv někdo dělá, může rozumně předpokládat, že je to něco způsobeného něčím přírodním, a nevyhnutelně musí být „v souladu“ s ní. A s tím souvisí otázka, zda poté nelze pokládat možnost jednání proti přírodě za nesmyslnou. Jsme-li součástí přírody, každé naše jednání je v souladu s ní.

Stoikové učí, že příroda je nějak „rozumová“. Pokud to znamená jen „pochoptelná“, budiž: náš pokus o vyřešení „způsobu přírody“ může být poměrně úspěšný a máme dobrý důvod dělat si naděje na další úspěchy. Pokud tím však míní, že příroda má „myšlenky“ o tom, co bychom my všichni měli dělat, pak se zjevně jedná o animismus. Moderní věda neposkytuje této myšlence podporu; základní principy fyziky, pokud je známe, nezmiňují věci jako „racionalita“. A co je nejdůležitější, nepochopili myšlenku, že něco může být „proti přírodě“: příroda jednoduše je a cokoliv se stane, stane se v souladu s jejími pravidly. Všechno toto dostává do vážných problémů základní myšlenku stoicismu o životě v souladu s přírodou.

IV) Stoicismus a existencialismus

Stoicismus má určitý vztah k „existencialismu“ populárního v evropské poválečné společnosti. Existencialisté se domnívají, že každá volba nás tvoří: „Člověk je svoboda,“ řekl Sartre. Měli bychom si však všimnout, že nezáleží na tom, jsme-li svobodní či ne tímto předpokládaným způsobem: člověk může být držen v utváření sledem určitých voleb, které tvoří jeho život, má-li nějakou

„reálnou“ sílu konat je. Narkoman, odsouzenec v řetězech, beznadějný neurotik – všichni jsou „tvoření vlastními volbami“ za svých okolností. Bez ohledu na to, co si zvolíme, bude pravda, že si to tak utvoříme.

Podobně je to se stoicismem. Jestliže se ve volbě realizuje naše přirozenost, pak se zdá, že nezáleží na tom, co si volíme. A zase pokyn „Vždy jednej v souladu se svou přirozeností!“ zdá se být bez reálného významu – a tedy neschopný k podávání nám jakýchkoliv pravidel pro život, protože bez ohledu na to, co se stane, bude přirozené, že stoici ve svém základu připustí, že se to stane v souladu s řízením přírodního práva. Jak tomu nyní rozumíme, přirozené právo je popisné; nic ve světě nemůže „porušit“ přirozené právo, protože přirozené právo není řád věcí, který říká všem a všemu, aby dělal vše, ale jednoduše říká nám, co se v podstatě stane. Tak všechno, co člověk udělá – doslova cokoliv, ať se děje cokoliv – bude jen výskyt či případ dalších zákonů přírody. Není žádný způsob, aby se nemohla realizovat nějaká esence, a proto se bez rady můžeme blížit k naplnění.

V) Reinterpretace naturalismu?

Další interpretační možnost může být přijatelná. Například občas říkáme, že je to či ono „tak přirozené“, přičemž myslíme, že to jde hladce či snadno. Ale je nejasné, že to, co je dobré, musí být právě takto – neřkuli že vzdorující bolest jako u stoiků chce, abychom obtížné učinili snadněji.

Může být řečeno, že lidé jsou vyzbrojeni určitými touhami a zájmy, a že je pro ně přirozené jednat tak, aby dosáhli objektů své touhy a zájmu. Z toho se však může vyklubat něco problematického, protože na prvním místě cokoliv musíme doslova „udělat“, musí být něčím, po čem nějak toužíme: vždy vyjadřujeme nějaký druh touhy. Takže by se mělo dodat, že „přirozené“ je to, co vyjadřuje jistotu touhy a nic jiného. Můžeme se však ptát, zda dělání toho, o čem jsme přesvědčeni, že nás udělá šťastnými, je dobré jen proto, že touha po štěstí je přirozená nebo zda naopak musíme předpokládat, že štěstí je přirozené, protože je dobré.

Další rozpracování této myšlenky nás může zavést zpět k původní myšlence, tedy že každé jednání nebo touha jsou přirozené v tom, co skutečně uděláme nebo máme. Takže pokud někdo zamýšlí jednat proti svému štěstí, z toho důvodu může říct, že jedná nepřirozeně.

VI) Aplikace

Má však tohle všechno něco společného s „aplikovanou etikou“? Ano – a možná více, než by někdo předpokládal. Stoické poučení nevyplývá ze svých premis. Proto ho musíme zhodnotit různým způsobem od pojetí zakladatelů. Toto poučení či rada má jistě své místo. Dost často slyšíme, abychom zůstali chladní, nenechali své emoce, aby nás ovládly atp.

Na druhé straně si musíme uvědomit, že stoik s sebou nese vážné nebezpečí. Je-li známo, že pan B je stoik, jak se k němu pan A bude chovat? Není stoický postoj prakticky vyzváním k působení utrpení a bolesti, ve kterém je stoik tak pozoruhodný a vytrvalý? Byl-li stoicismus převažujícím postojem, v jeho pozici získávali z činění utrpení ostatním a tím k němu byli povzbuzováni.

Epiktétos ve skutečnosti nezamýšlel, že bychom měli jen pomoci lidem vyjít se zlem. Je ale velmi těžké přehlédnout některé důsledky jeho učení. Přijmout stoický postoj v jeho čisté podobě by za současných okolností mohlo být závažnou chybou. Sklon stěžovat si na zlo a snažit se o prevenci před ním lidmi v pozici moci je možná důležitější pro průměrné lidi nyní než kdy jindy. John Stuart Mill měl jistě pravdu v doporučení, že aktivní občanstvo je podstatné ke skutečně fungující zastupitelské demokracii. Stoicismus se jeví, že povzbuzení spíše obrací – má povahu snadno se smířit či snést jakékoliv politické vedení.

Je těžké říct, zda je tomu skutečně tak, protože se nejedná o teorii, která by byla dotažena do úplného konce. U stoicismu máme jen sbírku maxim. Přesto ještě uvažme tyto zásady Epiktéty: „Nikoho, kdo je svobodný, nenechte přát si něco, nenechte odmítat něco, co závisí na ostatních, jinak by musel být otrokem“ nebo „Protože je vaše povinnost chovat se dobře, váš charakter vás určuje; volba je něco jiného“. Tyto názory zdůraznil další stoik – Marcus Aurelius: „Kdykoliv ráno zesílí tvá neochota, nech tuto myšlenku být s tebou: Vyrážím k práci lidské bytosti. Proč jsem tedy nespokojený...?“

Epiktétos a další stoikové mají vážný úkol učit nás. V myšlence, že to nejsou samy věci, které jsou zlé, ale právě naše mínění o nich, kterou vyslovili, je určité část pravdy. Většina z nás se může učit snést více bolesti, než si myslíme, že jsme schopni. Za určitých okolností to může být hodně užitečné. Můžeme se připravit na špatné situace učením se, jak snášet malou bolest, a pak s větší. Mít takové nadání může udělat život lepším v době nemoci či během stárnutí. K dosažení poklidnosti a spokojenosti myslí v takové situaci se může jednat o hodnotnou věc, můžeme-li jí však dosáhnout. Epiktétos tvrdil, že ano. A přinejmenším ve svém případě měl pravdu. Platí-li to i pro nás, musíme zjistit sami.

Související články:

Aristotelova etika; Epikureismus; Existencialismus; Platonismus;

CHADWICK, Ruth (ed.). *Encyclopedia of Applied Ethics*. 4 svazky. San Diego: Academic Press, 1998. ISBN 0-12-227065-7. Heslo Stoicism. Autor hesla: Jan NARVESON, University of Ontario, Canada.

Přeložil Jakub Varga



David ČERNÝ: Dvě verze hédonismu

Hédonismus se nejčastěji rozlišuje na etický hédonismus a psychologický hédonismus. Podle etického hédonismu představují slast a bolest (v nejširším možném významu) jediné hodnoty: slast je jediným niterným dobrem a bolest je jediným niterným zlem. Psychologický hédonismus se soustřeďuje na lidské jednání a jeho motivy: konečným motivem, důvodem, proč jednáme, je podle této verze hédonismu slast a vyhýbání se bolesti. Existuje však i třetí verze hédonismu: hédonismus jako teorie welfare. Podle

subjektivních teorií welfare je welfare určitého subjektu S závislé na existenci určitých mentálních stavů, např. postojů. Hédonismus potom specifikuje, že tyto postoje jsou charakterizovány slasti a bolestí: slast je něčím, k čemu máme pozitivní postoj, zatímco k bolesti máme postoj negativní. Polarita welfare (daří se nám dobře či špatně) je tak zobrazena na polaritu vyjádřenou pojmy slasti a bolesti: daří se nám dobře, pokud slast převažuje bolest.

Často se také rozlišuje mezi pozitivním a negativním hédonismem. Podle pozitivního hédonismu je slast, jež subjekt S zakouší v čase t jediným niterným dobrem pro S v t, zatímco bolest, zakoušená S v t je jediným niterným zlem (zlem pro S) v t. Negativní hédonismus se soustřeďuje na bolest a její absenci: pro subjekt S je zakoušení bolesti v čase t jediným niterným zlem v t, jediným dobrem pro S v t je absence bolesti v t. Negativním hédonikem byl například Epikúros, jenž ve svém Dopise Menoikovi píše:

Když tedy pravíme, že svrchovaným cílem je slast, nemíníme tím rozkoše prostopášníků ani rozkoše spočívající v požitkářství, jak se domnívají lidé, kteří naše učení neznají a s ním nesouhlasí, nebo si je špatně vykládají, nýbrž stav, v němž člověk necítí bolest v těle ani neklid v duši.

Hédonismus je typický pro klasické utilitariány, jako byl Jeremy Bentham, John Stuart Mill či Henry Sidgwick. Pro všechny tři otce zakladatele utilitarismu je poměrně typická identifikace štěstí s welfarem a welfarismus (přesvědčení, že v etice nám jde jen o welfare). Lze tvrdit, že jejich etický hédonismus pochází z welfarismu a hedonistické teorie welfare.

Pro hédonismus je charakteristické, že jeho závislost na subjektu je zvláště silná. Slast či bolest je něco, co cítíme, co prožíváme, k čemu máme bezprostřední přístup prostřednictvím introspekce; nepotřebujeme žádný odkaz k extramentální realitě. Slast a bolest jsou mentální stavy a welfare je formováno právě těmito mentálními stavy. Další dvě verze hédonismu se rozlišují na základě svého přístupu k těmto mentálním stavům; obě mají oporu v dílech Milla, Benthama i Sidgwicka.

První přístup je internalistický. Představme si, že všechny různé pocity slasti lze sjednotit referencí k jedné jediné kvalitě (říkejme jí třeba příjemnost v případě slasti a nepříjemnost v případě bolesti). Podle internalismu můžeme slast a bolest charakterizovat (a introspektivně poznat) pomocí příjemnosti a nepříjemnosti: určitý mentální stav M je instancí slasti, pokud je charakteristický přítomností příjemnosti, je naopak instancí bolesti, je-li charakteristický přítomností nepříjemnosti. Jednoduše řečeno, slast je slastí, určitým druhem slasti, protože je příjemná, zatímco bolest je bolestí, určitým druhem bolesti, protože je nepříjemná. Internalismus je tedy určitou monistickou teorií slasti a bolesti, neboť požaduje, aby každý mentální stav charakterizovatelný jako slast obsahoval vlastnost příjemnosti, a každý mentální stav charakterizovatelný jako bolest obsahoval vlastnost nepříjemnosti.

To je přinejmenším poněkud zvláštní, neboť je obtížné v pluralitě slastí (smyslové, intelektuální apod.) a bolestí objevit nějakou společnou vlastnost, jež by, mimochodem, umožnila jejich komparaci či případně i nějaké hierarchické uspořádání. Externalisté (náznaky externalismu nalezneme u Jamese Milla či Henryho Sidgwicka) se proto této představy vzdávají a analyzují pojem slasti a bolesti poněkud jinak. Určitý mentální stav M je pro S slastí, pokud S zaujímá k M nějaký pozitivní postoj (touží po M, přeje si, aby M pokračoval, vyhledává M apod.), zatímco M je pro S bolestí, pokud S zaujímá k M nějaký negativní postoj (nepřeje si M, chce, aby M skončil, vyhýbá se M apod.). Externalisté proto nepožadují, aby všechny slasti a bolesti sjednocovala identická vlastnost (příjemnost a nepříjemnost), postačující podmínkou je reflexivní postoj (druhého řádu) k určitému mentálnímu stavu.

Internalismus a externalismus jsou dvě odpovědi na to, co charakterizuje mentální stavy jako bolest a slast: internalismus požaduje, aby sdílely stejnou vlastnost (byť v různé míře), zatímco externalismus se spokojí s reflexivním postojem subjektu S k příslušnému mentálnímu stavu M (pozitivní či negativní). Obě dvě verze hédonismu je třeba pečlivě rozlišovat, neboť námítky vůči jedné verzi nemusí být automaticky aplikovatelné i na verzi jinou. Často se potom setkáváme s vyvracením internalistické koncepce (např. poukazem na existenci společné vlastnosti sdílené slastmi a bolestmi), jež se vydávají za vyvracení hédonismu tout court.

David Černý, 27. 2. 2016. <http://kontrafikce.blogspot.cz/2016/02/dve-verze-hedonismu.html>



David ČERNÝ: Postojový hédonismus Freda Feldmana

Hédonismus představuje subjektivní teorii welfare. Jako silně subjektivní teorii budu označovat takovou, která polaritu welfare mapuje na polaritu čistě mentálních stavů (slast a bolest). Slabě subjektivní teorie navíc požaduje, aby se na welfare nějakou mírou podílel také vnější (vnější subjektu) svět. Klasický pozitivní hédonismus tvrdí zhruba toto: pro určitý subjekt (ne nutně lidský) S je zakoušení slasti v čase t jediným finálním dobrem^[1] pro S v t, zatímco zakoušení bolesti v t je pro S jediným niterným zlem v t. Negativní hédonismus naproti tomu tvrdí, že zakoušení bolesti subjektem S je jediným niterným zlem pro S, nic pro S není niterným dobrem.

Proti hédonismu se vznáší celá řada dnes již tradičních námitek, zmíním zde tři nejdůležitější (první zformuloval Thomas Nagel, další dvě pochází od Roberta Nozicka).

Vhodíme do nápoje dospělého člověka S tabletku, která radikálním způsobem sníží jeho mentální schopnosti, zároveň ho ale učiní na zbytek života šťastným. Podle pozitivního hédonismu jsme S nezpůsobili žádnou újmu, což se zdá absurdní.

Spikneme se proti osobě S a celý život jí lžeme: žena tvrdí, že S miluje, děti, že si S váží, společnost vyzdvihuje pracovní úspěchy S, nakonec S odmění Nobelovou cenou. Nic z toho však není pravda: S přesto prožije podle pozitivního hédonismu dobrý život (= život plný slasti a absence bolesti). Opět se to zdá absurdní.

Nabídneme osobě S, že ji zapojíme do přístroje, jenž bude simulovat realitu. S si bude myslet, že píše skvělou novelu, že dosáhla obdivuhodných výkonů, že její život je plný slasti a prost utrpení (S po zapojení nebude vědět, že vše je jen simulace). Opět se ale zdá absurdní tvrdit, že S prožije dobrý život.

S těmito námítkami se pokouší vyrovnat postojový hédonismus Freda Feldmana (*Pleasure and the Good Life: Concerning the Nature, Varieties, and Plausibility of Hedonism*). Feldman rozlišuje mezi smyslovou slastí (třeba orgasmus) a postojovou slastí (*attitudinal pleasure*). Rozdíly mezi těmito dvěma typy slasti jsou dva:

Postojová slast je vždy zaměřená na nějaký objekt (propozici).

Postojová slast může postrádat jakýkoli „pocit“ (*feeling*).

Feldman tento rozdíl ilustruje následujícím příkladem: S se stane obětí autonehody, je vážně poraněn, ale přežije. Nachází se právě na lůžku rychlé záchranné služby pod silnými sedativy, takže nepožívá žádnou smyslovou slast ani bolest. Feldman ale tvrdí, že může prožívat postojovou slast spojenou s faktem, že nehodu přežil.

Jak toto rozlišení mezi smyslovou a postojovou slastí řeší tři standardní námitky proti pozitivnímu hédonismu? Na Nagelovu námitku Feldman odpovídá v podstatě klasicky: rozlišuje možné objekty postojové slasti do určité hierarchie, tj. na objekty nacházející se výše a objekty nacházející se níže, a současně tvrdí, že postojová slast není pouze otázkou intenzity či trvání slasti, ale také pozice objektu postojové slasti v hierarchii. Jestliže tedy učiníme dospělého jedince mentálně inferiorním, připravíme ho o možné objekty slasti, jež jsou v hierarchii výše než ty, k nimž bude mít ve svém novém stavu přístup. A tím mu i podle hédonismu způsobíme újmu. Toto řešení je ale problematické, jak si ostatně Feldman uvědomuje, neboť problematická je z hlediska hédonismu již samotná hierarchizace možných objektů postojové slasti. Ta se ostatně nezdá neutrální (z hlediska slasti samotné), ale odráží již nějaké nehédonistické postojové soudy (proč jinak tvrdit, že např. postojová slast z čtení Platóna je lepší, než postojová slast spojená s popíjením dobré whisky?).

Řeší Feldmanova teorie i další dva Nozickovy protipříklady? Podívejme se na obelhávaného muže: jeho život sice může být plný slasti, ale tato slast není nejhodnotnější. Proč? Postojová slast je zaměřená k nějakému objektu, jímž je nějaká propozice popisující určitý věcný stav (nebo událost). Feldman se domnívá, že preferujeme, aby propozice, k nimž se vztahujeme, byly pravdivé. To v případě obelhávaného muže neplatí, stejně jako to neplatí pro nikoho, kdo se nechá zapojit do „zkušebního“ přístroje (propozice „S píše skvělou novelu“ totiž není pravdivá).

Můj dojem z Feldmanovy teorie je ten, že překračuje hranice pouhého hédonismu a vnáší do ní normativní prvky, jež jí jsou cizí. Podívejme se na obelhávaného muže z hlediska jeho subjektivního welfare: celý život prožije jako slastný a proto dobrý. Nikdy se nedozví, že vše byla jen zákeřná hra jeho nepřátel; zemře jako šťastný člověk. Pokud by ale požadoval, aby objektem jeho postoje byly pravdivé propozice, v konečném důsledku šťastný život neprožije: může chtít zjistit a zjistí, že je celý život obelháván a bude velmi nešťastný. Požadavek na autenticitu života (pravdivé propozice) je extra normativní prvek vnášený do Feldmanovy teorie, který však z hlediska čistého hédonismu nemusí mít pozitivní efekt a negativně tak ovlivní samotné welfare. Proč se tedy tohoto požadavku držet? Je-li někdo šťastnější, i když se svými postoji vztahuje k nepravdivým propozicím, proč by měl trvat na požadavku, aby propozice byly pravdivé? Z hlediska hédonismu to nedává dobrý smysl. Smysluplné by to bylo pouze tehdy, pokud by požadavek na pravdivost (autenticitu) vždy přinášel welfare pozitivní body; a Nozickovy příklady ukazují, že tomu tak nutně být nemusí.

[1] Často se používá také pojem „niterné dobro“, tj. dobro samo o sobě. Pojem „niterný“ měl původně označovat, že určité dobro X je niterné díky samotným vlastnostem X. To někteří autoři považují za kontroverzní a dávají proto přednost výrazu „konečné dobro“, tj. dobro, jež vyhledáváme jako konečné, jen pro ně samotné.

Publikoval David Černý 24. 3. 2016



David ČERNÝ: Hédonismus aneb o orgasmu

Klasičtí utilitariáni (Bentham, Mill, Sidgwick) byli etičtí hédonisté. Jejich hédonismus pocházel z welfarismu (welfare je jedinou hodnotou důležitou pro etiku) a hédonistické interpretace welfare (polarita welfare se zobrazuje na polaritu slast-bolest). Tito autoři se také domnívali, že welfare lze ztotožnit se štěstím chápaným hédonisticky. Mill je ve svém *Utilitarismu* zcela explicitní:

Štěstím se myslí potěšení[1] a nepřítomnost bolesti, neštěstím bolest a nedostatek potěšení.

Mill tedy říká, že platí následující definice: osoba S je šťastná = df S zakouší potěšení a nepřítomnost bolesti.

Tato definice je však zcela evidentně nepravdivá. Představme si nějakou osobu – řekněme jí třeba Hanka –, kterou bolí celé tělo z včerejšího posilování. Hanka si ale užívá krásný jarní den, vyhřívá se na sluníčku a popíjí Sex on the beach. Je dokonale šťastná, bolesti navzdory; bolavé svaly dokonce k jejímu štěstí přispívají, protože díky nim cítí, že cvičila opravdu poctivě. Nepřítomnost bolesti tedy není nutnou podmínkou štěstí a Millova definice je chybná.

Sidgwickova formulace je obezřetnější: za největší možné štěstí považuje největší možnou převahu potěšení nad bolestí. Zkusme ji poněkud zpřesnit, vyniknou důvody, proč může být pro naši současnou mentalitu, zaměřenou na měření, vyčíslování, poměřování hodnot apod., velmi lákavá. Řekněme, že každé potěšení má určitou vnímatelnou kvalitu (příjemnost), díky níž je potěšením (prožíváme ho jako potěšení). Potěšení může být různé intenzity, a proto zavedeme základní jednotku potěšení a dáme jí jméno hedón. Potěšení z dobrého doutníku může mít třeba 50 hedónů, potěšení z krásného slunečného rána třeba 70 (potěšení z dobrého doutníku za krásného slunečného rána by tak mělo hodnotu $50 + 70 = 120$ hedónů). Analogicky zavedeme dolory (latinské slovo dolor znamená bolest) a určíme, že jeden hedón je numericky rovný jednomu doloru. Hedóny a dolory jsou měnou naší ekonomie štěstí. Na závěr zavedeme pojem hedóno-dolorické balance jako rozdíl mezi hedóny a dolory. Štěstí tak můžeme definovat následujícím způsobem:

Osoba S je šťastná v čase t v míře n = df hedóno-dolorická balance S v čase t je rovna n.

Hodnota dobrého doutníku za krásného slunečného rána je rovna 120 hedónům, pokud ale soused řeže na cirkulárce dříví (150 dolorů), je výsledná balance záporná: -30. Jsme prostě nešťastní.

Tato kvantifikace štěstí má tu výhodu, že umožňuje určit celkové štěstí mezi časovými okamžiky a a b jako $\int_a^b f(x)dx$ a celého života (mezi narozením n a smrtí s) jako $\int_n^s f(x)dx$. Ekonomie štěstí tak získává solidní matematické vyjádření.

Problém je v tom, že ani tato definice není korektní. Důvodem je jednoduše to, že štěstí nelze ztotožnit s hédono-dolorickou balancí, hédonismus jako teorie štěstí selhává. Fred Feldman ve své knize *What Is This Thing Called Happiness* uvádí velmi výmluvný příklad (s. 32). Vratme se opět k Hance. Hanka je bombardována mailovými reklamami, které slibují zázračný přípravek na posílení orgasmu. Jednoho dne ji reklama konečně zláká natolik, že si přípravek objedná a těší se na úžasný orgasmus, nejméně 400 hédonů. Jenže přijde zklamání: dosáhne patetického orgasmu v hodnotě 12 hédonů. Hanka neprožívá bolest (žádné dolory), prožívá slast v hodnotě 12 hédonů, takže její hédono-dolorická balance je kladná (12). Přesto není šťastná, protože orgasmus zcela zklamal její velká očekávání.

Hédono-dolorická ekonomie štěstí je jednoduše chybná, protože štěstí nelze chápat hédonisticky. A orgasmus je rozumnější nezakládat na přílišných očekáváních a už vůbec není rozumné ho číselně ohodnocovat.

[1] Slovo „potěšení“ je překladem anglického „pleasure“, jež znamená „slast“ či „rozkoš“. Slast i rozkoš se však vztahují především na smyslové prožitky, zatímco Mill chápe pleasure širěji.

Publikoval David Černý 3. 4. 2016



David ČERNÝ: Hédonismus a slast

Hédonismus představuje teorii welfare (dobrého života), podle které je jedinou niternou pozitivní prudenciální hodnotou slast, zatímco jedinou negativní niternou prudenciální hodnotou je bolest. Pokud život osoby S obsahuje pozitivní bilanci slasti a bolesti (= více slasti), je život S dobrý, pokud se tato pozitivní balance zvyšuje, život S se zlepšuje, pokud je balance slasti a bolesti S vyšší než P, potom je život S lepší (z hlediska welfare), než život P.

Jedním z důležitých úkolů hédonismu jako teorie welfare je určení povahy slasti a bolesti. Podle internalismu je každá událost slasti (S v čase t – či časovém intervalu $<t_1, t_2>$ – prožívá slast) charakteristická sdíleným prožitkem, něčím, co zažíváme, niternou, introspektivně poznatelnou fenomenální kvalitou příjemnosti. Je-li tedy nějaký stav T slastí, je tomu díky tomu, že T zahrnuje (v jisté míře a po určitou dobu) tento příjemný pocit.

Častou námitkou proti internalistické koncepci hédonismu je právě popření toho, že by různé druhy slasti skutečně sdílely něco společného, onu introspektivně poznatelnou kvalitu příjemnosti lišící se pouze intenzitou a trváním. Představme si, říkají autoři jako James Griffin či Wayne Sumner, slast spojenou s vychutnáváním sklenice dobrého vína a slast spojenou s poslechem Bacha. Opravdu jsme nakloněni tvrdit, že oba dva prožitky sdílejí něco společného? Tento kontrast můžeme ještě vyostřit, když si představíme sadistu, který získává slast z mučení nevinných dětí či zoofila, který se věnuje zoofilním hrátkám v bahně. Opravdu jsme ochotni si myslet, že jejich slast sdílí něco společného se slastí spojenou s poslechem Bacha? A opravdu jsme ochotni zajít tak daleko a konzistentně s hédonismem tvrdit, že jejich slast činí jejich život lepším?

I kdyby se ukázalo, že tato námitka (diametrálně odlišné slasti nesdílí nic společného) je korektní, nemuselo by to pro hédonismus znamenat žádný velký problém. Jednoduše bychom mohli opustit internalismus a přijmout nějakou externalistickou koncepci slasti. Mohlo bychom například tvrdit, že jednotlivé prožitky jsou velmi nehomogenní, jako slast je však definuje naše touha, aby pokračovaly (Sidgwick) či pozitivní postoje, které k nim máme (postojový hédonismus).

Myslím si však, že námitka je nesprávná a směšuje různé druhy úvah, které je třeba velmi pečlivě odlišovat.

Vezměme si slast z pití vína a slast z poslechu Bacha. Pokud je uvažujeme jako slasti (tj. pod reduplikací „jakožto slast“ – slast z pití vína jakožto slast, slast z poslechu Bacha jakožto slast), potom nevidím důvod k tvrzení, že se musí lišit v kvalitě, nikoli pouze v kvantitě. Pouze zvažujeme-li je s ohledem na jejich původ (reduplikace „původu“ – slast z vína jakožto vína, slast z poslechu Bacha jakožto poslechu Bacha), tj. s ohledem na kauzální původ slasti, můžeme bez problémů uznat, že se od sebe velmi odlišují. Nicméně, pokud bychom tuto druhou reduplikaci chápali jako jeden z determinujících faktorů kvality slasti, vnášeli bychom do prudenciálních úvah cizorodé prvky (např. představu, že poslech Bacha musí být z nějakého důvodu „lepší“, než popíjení dobrého vína).

To samé platí o dalších dvou příkladech. Slast z mučení dětí jakožto slast sdílí stejnou kvalitu příjemnosti se slastí z poslechu Bacha jakožto slastí (diference pochází z kvantitativních aspektů), pokud však zvažujeme slast z poslechu Bacha jakožto z poslechu Bacha a slast z mučení dětí jakožto z mučení dětí, výrazně se od sebe liší: první původ slasti je eticky neutrální, zatímco druhý je neetický. Nicméně tento faktor (etické hodnocení zdroje slasti) není prudenciální povahy a nevstupuje *per se* do určení příspěvku slasti ke kvalitě welfare. Podobně to platí u zoofilních hrátek v bahně: slast ze zoofilních hrátek v bahně jakožto slast přispívá k welfare stejným způsobem, jako slast z poslechu Bacha jakožto slast. Avšak slast ze zoofilních hrátek v bahně jakožto ze zoofilních hrátek v bahně se liší od slasti z poslechu Bacha jakožto poslechu Bacha eticky i (troufám si říci) esteticky.

Myslím si proto, že klasická námitka proti hédonismu (jednotlivé prožitky slasti nesdílí žádnou společnou kvalitu příjemnosti) není, minimálně v podobě, jakou obvykle mívá, korektní.

Publikoval David Černý 19. 2. 2017



Ben EGGLESTON: Utilitarismus

Slovník zvláštních pojmů

Princip agregace – stanovisko, že ohodnocení daného stavu věcí je určeno součtem nebo zprůměrováním dober, která plynou pro jedince z daného stavu věcí

Konsekvencialismus – stanovisko, že oprávněnost či neoprávněnost jednání záleží zcela na faktech týkajících se důsledků daného jednání

Individualismus – stanovisko, že zdrojem hodnot ve světě jsou jedinci jako lidé a zvířata

Princip maximalizace užitku – stanovisko, že dobro plynoucí z dané situace, by mělo být co možná největší

Utilitarismus – etická teorie, dle které oprávněnost nebo neoprávněnost jednání je zcela určena fakty týkajícími se maximalizace celkového blaha

Princip blaha – stanovisko, dle kterého ohodnocení důsledků daného jednání nebo stavu věcí je zcela určeno fakty týkajícími se blaha

Úvod a historické pozadí

Utilitarismus je etická teorie, dle které oprávněnost či neoprávněnost jednání záleží zcela na faktech týkajících se maximalizace celkového blaha. Často je spojován s heslem „největší dobro pro co největší množství lidí“ a typicky požaduje od lidí, aby jednali takovým způsobem, jaký vyústí v největší možnou míru blaha, kde blaho je pojímáno jako úzce spojené se štěstím. V tomto příspěvku, poté co probereme historické kořeny utilitarismu, se zaměříme na následující témata: příznačné rysy všech forem utilitarismu, rozdíly mezi jednotlivými formami utilitarismu, námitkami vůči utilitarismu a na aplikaci utilitarismu na problémy morálky.

Stopy utilitaristických myšlenek můžeme najít v dílech Platóna i Aristotela, avšak bylo to až v 19. století, kdy dospěl utilitarismus k vlastnímu uvědomění a osamostatnil se jako etická teorie. Od té doby až do současnosti se objevilo šest autorů, o kterých můžeme tvrdit, že význačně přispěli k utváření utilitaristických myšlenek. Nejprve v polovině 18. století David Hume argumentoval, že mnoho z našich morálních náhledů je určováno tím, na čem panuje ve společnosti shoda. Tento argument, i když je v podstatě deskriptivní a psychologický a nepřispívá k utilitarismu jako takovému, naznačuje, že důraz utilitarismu na blaho je zakotven hluboko v lidské přirozenosti. Prvním autorem, který napsal plnohodnotné pojednání o utilitarismu, byl Jeremy Bentham. Pojednání neslo název *Úvod do principů morálky a legislativy* a představovalo detailní nastínění jedné formy utilitarismu a jeho aplikace například na otázky trestního práva. Třetím autorem, který přispěl k rozvinutí utilitaristických myšlenek, byl John Stuart Mill ve svém eseji z roku 1861 nazvaném *Utilitarismus*. Mill usiloval o formulování takové verze utilitarismu, která by zachovala Benthamovo rigorózní vyvozování a zároveň by hlouběji promýšlela koncept blaha, morální motivace a roli pravidel v rozhodování o morálních otázkách. Dnes je Millův esej nejrozšířenějším pojednáním o utilitarismu.

Za nejdůležitější a nejvíce systematickou práci o utilitarismu se považují *Metody etiky* od Henryho Sidgwicka. Kniha se dočkala několika vydání v průběhu 19. století a na počátku 20. století. R. M. Hare publikoval ve druhé polovině 20. století několik knih a článků, kde argumentoval, že metaetická teorie, která se zbývá významem morálních termínů, jako je ta jeho, implikuje také formu utilitarismu. Nejenže zakotvil utilitarismu v sofistikované metaetické teorii, ale hájil jej také jako rozumný prostředek pro řešení různých morálních otázek. Na sklonku 20. století pak Peter Singer aplikoval utilitarismus na širokou škálu morálních otázek. Kromě knih a odborných článků Singer využíval ve velkém rozsahu také služby jiných médií, jako jsou novinové články a televizní přenosy, aby tak mohl veřejně propagovat utilitaristické postupy k takovým otázkám, jako jsou práva zvířat, problémy chudoby a otázky medicínské etiky.

Charakteristické rysy utilitarismu

Utilitarismus je výstižně charakterizován následujícími pěti znaky: konsekvencialismus, princip blahobytu, individualismus, princip agregace a princip maximalizace. Níže je každý z těchto znaků vysvětlen a odlišen od neslučitelných pohledů.

Konsekvencialismus je pohled, který říká, že oprávněnost či neoprávněnost jednání záleží zcela na důsledcích, které z něj plynou. Například za konsekvenciální pak můžeme jednání považovat jedině tehdy, kdy následky tohoto skutku jsou alespoň stejně dobré jako následky jakéhokoli jiného jednání, které by mohlo být vykonáno namísto něj. Jiné názory například tvrdí, že oprávněnost či neoprávněnost jednání závisí zcela nebo i jen zčásti na jeho shodě s morálními zákony, jejichž obsah je determinován fakty o věcech, nikoliv důsledky samotného jednání. Příklady takových nonkonsekvencialistických etik jsou například intuitivní etiky, dle kterých jsou morální zákony přístupné na základě intuitivního vhledu (bez další analýzy), kantovské etiky, které určují morální zákony podle toho, zda vyhoví testu univerzality a případy konsenzuálních etik, dle kterých morální zákony určuje shoda aktérů. Utilitarismus vychází z konsekvencialismu, tudíž všechny výše uvedené názory musí odmítnout.

Princip blaha říká, že při hodnocení, zda jsou důsledky jednání dobré či špatné, je třeba vycházet z faktů o blahu. Tento rys utilitarismu je často charakterizován v termínech štěstí namísto blaha; takový posun v terminologii je pak oprávněný za podmínky, že štěstí je pojímáno extenzivně ve smyslu všeobecné rozvoje života jedince, a nikoliv jako pouhý popis mentálního stavu daného jedince (a na tom nic nemění skutečnost, o které bude diskuse níže, že někteří teoretici blahobytu jsou přesvědčeni, že je možné jej redukovat na popisy mentálních stavů). Ať už ale vyjdeme z kteréhokoli pojetí, ve shodě s principem blaha je, že jedna situace je lepší než jiná situace, pokud s sebou nese větší navýšení blaha oproti druhé situaci. Odlišná stanoviska pak tvrdí, že hodnocení důsledků daného jednání jsou pak závislá, zcela nebo zčásti, na okolnostech, které se netýkají blaha, ale například množství krásy ve světě nebo okolnostech, které se týkají toho, zda lidé žijí ve shodě s plánem, který ustanovilo nějaké božstvo. Pokud nejsou takové okolnosti v konečném důsledku chápány jako okolnosti týkající se blaha (jako například v případě, kdy život ve shodě s božím plánem navyšuje individuální blaho), které přispívají k posouzení, zda z daného jednání plynou dobré či špatné důsledky, pak jsou takové pohledy neslučitelné s principem blaha, a tudíž i utilitarismem. Blaho je pak někdy ztotožňováno s užitečností ve smyslu, v jakém je použito termínu „užitečnost“ v anglickém termínu „utilitarismus“.

Individualismus je přesvědčení, že zdrojem hodnot ve světě jsou konkrétní jedinci, jako lidé nebo zvířata. Ve shodě s takovým přesvědčením je pak například výklad, že objektem morálního zájmu jsou výhradně jedinci, nikoliv například kmeny či národy. Odlišné pohledy reprezentují pak takové, jak bylo výše naznačeno, pro které jsou zdrojem hodnot kolektivní tělesa, jako jsou národy, organizace nebo různá společenstva, mimo to vycházejí z toho, že ať už je s individuálními jedinci spojena jakákoliv

hodnota, je již zahrnuta v takto pojímaném nadřazeném celku. Zdrojem hodnot pak mohou být také celé ekosystémy nebo systémy ekologické diverzity. Takové pohledy jsou však s utilitarismem neslučitelné právě pro jeho ocenění individualismu.

Princip agregace pak staví na tom, že ohodnocení jednání je provedeno na základě sečtení (nebo zprůměrování) dober, která plynou pro jednotlivé jedince, kteří participují na jednání. Opačné pohledy zahrnují takové, podle kterých je jednání ohodnoceno na základě nějaké odlišné matematické funkce, jako například odečtením minimální hodnoty, nebo sečtením hodnot spojených s jednotlivými jedinci, avšak zároveň se berou v potaz rovnosti a nerovnosti mezi jednotlivými hodnotami, nebo počítání váženého průměru dober spojených s individui, kdy nižší dobro (nebo vyšší dobro) je zvažováno s vyšším důrazem. Takové postupy mohou mít mnoho společného s utilitarismem, avšak s ohledem na jejich divergenci od principu agregace, jsou s utilitarismem neslučitelné.

Princip maximalizace říká, že pro ohodnocení, jaké dobro přináší dané jednání, je žádoucí, aby takové dobro bylo co největší. Tento princip je asi nejméně kontroverzní, protože proti němu není moc co namítnout. Pohledy, které říkají, že dobro, které plyne z daného jednání, by mělo být co nejmenší, nebo že dobro, které plyne z daného jednání, nemá z morálního hlediska význam, se zdají být nepřijatelná. Ať už je tento princip předmětem kontroverzí nebo ne, je fundamentálním rysem utilitarismu.

Rozdíly mezi jednotlivými formami utilitarismu

Utilitarismus je běžně definován konjunkcí pěti výše uvedených znaků, avšak i v takto vymezeném rámci můžeme najít jisté rozdíly. Nejdůležitější jsou probírány v této sekci.

Rozdílné úvahy o tom, jak fakta týkající se blaha determinují oprávněnost nebo neoprávněnost jednání

Různé formy utilitarismu jsou někdy založeny na odlišných úvahách o tom, jak fakta týkající se blaha determinují posouzení jednání. Utilitarismus činu je běžně vysvětlován jako pojetí, kdy je jednání dobré tehdy a jen tehdy, když přináší tolik dobra, kolik by přineslo odlišné jednání, které by mohlo být vykonáno na místo prvního jednání. Utilitarismus pravidel pak naopak říká, že jednání je dobré tehdy a jen tehdy, jestliže je aprobováno systémem pravidel, který přináší alespoň tolik dobra, jako jakýkoliv alternativní systém pravidel. Utilitarismus činu je do určité míry přirozenější, neboť utilitarismus pravidel čerpá svou přesvědčivost zejména z toho, že je imunní vůči námitkám, se kterými si utilitarismus činu neumí poradit (ačkoliv proponenti utilitarismu pravidel přicházejí s dalšími argumenty výhradně v jeho prospěch).

Nejvážnější námitkou proti utilitarismu činu je, že v určitých případech vede k morálně protiintuitivním závěrům. Můžeme uvést případy, kdy bychom dosáhli největší míry blaha, pokud bychom porušili slib z triviálního důvodu, nebo zosnovali odsouzení nevinné osoby nebo například okradli bohaté, abychom pak všechno rozdali chudým. Na základě svých předpokladů by však utilitarismus činu po nás požadoval, abychom tyto činy vykonali. Jelikož jsou však taková jednání považována za morálně pochybná, a to i když vyhovují principu maximalizace blaha, je utilitarismus činu kritizován za to, že vede k nepřijatelným důsledkům.

Utilitarismus pravidel může být považován za odpověď na tyto a další námitky, kterým čelí utilitarismus činu. Utilitarismus zapovídá určitá jednání, která naopak utilitarismus činu aprobuje, neboť ne každé jednání, které přináší největší možnou míru blaha, je povoleno systémem pravidel, jejichž přijetí přináší největší možnou míru blaha. Například systém pravidel, který přináší největší možnou míru blaha, by neschvaloval jednání, které by spočívalo v porušení slibu z relativně triviálního důvodu, i kdyby z okolností plynulo, že takové jednání by bylo nezbytné k maximalizaci blaha. Utilitarismus pravidel dává přednost uchování prospěšné instituce zachovávání slibu, a to i za cenu, že bude muset uložit přísnější pravidla, před takovým uspořádáním, kdy je porušení slibu aprobováno jenom proto, že vede k nepatrnému navýšení blaha. Tudíž utilitarismus pravidel je považován za spolehlivější v takových případech, kdy jde o dodržování slibů, (ne)trestání nevinných lidí nebo ochranu soukromého majetku. V tomto smyslu je utilitarismus pravidel méně zranitelný než utilitarismus činu vůči námitkám, že implikuje v některých případech morálně pochybné soudy.

Ačkoliv se utilitarismus pravidel vystříhává některých nedostatků, kterými trpí utilitarismus činu, není imunní vůči jiné vážné námitce. Tato námitka se týká jednání, které vede k největšímu možnému blahu, avšak je zakázáno systémem pravidel, který přináší největší možnou míru blaha. V takovém případě, jestliže konečným cílem utilitarismu pravidel, je největší možná míra blaha a přitom takové jednání zakazuje, tak se zdá, že postrádá racionální opodstatnění a je jen pouhou slepou úctou k pravidlům. Neobstojí pak ani námitka, že ačkoliv takové jednání by vedlo k největší možné míře blaha, zároveň by však vedlo k podřívání institutu slibu. Neboť takové jednání může zároveň přinášet největší možnou míru blaha (a to i když bereme v potaz nepřímé důsledky, jako ty, které jsou údajně opomíjeny) a zároveň být zakázáno systémem pravidel, který vede k největší míře blaha. Ani nemohou zastánci utilitarismu pravidel argumentovat tím, že pravidla, která přinášejí největší možnou míru blaha, by ve skutečnosti aprobovala i jednání, která vedou k největší možné míře blaha, neboť pak by utilitarismus pravidel aproboval stejná jednání, jako aprobuje utilitarismus činu, čímž by utilitarismus pravidel prakticky nelišil od utilitarismu činu.

Utilitarismus činu a utilitarismus jednání nejsou jedinými teoriemi, které vysvětlují, jak mohou fakta o blahu rozhodovat o oprávněnosti či neoprávněnosti nějakého jednání. Například standardní definice utilitarismu motivů říká, že jednání je správné tehdy a jedině tehdy, když je podníceno takovou množinou motivů, jejichž celkový přínos vede k takové míře blaha, jako jakákoliv jiná množina motivů. Nejvýznamnějšími teoriemi na tomto poli jsou však utilitarismus činu a utilitarismus pravidel.

Rozdílná pojetí blaha

Rozdílné náhledy na podstatu blaha jsou dalším zdrojem divergencí mezi jednotlivými formami utilitarismu. Převážná většina forem utilitarismu zahrnuje následující teorie blaha: teorii hédonismu, teorii žádosti-uspokojení a teorii cíle.

Hédonistické teorie zastávají stanovisko, že blaho je zcela založeno na slasti, tudíž něčí blaho je přímo úměrné množství slasti, kterou zažívá v životě. Takové teorie jsou na první pohled intuitivně velmi přijatelné, neboť se zdá, že to, co většina lidí chce od svého života a co chtějí pro druhé, je co největší množství příjemných zážitků (a potažmo absence nepříjemných zážitků). Nicméně lze proti těmto teoriím vznést vážné námitky. Například se typicky namítá, že osoba, která žije v blažené nevědomosti nad vlast-

ními chybami, nezdary a zradami přátel, požívá stejného blaženého pocitu ze života jako jiná osoba, která je těchto negativních zkušeností ušetřena, pokud jsou subjektivní pocity štěstí ze života u obou osob stejné. Pokud tyto námitky zobecníme, tak to, co je hédonistickými teoriím především vyčítáno, je skutečnost, že pocit blaha nemůže být čistě subjektivní (mentální) záležitostí: Vnější okolnosti musejí také sehrávat určitou roli.

Tyto a ještě další potíže vedou ke vzniku teorií žádosti-uspokojení. Tyto teorie mají za to, že naše blaho je určeno rozsahem, v jakém jsou uspokojeny naše žádosti, přičemž větší váhu mají vždy žádosti, které jsou intenzivnější nebo dlouhodobější. Tyto teorie nepopírají, že slast přispívá k blahu, připouštějí, že slast (nebo příjemné zkušenosti) je něco, po čem člověk touží. Nicméně se teorie žádost-uspokojení snaží vyhnout těm neproblematičtějším místům hédonistických teorií, jak byly nastíněny výše, tím, že poukazují na to, že lidé obvykle touží po takových věcech, jako je vystríhání se osobních chyb, úspěšné naplnění ambicí a věrnost přátel. Následkem toho první osoba v příkladu uvedeném výše, by na tom dle teorií žádosti-uspokojení byla lépe než druhá osoba, i kdyby se subjektivně cítily zcela totožně. Takto teorie žádosti-uspokojení se vyhýbají implikacím, že blaho je zcela určeno tím, co se děje v našich hlavách.

Jak hédonistické teorie, tak teorie žádosti-uspokojení jsou teorie subjektivní: dle nich v konečném důsledku je naše blaho určeno našimi mentálními stavy – a to konkrétně citovými stavy (a to buď stavy, které rozhodují o tom, co sledujeme příjemným, nebo stavy, které rozhodují o tom, po čem toužíme). Teorie cíle pak popírají, že blaho je určeno takto zcela subjektivně, naopak tvrdí, že blaho navyšují i činitele (nebo naopak snižují), které nejsou závislé na našich citových stavech. Například teorie cíle může tvrdit, že jisté osobní vztahy nebo osobní úspěchy mohou vést k navýšení blaha, i když je neshledáváme příjemnými nebo po nich netoužíme. Stejně se jako teorie žádosti-uspokojení snaží ukázat, že hédonistické teorie jsou v nich již obsaženy a nejsou s nimi v rozporu tak, že uznávají, že příjemné zážitky mohou navýšit naše blaho – což nás vede k tomu, že po nich toužíme, tak se teorie cíle snaží ukázat, že v sobě již zahrnují jak hédonistické teorie, tak teorie žádosti-uspokojení tím, že uznají, že slast (nebo alespoň některé příjemné zážitky) a uspokojení tužeb (nebo upokojení alespoň některých tužeb) je pro nás objektivně prospěšné. Tudiž teorie cíle nejsou vymezeny na základě toho, že by vylučovaly slast a uspokojování tužeb jako zdroje blaha, nýbrž na základě toho, že berou v potaz také objektivní faktory. Tak nejčastější námitkou proti těmto teoriím je, že tyto objektivní faktory jsou často svévolné a ustanoveny *ad hoc*. Tak například se namítá, že jisté druhy osobních vztahů sice přispívají u většiny lidí k nárůstu jejich blaha, a je tomu tak, protože jsou příjemné, nebo protože uspokojují naše tužby, avšak u lidí, pro které toto neplatí, nedochází k nárůstu jejich blaha.

Většina forem utilitarismu však nabývá nějakou z podob hédonistické teorie, teorie žádosti-uspokojení nebo teorie cílů. Samozřejmě k tomu není utilitární teorie zavázána a může konsistentně popírat jakoukoliv z těchto teorií. Činí tak na základě toho, že princip blaha je zavazuje především k tomu, aby při posuzování oprávněnosti či neoprávněnosti jednání vycházely výhradně z faktů týkajících se blaha.

Rozsah morálního zájmu

Různé formy utilitarismu stejně jako jiné formy morálních teorií se často liší také na základě toho, co podle nich může být předmětem morálního hodnocení. (Různé formy morálních teorií lze také odlišit podle toho, co to znamená být objektem morálního zájmu. Pro utilitarismus má morální rozměr především to, co může zvýšit naše blaho). Jelikož jedním ze znaků utilitarismu je závazek k individualismu, tak objektem morálního zájmu utilitarismu mohou být pouze jednotlivci nikoliv kolektivy. Jelikož však individualismus představuje horní hranici, nikoliv však dolní, toho, co spadá do rozsahu morálního zájmu utilitarismu, mohou se v takto vymezeném prostoru pohybovat další formy utilitarismu. Dvě nejběžnější formy utilitarismu, které přicházejí v potaz, říkají, že objektem morálního zájmu za prvé jsou všechny citící bytosti, ve druhém případě jen některé citící bytosti, jako jsou lidé.

Třída individuí, které jsou objektem morálního zájmu, je typicky určena pojetím blaha u té které utilitární teorie. Konkrétně, utilitární teorie tíhnou k tomu, že za předmět morálního zájmu považují individua schopná pociťovat blaho. Jak bylo naznačeno výše, většina teorií utilitarismu souhlasí s takovými teoriemi blaha, dle kterých slast přispívá k navýšení osobního blaha (a nezáleží na tom, zda se jedná o hédonistické teorie, teorie žádosti-uspokojení nebo teorie cíle); což s sebou nese důsledek, že většina forem utilitarismu považuje všechna individua, která jsou schopná cítit slast nebo bolest, za objekt morálního zájmu. Není však vyloučeno, aby forma utilitarismu aprobovala takovou teorii blaha, která by implikovala mnohem užší rozsah morálního zájmu, jako například takovou teorii blaha, která by určovala za zdroje blaha pouze intelektuální úspěchy. (Pak by mnoho citících bytostí – takových, které by nebyly schopny intelektuálních výkonů – nebyly považovány za objekty morálního zájmu). Jelikož však takové teorie blaha nesklidily velký ohlas, nesklízejí ho ani formy utilitarismu, které z nich vycházejí. Obecně lze říci, že většina utilitárních teorií vychází z takových teorií blaha, které za objekt morálního zájmu berou všechny citící bytosti.

Maximalizace celkového užitku

Jedna z posledních distinkcí, které se zde budeme věnovat, se týká otázky, zda je utilitarismus nucen vycházet z maximalizace celkové míry blaha nebo z maximalizace průměrné míry blaha. Jestliže je počet jedinců, kteří jsou objektem morálního zájmu, konstantní, je rozdíl malý, jestliže není konstantní, pak může být rozdíl významný. Například, jestliže někdo může vykonat jedno ze dvou jednání a první jednání povede k tomu, že mnoho jedinců, jejichž blaho posuzované individuálně není velké, ale jichž je tak mnoho, že jejich úhrnné blaho je relativně velké, zatímco druhé jednání ústí v existenci menšího počtu individuí, jejichž blaho posuzované individuálně je však velké, jichž je však tak málo, že jejich úhrnné blaho je relativně malé, tak utilitarismus celku by preferoval první jednání, zatímco utilitarismus průměru by preferoval to druhé.

Jak utilitarismus celku, tak utilitarismus průměru jsou obecně přijímány, avšak u každého najdeme důsledky, které jsou považovány za protiintuitivní. Například utilitarismus celku implikuje situace, kdy každý jedinec požívá určitou úroveň blaha, přičemž lepšího stavu bychom dosáhli ztrojnásobením počtu individuí a zároveň u každého individua bychom jeho úroveň blaha zredukovali na polovinu oproti výchozí situaci. Kdybychom tuto operaci provedli mnohokrát, dosáhli bychom stavu, kdy by se úroveň individuálního blaha blížila limitně nule. Spousta komentátorů považuje za protiintuitivní důsledek, že by takový stav mohl být lepší než stav původní. Naproti tomu utilitarismus průměru implikuje takové situace, kdy jednotliví jedinci nemají stejnou úroveň

blaha, ale v každém případě je tato úroveň blaha celkem uspokojivá a má vysoký průměr, přičemž bychom lepšího stavu věci dosáhli tak, že bychom vyloučili toho jedince, jehož úroveň blaha je lehce pod průměrem, a to i když úroveň blaha tohoto jedince je celkem uspokojivá. Kvůli těmto námitkám jak utilitarismus celku, tak utilitarismus průměru, nejsou považovány za univerzálně přijatelné. Nicméně s ohledem na skutečnost, že většina morálních problémů neimplikuje změnu v počtu jedinců, poskytují utilitarismus celku a utilitarismus průměru kritérium pro rozhodování spousty případů, přičemž většinu z nich můžeme řešit bez rozhodování otázky, zda je přijatelnější utilitarismus celku nebo utilitarismus průměru.

Námítky proti utilitarismu

Utilitarismus je kontroverzní teorie a byla proti ní vznesena spousta námitek. Níže probereme tři nejzávažnější z těchto námitek. Nejdříve probereme tyto tři námítky ve vztahu k utilitarismu činu, neboť jejich váha ve vztahu k jiným formám utilitarismu jako například utilitarismu pravidel je poněkud odlišná a komplikovanější. Jejich dopad na utilitarismus pravidel probereme následně.

Nejvýznamnější námitka proti utilitarismu činu poukazuje na to, že nerespektuje dostatečně individuální lidská práva, jako je právo na život, na svobodu nebo práva na spravedlivé zacházení v soudním procesu. Říci, že někdo má na něco právo, znamená, že někdo má *prima facie* nárok na tuto věc (nebo alespoň nárok nebýt rušen při požívání této věci, resp. usilování o ni). To však neimplikuje závěr, že takový nárok je zcela bezvýhradný, dokonce i ti nejzásadovější zastánci lidských práv připouštějí, že jejich platnost může být v extrémních případech suspendována. Říci však, že jedinec má na něco právo, obecně znamená, že takový nárok mu nemůže být upřen jen na základě faktu, že kdybychom mu nárok upřeli, vedlo by to k nepatrnému navýšení blaha. Nicméně utilitarismus činu implikuje závěr, že je legitimní porušit individuální práva, kdykoliv to vede k navýšení blaha. Tudíž je utilitarismus činu zranitelný vůči námitce, že implikuje nedostatečnou ochranu individuálních práv.

Druhou nejzávažnější námitkou proti utilitarismu činu je, že nedává dostatečnou váhu tomu, co bychom mohli označit jako důvody, jejichž kořen tkví v minulosti. Jsou to takové důvody, které pokládají nějakou minulou událost jako zčásti nebo zcela určující pro to, co je dobré pro jedince, aby učinil v budoucnosti. Například fakt, že někdo učinil slib někomu, je pokládáno za proces, který vede k tomu, že splnění tohoto slibu je morálně žádoucí (pokud se nevyskytují nějaké speciální okolnosti). Analogicky, skutečnost, že někdo prokázal někomu v minulosti velkorysost, je považována jako dostatečný morální důvod (vyjma zvláštních okolností), aby tato velkorysost byla alespoň do určité míry oplacena. Nicméně utilitarismus činu se zaměřuje výhradně do budoucnosti: Říká, že to, co je morální v dané situaci učinit, je zcela determinováno fakty týkajícími se důsledků našich možných činů. Tudíž utilitarismus činu neoceňuje v dostatečné míře morální význam našich předchozích skutků.

Třetí vážná námitka proti utilitarismu činu poukazuje na skutečnost, že klade na naše jednání přehnané nároky; morální závazky, které z něj plynou, se zdají být mnohem přísnější, než by bylo rozumné. Například z utilitarismu činu plyne, že v případě, že nějaká osoba disponuje zdroji, které by mohly zvýšit blaha jiné osoby ve větší míře, než jakou by znamenala jejich ztráta pro blaho první osoby, pak je první osoba morálně zavázána tyto zdroje druhé osobě poskytnout (nebo tomu, jehož blaho by těmito zdroji bylo navýšeno více). Obecně utilitarismus činu implikuje, že jedinec je morálně zavázán učinit jakoukoliv oběť, a nezáleží na tom, jak velkou, pokud profit druhých z této oběti převáží náklady na tuto oběť na straně toho, kdo ji činí. Spousta lidí je přesvědčena, ačkoliv je morálně žádoucí do určité míry pomáhat ostatním, neměly by nám naše morální závazky ukládat povinnost cenit si blaha druhých nad své vlastní. Z těchto důvodů je utilitarismus činu kritizován za, že klade neúměrné nároky.

Obháječi utilitarismu činu nabízejí odpovědi na tyto a jiné námítky, avšak někteří další teoretici zdůrazňují fakt, že utilitarismus pravidel je vůči těmto námitkám odolnější, a to z toho důvodu, že je přijatelné tvrdit, že systém pravidel, jehož obecné přijetí přináší největší možnou míru blaha, při současném respektování výše uvedených práv, důvodů, které pocházejí z minulosti a náročnosti. Například je přijatelné stanovisko s ohledem na práva, která jsou teoretiky považována za nejvýznamnější, že systém pravidel, jehož přijetí přináší největší možnou míru blaha, obsahuje také pravidla, která stanovují, aby tato pravidla požívala ochrany, jakou požadují teoretici lidských práv. Za druhé je přijatelné tvrdit, že systém pravidel, tak jak jej pojímá utilitarismus pravidel, zahrnuje již v sobě pravidla, která ukládají brát při morálním zhodnocení v potaz i důvody tkvící v minulosti. Za třetí je také přijatelné tvrdit, že systém pravidel by nemohl klást na subjekty morálních povinností přehnané nároky, a to z toho důvodu, že tyto přehnané nároky by vedly také k přehnaným nákladům, které by musely být vynaloženy. Přestože se podařilo utilitarismu pravidel vypořádat do určité míry s těmito námitkami, dvě otázky přetrvávají. Za prvé se utilitarismu pravidel nedaří dostatečně vypořádat s námitkou, že v jeho rámci jsou status práv, důvody tkvící v minulosti či předcházení přehnaným morálním závazkům příliš závislé na nahodilých kalkulacích ohledně toho, který systém pravidel vede k největší možné míře blaha. Za druhé si utilitarismus pravidel neumí poradit s námitkou, zmíněnou výše, že vykazuje inkoherenci, když můžeme mít systém pravidel, který nevede k největší možné míře blaha, když udávaný cíl systému je maximalizace míry blaha.

Uplatnění

Aplikovaná etika čerpala mnoho podnětů z utilitarismu zejména, co se týče práv žen, práv zvířat a distributivní spravedlnosti.

Co se týče práv žen, tak je známo, že v průběhu dějin požívaly ženy menší práva než muži: jednotlivé společnosti prostřednictvím kombinace práva a zvyku limitovaly právo žen vlastnit majetek, omezovali jim možnost angažovat se v obchodě, vykonávat kariéru dle vlastní volby a v manželství také ženy požívaly podřízeného postavení (abychom vyjmenovali tři hlavní oblasti, kde ženy nepožívaly stejných práv jako muži). Většina forem utilitarismu není s těmito nešvary konformní. Hlavní argument utilitarismu, co se týče této otázky, je jednoduchý: i kdybychom připustili, že zrovnoprávnění žen a mužů povede k jistě újmě na straně mužů, celková úroveň blaha se zvětší. Takto argumentoval i John Stuart Mill ve své vlivné práci z roku 1869 *Esej o poddanství žen*.

Co se týče práv zvířat, tak většina společností napříč historií zastávala názor, že nejsou rovná těm lidským. Příklady takového přístupu jsou obecně známy – lov zvířat ze sportu, jejich využívání pro účely vědeckého výzkumu; avšak zdaleka nejkřiklavějším příkladem utrpení zvířat, kterému lze předejít, je jejich využití v potravinářském průmyslu. Většina živočišných výrobků, které lidé konzumují, je produkována v podmínkách, které jsou pro zvířata extrémně bolestivé, neboť takové podmínky zahrnují takové věci jako nepohodlné přeplněné ohrady a výživu, která z nich dělá lepší výživu pro lidi, avšak neblaze se podepisuje na jejich zdraví a kvalitě života. Většina forem utilitarismu však popírá legitimitu takového zacházení. Stejně jako argument utilitarismu za

rovná práva žen, je argument utilitarismu v této věci jednoduchý: I kdybychom připustili, že lidé by odstraněním těchto praktik utrpěli škodu, tak jisté je, že postavení zvířat by se tím zlepšilo celkově více, než by byla újma, kterou by utrpěli lidé. Tudíž míra celkového blaha by se téměř jistě zvýšila.

Nikoliv všechny formy utilitarismu, které usilují a odstranění takových praktik, implikují, že lidé by měli přestat zcela konzumovat živočišné výrobky. Některé formy ano, jiné však zastávají poněkud mírnější stanovisko, že lidé by se měli omezit na konzumaci živočišných produktů, které byly vypěstovány v humánních podmínkách, ve kterých zvířata vedou relativně příjemný život, dokud nejsou utracena. Divergence mezi těmito dvěma k zvířatům přátelskými podmnžinami forem utilitarismu plyne, z velké části, z rozdílných názorů na to, jak bolestivé je pro jedince zkrácení jeho života. Některé formy utilitarismu vycházejí ze stanoviska, že je to tak bolestivé, že veškerý živočišný průmysl, jehož důsledkem je zabíjení zvířat, je nemorální, zatímco jiné formy (pokud jsou podmínky jejich života rozumně snesitelné v průběhu života) tvrdí, že újma utrpěná zvířaty jako následek předčasné smrti, je menší než prospěch lidí z živočišných výrobků. Předchozí forma utilitarismu fakticky požaduje vegetariánství, zatímco ta následující morální přijatelnost masových diet.

Třetí oblast aplikované etiky, kde může najít utilitarismu velké uplatnění, je problematika distributivní spravedlnosti, zejména otázka potírání chudoby. Jak bylo již zmíněno výše (v diskusi o námitkách proti utilitarismu, že klade přílišné nároky), utilitarismus implikuje, že jestliže disponuje osoba takovými prostředky, že by zisk druhé osoby byl větší než ztráta první osoby, pak je první osoba povinna předat tyto zdroje druhé osobě (nebo tomu, jehož prospěch z těchto zdrojů by byl větší). Samozřejmě, abychom toto mohli aplikovat na konkrétní případy, je nezbytné mít již nějakou představu o tom, do jaké míry by různé osoby profitovaly z jistých zdrojů (nebo, do jaké míry by trpěly jejich ztrátou). Obecně se má za to, že takovou představu nelze formulovat s velkou přesností, neboť takový prospěch a škoda závisí, jak se má obecně za to, zčásti na pocitech slasti nebo nepříjemnosti, přičemž je nemožné pro jednu osobu cítit potěšení jedné osoby (příjemce dobra) a nepříjemnost jiné osoby (předcházející požívatele dobra) a dospět k závěru, že potěšení první osoby je větší než nepříjemnost druhé osoby. (Tato teoretická obtíž dopadá také na problematiku práv žen a práv zvířat, avšak má se obecně za to, že není tak závažná, jelikož výhody a nevýhody v takových kontextech jsou značného rozsahu).

Navzdory této obtíži si můžeme učinit hrubou představu rozsahu, v jakém by různé osoby profitovaly z jistých zdrojů (nebo poškození odepřením těchto zdrojů) na základě principu snižujícího se marginálního užítu – tento princip říká, že v průměru čím více zdrojů jedinec má, tím méně je jeho blaho ovlivněno změnou danou velikostí v nabídce těchto zdrojů. Například v průměru by bohatý jedinec pocítil méně citelně zisk nebo ztrátu 1.000 dolarů než chudý jedinec. Na základě tohoto principu, a máje na paměti existující interpersonální a internacionální nerovnosti, implikuje většina forem utilitarismu v boji s chudobou redistributivní důsledky. Plyne z toho, že by bohatí lidé měli věnovat mnohem více peněz na charitu, než doposud činí, stejně jako by měly bohaté země vydávat mnohem více prostředků na pomoc chudým zemím, než v současnosti činí. Jak již bylo zmíněno výše, nehlásitějším obhájcem práv zvířat a redistributivní spravedlnosti byl Peter Singer.

Viz také: Práva zvířat; konsekvencialismus a deontologická etika; distributivní spravedlnost; Teorie: hédonismu; bolesti; paternalismu; chudoby; rovnosti pohlaví; Teorie etiky; Přehled

CHADWICK, Ruth (ed.). *Encyclopedia of Applied Ethics*. 4 svazky. San Diego: Academic Press, 1998. ISBN 0-12-227065-7. Heslo Utilitarianism. Autor hesla: Ben EGGLESTON, University of Kansas, Lawrence, KS, USA.

Přeložil Ladislav Šulák, 2. ročník, Filosofie, kombinovaná forma, 2014



Jakub NOVOTNÝ: Beruška a učení Ayn Randové

V nadcházející řádkách se budeme věnovat zkoumání jisté části objektivismu. Objektivismus je učení, které založila Ayn Randová (1905–1982) a jež se pokládá za konečný, pravdu odhalující filosofický systém. Ten je založen na existenci neměnné, na člověku nezávislé reality a na způsobu jímž člověk uchopuje pojmy a pracuje s nimi. Z těchto základních principů potom vyplývá objektivistická etika egoismu (dle jejích zastánců jediná možná pro skutečného člověka) a snaha o legitimizaci liberalismu. Již v začátku je vhodné podotknout, že se pokusíme dokázat určité rozpornosti v tomto učení. Proč právě objektivismus? Důvodem je mé osobní střetnutí se s touto „filosofií“. Jako student VŠE jsem navštívil několik přednášek Ing. Jiřího Kinkora, které – jak bylo avizováno – měly být o rakouské ekonomické škole, naplň však byla jiná. Jiří Kinkor, jakýsi český věrozvěst objektivismu, přednášel pouze o učení Ayn Randové. To je také naplní knihy *Trh a stát*¹, ze které budeme vycházet. Pozornost zaměříme na pojetí hodnoty života a racionality tak, jak se vyskytuje v objektivismu.²

V objektivistickém učení se to racionalitou přímo hemží, vždyť objektivismus sám sebe nazývá „racionální filosofií“. Jak je to tedy s rozumem, racionalitou a chováním člověka v podání Jiřího Kinkora? „*Rozum není neomylný ani vševědoucí, protože použití rozumu znamená především volbu. Volit lze dobře (v souladu s nezměnitelnou realitou) nebo špatně (tj. v rozporu s ní). ... Omyly v procesu poznání lze napravit. ... Právě rozumem je nutno obhájit etický systém racionálního egoismu. ... Tuto obhajobu je však nutno postavit na objektivní bázi lidského poznání, na racionální teorii konceptů a teorii existence. ...*“ Nejvyšší hodnotou pro biologické bytosti je život. „*Všechny hodnoty – kromě jedné jediné – jsou prostředkem k dosažení nějakého konkrétního cíle. Jedna jediná hodnota není prostředkem k cíli, nýbrž cílem. Touto hodnotou je život.*“ Z toho pro člověka vyplývá: „*Zájem o sebe sama, ... který nezbytně vyplývá z vlastního života jako nejvyšší hodnoty a konečného morálního standardu. Tento požadavek je pravým a racionálním obsahem pojmu egoismus.*“ Racionalita je hodnota, která je prostředkem k hodnotě nejvyšší, k životu, který je alternativou smrti. Podmínkou racionality je svoboda. „*Rozum nemůže fungovat pod násilím, jediným možným způsobem jeho funkce je svobodná (konceptuální) volba. ... Svoboda je pouze nutnou, nikoli postačující podmínkou racionality.*“³

Totéž lze dohledat i u samotné Ayn Randové, například v její esejí *The Objectivist Ethics*⁴, který shrnuje základní teze objektivistické etiky. Na začátku eseje je zdůrazněna nutnost existence skutečně platného a jednou provždy nutného etického kodexu, dále je rozebírán obsah pojmu hodnota a stanoveny základní hodnoty, podle kterých jediných má člověk jednat. Závěrem potom A. Randová ukazuje, že jediný možný politicko-ekonomický systém, založený právě na této etice, je kapitalismus. Vrat'me se však zpět k našemu tématu: jak je ustanovena racionalita a racionální chování člověka v tomto podání.

Prostředkem k přežití je rozum. „Psychologicky, volba *‘myslet či nemyslet’* je volbou *‘zaměřit se či nezaměřit se’*. Existenciálně, volba *‘zaměřit se či nezaměřit se’* je volbou *‘být sebevědomý (conscious) či sebevědomý nebýt’*. Metafyzicky, *‘být sebevědomý (conscious) či sebevědomý nebýt’* je volbou života či smrti. Vědomí (consciousness) – pro živočichy, kteří toto vlastní – je základní prostředek k přežití. Pro člověka je základní prostředek k přežití rozum.⁵“ Základním ukazatelem pro jakoukoli lidskou volbu je život. „Kritérium hodnoty Objektivistické etiky – kritérium podle kterého se hodnotí co je dobro a co je zlo – je lidský život (man's life).⁶“ „Hodnota (value) je to, co chceme získat a/ nebo udržet – schopnost (virtue) je akt jímž získáváme a/ nebo udržujeme. Tři základní hodnoty Objektivistické etiky – tři hodnoty, které dobromady jsou prostředkem a realizací individuální konečné hodnoty, individuálního života – jsou: Rozum, Účel, Sebeúcta (Reason, Purpose, Self-Esteem); a jim odpovídající schopnosti: Racionalita, Produktivnost, Pýcha (Rationality, Productiveness, Pride). Produktivní práce je ústřední účel života racionálního člověka... Rozum je zdroj, podmínka lidské produktivní práce – pýcha je výsledek. Racionalita je základní lidská schopnost, zdroj dalších schopností. Základní lidská vada, zdroj všeho zla, je akt nesoustředění mysli, suspendace lidského vědomí (consciousness)... To znamená, že nikdo nesmí nikdy žádat efekty bez důvodů, a že nikdo nesmí spustit důvod, aniž by domýšlel plnou odpovědnost z toho plynoucích efektů – že nikdo nesmí jednat jako nedomrlec.⁷“

Takto pojatou etiku „racionálního chování s nejvyšší hodnotou – život“ je možno kriticky shlížet z mnohých stránek. Již způsob, jímž tato „filosofie“ hlásá konečné znění, vždy k volbě použitelného, etického kodexu, je zarážející. Vždyť „etika nemůže rozhodnout za nikoho, jak se má chovat. To záleží jen na nás samých, je to věc naší volby... etika nabídne možnosti, ale nerozhodne za mne. Etika tudíž nepředepisuje pravidla chování jakožto mravní normy, ale studuje je...⁸“ Dalším možným by byl kritický pohled skrze kognitivní vědu. Objektivismem hlásaná nutnost vždy plného soustředění a zaměření (či další vlastnosti „jejich“ rozumu) jsou v příkrém rozporu s mnohými poznatky této vědy.⁹ Naše zaměření však bude na obecnější povahu hodnoty života a racionality, jak je nabízí objektivismus. Nejvyšší hodnotou, nejvyšším cílem objektivistů je život. Život jako takový, chápáný jako přežití. To je nám společné se zvířaty, člověk má však možnost volit. A jak již bylo zmíněno, volit může správně či chybně. Veškeré lidské volby lze dle jejich učení vždy převést na (nebo nahlížet přes) otázku: život či jeho opak – smrt? Objektivistický člověk se tedy ocitá jen a pouze v dvoupolohovém světě, vše přeměřuje jenom dvěma možnostmi, má jediné dvě alternativy: život či smrt, 1 či 0. Vše nazírá tímto subhumánním filtrem užitečnosti vzhledem k holému zachování vlastního života. Bylo by zajímavé zjistit názor nějakého randisty (ortodoxního vyznavače učení Ayn Randové) na umění. Vezmeme-li jako nejvyšší hodnotu vyhýbání se smrti (tedy život) do důsledku, je umění škodlivé, vždyť vydáme-li nějaké prostředky, dejme tomu na vstupné na koncert, místo abychom tyto prostředky ušetřili pro budoucí výdaje na stravu, můžeme tím ohrozit samu podstatu našeho života. O kvalitě žití v základní hodnotě objektivismu není zmínky, jedná se jen o účel přežití, 1 či 0. Jakékoli umění je v randistickém pojetí užitečnosti zcela neúčelné, neracionální. Racionální by bylo snad jen pro jím živícího se umělce, ale v tom případě by šlo o násilí, neboť zmíněný umělec by svojí uměleckou činností vydíral ostatní lidi, aby se chovali neracionálně (proti zachování svého života), čímž ostatně se i on sám dostává do neracionální pozice (randisté by z umění uznali zřejmě jen díla Ayn Randové, protože tato vedou k prozření z iracionality, tedy vedou k zachování života jedince).

Objektivismus nepopírá omylnost lidského myšlení (to ani nemůže, neboť jak by pak vysvětlil dnešní iracionální chování většiny lidí), ale tvrdí, že omylné myšlení se stane neomylným, když bude nutné a vždy soustředěné a bude domýšlet všechny důsledky možných voleb. Tím ovšem objektivisté implicitně předpokládají vševědoudnost člověka! Volba z možností se stane správnou, pokud jí člověk porovná se základní a jedinou možnou, dvouhodnotovou šablonou objektivismu. Tedy člověku vlastní vševědoudnost, osvícená pravdou Ayn Randové je prý tím správným klíčem pro volní bytost. Objektivista je tedy schopen jakékoli činnosti a hlavně společenských činností, protože vždy zná tu jedinou správnou cestu. Ohledně předpokladu vševědoudnosti v učení objektivistů lze jen ocitovat F. A. Hayeka: „Jenom bláznivci si myslí, že vědí všechno, je jich ale mnoho¹⁰“ či Karl Poppera: „Holistický plánovač přehlíží skutečnost, že je snadné centralizovat moc, ale že nelze centralizovat veškeré poznání, které je rozděleno mezi mnoha jednotlivci a jehož centralizace by pro moudré panování centralizované moci byla nežádoucí.¹¹“ V tomto místě lze namítnout, že objektivistická představa společensko-ekonomického systému je naprosto opačná k centrálně řízené společnosti, v dalším zkoumání však nahlédneme pravý opak.

Nyní tedy prozkoumejme vztah objektivisticky pojaté racionality a svobody, dále pak jejich vztah k společenskému zřízení. Abychom mohli sledovat svůj nejvyšší cíl (jedinou konečnou hodnotu) – svůj život, potřebujeme k tomu racionalitu produkovanou naší vždy zaměřenou vševědoucí myslí, jak tvrdí „filosofie“ Ayn Randové. Naše myšlení není schopno bezchybně pracovat pod násilím, tedy nutnou podmínkou tohoto je svoboda. Objektivistická svoboda je tedy pouze absence inicializace násilí. Není chápána jako neomezovaná možnost volby (na základě vlastních znalostí) v prostoru vymezeném pravidly chování. Takovouto „svobodnou“ volbu objektivista nemá, protože vždy jedná podle jediného měřítka života, měřítka daného jednou provždy Ayn Randovou. „Svoboda i spravedlnost jsou hodnoty, které mohou převládat jenom mezi lidmi s omezenými znalostmi, a neměly by žádný význam ve společnosti vševědoucích lidí.¹²“ Díky lidské schopnosti domýšlet všechny důsledky svých činů (tedy díky vševědoudnosti) a konečné pravdě učení Ayn Randové („all or nothing“) se člověk osvobodí od všeho „iracionálního“ a přijme jedinou možnost, její „filosofii“. Tím se dostaneme do bludného kruhu. Pokud chce být dle Randové člověk svobodný, potom se musí odsoudit k jediné možné alternativě, tedy jejímu učení. V celkové objektivistické koncepci dojde ke „spasení světa“ až všichni lidé prozřou a přijmou za své toto učení. Pak také vznikne racionální společnost bez jakýchkoli konfliktů a násilí, společnost ne nepodobná všem utopickým ideálům. Že by se – v případě úplného rozšíření objektivismu – nejednalo o společensko-ekonomický systém liberalismus, jak tvrdí randisté, ale nesvobodnou, centrálně řízenou společnost lze snadno ukázat.

Jak již zaznělo v předešlém, člen takovéto ideální společnosti by přijal učení Ayn Randové jako neměnné dogma („all or nothing“). Každý jiný filosofický směr či názor by byl v této společnosti pokládán za škodlivý. A jelikož označení škodlivý zní moc autoritářsky, nazývají ho objektivisté iracionálním, to naopak zní „vědecky“. Samozřejmě se zdůrazní, že takový názor nevede

k jediné možné hodnotě člověka – k životu, ale k jeho opaku, ke smrti. V myslích všech jedinců této „racionální“ společnosti je tedy usazen jediný hodnotící a volbu určující systém nauk a tímto centralizovaným systémem je objektivismus Ayn Randové. K vzniku takovéto společnosti má dojít vzděláváním a učením lidí, obhajobou objektivismu jakožto jediného legitimního filosofického systému. Tím se stane, že budou všichni lidé konečně svobodní.

Budou svobodní svobodou objektivismu, zároveň se však octnou v pasti. Jelikož budou přesvědčeni některým z věrohvěstí objektivismu, jehož učení bezesbýtku přijmou, budou si jisti, že vlastní konečnou objektivní pravdu a budou se podle tohoto chovat. Budou se vždy a pouze řídit dogmatem, které někdy v šedesátých letech vyslovila Ayn Randová. Jejich chování již nebude jejich vlastní svobodné chování, ale norma daná objektivistickým učením či norma řízená nejvýše postaveným vykladačem tohoto učení v té které době. Zmiňovaný systém by byl nebezpečnější než „klasické“ totality a centralizované řízené společnosti, kde zdravě myslící člověk pozná nátlak a vnucované chování z centra moci. Naopak v tomto systému nátlak není veden z vnějšku, ale z představy o vlastní neomylnosti stojící na základě chování se v souladu s doktrínou objektivismu přesvědčených jedinců.

Proto také z této „filosofie“ vzniklý společensko-ekonomický systém by nebyl liberalismem, ale jakýmsi centrálně řízeným (učení Ayn Randové) systémem. V tomto zřízení by totiž objektivisticky orientovaná racionalita byla vševědoucí objektivní racionalitou zabudovanou v každém členu společnosti. Naopak v liberalismu se jedná o omezenou racionalitu členů společnosti, tato racionalita vztahů a chování se objektivizuje až spontánním řádem této společnosti.¹³

Profesor Jozef Kelemen ukazuje pojetí substantivní racionality H. A. Simona na příkladu mechanické hračky – berušky.¹⁴ Substantivní racionalita je přímo daná substancí, konstrukcí racionální jednotky. Hračka na klíček – beruška je takovýmto typem racionality, na základě tykadla a kolečka je schopna „racionálně“ uvažovat a nespádnout ze stolu. Princip jejího hodnocení je dvoupolohový, spadnout ze stolu či nespádnout, kde nejvyšší a jedinou hodnotou ke které směřuje je udržet se na ploše stolu. Kdo si někdy „hrál“ s touto beruškou ví, jak málo stačí (například dát na stůl překážku), aby došlo k neracionálnímu chování – beruška narazí či dojde k pádu. Podobnou berušku je i objektivismem se řídící člověk, který je veden jedinou hodnotou – zachování svého života. A obdobně jako u berušky stačí malá změna v prostředí tohoto substantivně racionálního člověka a následuje pád ze stolu. Učení Ayn Randové je, doufejme, jakožto neudržitelné jasné každému normálně myslícímu (byť omezeně racionálnímu) člověku a zdá se tedy vhodně pouze pro mechanické berušky.

Poznámky:

1 srovnej: Kinkor, J.: Trh a stát – K čemu potřebujeme filozofii, Svoboda, Praha 1996.

2 obsáhlejší kritiku objektivismu provádí ve svých přednáškách doc. Ján Pavlík – viz Liberalismus a filosofie a Předběžné kritické poznámky k doktríně „objektivismu“, E-LOGOS. Obě dostupné přes internet na adrese <http://nb.vse.cz/kfil/elogos>

3 Kinkor, J.: Trh a stát – K čemu potřebujeme filozofii, Svoboda, Praha 1996, s. 44, 49, 51, 55 a 58.

4 Rand, A.: The Objectivist Ethics in: The virtue of selfishness, The New American Library, New York 1964.

5 tamtéž s. 21.

6 tamtéž s.23.

7 tamtéž s. 25–26.

8 Vaněk, J.: Základy sociální a ekonomické etiky, VŠE, Praha 1997, s. 7.

9 srovnej např.: Pstružina, K.: Svět poznávání, Olomouc 1998

10 Hayek, F., A.: Právo, zákonodárství a svoboda, Academia 1994, s. 373.

11 Popper, K., R.: Bída historicismu, ISE edice OIKÚMENÉ 1994, s.73.

12 Hayek, F., A., cit dílo, s. 247.

13 Blíže k tomuto tématu např. ve skriptu: Jirků, P., Kelemen, J.: Kapitoly z kognitivní vědy – Racionalita z hlediska chování, jazyka a logiky, VŠE 1996. Zde je kupříkladu ukázáno počítačové modelování činnosti societ z kterého vyplývá, že decentralizovaná societa je efektivnější než centralizované řízená.

14 srovnej např.: předchozí cit. dílo či Kelemen, J.: Strojovíci a agenti, Bratislava, Archa 1994 či J. Kelemen: Od analýzy cez syntézu racionálního agenta k racionalitě v postmodernej době in: Acta oeconomica pragensia č. 3, r. 6, VŠE 1998.

E-Logos, Electronical Journal for Philosophy, 1999, č. 6, s. 1–4. ISSN 1211-0442



Jan NARVESON: Egoismus a altruismus

Heslo v encyklopedii: CHADWICK, Ruth (ed.). *Encyclopedia of Applied Ethics*. 4 sv. Academic Press, 1998.

Přeložila Michela Dubšíková, studentka 3. ročníku oboru Hi-ZSV.

Druhé vydání této encyklopedie, elektronické, se v některých heslech liší, jsou výrazně přepracovaná.

CHADWICK, Ruth (ed.). *Encyclopedia of applied ethics*. 4 svazky. 2. vyd. Elsevier – Academic Press, 2012.

Překládat podobné texty je nesmírně náročné a odpovědné. Cvičný studentský překlad je pochopitelně určen jen pro potřeby výuky. Je možno kontrolovat chyby a navrhnout zlepšení.

Jan NARVERSON: Egoism and Altruism Jan Narveson, University of Waterloo, Waterloo, ON, Canada	Jan NARVESON: Egoismus a altruismus Obsah hesla Egoismus a altruismus
---	---

Glossary Altruism In its broadest sense, the denial of egoism. However, many degrees of denial are possible, notably the following three: partial altruism, impartial altruism, and extreme altruism. Deep egoism The view that the state of ourselves that we are motivated by is not accessible to the agent but must be got at by special means, such as Freudian psychiatry or neurological investigation. Egoism The theory that all human behavior is (psychological egoism) or ought to be (ethical egoism) motivated entirely by self-interest. Ethical egoism The view that the best normative theory of general action, or life, is to do what is best for oneself, regardless of effects on others, except when those are indirectly necessary for the best result for oneself. Extreme altruism The view that other people's interests count and that one's own do not. Impartial altruism The view that the interests of oneself and any others should count equally. In between egoism and extreme altruism is impartial altruism. Moral egoism The view that the correct rule for groups of people tells each member to do whatever is in his or her interest, regardless of consequences for others in the group. Partial altruism Some other people's interests count more than those of others – for example, friends above strangers. Superficial egoism Egoism identified in ordinary language, with our usual vocabulary concerning what agents intend to do, as they see it. Psychological versus Ethical Egoism Egoism and altruism are subject even more than usual in philosophy to crucial ambiguities that must be sorted out before one can say anything helpful. There are two types of egoism – psychological and ethical. The first is a theory about human motivations: What makes us tick? According to egoism, we are actuated entirely by self-interest, even when it appears to be otherwise. Altruism, of course, denies this. However, the second is a normative theory – a theory about what we should do. It says that we should, or ought to, act only in our own interest. How these are related is perhaps the central question for the subject. Substantive versus Tautological Psychological Egoism Just what is self-interest? Here, the groundbreaking work of Joseph Butler (1692–1752) paves the way for us. Does 'self-interest' mean interests in ourselves or only interests of ourselves? Everything hangs on that one-word difference.	Duševní (psychologický/psychological/) egoismus versus morální/etický Reálný duševní egoismus versus tautologický Povrchní teorie versus hluboké Altruismus – psychologická otázka Etická neslučitelnost s duševním egoismem Etický egoismus versus morální Egoismus není nutně sobeckost Egoismus a morálnost Altruismus a morálnost Povinnost a schopnost Závěr Slovník zvláštních pojmů Altruismus – v nejširším slova smyslu je to odmítnutí egoismu. Ale jsou možné mnohé stupně odmítnutí, jmenovitě následující tři: částečný altruismus (uplatníme jej na své přátele, ale na cizí už spíše ne), nestranný altruismus (snaží se dávat rovným dílem jak cizím, tak „vlastním“), krajní altruismus (stojí mezi nestranným altruismem a egoismem) Hluboký egoismus – obvykle není podmíněn jen postojem dané osoby, ale i něčím dalším, např. neurologickým vyšetřením Egoismus – teorie, že veškeré lidské jednání je (duševní egoismus) nebo by mělo být (etický egoismus) podmíněno vlastním zájmem Etický egoismus – téměř veškeré aktivity nebo i život sám jsou podmíněny snahou dosáhnout co nejlepšího výsledku pro sebe samého Morální egoismus – pravidlo platné pro skupinu lidí, které každému příslušníkovi říká, aby jednal s ohledem na svůj zájem, ale snažil se vidět i důsledky pro ostatní Povrchní egoismus (běžný) – egoismus, tak jak jej vnímáme v běžném jazyce (jedinec má v úmyslu jednat tak, jak to „vidí“ on sám) Egoismus je teorie o tom, že veškeré lidské jednání je, nebo by mělo být, podmíněno jedině vlastním zájmem. Altruismus v nejširším slova smyslu je opakem egoismu. I. Duševní egoismus versus morální (psychologický versus etický) Náměty ohledně egoismu a altruismu jsou často více subjektivní, než bývá běžné. Egoismus se vyskytuje ve dvou formách – duševní a etický. První je teorie o lidské motivaci: co utváří náš „chod“? Následující egoismus, jsme zcela ovládáni vlastním zájmem. (Altruismus toto samozřejmě popírá.) Druhá teorie je normativní, je o tom, co bychom měli dělat. Pokud použijeme formulaci: mělo být, měli bychom, mělo by se, je patrné, že záleží pouze na nás, na našem zájmu. II. Reálný duševní egoismus versus tautologický Co vlastně ten náš zájem (vlastní zájem, sebezájem nebo rovnou překládáno jako sobecký; self-interest) znamená? Podle Josepha Butlera to může znamenat a) zájem o sebe nebo b) náš zájem. Zájem o sebe, zájem o věci, které jsou dobré pro daného jednotlivce, pro nás samotné, nezávisle na tom, co je dobré pro
--	---

Interests in ourselves are interests that one's own self have certain things, held to be good by the agent – things that can be identified and had independently of the goods of others. For example, hunger is a desire for food in one's own stomach; desires for physical comfort, for optimal temperature, or for the absence of pain in one's own body are further examples. The desire to feel pleasure and avoid pain is the most widely held candidate for the status of fundamental motivator of all action. Interests in others, by contrast, would be such desires as love or hatred, where we are essentially directing our actions toward the production of certain states of other people. The kind of psychological egoism holding that we are exclusively motivated by the first kind of interests may be called strict or substantive.

Interests of ourselves, on the other hand, simply refer to whose interests they are but not at all to what the interests are taken in – what they are aimed at affecting, either in or outside of ourselves. As Butler pointed out, it is trivial to say that all action is motivated by interests or desires of the agent – that is what makes them the agent's actions at all. We might call this tautologous psychological egoism. By contrast, it is not at all trivial to say that the object of our actions is only to produce certain conditions of ourselves. Of course, the situation is complicated by the fact that we can get pleasure, for example, from our perception of the condition of certain other people, or even of all other people. When we do so, are we motivated by the prospect of pleasure from our relations to those people? If so, is that to be accounted egoism, despite the fact that the source of our pleasure in these cases is the pleasures – or perhaps the pains – of others? On the face of it, we need yet another distinction. This would be between theories that deny that we even get pleasure from other-regarding acts and theories that accept this but insist that it is only because of the pleasure we get from them that we perform them.

Superficial versus Deep Theories

The question whether psychological egoism may be true becomes very difficult, however, when we distinguish between what we may call superficial or, in the terminology of contemporary philosophers of mind, folkpsychological versions of the theory and what we may call deep theories.

At the superficial level, psychological egoism is, as Butler also pointed out, overwhelmingly implausible. People make huge sacrifices for those they love, including sacrifice of their very lives. Moreover, they sometimes go out of their way to do evils to other people even at the cost of ruining their own lives in the process.

Deep theories are quite another matter. No one can claim to have refuted the view that there is some variable within the soul – or the nervous system – such that all actions really do maximize it, regardless of all else in the environment. To make this work, of course, it would have to be noted that other factors in the environment would certainly interact with that variable, whatever it is.

The most popular candidate for what we may be trying to maximize, no doubt, is net pleasure: the quantity, pleasure minus pain, or more plausibly, of positive affect minus negative affect (or plus negative affect if we think of the latter as a negative quantity). Perhaps the man who falls on the grenade to save his comrades reckons that he could not live

ostatní. Například pokud máme hlad, je to touha mít ve svých ústech jídlo; přání, tužba, udržet si psychické pohodlí, optimální teplotu nebo absence bolesti apod. Jako hlavní touha by mohla být brána rozkoš (radost, slast, potěšení; pleasure). Rozkoš jako hlavní motivace naší činnosti. Je subjektivní, je v naší duši, psyché. Zájem o druhé může být podmíněn přáním lásky nebo nenávisť, v tomto případě je nezbytností řídit naši činnost i podle ostatních lidí.

Náš zájem, jednoduše představíme jako: cí zájem to je (odpověď: náš, nikoli co je to za zájem). Butler podotýká, že by bylo příliš jednoduché říct, že veškeré jednání je motivováno naším zájmem nebo naším přáním. Pokud bychom se dopracovali k větě: Náš čin motivovaný námi, nazývá to „tautologický duševní egoismus“ (tautological psychological egoism). A nemůžeme jednoduše říct, že objektem naší činnosti je pouze vytvořit podmínky pro nás.

Situaci ještě komplikuje fakt, že můžeme naplnit svou radost podmínkami okolo jiných lidí nebo dokonce jinými lidmi.

Když to tak uděláme, byli jsme motivováni vyhlídkou uspokojit naši žádost stykem s jinými lidmi? Jestliže je tomu tak, je zdrojem potěchy potěcha ostatních? Stojíme tak mezi dvěma teoriemi: buď můžeme odmítnout zisk potěchy z úkonů týkající se ostatních, anebo to můžeme akceptovat, ale přitom trvat na tom, že potěchu získáváme z nich.

III. Povrchní teorie versus hluboké

Otázka, zda netautologická verze duševního egoismu může být pravdivá, začíná být poněkud obtížná, protože rozlišujeme mezi tím, co nazýváme „povrchní“ (nebo „lidovou“) teorií, a tím, co je označováno jako „hluboká“. U „povrchní“ jsme všichni sobeckými plánovači. Lidé jsou schopni přinášet obrovské oběti za to, co milují, i za své životy. Někdy se může stát, že tato cesta vede ke zlu nebo dokonce zničí své vlastní životy. Je zřejmé, že na této úrovni se velmi málo zajímáme o ostatní, ať už v dobrém (jako je láska), tak ve zlém (např. zášť).

Existují i varianty „hlubokých“, spjatých s duší (nebo chcete-li nervovým systémem) jako takové, snažit se provádět vše na maximální úrovni, bez ohledu na vše ostatní. Snaha o maximalizaci, pokus o „sít rozkoší“: důraz na kvantitu, nepřítomnost bolesti nebo převaha pozitivního nad negativním. Možná mohou někoho, kdo takto sklouzl, zachránit jeho kamarádi s tím, že on sám by se sebou nedokázal žít. Pokud si vezmeme za příklad Kanta, pak ten se domnívá, že naše vlastní motivace je skrytá našemu pohledu a navzdory našemu domnělému právu na altruismus vždy jednáme s ohledem na vlastní prospěch. Hodnocení je tedy velmi složité. Ale pokud se podržíme common sense (běžného rozumu) vychází nám, že duševní egoismus musí být jednoduše brán jako špatný (odsouzen jako prostě špatný, jednoduše špatný).

with himself if he did not do it. Perhaps, as Kant supposed, our self-interested motivations are hidden from our own view so that despite our pretensions to altruism, we are really always acting in our own interest after all. However, once the common-sense idea that pleasure and pain are things we are aware of is abandoned, the situation changes radically. We then need a good theory explaining just what the quantity in question is really supposed to be – electrical magnitudes in brain cells, perhaps? We would need to explain how the theory is to be assessed in empirical terms. Clearly, appraising any such view will be very difficult. In this article, we will not further discuss such possibilities. Regarding commonsense distinctions, psychological egoism may surely be dismissed as simply wrong and based entirely on the confusion between egoism as a substantive view and egoism in its tautological form.

Varieties of Motivation

A major complication in the discussion of this issue is just how we are to count certain human motivations in relation to the egoism versus altruism categories. There are many cases in which someone acts without obviously intending to promote his or her own pleasure but also without obviously intending to benefit anyone else. Suppose that Henry conceives a passion for building a replica of the Great Pyramid in his backyard. He labors mightily and for years, often with considerable pain, and it damages his health considerably in the process. Is he here pursuing pleasure? If we say so, then the notion of pleasure has become very broad. Is he doing it for anyone else's benefit? Not obviously, at least.

For the purposes of this article, we account motivations that seem to be for the pursuit of states of affairs having no evident connection with either the agent's or anyone else's benefit as being, nevertheless, for the agent's benefit inasmuch as they are attempts to attain something that he or she wants, or at least feels impelled, to do. If this is not very much like satisfying hunger or sex, that is the point. The category of the self-interested is hugely broad so that the explanatory value of appeals to self-interest is rather low.

Altruism – Psychological Version

If psychological egoism has its difficulties, psychological altruism is also problematic. Again, discussion requires more care with definitions. Altruism may be understood as concern with others – but how much, and which others? At the opposite extreme from egoism is the view that we only act for the sake of others, and we do so for the sake of all others. To the author's knowledge, no one has ever seriously advocated such a theory. The English philosopher David Hume (1711–76) hypothesized that some altruism is to be found in every human – a general feeling for all other humans, at the least. Taken as a superficial level generalization about people, this is fairly plausible, and it would be even more so if we said that nearly everyone is at least slightly altruistic regarding most other humans. But it is, of course, not very precise, and how to describe it more accurately, and account for it, is an interesting question. Interaction with one's mother in infancy, for example, and later with peers, may play a role in the genesis of such dispositions.

Ethical Incompatibility with Psychological Egoism

IV. Altruismus – psychologická otázka

Jestliže duševní egoismus provázejí potíže, pak „duševní altruismus“ (psychological altruism) je ještě daleko problematictější. Můžeme jej vymezit tak, že se týká „toho ostatního“, ale pak bude otázkou, čeho „ostatního“? Jako opačný extrém k egoismu může být viděn jako jednání pro ostatní, nebo že je sám prostě tím ostatním. Autoři kloní se k této teorii mají problémy s jejím obhájením. David Hume se domnívá, že nějaký altruismus najdeme v každé lidské bytosti – sice různý, ale všeobecně to platí pro vše lidské. Jedná se sice o generalizování, ale je to spíše přijatelné, když si představíme, že v téměř každém dokážeme najít i třeba malinký kousíček altruismu. Samozřejmě toto není příliš přesné a jen těžko se to popisuje, ale je to zajímavá otázka. (Například interakce s matkou v dětství může třeba hrát roli ve vývoji takovéto dispozice.)

V. Etická neslučitelnost s duševním egoismem

We now turn to the ethical versions of egoism. Here, we do well to begin by recognizing that for ethical egoism to be meaningful at all, strict psychological egoism, at least in its superficial forms, must be false. If Jones is unable to seek anyone's well-being but his own, then there is obviously no point in telling him that he ought to be seeking someone else's. Ought, as philosophers state, implies can. (Even here, the distinction of shallow from deep theories is essential because it is by no means clear that ethics is incompatible with deep self-interest. Possibly, totally altruistic behavior is best for oneself, and the truly selfish person is the saint or the hero who devotes his or her life to helping others.)

Ethical versus Moral Egoism

For the purposes of this article, we are assuming the plain or superficial level of discussion, which we all understand fairly well, and ask whether ethical egoism is plausible in those terms. However, now we must make still another distinction, and again a crucial one – this time with the word 'ethical.' By ethical, do we refer to the general theory of how to live? Or do we mean, much more narrowly, rules for the group? Egoism will look very different in these two very different contexts. If the question is, should I aim to live the best life I can? it is extremely difficult to answer in the negative. Each one of us should, surely, try to live the best life we can – the most satisfying, most rewarding, most pleasant etc., life we can manage. Of course, this leads to the very large question of what the ultimate values of life are and how to maximize them – what sort of life will do that. For example, as already noted, it is quite possible that a life of self-sacrifice is nevertheless the most fulfilling or rewarding. Perhaps it is even the most pleasant, although this seems to strain the idea. Furthermore, perhaps there are other values more important than pleasure.

Egoism Not Necessarily Selfish

As the previous discussion suggests, egoism as a theory of life may be very different from what the word at first suggests. When we think of egoists, we think, first, of people who are highly self-centered, who tend to ignore others and their needs, even their rights. Another word for this is egoism, which is a personality trait rather than a theory. At the extreme, we think of the psychopath, who will kill, rape, steal, lie, and cheat without compunction in order to achieve certain narrow ends for himself – usually the increment of his monetary income, but by no means always. However, does the psychopath live a good life? Would someone setting out to live the happiest, most rewarding life he or she can become psychopathic? That is extremely implausible. The wisdom of philosophers through the millennia has been uniform on this point: If you want to be happy yourself, then you need friends, loved ones, and associates, and you need to treat all these people with respect, most of them with kindness as well, and some of them with real love.

This last discussion shows the difficulty of contrasting egoism and altruism at this level. Should we literally sacrifice

Obrátme se nyní k „etické“ verzi egoismu. Uděláme dobře, pokud pro začátek rozpoznáme, že v řádu etického egoismu může být smysluplné vše a striktní duševní egoismus, v posledku ve své povrchní formě, musí být falešný.

Altruistické chování je nejlepší pro sebe a „opravdu“ sobecký člověk je svatý nebo hrdina, kdo věnuje svůj život pomoci ostatním. Etický egoismus může být obhájen jako smysluplná cesta a aby tomu tak bylo, musí teoretik vysvětlit, která zpráva je pro nás zbytečná. Jestliže takovýto člověk řekne: „Udělám pro tebe to nejlepší!“ nebo „Udělám cokoli!“, jeho zpráva není žádným sdělením. Ale jestliže řekne: „Uděláš lépe, pokud pomůžeš těm, kteří potřebují“, jeho zpráva je jistě smysluplnější a neslučitelná s: „Uděláš lépe, pokud si budeš všímát potřeb těch, kteří potřebují“. Každý jeden z těchto konkrétních příkladů rad spojených s „hlubokým“ duševním egoismem, stejně každá nejmělkčí z mělkých verzí, které můžeme vidět, jsou jistě falešné. Ani není zřejmé, která z nich je pravdivá.

VI. Etický egoismus versus morální

Přijměme „povrchní“ úroveň diskuse, které dobře porozumí všichni a zeptejme se, zda je etický egoismus přijatelný. Musíme se také rozhodnout, co spatřujeme pod slovem etický. Odvoláváme se jako na etické na to, co můžeme nazvat souhrnnou teorií, jak žít? Nebo tím míníme mnohem úžeji vymezená pravidla pro skupinu?

Egoismus může vypadat velmi odlišně v těchto dvou odlišně vymezených kontextech. Jestliže je položena otázka „Měl bych žít nejlepší život, jak jen mohu?“, je velmi nepravděpodobné, že by odpověď byla negativní. Ale jestli naše otázka bude znít „Dodržování jakých pravidel bychom měli vyžadovat na lidech v naší společnosti?“, jedná se již o něco odlišného. Je na nás, abychom uvážili verze etického a morálního.

VII. Egoismus není nutně sobeckost

Egoismus jako teorie života může být velmi odlišná podle toho, co si pod tímto slovem představíme jako první. Když pomyslíme na egoismus, první, co se nám vybaví, jsou sebestřední lidé, s tendencí ignorovat druhé i jejich potřeby, a dokonce i práva. V extrému si můžeme vybavit sociopata, který zabíjí, znásilňuje, krade, lže a podvádí bez výčitek svědomí, jen když dosáhne svých cílů – sexuální rozkoše, zlepšení své finanční situace apod. Ale žije sociopat dobrý život? Měl by někdo uspořádat svůj život šťastněji, zvolit si prospěšnější život, vybrat si, jestli bude psychopatem, kdyby mohl? To je velmi nepravděpodobné. Filozofové jsou v tomto bodě jednotní: jestliže chceš být sám šťastný, potřebuješ přátele, milované, kolegy, potřebuješ jednat se všemi lidmi s důvěrou a respektem, s mnoha z nich s laskavostí a s některými z nich dokonce s láskou. (Sociopat si nemůže vybrat; jestliže stráví většinu života ve vězení, může se stát, že skutečnost života vidí jako bouřku.)

Je těžké popřít, že každý z nás by měl žít tak dobrý život, jak může – nejuspokojivější, nejhodnotnější, nejvíce naplňující.

our own overall happiness or well-being for others? Which others? And especially, of course, why? To suggest that one should do such a thing – if it is possible – seems to be to suggest that those other persons are somehow superior to you. Why should we believe any such thing?

Notice that as a universal theory, this last would run into logical difficulties. Whatever ‘worthy’ means, if A is more worthy than B, then B is less worthy than A, by definition. Thus, it is impossible for everyone to be more worthy than everyone else.

Egoism and Morality

At this point, let us turn to the other member of the distinction I have made – morality. To talk about morality is to talk of what should be the rules governing the general behavior of the group. One question this immediately raises is, which group? Without getting too involved in the question of cultural relativism, let us supply two answers to this question: (1) the group in question – that is, the group of which the persons we are addressing are members, with whom they interact, fairly frequently; and (2) the group consisting of literally everybody – all humans. Again, most classic philosophers assumed the latter, and the assumption is certainly not an unrealistic one.

What matters, however, is that we are now addressing the question not simply what to do in life generally but what to do in relation to our fellows: How do we carry on our dealings with them, our interactions? It is when we address this question that egoism, in any sense of that word in which it is meaningful, becomes enormously implausible. For if we think of the egoist as the one who pursues only his or her own interest, regardless of others, so that our image is of near-psychopathic behavior, then to recommend that as the rule for a group seems completely absurd, even unintelligible. Egoism, again speaking at the superficial level, must address the question of conflicts of interest. If A’s interests are incompatible with B’s – meaning, simply, that if A achieves what he is after, then B is frustrated in his pursuit of what he is after – then a rule addressed to the two of them, telling them both to ignore the other and go for it, is silly. If both try to follow it, at least one will fail. In fact, most likely both of them will, especially if we take into account any aspects of their values that extend beyond the narrow one that was the subject of conflict. For example, if the two come to blows, then at least one and probably both will suffer injuries that they would prefer not to have inflicted on them. A rule for a group, if it is to be even remotely plausible, will have to do better than that. When there are conflicts, it is going to have

Rychle získáváme velmi širokou otázku ohledně krajních hodnot („významu“) života a jakého druhu života lze dosáhnout. Například, jak už bylo zmíněno, je docela možné, že život v sebeobětování je nicméně nejvíce naplňující či nejvíce odměňující. Pravděpodobně je to dokonce nejpříjemnější, přestože je velmi namáhavé si to myslet. Ale snad existují i další hodnoty důležitější než potěšení? Toto bylo často a hodnověrně obhajováno mnoha filozofy.

Tato poslední diskuse nám ukazuje hlavní problémy antagonismu mezi egoismem a altruismem. Měli bychom se doslova obětovat pro ostatní? Jaké ostatní? A, samozřejmě, proč? Představme si, že tyto osoby jsou lepší než my. (Pro upřesnění: Lidé, kteří navrhnou jedinci, aby vykonal takovouto věc, i když je to významné, jsou jedinci jaksi nadřazení.) Ale proč bychom tomu měli věřit? Na druhé straně, některé z těchto osob nám mohou být velmi blízké – přátelé, děti... Je možné, že myšlenku žít bez nich shledáváte netolerantní, a bez jediného zaváhání odmítnete myšlenku zanedbání jejich potřeb. Jestliže patříte mezi tyto jedince, opravdu obětujete své vlastní štěstí, když obětujete svůj život či majetek pro milovanou osobu? Nebo je to tak, že vaše štěstí je absolutně spojeno s milovanou osobou? Obtíž ukázat opravdovou neslučitelnost mezi nesobeckým životem a naplněným životem, je z této diskuse dostatečně jasná.

VIII. Egoismus a morálnost

V tomto bodě se obrátíme k dalšímu předmětu, který budeme nazývat „morálka“: Jaká by měla být pravidla řídící všeobecné chování „skupiny“? Zde se objevuje otázka, které skupiny? Vyhne se otázce kulturního relativismu tím, že řekneme, že je to skupina „v otázce“, rozpoznávající možnost, která je, že skupina doslova zahrnuje každého, jak předpokládali klasičtí moralisté.

Otázka, o kterou nyní jde, není pouze ta, co dělat v životě obecně, ale jak se chovat ve vztahu k našim bližním, jak s nimi jednáme a jaké jsou naše vzájemné interakce. Morálka takto rozebíraná je veřejná. Lidé na sebe vzájemně reagují, jsou nuceni podrobit se pravidlům. Toto je, když adresujeme otázku, že egoismus v jakémkoli smyslu tohoto slova, ve kterém je to významné, stává se značně nepravděpodobná. Neboť jestliže přemýšlíme o egoistovi jako o jednotlivci prosazujícím své vlastní zájmy, bez ohledu na ostatní, tudíž naše představa psychopatického chování, potom doporučit toto jako pravidlo pro skupinu se zdá být naprosto absurdní. Pokud mluvíme o „povrchní úrovni“ egoismu, musí být položena otázka ohledně konfliktu zájmů. Jestliže zájmy A jsou uspokojeny a B je jen frustrováno, pak pravidlo adresované oběma, které by říkalo, ať ignorují zájmy druhého, je hloupé. Jestliže by se jím řídili oba dva, tak ve výsledku by jeden z nich chřádl. Ve skutečnosti musíme vzít v úvahu i další aspekty jejich hodnot: pokud oba udeříme, pravděpodobně budou oba trpět bolestí. Pravidlo pro skupinu, které by bylo aspoň trochu možné, by bylo lepší než toto. Když by se objevil konflikt, stačilo by nám k tomu, aby určilo, kdo tady je ten „hodný“ a kdo ten „špatný“.

Jestliže Jones má povinnost dělat X a Smith má povinnost dělat Y, je správné shledat toto jako nesmyslné pravidlo. Dva boxeři v ringu by samozřejmě měli dělat to samé, a to pokoušet se zvítězit, ale říci oběma, máš povinnost zvítězit, je nesmysl, protože takováto formulace je nemožná. Morálka pro všechny nemůže vypadat jako návod, ale spíše, pokud zůstaneme u boxu, jako jakýsi soubor pravidel, který oběma

to tell us who is in the right and who is in the wrong – who gets to go ahead and who has to back down.

Trying to incorporate real egoism, of the first kind identified at the outset, into the very matter of moral rules is an invitation to conceptual disaster. That Jones ought to do x and Smith ought to do y, even though Jones's doing x entails Smith's not doing y, is rightly regarded as a nonsense rule. Two boxers in the ring ought both, of course, to try to win, but to say that both ought to win is nonsense because by definition that is impossible. A morality for all, therefore, cannot look like directions to the cheering section for one of the fighters but, rather, like the rule book for boxing, which tells both of them that they have only so many minutes between breaks, that they may not hit below the belt, and so forth. Morality in our second and narrower sense of the term consists of the rules for large, natural groups – that is, groups of people who happen, for whatever reason, to come in contact with each other rather than groups that come together intentionally for specific purposes. For such groups, the rules are going to have to be impartial rather than loaded in favor of one person or set of persons as against another. Thus, such rules simply cannot be egoistic.

Altruism and Morality

Can they be altruistic? That gets us to our last question. Should the rules for groups tell everyone to love everyone else, as fully as if everyone were one's dear sibling or spouse? The answer to this is surely in the negative, as Nietzsche pointed out. One or at most a very few lovers or loved ones is all any of us can handle. Truly to love someone, we must elevate that person well above the crowd, pay more attention to him or her than to others – not merely an equal amount – and so on. Altruism construed as the general love of humankind, therefore, simply cannot be using the term 'love' in its full normal sense. A doctrine of general altruism must retreat very far from that. Indeed, it is clear that general altruism has exactly the same problem as general egoism: Both are shipwrecked as soon as we see the inevitable asymmetries and partialities necessarily involved in love, whether of oneself or anyone else.

How far, then, do we retreat? Here, a variety of answers have been given, and we need to make one last distinction – between two departments or branches of morals. One branch is stern, and associated with justice, rules that are to be enforced by such heavy-duty procedures as punishments; the other is associated with commendations and praise, warm sentiments, and so forth. Following Kant, we may call these respectively the theory of justice and the theory of virtue or, in a slightly different vein, justice and charity. One is, in short, the morality of the stick, whereas the other is the morality of the carrot. That is, it is appropriate to reinforce the rules of justice by such methods as punishment, including incarceration, or even death. However, the other is to be encouraged – we cheer for those who do well but we do not resort to punishment for lesser performance of those actions that are merely virtuous rather than downright required.

Now, our question may be put thus: Is altruism to be regarded as figuring prominently in, or perhaps even constituting the basis of, either of these, both, or neither of these?

Again, it is highly plausible to deny altruism any significant role in the first. If you and I are enemies, it is pretty

závodníkům říká, kolik mají minut, že nesmějí udeřit pod pás apod. Morálka v našem druhém a užším smyslu toho slova se skládá z pravidel pro velké, „přírodní“ skupiny – tím myslíme skupiny lidí, které vznikly z jakéhokoli důvodu a přichází do kontaktu s ostatními, spíše než skupiny, které vznikly z nějakého konkrétního důvodu. Taková pravidla musí být na prvním místě taková, že jim může vyhovět každý. A zadruhé by měla být nestranná. Jestliže nestranná nejsou, můžeme říci, že se nejedná o pravidla pro skupinu: pravidla, která přináší jednomu prospěch a druhým ztrátu – v jakém případě a proč by je měli „ti druzí“ akceptovat? Z obou těchto příčin je egoismus nesmyslnou teorií morálky, nicméně může být přijatelným článkem etického pohledu na život nebo racionálním rozhodováním. Je překvapující, že sobci (egoists) ve skupině nepřijmou „egoistickou morálku“ (egoistic morality). Jejich sebezám je motivuje k tomu, aby přijali objektivní morálku. (Hobbes nabízí možné volby, Leviathan, Ch.13) Opět se zdá značně nepravděpodobné, že by racionální sobec (rational egoist) chtěl cokoliv podobného společenské morálce (social morality).

IX. Altruismus a morálnost

To nám přináší poslední otázku. Jestliže jsme přesvědčeni, že morální pravidla nemohou být egoistická, mohou tedy být altruistická? Měla by se tato pravidla říct vašim milým, dítěti nebo druhovi/družce? Odpověď na tuto otázku je jistě negativní, jak poukazuje Nietzsche. (Ranní červánky, sec.147) Jednoho nebo nejvýš několik málo milovaných dokážeme zvládnout. Kdo opravdu miluje, musí být schopen danou osobu povznést nad dav, věnovat jí více pozornosti než jiným – nejen stejné množství – a to je právě ono. V jiném případě je zde „rozpočtový“ problém. Nemůžeme milovat někoho a nevěnovat mu žádný čas a pozornost: ale na našem světě je pět miliard lidí! Altruismus je brán jako láska k lidství, proto jednoduše nemůžeme mluvit o lásce v jejím plném normálním smyslu; učení generálního/hlavního altruismu (general altruism) musí tedy od tohoto odstoupit, a to velmi daleko. Je jasné, že u hlavního altruismu nám vystává stejný problém jako u hlavního egoismu (general egoism): oboje ztroskotá na asymetričnosti a zaujatosti zahrnuté v čistokrevné lásce, ať už ze sebe nebo někoho jiného.

X. Povinnost a schopnost

Jak daleko se můžeme vzdálit? Zde můžeme obdržet mnoho typů odpovědí – a proto si tady musíme určit poslední rozdíl mezi dvěma odvětvími morálky. Jedna větev je striktní a je spojena s povinností a justicí, pravidla jsou v tomto případě spojena s tresty. Další je spojena s chválou a oceněními, citem i kritikou, ale bez trestů. Následuje Kanta, můžeme tyto teorie nazývat právo a povinnost nebo právo a dobročinnost (charity). Teď si můžeme položit naši otázku: je altruismus považován za prominentní nebo snad jen jako základní nebo obojí nebo snad ani jedno?

Znovu vidíme jasně, že musíme upřít altruismu významnou roli. Jestliže jsme ty a já nepřátelé, bylo by pěkným nesmyslem říkat nám, abychom milovali všechny ostatní, ale nebylo by bez smyslu říci nám, ať namalujeme čáru a zůstaneme na své straně. Měli bychom se zdržet zabíjení, krádeží, lhaní a dalšího. Jednoduše škrtneme tyto činy a budeme jednat

pointless to tell us to love each other, but it is not at all pointless to tell us to draw some lines and then stay on our side of them. For example, we are to refrain from killing, stealing from, lying to, cheating, maiming, or otherwise damaging even if we hate each other. We shall all do better if we simply rule out such actions. This is negative morality, the morality of thou shalt not, and it applies between absolutely everyone and absolutely everyone else, be they friends or enemies or strangers, with the sole qualification being that those who themselves are guilty of transgressing one of those restrictions may be eligible for punishment. It is absurd to point to love as the basis of such rules. Rather, it is our interests, considered in relation to how things are and how other people are, that undergird these vital rules of social life.

On the other hand, when it comes to helping those in need, showing kindness to people, being thoughtful, helpful, supportive, and so on – in short, of being, in the words of Hume, agreeable and useful to others – it is more plausible to ascribe this to sentiment – to some degree of altruism. Even so, it is by no means clear that it is necessary because in being nice to others, we inspire them to be nice to us, and so even considerations of self-interest fairly narrowly construed will teach us the value of these otherregarding virtues. However, it is also plausible to suggest that we admire and praise people who go well beyond the minimum in these respects: We put the Mother Theresas of the world, the heroic life-savers, those who go the extra mile and then some, on pedestals, and rightly so. As Hume conjectures, it seems implausible to confine those tendencies to self-interest in any narrow sense of that word.

Conclusion

To get a clear view of this long-discussed subject, we need to make several important distinctions. First, we must distinguish the normative or ethical from the psychological version of egoism. Second, in both cases, we need to distinguish between egoism in the narrow sense in which it entails an interest exclusively in the self, defined as independent of all others, and the much broader – really vacuous – sense in which it essentially means that one acts only on one's own desires, whatever their objects. Third, we must distinguish shallow or superficial from deep versions. Finally, we must distinguish ethics in the very broad sense of one's general view of life from morality, in the much narrower sense of a canon or set of rules for the conduct of everyone in society. It is then seen that ethical egoism says essentially nothing, whereas moral egoism proposes what is obviously unacceptable.

Further Reading

Baier KEM (1958) *The Moral Point of View*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Butler J (2009 [1726]) *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. (A classic – many editions). Gloucester, UK: Dodo Press.
Gert B (1988) *Morality*. New York: Oxford University Press.
Hume D (1983 [1751]) *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. Indianapolis, IN: Hackett.
Medlin B (1995 [1957]) *Ultimate principles and ethical egoism*. In: Cahn SM and Haber JG (eds.) *20th Century Ethical Theory*, pp. 316–321. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

lépe. To je morálka v negativním smyslu, ve smyslu „nebuďte!“ a vyplatí se absolutně mezi všemi a absolutně kdekoli, ať už jste přátelé, nepřátelé nebo cizinci – jediné, ale výhradní omezení bude, že ti, kteří se proviní porušením těchto pravidel, budou potrestáni.

Je zjevně absurdní brát jako základ těchto pravidel lásku. Spíše je to tak, že náš rozsah zájmů je širší než omezený soubor, spočívající na pozitivním citu vůči ostatním. Tyto zájmy jsou brány jako vztah mezi tím, jak jsou ostatní věci (jak se věci mají) a jak jsou ostatní lidé, tedy zásadní pravidla sociálního života. Na druhé straně, když jsme připraveni pomoci ostatním, projevujeme laskavost vůči lidem apod. – jednoduše jednáme slovy Huma „příjemně a užitečně pro ostatní“, je věrohodné, aspoň do určité míry, to připisovat sentimentu/citu, určitému stupni altruismu. Naším zájmem je neztratit ze zřetele, že to, co je hezké pro ostatní, může je inspirovat k něčemu hezkému pro nás a že zájem o sebe sama nás může hodně naučit o hodnotách ostatních – ohledně schopností. A tak obdivujeme a chválíme lidi, kteří jdou „nad rámec“ nad ono pomyslné „minimum“, chválíme je a stavíme na piedestal. A tak se nám podařilo najít místo pro oba, jak pro altruistický cit, tak pro egoistický sebezájem, a to v základech morálky, když se tedy nakonec podíváme, vidíme více než jen soubor povinností.

XI. Závěr

Egoismus a altruismus jsou velmi fascinující, ale současně i velmi komplikované pojmy, protože tyto pojmy můžeme použít v mnoha odlišných smyslech. Jsou lidé skutečně egoističtí? Jestliže ano, v tomto smyslu je slučitelný s tím, co míníme altruismem: láska a laskavost, sebeobětování a další. Je tohle skutečná teorie dobrého egoistického života? Samozřejmě že ne, jestliže do této myšlenky zahrnujeme i city a vzájemné působení. Ale jestliže to znamená skutečně žít nejlepší život, jaký jen můžeme, vypadá to velmi hodnověrně a možná nevyhnutelně. Je morálka, vykládaná jako sociální pravidlo pro společnost, egoistická? Zde dostáváme hlasité odmítnutí. Nemá smysl říkat lidem, aby dělali to, co mají dělat a co je pro ně nemožné vykonat; ale egoismus zahrnuje prosazování zájmů jedince na úkor ostatních. A tak zájmat se o vlastní zájmy nám říká, abychom přijali pravidla limitující vlastní zájmy, zvláště se zdržet vraždy a dalších vážných ublížení na jiných. Na druhou stranu rozpoznání laskavosti, dobročinnosti jako ctnosti je stimulováno jak vlastními zájmy, tak vřelým lidským sentimentem, toho druhu, který ochotně nazýváme altruismem.

Nagel T (1970) *The Possibility of Altruism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
 Narveson J (1999) *Moral Matters*, 2nd edn. Peterborough, Ontario, Canada: Broadview.
 Olson RG (1965) *The Morality of Self-Interest*. New York: Harcourt, Brace & World.
 Parfit D (1984) *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.

Relevant Websites

<http://www.friesian.com/moral-1.htm> – Ross KL, ‘The Fallacies of Egoism and Altruism, and the Fundamental Principle of Morality.’
http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=331&chapter=45770&layout=html&Itemid=27 – Spencer H, ‘Chapter XI: Egoism versus Altruism,’ in *The Data of Ethics* (1879).
http://books.google.ca/books?id=LRwWEgc-m0U0C&pg=PA250&lpg=PA250&dq=bernard+williams+egoism+and+altruism&source=bl&ots=LqYuu4EI_g1&sig=1B5eMYsJ1SgYaP6IBX7kZiaNA8&hl=en&ei=EvgEgTK6NNIL_8Aae_z7Cw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CB0Q6AEwAQ#v=onepage&q=bernard%20williams%20egoism%20and%20altruism&f=false – Williams B, ‘Egoism and Altruism,’ in *Problems of the Self*.



Prokop SPOUSEDÍK: Naturalistický omyl

V rámci přirozeného jazyka existují jednak výroky, pomocí nichž vyjadřujeme, jak se věci ve skutečnosti mají (faktuální soudy), jednak existují výroky, pomocí nichž hodnotíme věci a události kolem nás (hodnotové soudy). Klíčovou roli v rámci etických (respektive metaetických) zkoumání hraje právě analýza hodnotových soudů. Co vlastně takovými soudy říkáme, v čem se tyto soudy liší od faktuálních? Tato problematika je jistě velmi široká a obtížná a její zevrubné zpracování jistě přesahuje možnosti tohoto výkladu. Pro naše další úvahy bude důležité, když si pouze uvědomíme, že v rámci každého hodnotového soudu se na místě predikátu vyskytují specifické výrazy, které většinou označujeme jako *hodnotové predikáty*. Mezi predikáty, pomocí nichž hodnotíme svět kolem nás, patří např. *být čestný, spravedlivý, odvážný, dobrý* atd. Mezi hodnotícími výrazy existují jistě určité vztahy, které zde dopodrobna nebudeme zkoumat. Stačí, když si uvědomíme, že klíčovou roli mezi hodnotícími slovy roli hraje termín *dobrý*. (O každém jednání, ať už je jakéhokoli druhu, můžeme totiž říct, zda je dobré, respektive nedobré.) Jestliže tedy chceme analyzovat hodnotící soudy, musíme v první řadě říct, co to dobro je, musíme podat jeho definici. Na tuto otázku existovalo a do dneška existuje celá řada odpovědí. Do diskuse týkající se pojmu *dobra* však snad nejpronikavěji zasáhl anglický badatel George Edward Moore. Tento filosof totiž předložil argument, na jehož základě můžeme z principiálních důvodů odmítnout všechny pokusy o definici *dobra*. Ten, kdo se pokouší o to, aby tento pojem definoval, se dopouští, slovy našeho autora, naturalistického omylu. Ve svém příspěvku bych se chtěl především zaměřit na analýzu toho, co přesně má Moore na mysli, když hovoří o *naturalistickém omylu*.

Následující výklad jsem rozdělil do tří částí. V první části (§1) podávám výklad historických okolností, které lze považovat za podnět Moorovy koncepce. V druhé části (§2) vysvětluji, v čem spočívá naturalistický omyl a to, jak náš autor pomocí argumentu otevřené otázky kritizuje názory svých protivníků. Konečně v třetí závěrečné části (§3) ukazuji, jak Moorovo pojetí *dobra* souvisí s některými staršími filosofickými koncepcemi. Stranou však nenechávám ani jeho vliv na současné dění. Zamýšlím se totiž i nad tím, jaký by jeho koncepce mohla mít význam pro moderní filosofickou diskusi.

§1

Na přelomu 19. a 20. století dochází ke vzniku nové myšlenkové tradice – analytické filosofie. Není jistě snadné říct, který z filosofů stojí u zrodu tohoto originálního způsobu uvažování. Z hlediska našeho dalšího výkladu je nicméně důležité, že jedním z nesporných průkopníků analytické filosofie je anglický myslitel G. E. Moore (1873–1958). V jednom z prvních děl svojí vědecké kariéry – v *Principia Ethica*/1 se tento autor systematicky zabývá etickou problematikou. Význam jeho spisu spočívá především v tom, že se jednak kriticky vyrovnává s tehdejšími v Anglii běžně zastávanými filosofickými názory na etiku, jednak přitom postupuje způsobem, který se stane do jisté míry charakteristický a určující pro stoupence analytické tradice.

Připomeňme nyní některé historické okolnosti vzniku spisu *Principia Ethica*. Zásadní vliv na anglickou filosofii konce 19. století měl v první řadě německým idealismem silně ovlivněný myslitel Francis Herbert Bradley (1846–1924), jehož žákem se stal i mladý Moore. V průběhu svých studií však Moore přichází do styku i s utilitaristickými teoriemi, které vyrůstají z tradice britského empirismu (Bentham, Mill, Spencer, Sidgwick).

Zabývejme se nejprve Bradleyho vlivem. Tento autor patří ke skupině těch ostrovních myslitelů, která hledala inspiraci především u Kanta a Hegela (německý idealismus). Se syntézou Kantových a Hegelových názorů se prostřednictvím Bradleyho seznamuje i Moore, který však velice záhy zaujme k této filosofické tradici záporný postoj. Podnětem mu je především kritické studium Kantovy etické teorie, na jehož základě odmítá myšlenkové principy novověkého idealismu. Z hlediska našich dalších úvah bude nyní užitečné připomenout ty Kantovy myšlenky, které měly vliv na Moorovo kritické vystoupení.

Kantova odpověď na otázku, které jednání je dobré a které nikoli, je ve shodě s celou jeho filosofickou koncepcí. Klíčovou roli v rámci této filosofické koncepce hraje lidský rozum. Podle Kanta lze rozlišit dva aspekty lidského rozumu – rozum teoretický (faktuální soudy) a rozum praktický (hodnotové soudy). Jako poznávající bytost používá člověk rozum teoretický, jako bytost jednající pak rozum praktický. Naše jednání je podle Kanta morálně dobré tehdy a jen tehdy, je-li motivováno rozumově, je-li tedy jeho určujícím motivem čistá rozumová forma mravního principu. Volíme-li tedy maximum naší vůle tak, aby mohla platit jako princip všeobecného zákonodárství. (Jednání je ve shodě s kategorickým imperativem.) Dobro tedy není v rámci Kantovy filosofie definováno obsahově, ale pouze formálně. Jednání není dobré, protože by směřovalo k nějakému na člověku nezávislému dobru, ale protože je motivováno lidským rozumem a nikoli náklonností. Platnost základních etických principů lze ospravedlnit poukazem k lidskému rozumu, respektive k vůli, která se rozumem má řídit. To, co je dobré, musí tedy být i rozumné. Přiklonili-li bychom se ke Kantovu řešení, pak bychom pojem *dobra* rozhodně definovali pomocí pojmu *rozumnosti*.

Kantova etická teorie, kterou britskému prostředí zprostředkoval Bradley, je pro Moora pravděpodobně nejsilnější motivem k tomu, aby vytvořil teorii vlastní. Jak jsme však již výše naznačili, Moore nebyl konfrontován pouze s tradicí německého idealismu. V Anglii totiž byla neustále živá domácí tradice etiky, která se opírala o utilitaristické, respektive hédonistické principy a která vyrostla na půdě britského empirismu (T. Hobbes, D. Hume, A. Smith). Podle názoru utilitaristicky smýšlejících filosofů lze naše jednání posuzovat pouze podle užitečnosti jeho následků. Jinými slovy, jednání je dobré tehdy a jen tehdy, jestliže jeho důsledky uspokojují lidské potřeby. Pokud bychom se přiklonili k tomuto řešení, pak bychom pojem *dobra* definovali pomocí pojmu *užitečnosti*. Někteří utilitaristé spatřují jediný skutečný užitek ve slasti, a tak *dobro* definují pomocí tohoto pojmu. Tento s utilitarismem spřízněný názor se tradičně nazývá *hédonismus*.

Na první pohled se zdá, že mezi kantovsky orientovanými autory a autory vycházejícími z utilitaristických pozic je po všech stránkách nepřeklenutelný rozdíl. Vždyť u Kanta nalézáme při zdůvodňování morálních soudů zcela jasné prvky racionalismu, zatímco u utilitaristů je nepochybně patrný vliv empirismu. Nicméně si je třeba uvědomit, že jak racionalismus, tak empirismus vycházejí z myšlenkové tradice novověké filosofie. Společným jmenovatelem všech novověkých systémů je, že se v první řadě analyzuje lidské vědomí. Ať už se totiž tyto dva proudy při zdůvodňování etických výroků rozcházejí v celé řadě ohledů (utilitaristé se opírají o užitek, racionalisté, tedy i Kantovi stoupenci, o rozum), má toto zdůvodňování jeden velice důležitý společný prvek. Pravdivost, respektive nepravdivost morálních soudů nezávisí na něčem objektivně daném, ale na subjektivním ustrojení toho, kdo tyto soudy vyřkne. Pro racionalistu, protože zdůrazňuje úlohu lidského rozumu, je jednání dobré tehdy a jen tehdy, když je motivováno rozumem, pro utilitaristu, protože zdůrazňuje úlohu měřitelné zkušenosti, je totéž jednání dobré tehdy a jen tehdy, když z něj pro člověka vyplývá určitý užitek. Jednou je tedy v pozici konečného soudce nad tím, co je, respektive není morálně přípustné, lidský rozum, podruhé lidské potřeby. Je to ale vždy člověk, který je posledním důvodem pro pravdivost, respektive nepravdivost morálních soudů. Věci tedy nemají hodnotu samy o sobě, ale až ve spojení s člověkem, který je posuzuje. Etiky, které se při zdůvodňování mravních norem, odvolávají k něčemu lidskému ať už je to třeba lidský rozum nebo míra užitečnosti pro člověka, se většinou nazývají *autonomní etiky*.

Jak však souvisejí tyto úvahy s problémem, kterým se zde zabýváme, totiž s analýzou pojmu *dobra*?

Asi nemá smysl dlouho diskutovat o tom, že klíčovou roli při hodnocení našich morálních postojů či norem hraje predikát *být dobrý*. Společným jmenovatelem všech autonomních etik je pak redukce pojmu *dobra* na jiný s člověkem související pojem. Díky uvažované redukci se z etiky stane vědní disciplína druhého řádu – význam klíčových morálních výrazů je totiž něčím odvozeným z jiných základnějších pojmů. Především v rámci anglického empirismu existují dokonce tendence, převést celý etický diskurs na diskurs přírodních věd. Tyto tendence jsou dnes, a i v době působení Moora byly, velice silné. Právě proti těmto naturalistickým, ale samozřejmě i jiným redukcím je nasměrována velká část Moorovy knihy *Principia Ethica*. Výsledek, ke kterému náš autor dospívá, je jednoznačný: Jakákoli redukce pojmu *dobra* na pojem jiný, tedy jakákoliv redukce etického diskursu na diskurs základnější (ať už přírodovědecký nebo jakýkoliv jiný), je principiálně nemožná, protože všechny tyto redukce jsou zatíženy tím, co Moore nazývá *naturalistický omyl*. Principy etiky nelze tedy hledat v nějaké základnější a teoretičtější vědní disciplíně.

§2

Podívejme se nyní podrobněji na to, co myslí Moore naturalistickým omylem. Již výše jsme naznačili, že klíčovou roli v diskursu etického typu hraje termín *dobrý*. Nejzákladnější otázka, kterou si proto musíme položit, zní, jak vlastně tento pojem definovat? Aby nedošlo k nedorozumění, je třeba nejprve přesně říct, jak máme, respektive nemáme rozumět definici. Moore nemá na mysli verbální definici, tedy definici, která je podle jeho názoru záležitostí lexikografie, ale jde mu především o to, aby uvažovaná definice vystihla to, co termín *dobrý* označuje, respektive denotuje. Definice pak dobře vystihne to, co termín označuje, když přehledným způsobem podává výčet prvků, z nichž se skládá pojem nějaké věci. Pojem *koně* např. lze definovat tak, že vypočteme jeho relevantní vlastnosti.

Tyto úvahy nás vedou k jasnému závěru: Na jedné straně existují pojmy složené (např. pojem *koně*), na straně druhé pak pojmy jednoduché. Pojmy složené jsou definovatelné jako celek, který se skládá z jednoduchých pojmů. Definici lze tedy považovat za

jakýsi návod, jak z jednoduchých pojmů vystavět složitější celek. Jak se nyní, na pozadí těchto úvah, máme dívat na pojem *dobrého*. Rozhodující Moorova teze zní:

Chci říci, že „dobré“ je jednoduchý pojem, tak jako „žluté“ je jednoduchý pojem; jako je nemožné vysvětlit, co je žluté, někomu, kdo je ještě nezná, tak je také nemožné vysvětlit mu, co je dobré. /2 „Dobré“ tedy patří mezi nesčetné předměty myšlení, které samy nemohou být definovány, protože jsou to poslední pojmy, jimiž musí být definováno to, co je definovatelné. /3

Z uvedeného citátu, je patrné, že Moore odmítá definovat *dobré*, odmítá tedy jakoukoliv redukci tohoto, podle jeho názoru jednoduchého pojmu, na pojmy jiné. Ti filosofové, kteří se pokoušejí nalézt definici *dobra*, a tak tento svým způsobem základní pojem redukují na pojmy údajně základnější, se dopouštějí omylu, který Moore nazývá *naturalistický omyl*.

Je možné, že všechny věci, jež jsou dobré, jsou ještě něco jiného, tak jako všechny věci, jež jsou žluté, vyvolávají určité světelné vlnění. A je jisté, že etika chce objevit, které jsou tyto vlastnosti, jež náležejí všem věcem, jež jsou dobré. Ale velmi mnozí filosofové si mysleli, že když uvádějí tyto jiné vlastnosti, fakticky definují „dobré“, že tyto vlastnosti ve skutečnosti nejsou „jiné“, nýbrž znamenají absolutně a úplně totéž co dobrota. Tento názor bych chtěl označit jako „naturalistický omyl“./4

Ve prospěch svého tvrzení o neredukovatelnosti pojmu *dobra* na jiné pojmy uvádí Moore velice zajímavý argument, tzv. argument otevřené otázky. V následujícím rozboru se sice snažím co nejpresněji vyjádřit, v čem Moorovo odůvodnění teze o neredukovatelnosti pojmu *dobra* spočívá, nicméně se nedržím jeho myšlenkového postupu a používám vlastní interpretační prostředky.

Pokud definujeme *dobro*, pak tím tento pojem ztotožníme s nějakou nebo nějakými vlastnostmi. Z naší definice, ať už je jakákoliv (*dobro je totéž jako být příjemný, či totéž jako to, po čem toužíme* atd.), vyplývají určité logické důsledky. Podívejme se nyní na formální strukturu každé definice a současně ukažme na ty logické důsledky, které jsou z Moorova hlediska podstatné.

Formálně:

X je dobré tehdy a jen tehdy, když X je Q (Q je vlastnost (nebo soubor vlastností), pomocí níž definujeme dobro).

Z předložené ekvivalence vyplývá tento závěr:

Jestliže X je Q, pak X je dobré (to, co je Q je dobré).

Když bychom tedy např. definovali *dobro* jako *příjemný pocit*, pak bychom automaticky museli přijmout tvrzení, že každý příjemný pocit je dobrý. Je však skutečně pravda, že by každý příjemný pocit byl dobrý? Je-li tedy něco příjemné musí to pak být i dobré? Tato otázka je jistě netriviální – je to tzv. otevřená otázka. Z definice by však měly podle Moora vyplývat pouze triviální důsledky, tedy výroky, z nichž lze vytvořit pouze a jen triviální otázky. Nalezne-li však důsledek, který není triviální, pak definice, z níž vyplývá, nemůže být správná. Náš autor se dále domnívá, že testem, který předložil, nemůže úspěšně projít žádná definice *dobra*. Je sice pravda, že se tento závěr může zdát poněkud silný a nedostatečně zdůvodněný, nicméně je rovněž pravda, že Moorův test lze úspěšně aplikovat na všechny dosud předložené definice tohoto druhu.

Uvedený myšlenkový postup skrývá jeden zamlčený, nicméně podle mého názoru vysoce diskutabilní předpoklad. Moorova argumentace je založena na tom, že z definice *dobrého* vyplývají důsledky, které nejsou triviální. (Např. výrok *To, co je příjemné, je dobré* jistě není triviální a lze z něj jistě vytvořit netriviální otázku.) Jestliže není triviální důsledek nějaké definice, pak samozřejmě nemůže být triviální ani definice. A právě zde se skrývá onen naším autorem explicitně nevyjádřený předpoklad. Zdá se mi totiž, že podle Moora musí být každá definice triviální, jinými slovy každá definice musí být analytický výrok či tautologie. Stejný charakter pak musí mít jistě i logické důsledky definice. Některé z logických důsledků definice *dobra* však na první pohled analytickými výroky nejsou, tudíž ani samotná definice není analytický výrok. Jestliže jsme však nyní dospěli k závěru, že naše definice není analytickým výrokem, pak je již na první pohled zřejmé, že definice, kterou jsme podali, není správná. Onou nejdiskutabilnější částí Moorovy argumentace je tedy tvrzení, podle nějž jsou všechny definice a jejich logické důsledky analytickými (respektive triviálními) výroky. Nemám zde dostatek prostoru, abych se touto problematikou do hloubky zabýval. Naznačím pouze dvě argumentační linie, které by mohl případný kritik využít.

Podle aristotelsko-scholastické tradice musí definice zachytit reálnou esenci (bytnost, přirozenost), musí tedy např. zachytit, které jsou podstatné vlastnosti člověka. Tyto vlastnosti, ačkoliv jsou s každým člověkem spojeny nutně, nelze získat apriorní analýzou významů slov, ale uvažováním a pozorováním světa. To, že je např. každý člověk rozumný, tedy nemůže být v rámci tohoto pojetí analytická pravda. Mnohému by se mohlo zdát, že tento pohled je v dnešní době překonaný, a že tudíž nemá smysl se s ním vážněji zabývat. V současné analytické filosofii nicméně existují proudy, které Aristotelovy myšlenky znovu recipují a rozpracovávají je pomocí dnes běžných prostředků. Mám zde na mysli především amerického filosofa a logika S. A. Kripkeho, díky jehož dílu se ve 20. století začíná objevovat téměř zapomenutý esencialismus./5

Další okruh kritiky by mohl vycházet z prostředí, které sympatizuje s dalším americkým filosofem W. V. Quinem. Jednou ze stěžejních Quinových myšlenek je právě odmítnutí distinkce syntetický – analytický, tedy distinkce, o níž se v první řadě opírají Moorovy úvahy./6

Domnívám se tedy, že Moorem předložený argument otevřené otázky může vzbudit oprávněnou kritiku, která by se opírala o autorovo pojetí definice, respektive o problematiku analytčnosti. Nicméně výsledek, podle nějž pojem *dobrý* hraje v rámci etického diskursu klíčovou na nic dalšího neredukovatelnou roli, se mi zdá být po všech stránkách přijatelný. Filosofové se totiž již dlouho pokoušejí *dobro* ztotožnit s nějakou základnější vlastností, avšak vždy byly některé logické důsledky jejich definice nepravdivé. Jistě např. existují věci, které sice jsou příjemné či užitečné, nicméně nejsou zcela zřejmě dobré. Na základě této úvahy bych se proto klonil k určité modifikaci Moorova argumentu. Zdá se mi totiž podobně jako Moorovi, že pokusy definovat *dobro* vždy ztroskotaly z principiálních důvodů. Domnívám se však, že ani důsledky definice ani samotná definice nejsou analytickými výroky. Podle mého názoru stačí, když budeme považovat jak definici, tak její důsledky za nutně pravdivé. Pokud s těmito předpoklady přistoupíme k problematice definování *dobra*, pak velice záhy zjistíme, že logické některé důsledky našich definic jsou na první

pohled pravdivé pouze nahodile. Předložená definice proto neplatí nutně, a je tudíž nesprávná. Klonil bych se tedy podobně jako Moore k závěru, že *dobro* je nedefinovatelný pojem. Nicméně mé důvody pro toto tvrzení jsou poněkud odlišné.

§3

Zabývejme se nyní ve zkratce otázkou, jakou roli hrají Moorovy myšlenky v rámci filosofických diskusí. Zatímco je argument otevřené otázky něčím podle mého mínění naprosto novým, samotná myšlenka týkající se nedefinovatelnosti *dobra* nová rozhodně není. Již např. ve známém Platónově podobenství o jeskyni nacházíme myšlenku, že jakýmsi vše podmiňujícím vrcholem říše idejí je právě idea dobra. Její výlučnost, a tedy i nedefinovatelnost spočívá právě v tom, že narozdíl od ostatních idejí sama všechno podmiňuje, aniž by byla něčím dalším podmíněna. Další úvahy o pojmu *dobra* nacházíme v aristotelsko-scholastické tradici, v rámci tzv. nauky o transcendentáliích. Reprezentativní shrnutí této nauky lze např. nalézt ve slovnících, které vysvětlují některé důležitéjší scholastické pojmy:

Jako transcendentální, tj. přesahující, se ve scholastice označují myšlenkové obsahy (pojmy), které se rozsahem, tj. šíří předmětné oblasti, vymykají kategoriím. Transcendentální je především pojem jsoucna (ens) a dále určení, která nutně přísluší každému jsoucnu, tzv. transcendentálie, mezi nimiž se zvláště zdůrazňuje trojice „jedno“, „pravdivé“, „dobré“ (unum, verum, bonum). /7

Nechci se nyní do hloubky zamýšlet nad tím, jak scholastičtí autoři v závislosti na Aristotelovi rozuměli transcendentáliím, chtěl bych pouze poukázat na skutečnost, že mezi touto scholastickou naukou a Moorovými analýzami pojmu *dobra* je určitá podobnost. Transcendentálie jsou podle výše uvedeného citátu pojmy, které určitým způsobem přesahují běžné pojmy, tedy ostatní kategorie (jsou vůči běžným pojmům transcendentní). Mezi tyto náš pojmový aparát přesahující pojmy patří i pojem *dobra*. Jestliže tedy obrazně řečeno pojem *dobra* stojí na vrcholu pomyslné pyramidy pojmů, pak jistě nemůže být pomocí těchto pojmů definovatelný. K podobnému závěru však dospěl i Moore. I pro něj totiž stojí *dobro* na vrcholu pojmové pyramidy, a je z toho důvodu nedefinovatelné.

Právem bychom si nyní mohli položit otázku, jaký je vztah pojmu *dobra* k ostatním transcendentálním pojmům. Řešením tohoto problému se však, pokud vím, v rámci analytické filosofie nikdo systematicky nezabýval. Existují nicméně teoretikové, jejichž myšlenky by mohly sloužit jako odrazový můstek k vypracování teorie transcendentálií pomocí současných technických prostředků. Mám zde především na mysli amerického filosofa D. Davidsona a jeho myšlenky týkající se problematiky *pravdy*, tedy pojmu, který scholastikové podobně jako *dobro* považovali za transcendentálii.

Je zajímavé, že Davidson, když analyzuje pojem *pravdy*, dochází k podobným závěrům jako Moore, když analyzuje pojem *dobra*.⁸ Tento autor totiž odmítá jakýkoliv pokus o definici pravdy. Postupně odmítá korespondenční teorii, deflacionismus a teorie, které vycházejí z pragmatického prostředí. Z hlediska našeho výkladu je zajímavé, že pragmaticky orientované pokusy o definici pravdy nazývá Davidson v závislosti na Putnamovi *naturalistickým omylem*. Podle Putnama existují vždy výroky, které na jedné straně vyhovují pragmatickým kritériím, na druhé straně jsou však evidentně nepravdivé. V tomto okamžiku je užitečné připomenout, jak jsme modifikovali Moorův argument proti naturalistickým definicím *dobra*. Řekli jsme, že ať už *dobro* definujeme jakkoliv, některé z logických důsledků této definice budou vždy nepravdivé. Jinak řečeno: Existují vždy činy, které sice vyhovují požadavkům definice *dobra* (např. vyhovují pragmatickým kritériím), které však v žádném případě nejsou dobré.

Další velice zajímavou paralelu mezi *pravdou* a *dobrem* můžeme vybudovat, když připomeneme, jak si podle Davidsonova názoru malé dítě osvojuje jazyk: Davidson rozeznává dvě podstatné fáze. První fázi lze podle našeho autora charakterizovat jako pragmatickou. Dítě v tomto období zvuky pouze reaguje na svoje okolí. V počátečním období rozvoje jsou zvuky neartikulované, později dítě začíná používat zvuků artikulovaných, které slyší u dospělých. Nicméně, ať už jsou zvuky artikulované nebo nikoli, vždy se jedná o pouhé reakce na vnější podněty. Ve druhé rozvojové fázi se již začíná projevovat lidský rozum: K přechodu od čisté pragmatické fáze k fázi vyšší dojde podle Davidsona v okamžiku, ve kterém je dítě schopno reflektovat svůj, respektive cizí projev z hlediska správnosti. Této reflexe je dítě schopno v okamžiku, ve kterém si osvojí pojem *pravdy*. Teprve od okamžiku, kdy si dítě osvojí pojem *pravdy*, lze jeho projev považovat za plnohodnotně jazykový.

Lidský rozum se neprojevuje jenom v oblasti jazykové, ale i v oblasti mimojazykového jednání. Dítě se podobně jako jazyku učí i tomu, jak správně jednat. Podobně jako jsme proces výuky jazyka rozdělili do dvou podstatně odlišných etap, lze podle mého názoru podobné dělení provést i v rámci výuky jednání. V první pragmatické fázi dítě pouze reaguje, pohybuje se pouze v závislosti na vnějších podnětech (např. na intenzivní světelné záření zareaguje pohybem očních víček). Ve druhé fázi, se již začíná uplatňovat rozum. K přechodu od pragmatické k rozumové fázi dochází v okamžiku, ve kterém je dítě schopno hodnotit svoje jednání z hlediska správnosti. Této reflexe je dítě schopno v okamžiku, ve kterém si osvojí pojem *dobra*. Osvojení si tohoto pojmu je nutnou podmínkou k tomu, abychom dítě mohli považovat za zodpovědné za jeho činy. O morální zodpovědnosti lze z tohoto důvodu mluvit až od určitého věku. Jelikož zvířata nemají rozum a procházejí proto pouze pragmatickou fází „výuky“, nelze u nich smysluplně hovořit ani o poznání (nemají k dispozici pojem *pravdy*), ani o morální zodpovědnosti (nemají k dispozici pojem *dobra*). Budeme-li nějaké zvíře charakterizovat pomocí pojmů jako *inteligentní*, *bloupy*, *zlý*, *hodný*, pak tyto charakteristiky budou mít pouze metaforický charakter – tyto pojmy používáme v jiném smyslu, než když je aplikujeme na člověka.

Na základě těchto úvah vidíme, že u některých autorů současné filosofie hrají pojmy *pravdy* a *dobra* klíčovou roli. Zdá se dokonce, že tyto dva pojmy podmiňují lidskou racionalitu. Současná analytická filosofie se tak sice oklikou a pravděpodobně nevědomky v některých svých výsledcích přibližuje k dnes již téměř zapomenutým teoriím scholastickým.

1 Moore, G. E., *Principia Ethica*, poprvé vyšlo Cambridge 1903.

2 Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge 1968, s. 7.

3 Tamtéž, s. 9–10.

4 Tamtéž, s. 10.

5 Kripke, S. *Naming and Necessity*, Cambridge 1980.

6 Srov.: Quine, W. V., *Dvě dogmata empirismu*, v: Peregrin, J. a Sousedík, S., *Co je analytický výrok*, Praha 1995.

7 Vries, Joseph de, *Základní pojmy scholastiky*, Praha 1998, z německého originálu přeložili M. Pokorný a T. Saxlová, s. 89 (heslo *transcendentální*).

8 Srov.: Davidson, D., *The Centrality of Truth*, v: Peregrin, J., *The Nature of Truth (if any)*, Praha 1997.



David ČERNÝ: Princip dvojího účinku I.

V reálném životě jsme neustále konfrontováni se situacemi, kdy naše volba a následné jednání nepřináší pouze morálně dobrý (či alespoň morálně indiferentní) účinek. Lékařská praxe není výjimkou, ba právě naopak, lékaři stojí dnes a denně před morálně obtížnými volbami. Jedna skupina voleb se týká jednání lékaře a jeho etického hodnocení v případě pacientů, kteří jsou závislí na přístrojích. Lékaři musí rozhodovat, zda pokračovat v léčbě, či zda je z etického hlediska možné tuto léčbu ukončit (*withdrawing life-sustaining treatment*). V literatuře často najdeme, že požadavek „lékař nesmí usmrtit svého pacienta“ je v případě odpojení od přístrojů splněn díky faktu, že lékař kauzálně nepůsobí smrt pacienta: pouze odejme podporu, jež bránila podmínkám, v nichž se pacient nachází, aby nakonec způsobily pacientovu smrt.

Tato představa je však chybná. Zřejmě se zakládá na tom, že odpojení od přístrojů není příliš podobné klasickému chápání fráze „X způsobil smrt Y“. Pokud X způsobil smrt Y, potom X provedl určitou činnost (bodnutí, výstřel, úder do hlavy apod.), jejíž kauzální působení na Y způsobilo, že Y zemřel. V případě odpojení od přístrojů však takovou přímou kauzalitu vysledovat nemůžeme, to však neznamená, že lékař není jednou z příčin smrti pacienta. Slovem „příčina“ zde rozumíme faktor, jenž vysvětluje určitou změnu, určitý rozdíl, věcný stav či událost, jež (spolu)vysvětlují určitou situaci. Představme si následující scénář: pacienti A a B se nacházejí ve stejném zdravotním stavu a oba dýchají s podporou přístrojů. U pacienta A se lékař rozhodne ukončit léčbu a odpojit ho od přístroje. Lékař odpojí A od přístroje, zatímco B zůstává dále připojený; A během několika minut umírá. Tuto událost vysvětluje zdravotní stav A, ale také činnost lékaře (A a B se ve svém zdravotním stavu neliší), jež spustila určitou **fatální sekvenci** vedoucí ke smrti A.

Uveďme si jiný příklad. Pacient A se nachází ve vážném zdravotním stavu a dýchá s podporou přístrojů. Jeho dávný nepřítel se proplíží do nemocnice a odpojí A od přístroje; A během několika minut umírá. Mohl by se nepřítel A hájit tím, že A neusmrtil, že nebyl příčinou (či spolupříčinou) jeho smrti? Nepochybně nemohl: proč by tedy lékaři mohli tvrdit, že nejsou spolupříčinou smrti pacienta, jehož život udržující léčbu se rozhodli ukončit? Lékaři jsou jednou z příčin smrti pacienta proto, že spouští fatální sekvenci událostí, vyústějící v jeho smrt.

Ríkáme-li, že lékaři odpojící pacienty od přístrojů jsou jednou z příčin jejich smrti, nepředkládáme žádný hodnotící etický soud. Pohybujeme se pouze v rovině kauzality, nikoli morálky. Pokud však přejdeme k samotné etice, musíme se samozřejmě ptát, zda je odpojování pacientů od život udržujících přístrojů morálně udržitelnou praxí. V literatuře nalezneme (zhruba řečeno) dvě hlavní odpovědi. Podle první z nich je někdy v zájmu samotného pacienta, aby se zbytečně neprodlužovalo jeho umírání a lékař je tím, kdo ho odpojí od přístrojů a je tak jednou z příčin jeho smrti. Odtud se často odvozuje, že pravidlo „lékař nesmí usmrtit svého pacienta“ musí být nahrazeno nějakým jiným. Některí autoři jdou ještě dále a říkají, že i) lékaři jsou (spolu)příčinou smrti pacientů závislých na přístrojích, ii) je to běžná součást lékařské praxe bez významných etických kontroverzí, tudíž iii) lékař může být, *mutatis mutandis*, příčinou smrti pacientů i v jiných situacích, např. v případě aktivní eutanazie. Jinými slovy, mohou nastat situace, kdy je smrt v nejlepším zájmu pacienta (ať již vědomého či v bezvědomí) a lékař by měl konsekvantně jednat a pacienta usmrtit.

Toto řešení se však může mnohým lékařům a lékařským etikům zdát jako poměrně extrémní (bez větších problémů ho však přijmou zastánci konsekvencialistických etických systémů). Proto hodnotí odpojování pacientů od život udržujících přístrojů ve světle principu dvojího účinku (PDU). Princip dvojího účinku stojí na důležitém předpokladu, že etické hodnocení lidského jednání zahrnuje intence (záměry) jednajících. Tento předpoklad byl však podroben masivní kritice, pro účely tohoto textu však můžeme předpokládat, že záměr skutečně hraje svou důležitou úlohu. Princip dvojího účinku mírně upravuje etickou maximu „čiň dobro a vyhýbej se zlu“, neboť – jak jsme již psali – v reálném životě jsou naše skutky často zatíženy jak dobrými, tak i špatnými důsledky. Nová maxima tedy zní: „čiň dobro v té míře, v níž můžeš, vyhýbej se zlu v té míře, v níž můžeš“. Představme si, že určitý čin A má dva důsledky: jeden dobrý X a jeden špatný Y. Na otázku, zda je z etického hlediska přijatelné provést A, odpovídá právě PDU, jenž má čtyři prvky:

i) A musí být sám o sobě morálně indiferentní (dobrý či přípustný);

ii) X musí z A vyplývat nejméně stejně bezprostředně jako Y (jedná se o kauzální, ne časovou bezprostřednost). Jinými slovy, Y musí být způsoben X, či X a Y musí být oba způsobeny A, jinak by Y byl příčinou X, takže by se stal prostředkem k X, což je v rozporu s představou, že účel nesvětí prostředky.

iii) Y nesmí být nikdy přímo zamýšlen (nesmí být záměrem – intencí – jednajícího), Y se pouze „dovuluje“ jako doprovodný jev, který nelze eliminovat.

iv) Musí existovat dostatečně vážný důvod pro A, jenž ospravedlňuje i doprovodný špatný důsledek Y.

Podívejme se nyní na případ, kdy lékař odpojuje pacienta od život udržujícího přístroje, např. ventilátoru. O jaký čin se vlastně jedná? Odpojuje lékař pacienta od ventilátoru s intencí ukončit jeho život? Ve skutečnosti (doufejme) ne: lékař ve shodě s poznatky svého oboru a na základě dobré znalosti stavu pacienta rozhoduje, zda je v zájmu tohoto pacienta pokračovat v léčbě, zda mu léčba může přinést ještě nějaký benefit. Lékař rozhodne, že ne: pokračování v léčbě nemá žádný smysl, protože pacientovi

nepřinese žádnou reálnou šanci na zlepšení jeho stavu (natož uzdravení). Proto se lékař rozhodne ukončit jeho léčbu a odpojit ho od ventilátoru. Intencí lékaře je ukončení léčby, a tudíž samotný akt je aktem ukončení léčby, jenž je morálně indiferentní. Ukončení léčby je tedy A z našeho schématu a A je mravně indiferentní; podmínka i) je splněna. Jaké jsou důsledky X a Y? Důsledky X zahrnují všechny důvody, pro které se lékař rozhodl, že pokračování v léčbě již není v nejlepším zájmu pacienta, čili že pacient již nebude muset podstupovat zbytečnou léčbu; Y je smrt pacienta. X vyplývá z A nejméně stejně bezprostředně jako Y, takže je splněna i podmínka ii). Y není součástí lékařova záměru: lékař nechce usmrtit pacienta, jde mu pouze o ukončení léčby, kterou podle svého nejlepšího svědomí a odborného posouzení situace nepovažuje za přinášející prospěch pacientovi. Podmínka iii) je rovněž splněna. Konečně podmínka iv) může být kontroverzní, ale předpokládejme, že v daném kontextu skutečně máme dostatečně vážný důvod připustit A a tím i Y (máme ostatně jinou možnost?). Pokud jsou splněny všechny čtyři podmínky i)-iv), potom lze na A aplikovat princip dvojího účinku a prohlásit A za morálně dovolený.

Náš popis situace obsahuje celou řadu kontroverzních bodů, jimž jsme se nevěnovali: jedná se např. o roli intence v mravním hodnocení, o rozdíl mezi přímým usmrcením (*killing*) a ponecháním zemřít (*letting die*) apod. Budeme se jim věnovat v dalším dílu tohoto seriálu.

Zdravotnické právo a bioetika, 23. 9. 2013

Princip dvojího účinku II.

V prvním dílu seriálu s názvem Princip dvojího účinku jsme předložili formulaci důležitého etického principu dvojího účinku. Představme si, že určitý čin A má dva důsledky: jeden dobrý X a jeden špatný Y. Na otázku, zda je z etického hlediska přijatelné provést A, odpovídá právě PDU, jenž má čtyři prvky:

- i) A musí být sám o sobě morálně indiferentní (dobrý či přípustný);
- ii) X musí z A vyplývat nejméně stejně bezprostředně jako Y (jedná se o kauzální, ne časovou bezprostřednost). Jinými slovy, Y musí být způsoben X, či X a Y musí být oba způsobeny A, jinak by Y byl příčinou X, takže by se stal prostředkem k X, což je v rozporu s představou, že účel nesvětí prostředky.
- iii) Y nesmí být nikdy přímo zamýšlen (nesmí být záměrem – intencí – jednajícího), Y se pouze „dovoluje“ jako doprovodný jev, který nelze eliminovat.
- iv) Musí existovat dostatečně vážný důvod pro A, jenž ospravedlňuje i doprovodný špatný důsledek Y.

Uveďme si příklad: manažer politické kampaně rozdává chudým lidem peníze, aby je zkorumpoval a přiměl k tomu, aby dali svůj hlas jeho straně. Akt rozdání peněz (A) je sám o sobě morálně indiferentní, takže podmínka i) je splněna. Dobrý důsledek X – obdarování lidí mají peníze a díky tomu si pomůžou ve svém stavu chudoby – vyplývá z A bezprostředně a není ho dosaženo pomocí špatného důsledku (korupce voličů Y). Je tedy splněna i druhá podmínka. Není však splněna třetí podmínka, protože Y není pouze nutným doprovodným jevem A, nýbrž je manažerem přímo zamýšlený, je motivem jeho jednání. Protože není splněna třetí podmínka, jedná se o eticky nedovolený skutek, třebaže má i dobré důsledky.

Jiný příklad: pan Novák chce získat dědictví po svém strýci a chce ho získat rychle. Novákův strýc je alkoholik a toho jeho synovec využije: naveze dům tvrdým alkoholem a strýc se velmi brzy upije k smrti a Novák se dočká vytouženého dědictví. Opět platí, že samotný skutek (navézt alkohol do domu) je mravně indiferentní a jeho důsledek pro Nováka (získání dědictví) je dobrým důsledkem X. Přesto se v tomto kontextu jedná o eticky nesprávný čin, protože není splněna podmínka ii): důsledek X je totiž podmíněn špatným důsledkem Y (upití se k smrti), takže X vyplývá (kauzálně) z Y, což princip dvojího účinku explicitně zakazuje.

Proti platnosti principu dvojího účinku se uvádějí různé námitky, jedna z nich pochází od známého bioetika Petera Singera. Ve své Praktické etice Singer píše, že v pozadí principu dvojího účinku se ve skutečnosti pod podmínkou iv) skrývá konsekvencialistická etika, neboť vyžaduje vyvažovat špatné a dobré důsledky činnosti A. A co jiného může znamenat zvažování důsledků A, srovnávání jejich závažnosti a určení, jaký důsledek je významnější, než přihlášení se k nějaké verzi konsekvencialismu?

Tato kritika je však zcela nepochybně chybná. Uvažme např. verzi konsekvencialismu, kterou zastává Singer: preferenční utilitarismus. Preferenční utilitarismus vychází z představy, že v každé dané situaci je třeba zvážit preference všech zúčastněných stran a zvolit takovou činnost, která je vůči těmto preferencím nejpriznivější. Utilitarismus nezná žádné absolutně zakázané skutky, protože vše je vždy otázkou praktické etické rozvahy poměřující preference zúčastněných stran. Jinými slovy, utilitarismus nevyklučuje žádný skutek z praktické etické rozvahy preferencí. To však neplatí pro princip dvojího účinku, protože je na něj třeba pohlížet v celku: první tři podmínky jasně stanovují, jaké skutky je možné zvažovat z hlediska podmínky poslední. Podmínky i) až iii) jsou nutným předběžným sítím, jež propustí k poslední rozvaze pouze některé skutky. Zatímco utilitarismus nezná absolutně špatné skutky, které se nemohou stát součástí morálního kalkulu, princip dvojího účinku jasně specifikuje, že špatné skutky jsou vyloučeny (nelze u nich zvažovat srovnání s dobrými důsledky) z morální rozvahy, stejně tak jako takové skutky, jejichž zamýšlený důsledek je eticky nesprávný, či takové, u nichž dobrý důsledek plyne z toho špatného.

Můžeme tedy uzavřít, že se Singer mýlí: princip dvojího účinku není maskovaným utilitaristickým kalkulem, právě naopak, pokud ho nahlížíme v celku, velmi radikálně se od všech konsekvencialistických etik liší.

Zdravotnické právo a bioetika, 30. 9. 2013

Princip dvojího účinku III. (Role intence)

Důležitou součástí principu dvojího účinku je přesvědčení, že intence jednajícího vstupují podstatnou měrou do morálního hodnocení jeho skutků. Mnozí autoři to však popírají, např. James Rachels udává následující příklad. Honza (A) a Jana (B) navštíví svou nemocnou babičku, aby ji potěšili v její samotě. Honza svou babičku miluje a důvodem jeho návštěvy je pouze to, aby udělal své nemocné babičce radost, zatímco Jana má zcela jiný cíl: ráda by se stala babičky dědičkou. Třebaže Honza i Jana mají jiný cíl své návštěvy (*intention*), udělali podle Rachelse to samé: potěšili svou babičku. A pokud oba udělali to samé, nelze jejich skutek hodnotit různě jen na základě různého cíle. Jana se od Honzy nepochybně liší, rozdíl mezi nimi však nespočívá v tom, co učinili, ale v jejich charakteru: Jana je špatný člověk, Honza je dobrý člověk. Lidský charakter však nemůže vstupovat do hodnocení

činnosti: pokud A i B jednali stejně (potěšili svou babičku), potom musíme jejich jednání hodnotit stejně (jako správně). Záměr Honzy a Jany je tedy pro morální zhodnocení jejich jednání zcela irelevantní, vypovídá pouze o jejich charakteru. A pokud je úmysl jednajícího z etického hlediska irelevantní (zajímají nás pouze důsledky jednání), ztrácí svou platnost i princip dvojího účinku, v němž hraje intence podstatnou roli.

Rachels se však zcela zásadně mylí. Všimněme si, v první řadě, že jeho příklad nedokazuje, že intence není důležitá v morálním hodnocení lidského jednání, protože tato koncepce etiky (konsekvencialismus) se pouze předpokládá. Rachels je přesvědčený, že úmysl nehraje žádnou roli, a proto tvrdí, že A i B učinili to samé; odtud odvozuje, že A i B udělali to samé, a proto jsou jejich intence nepodstatné. Pokusíme se však ukázat, že ve skutečnosti A i B, navzdory skutečnosti, že jejich jednání mělo stejné důsledky, nečinili totéž, a proto není samozřejmě dáno, že oba z etického hlediska učinili totéž.

Rachels zastává instrumentální pojetí lidského jednání: naše skutky nejsou ničím jiným než nástroji, jimiž způsobujeme změny ve světě kolem nás.[1] Lidské jednání má kauzální dopady a vytváří nové situace, nové věcné stavy (*states of affairs*); o povaze aktu rozhoduje podle konsekvencialistů pouze aktem zapříčiněná situace. Pokud tedy dva jednající A a B učiní totéž, jejich jednání má stejný důsledek X, potom musíme jednání A i B hodnotit stejně, bez ohledu na jejich intence a cíle. Rachels říká zcela jasně (my jsme místo Jacka hovořili o Honzovi a místo o Jill o Janě):

Jack's intention was honourable and Jill's was not. Could we say on that account that what Jack did was right, but what Jill did was not right? No; for Jack and Jill did the very same thing, and if they did the same thing, in the same circumstances, we cannot say that one acted rightly and one acted wrongly. Consistency requires that we assess similar actions similarly. Thus if we are trying to evaluate their *actions*, we must say about one what we say about the other.[2]

The example of Jack and Jill suggests that, on the contrary, the intention is not relevant to deciding whether the act is right or wrong, but instead is relevant to assessing the character of the person who does it, which is another thing entirely.[3]

Všimněme si, že Rachelsův text vyjadřuje instrumentální chápání lidského jednání: Honza i Jana potěšili svou babičku, jejich jednání mělo stejné důsledky, jednalo se tedy o stejný skutek (*they did the same thing*). Pokud však A i B učinili totéž, musí být možné popsat jejich skutek zcela identickou množinou deskriptů. Pokud se totiž x rovná y , potom všechny deskripce platné o x musí být platné i o y ; a naopak: pokud existuje deskripce D platná o x , ale neplatná o y , potom se x nerovná y . Paradoxně, je to sám Rachels, kdo nám podává dost informací o tom, že Honza i Jana ve skutečnosti nejednali stejně. Označme si Honzův skutek jako x a Jany skutek jako y . O x můžeme říci, že má za důsledek potěšení nemocné babičky, což lze nepochybně říci i o y . Nicméně lze také říci, že x byl aktem projevu láskyplného respektu, zatímco y byl ve skutečnosti snahou o manipulaci babičky s cílem získat dědictví. X je projevem lásky, zatímco y je spíše projevem pokrytectví a manipulace. Všimněme si dobře, že když tvrdíme, že y je projevem pokrytectví, nehovoříme pouze o pokrytectví jako charakterové vlastnosti B : ve skutečnosti je pokrytecký i samotný čin y , podobně jako x je nezištným projevem lásky, zatímco y není. X a y nepochybně mají stejný důsledek, nicméně liší se v jiných podstatných vlastnostech, díky nimž lze říci, že x není totožný s y ; jedná se o zcela odlišné typy jednání. Intence (Rachels používá toto slovo velmi volně, takže zahrnuje intence i cíle jednání, což není totéž) je tedy důležitou součástí hodnocení lidské činnosti, neboť je jedním z důležitých faktorů určujících, o jaký druh činnosti se vlastně jedná. Rachelsův příklad je ukázkou kruhového dokazování, neboť pouze za předpokladu přijetí instrumentální teorie lidského jednání lze říci, že Honza i Jana udělali přesně to samé; přesně to však měl tento příklad dokázat.

Rachelsovo odmítání role intence v morálním hodnocení lidského jednání se snadno obrátí proti jemu samotnému. Uvažujme následující příklad: Honza a Jana jsou oba lékaři a starají se o dva pacienty v terminálním stádiu choroby, kteří trpí velkými bolestmi. Jany pacient se rozhodl z vděčnosti své lékařce odkázat velký majetek. Honza se rozhodne ušetřit trápení svého umírajícího pacienta a usmrtí ho injekcí, zatímco Jana sice učiní to samé, ale pouze proto, aby se rychleji dostala ke svému dědictví. Pokud se budeme držet Rachelsova pojetí, musíme říci, že Honza i Jana udělali totéž a podle toho je třeba vyhodnotit jejich skutky. Ve skutečnosti ale to samé neudělali: Honzův skutek lze definovat jako eutanazii (to ještě neznamená, že ho morálně hodnotíme), zatímco Jana svého pacienta zavraždila. Pokud tedy nepřijmeme důležitost intence v popisu lidského jednání, nemůžeme provést ani jeho klasifikaci, jež je pro jeho etické vyhodnocení nezbytná. Rachels je zastáncem eutanazie, odpůrcem vraždění: jak však chce jednání obou lékařů odlišit? Na základě čeho bude první skutek hodnotit jako eutanazii, zatímco druhý jako vraždu? *Zdravotnické právo a bioetika*, 19. 10. 2013

[1] Srov. Maclean, A. *The Elimination of Morality. Reflections on Utilitarianism and Bioethics*. London and New York: Routledge, 1993, s. 89 a násl.

[2] Rachels, J. *The End of Life. Euthanasia and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1986, s. 93.

[3] Rachels, J. *The End of Life. Euthanasia and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1986 s. 94.



Erazim KOHÁK: Etika záchranného člunu

Přesto je tu rozdíl, i když se mi nejeví jako rozdíl mezi úctou k životu a etikou Země, nýbrž jako rozdíl v důrazu mezi Aido Leopoldem a jeho pokračovatelem J. Bairdem Callicotem. Jednoho rozdílů jsme si již všimli. Leopoldova „Etika Země“ začíná přímo schweitzerovským vyznáním lásky a úcty k životu a opakuje známé „biocentrické“ argumenty. Vzdor tomu Callicot Leopolda představuje jako lhotejného k životu a utrpení. Pak je tu druhý rozdíl. Leopold stejně jako Callicot přijímá smrt jako součást

příběhu života. Život je stálý proces zrodu a odumírání. Ani Leopold se jej nesnaží zmrazit a oprostít od smrti. Přesto ze všech Leopoldových textů, zvláště z poetických obrázků přírody, které tvoří čtyři pětiny *Zápisů z chatrče*, je zjevné, že Leopold miluje život. Ano, chápe jej dynamicky jako proces rození a umírání, avšak miluje život. Nebylo by nepřesné říci, že Leopold je vlastně také biocentrista, jen má širší a nosnější představu o tom, co to je *bios*, život, a co to znamená život ochraňovat. V Callicotových výkladech se důraz posouvá, až se zdá, že ne život, nýbrž boj, zápolení, *polemos* je pravým smyslem dění a zdrojem všeho dobra, zcela podle Hérakleitovy věty: „Válka je matkou všeho“.

Tu se dostáváme do výrazně odlišných parametrů. Všechny pokusy o filosofické promyšlení ekologické krize, jimiž jsme se dosud zabývali, sdílejí nevyslovený ochránářský předpoklad: příroda je v ohrožení, naším úkolem je ji ochránit. Co to znamená, o tom se vede diskuse, avšak jednoznačné je, že něco cenného je v ohrožení. Ve vši různosti jsme se stále zabývali v podstatě etikou ochrany.

S představou, že základní summum bonum, z něhož se odvíjí všechna hodnota, je boj, v němž se rodí praví muži, vzniká radikálně odlišná etika, kterou Garrett Hardin³⁷ označuje jako *etiku záchranného člunu*. Sama diskuse je staršího data. Začala článkem, ve kterém Kenneth Boulding³⁸ v roce 1966 navrhl dvě metafory, *kovbojskou etiku* a *etiku kosmické lodi*. Poukázal na to, že ve vztahu k přírodě přijímala americká etika jako vzor chování kovbojů, kteří se svými stády táhli neosídleným, pohádkově úrodným krajem. Kovbojové, tehdy ještě bez kytar, představovali nejnižší příčku na společenském žebříčku námezdných zemědělských dělníků. Neměli žádnou pevnou vazbu ke statku, ke stádu a vůbec už ne ke krajině, kterou hnali svá stáda. Bezmyšlenkovitě plývali: bylo běžné, že zabili bizona, jimiž země ještě oplývala, vyřízli jazyk a zbytek nechali hnit. Naháněli si lovnou zvěř pálením křehkých prérijních porostů. Znečišťovali svá tábořiště i vodní toky: počítali, že potáhnou dál a na to místo se vícekrát nevrátí. To byla kovbojská etika.

Kenneth Boulding upozornil Američany, že se vůči přírodě chovají jako kovbojové vůči krajině. Také bezstarostně plývali: v padesátých letech američtí ekonomové pěli ódy na plýtvání, které prý urychluje ekonomický cyklus. Znečišťovali a ničili. Když jsem v roce 1959 pádlouval po horním toku řeky Missouri, na svahu k řece za každým obydlím tekla vodopád plechovek, haraburdí a všemožných odpadů, včetně pneumatik a autobaterií. K probuzení ekologického povědomí konečkonců přispělo i to, že v Detroitu vzplanula řeka, přesycená odpady z rafinérie – podobně jako u nás mrtvé rameno Labe u Pardubic v roce 1985.

Kenneth Boulding poukázal na to, že nejen zdánlivě nekonečná Amerika od moře k moři, nýbrž tato planeta sama již dávno není nekonečná. Navrhl pro ni metaforu kosmické lodi. Podobně jako na kosmické lodi, na této Zemi máme jen omezený počet zdrojů — a podobně jako na kosmické lodi, všechnen odpad zůstává na palubě. Představa o „rozptylu“ továrního kouře a výfukových plynů je iluze. „Rozptýlené“ exhaláty dál zatěžují atmosféru — a lesů, které je mohly z části vstřebat, dramaticky ubývá. Jsme na kosmické lodi. Nic není možné hodit přes palubu. Musíme žít s tím, co vytvoříme. Kosmická loď potřebuje šetrnou etiku. Nemůže odhodit odpad. Kdykoliv cokoli vyrábí, musí si od začátku klást otázku, jak bude použitý výrobek likvidovat.

Jsme na lodi a jsme na jedné lodi. Dlouhodobě si nemůžeme dovolit hýřivě plýtvající pasažéry první třídy nadspotřebních zemí a vrstev, a nemůžeme si dovolit zoufalé ubožáky v podpalubí, kteří si zapálí ohniček na zahřátí a propálí počítačové kabely. Potřebujeme vědomě usilovat, aby se nůžky nerozvíraly: omezovat nadspotřebu privilegovaných a ulehčovat bídu бедných, jak o to Amerika usilovala od dob Rooseveltových. Bouldingova *etika kosmické lodi* vyzněla jako idealistická etika štedrosti, která inspirovala velkou část Američanů až do nástupu druhého kola snobismu a sobectví na konci sedmdesátých let.

Hardin navazuje na Bouldingovu etiku kosmické lodi poukazem, že loď musí mít kapitána — a to Země nemá. Nemá společný řád. Perou se na ní sobecké skupinky, které si přičítají „práva“ bez odpovědnosti a o loď se nestarají. Není to ani boj všech proti všem. Je to spíš opilá hospodská rvačka, avšak není ani hospodského, který by znesvářené strany usmířil. Za takových podmínek i dobře míněná štedrost vede nutně k *tragédii obecní pastviny*.

*Tragédie obecní pastviny*³⁹ je jedna z výstižných metafor, kterou Garrett Hardin obohatil ekologické myšlení. Původně ji užil W. F. Loyd v roce 1833, kdy se v Anglii ještě pásly ovce na obecních pastvinách, avšak Hardin z ní udělal součást amerického povědomí. Představte si obecní pastvinu, na kterou mají rovný přístup všichni sedláci z obce. Pastvina je s to uživit sto ovcí. Každý sedlák se ovšem bude snažit pást na obecní pastvině ovcí co nejvíce, avšak díky přirozeným mezím — válkám, nemocem, loupežím — celkový stav zůstane v mezích udržitelnosti. Pastvina uživí sto ovcí, deset sedláků na ní pase po deseti ovcích.

Jenže přirozené meze mohou povolit. Usilujeme o mír, děláme pokroky ve veterinárním lékařství, podaří se nám vybudovat obecní stráž — nebezpečí ubývá, ovcí přibývá, a každý sedlák se ocitne v pokušení přidat na obecní pastvinu alespoň jednu ovečku navíc. Představuje si, jaká by to pro něho byla výhoda, mít jedenáctou ovcí. Byla by to ovšem i nevýhoda, ovce zatíží pastvinu. Jenže pastvina je společná, jen z jedné desetiny jeho. Výhoda daleko převyšuje nevýhodu. Sedlák přidá svou jedenáctou ovcí — a udělají to všichni. Sto deset ovcí pastvina neuživí. Ovce ji vypasou, zničí a všechny zemřou hladu.

Podobenství deseti oveček je nám dnes poněkud vzdálené, avšak představte si středověké město krivolakých uliček ve vltavské kotlině. V takovém městě je i při dobrých „rozptylových“ podmínkách místo jen pro velmi omezený počet automobilů. Dokud byla cla vysoká a mzdy nízké, počet automobilů zůstal na udržitelné úrovni. Jenže pak cla poklesla a mzdy sice nízké zůstaly, avšak pro zdravé a dravé se vyskytly možnosti nečekaných výdělků jiného druhu. V ulicích starého města se začaly objevovat nejen staré škodovky, nýbrž také početné nové mercedesy a peugeoty. Sotva který z těch novopečených automobilistů si vědomě přál otrávit pražské ovzduší k nedýchání a zaplnit Prahu k neprůchodnosti. Měl jen to nejskromnější přání: jen jedno autíčko a snad ještě druhé pro manželku, aby nemusela jezdit od Anděla až na Náměstí republiky tím plebejským metrem. Praha, které se ještě před čtyřmi lety obdivoval britský následník trůnu, jak je prostá aut, je na tom dnes hůř než Vídeň. Dnes za osm hodin v zaměstnání ve středu Prahy nadýchám škodlivin za čtyři balíčky cigaret. Co je mi platné, že jsem nekuřák? Každý výfuk mi připadá jako

³⁷ Garrett Hardin, „Living on a Lifeboat“, *Bioscience* 24 (1974).

³⁸ Kenneth Boulding, „The Economics of the Corning Spaceship Earth“ v Henry Jarrett, ed., *Environmental Quality in a Growing Economy* (Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1966) str. 3–14.

³⁹ Garrett Hardin, „The Tragedy of the Common“, *Science* 162 (prosinec 68).

bambitka namířená na mé plíce – i na moji Prahu. Jenže tvrdá logika egoistické výhodnosti nedá odporu šanci. Vždyť i Krteček toužil po autíčku! Ač jaká by asi byla životnost krtka v natahovacím autíčku na křižovatce Sokolské a Ječné?

Garrett Hardin z toho vyvozuje, že kde je nadbytek nároků, je naprosto nezbytné omezit dostupnost zdrojů. Jinak přijdeme o obecní pastviny, o města, o moře, o parky a nakonec i o Zemi. Bylo by možné třeba zdanit auta až k bodu nedostupnosti, aby si je mohlo dovolit jen deset tisíc nej zámožnějších Pražanů. Ostatní at' chodí pěšky. Nebo povolovat auta jen podle zásluh či potřeby, lékařům, zásobovatelům, hasičům. Nebo snad vylosovat šťastné? Nebo dát povolení prvním ve frontě? Žádné řešení není dobré, avšak nějaké řešení je nutné. Podobně je tomu s počtem dětí, s náročností bydlení, podobně prostě se vším. **Omezené možnosti nejsou slučitelné s neomezenými nároky.** Naše možnosti jsou omezené, naše nároky neomezené: abychom přežili, musíme je sami omezovat.

Ač Hardin sám zastává ty nejkonzervativnější z pravicových názorů, je přesvědčen, že privatizace – v Americe „property rights“ – věc nevyřeší. Má za to, že zkušenost učí, že ve většině případů společného zájmu, at' již jde o krajinu, polikliniku nebo železniční trať, *potřeba je právě ochránit věc veřejného zájmu před krátkozrakým a chamtivým privatizátorem.* U nás mu dává za pravdu každý vytunelovaný podnik, železnice, nemocnice. K tomu u základních potřeb, jako jsou čistý vzduch, voda či městské životní prostředí, není dělení na soukromé majetky ani možné. Jde o statky nutně společné. O služby jako zdravotnictví, dopravu, policejní ochranu či ochranu životního prostředí se žádná neviditelná ruka nepostará. Ta dovede vytvořit etiku zisku, jenže naše potřeba je opak, etika skromnosti a ohleduplnosti.

Jenže jak předeptat skromnost? V proměnlivém světě s tradicí nevystačíme. Něco jiného bylo možné, když Čechy měly půl milionu obyvatel, něco jiného dnes. Obecná pravidla jako „nepokradeš!“ jsou příliš obecná – jenže jak je mají doplnit přesnějším zákonodárstvím orgány vystavené korupci a nátlaku? Nemůžeme se spolehnout na svědomí: i lidé dobré vůle často nedovedou myslet dlouhodobě. Proto potřebujeme donucovací mechanismy, jaké odedávna užíváme v případech jiných společensky škodlivých praktik, jako jsou vraždy a loupeže. Ze všeho nejvíc potřebujeme podle Hardina zcela jiný druh etiky, kterou navrhuje pod označením „*etika záchranného člunu*“.⁴⁰

Země není ani nevyčerpatelná divočina, ani kosmická loď. Představme si ji raději jako temné moře, na kterém se lidstvo plaví v různých plavidlech. Nadspotřební země, jejichž hrubý domácí produkt na obyvatele představoval v roce 1974 zhruba 7000 USD ročně, jsou luxusní lodě, které poskytují svým pasažérům nejen holé přežití, nýbrž i kulturní hodnoty, jež lidstvo nahromadilo za poslední dva tisíce let. V kultivovaném pohodlí je na nich místo snad pro čtvrtinu lidstva, pokud započítáme i služebnictvo, které se sice neveze v pohodlí, avšak veze se přece jen na bezpečné a dobře zásobené lodi.

Dvě třetiny lidstva žijí v zemích, kde již v roce 1974, před astronomickým vystupňováním rozdílů v osmdesátých letech, HDP představoval méně než 300 USD na osobu a rok. Pokud pokračujeme v našem podobenství, jsou to nešťastníci, kteří se nejistě plaví mezi luxusními loděmi na přeplněných pramicích a vorech, padají do vody, na chvíli se zachraňují na kládě, pak zas padají a tonou. Všichni ti nešťastníci touží po tom, aby se mohli dostat na palubu bezpečných lodí. Jak se má zachovat jejich posádka?

To je otázka etiky záchranného člunu. Nejprve je třeba si uvědomit, že i ta nejluxusnější vybavená loď má omezenou nosnost. Ani Spojené státy nejsou nekonečné. Američané již přesáhli meze schopnosti země obnovovat předpoklady života a dnes žijí z podstaty, z neobnovitelných zdrojů – byť většinou je zatím čerpají z jiných zemí a starají se jen o to, aby se nezpomalilo stupňování jejich spotřeby. Jistě, Spojené státy ještě nejsou přelidněné jako Bangladéš. Řekněme, že naše americká loď má nosnost šedesát osob, pluje nás na ní padesát. Amerika má ještě určitou rezervu, takže třeba jednoroční neúroda nemusí znamenat katastrofu. Jenže v temných vodách okolo naší lodi pozorujeme na tři sta tonoucích, kteří zoufale zápasí o život a snaží se dostat k nám na palubu. Jak se zachovat? *To – a ne spekulace o dlouhodobé udržitelnosti – je podle Hardina skutečná otázka dneška.*

Jedna možnost je zachovat se podle ideálů, třeba podle křesťanského „milovati bližního svého jako sebe samého“, nebo podle socialistického „každému podle potřeby“. V tom případě bychom zavěsili provazové sítě na boky lodi a pomohli všem tonoucím na palubu. Ovšem loď, která unese šedesát osob, by se pod tři sta padesáti potopila a zachránci i zachránění by zahynuli. Dokonalá spravedlnost, dokonalá katastrofa.

Druhá možnost je, že zachráníme, koho můžeme. Loď uveze šedesát lidí, nás je padesát. Přizveme dalších deset. Ovšem tím se připravíme o rezervu, takže v budoucnu i malý nápor bude znamenat ohrožení, leč budiž. Jenže kterých deset máme vzít? Snad prostě prvních deset? Nebo deset nejlepších, kteří nám nejvíce přispějí? Či deset nejpotřebnějších? A co řekneme tomu jedenáctému?

Třetí možnost je, že nevezmeme nikoho. Potřebujeme rezervu, chceme zachovat i hodnoty kultivovaného soužití pro příští generace. S padesáti na palubě budeme mít šanci. Ovšem budeme muset loď bránit proti tonoucím a bez váhání úderem lanového roubíku rozdrtit klouby ruky, která se přichytí obruby lodě. Že je to nespravedlivé? ANO, JE. No a co? Nikde není psáno, že život má být spravedlivý. Na to je šest miliard příliš mnoho. Ostatně, kdo má citlivé svědomí, může skočit do vody a uvolnit své místo někomu méně přecitlivělému. Člun se zbaví pocitů viny, avšak objektivní situace se nezmění. Všechny zachránit nemůžeme, zachráníme sebe.

Z této zásady vychází **etika záchranného člunu**. Je nás příliš mnoho, dělíme se o omezené zdroje. Štědrost povede k tragédii. Proto **nepomáhejme nikomu, jen zajistíme, že své výsady užijeme k zachování kulturních hodnot, nejen osobní spotřeby.** Pokusy pomáhat nad to jen prodlužují bídu.

Tak podle Hardina vypadá populační cyklus. Začíná od stadia udržitelné nosnosti, tedy přiměřenou populací s volnou rezervou, která může vstřebat nárazové nehody. Populace se stupňuje až k bodu nadpopulace, okrajového udržení, ovšem bez rezervy, takže i malý náraz jako neúroda způsobí dalekosáhlé strádání. Strádání pak vede k strádání: způsobuje jak pokles spotřební úrovně, tak pokles populace – a tedy i obnovu udržitelné nosnosti. Ostatně to konstatuje dávno před Malthusem církevní otec Tertulián ve třetím století, kterého Hardin cituje: „Rány moru, hladu, války a zeměřesení je třeba považovat za požehnání pro přelidněné

⁴⁰ Garrett Hardin, „Living on a Lifeboat“. Zde cituji podle přetisku ve sborníku Louise P. Pojmana, *Environmental Ethics*, (Jones and Bartlett, Boston, 1994) str. 283–290.

národy, neboť pomáhají prořezat přebujelé lidstvo.“

Jenže když zasáhne zahraniční pomoc, nedojde k návratu k udržitelnosti. Dobročinné organizace udržují populace na výši, zachraňují nemocné a umírající, živí hladové a podvyživené – zatím co kmenoví pohlaváři, vyzbrojení nejnovější bojovou technikou ze zahraniční pomoci, kterou nadspotřební země poskytují hlavně proto, aby zajistily odbyt pro své zbrojovky, si hrají na válku s opravdovými tanky. Dobročinnost vede k ekozkáze. Jistě, ti trpící, hladovějící, nemocní, umírající zoufale volají o pomoc. Jenže, jak praví Allan Gregg, ředitel Rockefellerovy nadace: „Rakovinný nádor se také dožaduje potravy, avšak pokud vím, potrava ho ještě nikdy nevyhlédla.“ Tak „zelená revoluce“, která zdvojnásobila zemědělské výnosy, dočasně předešla hladomoru, avšak způsobila katastrofický vzestup populací, v nichž každý člověk navíc představuje další zatížení životního prostředí. **Každý zachráněný život znamená zbídačení příštích generací — a Země jako celku.**

Problém je, že lidé prostě nejsou schopni myslet dlouhodobě a nezištně. Hardin uvádí řadu příkladů krátkozrakosti, třeba výstavbu vysoké přehrady na Asuánu, která přinesla krátkodobé výhody, avšak do třiceti let bez pravidelných záplav způsobila salinaci kdysi úrodné půdy podél Nilu. Opačný příklad představuje strom ginkgo, který přežil jako jediný poddruh svého druhu jen díky tomu, že čínští mniši jej považovali za posvátný a nedovolili jej kácet, když v Číně probíhalo plošné odlesnění, ač tehdy děti umíraly zimou. Ostatně zdaleka ne tak dávno umíraly děti hladem v obleženém Leningradě také proto, že nomenklaturní aparátci, privilegovaná elita sovětské společnosti, odmítli vydat davu sovětský obilný archiv. Ovšem jen díky tomu mohlo po válce dojít k obnově sovětského zemědělství. Hardin nemá iluze o tom, že by elity – čínští mniši, leningradští aparátci, středověká šlechta či novodobí zbohatlíci – byli jaksi šlechetnější či moudřejší. To sotva. I oni hájí jen své výsady. Jenže bezděky chrání také dlouhodobé zájmy lidstva. Tradice není „spravedlivá“. Je jen nezbytná, má-li se lidstvo ochránit před vlastní krátkozrakostí.

Tam, kde tradice nestačí na to, aby lidé omezili svou krátkozrakou chamtivost, je podle Hardina jedinou možností vláda pevné ruky, která by přestala zachraňovat životy a začala zachraňovat ekosystémy. Vždyť příroda sama by vyřešila třeba problém přelidnění v Africe, kdybychom jen obehnali Afriku ostnatým drátem, naprosto zakázali dovoz potravin a léků, avšak dovolili neomezený přísun zbraní a munice. My přírodu nezachráníme, proto nemá smysl, abychom se omezovali, místo abychom užívali. Příroda však ještě může zachránit sama sebe, pokud ji nebudeme zatěžovat svou nedomyšlenou dobročinností. Vytvořme pro sebe v privilegovaných zemích enklávu kultivovaného života — včetně případných přírodních parků — abychom ty nejcennější hodnoty, od komorní hudby po vládu zákona, zachovali pro své potomky. K tomu nás zavazují naše výsady — a to naše výsady opravňuje. Pak přenechejme zbytek světa jeho katastrofám, aby příroda měla šanci.

Etika bázně boží, etika vznešeného lidství, etika úcty k životu, etika Země, etika záchranného člunu – to jsou ty základní vzorce, s nimiž se potýká soudobé ekologické myšlení. Každý má svá východiska a každý své následky. Všechny narážejí na obdobnou otázku: teď jak na to?

I k tomu jsou různé přístupy či strategie. Jedním přístupem je orientace, která kořen problému, a tudíž i klíč k jeho řešení vidí v člověku, v jeho odcizení se přírodě nebo nezodpovědnosti vůči přírodě; a tudíž i řešení hledá v osobní odpovědnosti a v různých variantách hluboké ekologické etiky. Zkratkovitě můžeme tento přístup označit jako přístup *subjektivizace v ekologické etice*. Jako jeho protějšek bychom pak mohli označit strategii poznané nutnosti a přístup *objektivizace v ekologické etice*. Jde o postoj, který vidí kořen problému v systémovém střetu přírody a kultury a hledá systémová řešení, například v sociobiologii a v systémové teorii. To tedy budou náměty pro následující část.

Úryvek z kapitoly

Na závěr: Malé vyznání velké lásky.

Hluboce mě oslovil základní prožitek, který vyjadřuje pojmem úcta k životu. I já zcela spontánně zachraňuji mouchy a dešťovky. Miluji život s bolestnou intenzitou. Mám pocit, že všechno mé bytí je úporným zápasem se smrtí. Plně souzním se Schweitzerem, když píše o tajemném naplnění radosti a odporu k utrpení a umírání. Nemám rád umírání, mám rád život kolem sebe i v sobě. Můj základní citový prožitek je tedy ve skutečnosti biocentrický, se silným ochránářským nábojem.

Tím to pro mě nekončí. Můj citový postoj je jednoznačně biocentrický, avšak na úrovni teoretického rozumu si jsem vědom, že není života bez smrti. *Der Ackermann aus Böhmen* patří k mé základní četbě. Aldo Leopolda považuji za nejvýznamnějšího ekologického myslitele našeho století. Ví, že ekologie musí na prvním místě být o záchraně ekosystémů, ne životů. Zná a plně uznávám potřebu „myslet jako hora“ v původním Leopoldově smyslu: posuzovat problémy z hlediska integrity, stability a krásy biotického systému. To všechno uznávám – alespoň na úrovni reflektivního myšlení. V tom, myslím, mám něco společného s Josefem Vavrouškem. Pro toho prvotní pohnutkou byl hluboký (biocentrický) dojem ze setkání s Albertem Schweitzerem. Jako ministr životního prostředí ČSFR musel Vavroušek „myslet jako hora“ a usilovat především o integritu, stabilitu a krásu celku, i když to znamenalo přistoupit v jednotlivostech na postoje, které mu vynesly kritiku, třeba za to, že se nepostavil jednoznačně ani proti Temelínu, ani proti vodnímu dílu Gabčíkovo. Musel „myslet jako hora“. Avšak ač myslel jako hora, cítil jako milovník života. Tedy teoretický ekocentrista – avšak citový biocentrista.

Postoj, který naprosto odmítám, je Hardinova evoluční etika záchranného člunu – holismus, který odepisuje jedince jako bezvýznamného a považuje celek za jediného nositele hodnoty. Za základ vší hodnoty považuji život, to schweitzerovské „tajemné naplnění radosti – a jen jedinci se dovedou radovat a trpět. Soustava života či biosféra je dobrá a zasluhuje si leopoldovskou péči právě proto, že medvíďata se tu mohou radovat na slunci. Jistě, s plným leopoldovským vědomím celku jako předpokladu dobrých životů jedinců vím, že je třeba nejprve zajistit integritu a stabilitu celku, aby se medvíďata mohla radovat. Avšak právě jejich radost ospravedlňuje všechno úsilí o dobro celku. Hardinovo – a Lovelockovo – pojetí přírody jako Neviditelné ruky evoluce mi připadá jako promítnutí dobových politických představ do přírody. Nemohu jim důvěřovat: ne všechno, k čemu ve vývoji dojde, mohu považovat za dobré jen proto, že to je skutečné.

KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*. Praha: Slon, 1998. s. 98–104, 156.

Robert K. MERTON: Sebenaplnující se proroctví

V řadě prací, do kterých zřídka někdo nahlédne mimo akademické kruhy, uvádí W. I. Thomas, doyen amerických sociologů, základní teorém sociálních věd „Jestliže lidé definují situace jako reálné, jsou tyto reálné ve svých důsledcích.“ Kdyby byly Thomasův teorém a jeho implikace známy obecněji, více lidí by lépe chápalo fungování naší společnosti. I když nemá razanci a přesnost teorému newtonovské fyziky, je nadán stejně širokou relevancí a lze ho s užitek aplikovat na řadu, ne-li ve skutečnosti většinu sociálních procesů.

THOMASŮV TEORÉM

„Jestliže lidé definují situace jako reálné, jsou tyto reálné ve svých důsledcích,“ napsal profesor Thomas. Tušení, že narazil na klíčový bod, bude ještě neodbytnější, když si uvědomíme, že v podstatě stejný teorém opakovaně hlásali učení a všímaví duchové dávno před Thomasem.

Když zjistíme, že po jiných stránkách tak protikladné osobnosti jako v sedmáctém století obávaný biskup Bossuet ve své vášnivě obhajobě katolické ortodoxie, v osmáctém století ironický Mandeville ve včelí alegorii plástvovitě proložené postřehy o paradoxech lidské společnosti, popudlivý génius Marx v revizi Hegelovy teorie historické změny, plodný Freud v pracích, které se na cestě ke změně pohledu člověka na dostaly snad nejdál ze všech děl té doby, a erudovaný, dogmatický a příležitostně zdravě usuzující profesor na Yale William Graham Sumner, jenž působí jako Karel Marx středních tříd – když zjistíme, že tato nesourodá společnost (kterou jsem navíc vybral z řady jiných, byť ne již tak význačných osobností) se shoduje na pravdivosti a případnosti toho, co je v podstatě Thomasovým teorémem, snad dospějeme k názoru, že je hoden i naší pozornosti.

K čemu tedy Thomas a Bossuet, Mandeville, Marx, Freud a Sumner obracejí naši pozornost?

První část teorému představuje trvalou připomínku, že lidé reagují nejenom na objektivní charakteristiky situace, ale také – a někdy především – na význam, který pro ně tato situace má. Jakmile situaci přiřknou nějaký význam, jejich následné chování a některé z konsekvencí tohoto chování jsou determinovány tímto připsaným významem. To je však řečeno stále ještě poněkud abstraktně a abstrakce se snadno mohou stát nesrozumitelnými, nejsou-li tu a tam spojeny s konkrétními fakty. Ohlédněme se po nějakém příkladu.

SOCIOLOGICKÝ PŘÍKLAD

Píše se rok 1932. Poslední národní banka je prosperující institucí. Velká část jejich zdrojů je likvidní, aniž by se banka musela uchýlovat k rozředění kapitálu. Cartwright Millingville má víc než dostatečný důvod být hrdý na bankovní podnik, v jehož čele stojí. Až do Černé středy. Při vstupu do banky si všimne, že tam vládne neobvyklý ruch. To je trochu zvláštní, protože lidé z ocelárny A.M.O.K. a továrny na matrace K.O.M.A. bývají zpravidla vypláceni až v sobotu. Přesto stojí tak dva tucty lidí, očividně z těchto továren, ve frontách před pokladnami. Když ředitel zahýbá ke své kanceláři, soucitně přemítá: „Snad je uprostřed týdne nevysadili z práce? V tuto dobu by přece měli být v dílnách.“

Ale spekulace tohoto druhu ještě nikdy žádné bance k úspěchu nepomohly a Millingville se raději začne věnovat stohu listin na psacím stole. Svým rozmáchlým podpisem nevyřídí ještě ani dvacítku dokumentů, když ho z práce vytrhne absence čehosi důvěrně známého a rušivá, přítomnost čehosi cizího. Tichý, diskretní šum bankovního domu ustoupil divné, protivné pronikavosti mnoha hlasů. Jistá situace byla definována jako reálná. A to je začátek toho, co skončí jako Černá středa – dalo by se říci: poslední středa Poslední národní.

Cartwright Millingville nikdy neslyšel o Thomasově teorému. S tím, aby poznal, jak funguje, však neměl žádný problém. Věděl, že jakmile dostatečné množství vkladatelů uvěří pověstem o nesolventnosti banky, žádná poměrná likvidita jejich aktiv jí nepomůže a banka se vskutku stane nesolventní. A konec Černé středy a ještě černější čtvrtek – kdy dlouhé fronty nervózních vkladatelů, z nichž každý se horečně snažil zachránit si svoje, narostly v ještě delší fronty ještě nervóznějších lidí – mu daly za pravdu.

Stabilní finanční struktura banky závisela na jednom souboru definic situace: víře v platnost propojeného systému ekonomických příslibů, jimiž se řídí život lidí. Jakmile však vkladatelé definovali situaci jinak, jakmile zpochybnili možnost, že tyto přísliby budou vyplněny, tato realita zprvu neodpovídající definice vyvolala reálné důsledky.

Stačí jeden běžný, modelový případ a člověk ani nepotřebuje Thomasův teorém, aby pochopil, jak k němu došlo – alespoň je-li dost starý, aby v roce 1932 mohl volit Franklina Roosevelta. Ale s využitím tohoto teorému lze snad tragickou historii Millingvillové banky přeměnit v sociologický příklad, který nám pomůže porozumět nejenom tomu, co se ve třicátých letech stalo stovkám bank, ale také tomu, co se dnes děje ve vztazích mezi černochy a bělochy, protestanty, katolíky a židy.

Tento příklad nám říká, že veřejné definice situace (proroctví či předpovědi) se stávají integrální součástí situace, čímž ovlivňují následný vývoj. To je pro lidské záležitosti příznačné. Ve světě přírody, jehož se nedotkly lidské ruce, se s něčím takovým nsetkáváme. Předpovědi návratu Halleyovy komety nemají na její oběžnou dráhu vliv. Ale kolující zvěsti o nesolventnosti Millingvillové banky skutečný výsledek ovlivnily. Proroctví o krachu vedlo ke svému naplnění.

Vzorec sebenaplnujícího se proroctví je tak běžný, že každý máme svůj oblíbený příklad. Vezměme si případ nervozity před zkouškou. Nervózní student, přesvědčený, o tom, že určitě propadne, věnuje více času starostem než studiu, a není se co divit, že pak podá slabý výkon. Původní neodůvodněná úzkost se přemění ve zcela oprávněný strach. Nebo se lidé domnívají, že válka mezi dvěma národy je nevyhnutelná. Představitelé těchto dvou národů, poháněni tímto přesvědčením, se navzájem stále více odcizují a pohotově odpovídají na každý „útočný“ krok z druhé strany „obránným“ opatřením na straně vlastní. Rozšiřuje se zbrojní potenciál, zvětšují se zásoby surovin a narůstá počet mužů ve zbrani, až nakonec očekávání války pomůže vytvořit skutečnost.

Počátkem sebenaplnujícího se proroctví je *nesprávná* definice situace, jež vyvolává nové chování, díky kterému se původně mylná představa stane pravdivou. Ošidná platnost sebenaplnujícího se proroctví zvětšuje panství omylu. Prorok totiž uvádí sku-

tečný průběh událostí jako doklad toho, že měl od samého počátku pravdu. (A přesto víme, že Millingvilova banka byla solventní a že by vydržela po mnoho let, nebýt falešných pověstí, které *vytvořily* samy podmínky svého naplnění.) Takové jsou paradoxy sociální logiky.

Sebenaplnující se proroctví velkou měrou přispívá k vysvětlení dynamiky etnických a rasových konfliktů v dnešní Americe. O tom, že právě takový je případ přinejmenším vztahů mezi černochy a bělochy, se lze přesvědčit na patnácti stech stranách, jež čítá kniha Gunnara Myrdala *Americké dilema*. Tezí následujícího, mnohem kratšího rozboru je, že sebenaplnující se proroctví může mít na vztahy mezi etnickými skupinami ještě obecnější dopad, než uvádí Myrdal.⁴¹

SOCIÁLNÍ PŘESVĚDČENÍ A SOCIÁLNÍ REALITA

Mnoho Američanů dobré vůle si v důsledku nepochopení fungování sebenaplnujícího se proroctví (někdy zdráhavě) uchovává přetrvávající etnické a rasové předsudky. Jako předsudky, jako předčasné úsudky však tito lidé tato svá přesvědčení nechápou; vidí v nich průkazné výsledky pozorování. „Fakty“ jim nedovolují soudit jinak.

Náš nezaujatý bílý občan tak například pevně zastává názor, že černoši by neměli být připuštěni do jeho odborového svazu. Za tímto názorem samozřejmě není žádný předsudek, nýbrž holé, neúprosné fakty. A ty mluví dost jasně. Černoši, kteří „přišli z průmyslově nerozvinutého Jihu, nebyli vychováni v odborářských tradicích a neznají umění kolektivního vyjednávání“. Černoch je stávkokaz. Černoch se sem hrne se svou „nízkou životní úrovní“, aby přijal práci za mzdu nižší, než je obvyklé. Černoch je zkrátka „zrádce pracující třídy“ a z odborových organizací by měl být jasně vyloučen. To říkají fakty, jak je vidí náš sice tolerantní, nikoli však sentimentální odborář, naprosto nepoznamenáný jakýmkoli pochopením sebenaplnujícího se proroctví jakožto základního společenského procesu.

Našemu odboráři ovšem uniká, že „fakty“, které pozoruje, vytváří on sám a jemu podobní. Jestliže totiž ve své definici situace pokládá černocho za nenapravitelného narušitele principů odborového hnutí a jestliže černocho vylučuje z odborů, vyvolává tím řadu důsledků, které skutečně spouště černocho ztěžují, ne-li přímo berou možnost vyhnout se roh stávkokaza. Tisíce černocho, kteří po první světové válce zůstali bez práce a nebyli připuštěni do odborů, nemohly odolat zaměstnavatelům, kteří jim otevřeli brány do stávkou ochromených podniků a zvali je do světa práce, z něhož byli jinak vylučováni.

Historie vytváří svá vlastní ověření teorie sebenaplnujících se proroctví. O tom, že černoši byli stávkokazy proto, že nebyli připuštěni do odborů (a k širokému okruhu zaměstnání) – nikoli tedy, že do odborů nebyli připuštěni proto, že byli stávkokazy – , svědčí skutečnost, že v průmyslových odvětvích, v nichž byli v posledních desetiletích přijímáni do odborů, černoch jako stávkokaz prakticky vymizel.

Aplikace Thomasova teorému také napovídá, jak se dá tragický a často začarovaný kruh sebenaplnujících se proroctví prolomit. Je třeba opustit počáteční definici situace, která tento kruh uvedla do pohybu. Je třeba zpochybnit původní domněnku a prosadit novou definici situace – teprve potom prokáže další sled událostí lživost této domněnky. Teprve potom přestane přesvědčení vytvářet realitu.

Avšak zpochybnění těchto hluboce zakořeněných definic situace není nějakou jednoduchou otázkou vůle. Vůli, nebo když na to přijde, dobrou vůli, není možno spouštět a zastavovat jako vodovodní kohoutek. Sociální inteligence a dobrá vůle jsou samy produkty jiných sociálních sil. V život je neuvede masová propaganda a masové vzdělávání v běžném smyslu těchto slov, tak drahých sociologickým všelécitelům. Že by falešné představy tváří v tvář pravdě tiše zmizely, neplatí v sociální sféře o nic víc než ve sféře psychické. Nepředpokládáme, že paranoik opustí své pracně vytvořené zkreslené obrazy a sebeklamy, když ho poučíme, že jsou naprosto nepodložené. Kdyby bylo možno léčit psychické neduhy pouhým šířením pravdy, naši psychiatři by strádali strukturální nezaměstnaností, a ne přepracováním. A tak ani průběžná „vzdělávací kampaň“ sama neodstraní rasové předsudky a diskriminaci.

Tento názor není příliš populární. Zvyk dovolávat se vzdělání jako všeléku na nejrozmanitější společenské problémy v Americe už pevně zakořenil. Navzdory tomu jde o iluzorní představu. Jak by takový program vzdělání v rasových otázkách vypadal? Kdo by vzdělával? Učitelé z našich komunit? Ale i učitelé, tak jako mnoho jiných Američanů, do jisté míry sdílejí právě ty předsudky, proti nimž by měli bojovat. A když je nesdílejí, nežádá se od nich, aby sloužili jako mučedníci svědomí na oltáři vzdělávací utopie? Jak dlouho se na základní škole v Alabamě, Mississippi nebo v Georgii udrží učitel, který se úzkostlivě snaží zbavit své malé žáky rasových předsudků, s nimiž přišli z domova? Nemáme-li zrovna na mysli změny, které se neskutečně vlečou a mají být realizovány v dlouhodobém časovém horizontu, vzdělání může být při uskutečňování změn v panujících vzorcích vztahů mezi rasami pouze pomocným doplňkem, nikoli hlavním nástrojem.

Abychom mohli lépe pochopit, proč nelze počítat s tím, že vzdělávací kampaně odstraní stávající etnické nepřátelství, musíme se nejdříve podívat, jak v naší společnosti fungují vlastní a cizí skupiny (*in-groups, out-groups*). Etnické cizí skupiny – abychom převzali užitečný Sumnerův příspěvek k sociologickému žargonu – představují všichni ti, kteří jsou pokládáni za národnostně, rasově nebo nábožensky významně odlišné od „nás“. Protějškem etnické cizí skupiny je samozřejmě etnická vlastní skupina, již tvoří ti, kteří k ní „patří“. Hranice oddělující vlastní skupinu od cizích skupin není dána ani pevně, ani jednou provždy. Mění se podle situace. Pro velký počet bílých Američanů je Joe Louis členem cizí skupiny – je-li situace definována z rasového hlediska. Při jiné příležitosti – když Louis porazil nacistického Schmelinga – ho spousta týchž bílých Američanů vychlovala jako příslušníka (národní) vlastní skupiny. Vlastenectví dostalo přednost před rasovým separatismem. Někdy tyto náhlé posuny hranic mezi skupinami vedou do poněkud trapných situací. Když například na olympijských hrách v Berlíně černí Američané vydobyli řadu poct, nacisté s poukazem na to, že v různých regionech Spojených států jsou černoši pokládáni za občany druhé kategorie, popírali, že hry opravdu vyhrály Spojené státy, protože černoští sportovci byli – jak jsme sami připouštěli – „nikoli plnoprávními“ Američany. Co na to mohli Bilbo nebo Rankin říci?

⁴¹ Protějškem sebenaplnujícího se proroctví je „sebevražedné proroctví“, které změnil lidské chování oproti tomu, jaký by byl jeho průběh, kdyby nebylo toto proroctví vyřčeno, do té míry, že *nedostane za pravdu*.

Pod laskavým vedením dominantní vlastní skupiny jsou etnické cizí skupiny neustále vystavovány živelnému působení před-sudku, které podle mého názoru velmi omezuje možnosti masového vzdělávání a masové propagandy na cestě k etnické toleranci. Jde o proces, v němž se – budeme-li parafrázovat výrok sociologa Donalda Younga – „ctnosti vlastní skupiny stávají nectnostmi cizí skupiny“. Lidověji a snad názorněji lze tento proces ve vztazích mezi etniky a rasami nazvat „ať děláš co děláš, stejně se nezavděčíš“.

CTNOSTI VLASTNÍ SKUPINY A NECTNOSTI CIZÍ SKUPINY

Abychom si ověřili, že etnické cizí skupiny jsou zatracovány, ať už hodnoty bílé protestantské společností přijmou za své, nebo ne, zastavme se nejdříve u jednoho z hrdinů kultury vlastní skupiny, podívejme se na vlastnosti, jimiž ho životopisci i lidové mínění obdarují; a vydestilujme tak rysy ducha, jednání a charakteru, které se obecně považují za veskrze obdivuhodné.

Výběr Aba Lincolna coby kulturního hrdiny, který nejdokonaleji ztělesňuje hlavní americké ctnosti, není třeba zdůvodňovat opakovanými průzkumy veřejného mínění. Jak uvádějí Lyndovi v *Middtownu*, lidé typického amerického maloměsta jsou ochotni vedle Lincolna jako dalšího největšího Američana postavit pouze George Washingtona. Za ryze svého ho považuje bezmála tolik dobře situovaných republikánů, kolik o něco méně dobře situovaných demokratů.

I příslovečný školák ví, že Lincoln byl šetrný, pracovitý, dychtivý poznání, ctižádostivý, oddaný právům obyčejného člověka a nadmíru úspěšný v postupu po žebříčku příležitostí – z té nej spodnější nádenické příčky se dostal do úctyhodných výšin obchodníka a právníka. (Jeho závratný vzestup není třeba sledovat dále.)

Kdyby člověk nevěděl, že tyto vlastnosti a výsledky snažení stojí vysoko na hodnotovém žebříčku americké střední třídy, stačilo by mu prolistovat výpověď Lyndových o „Duchu maloměsta“ a měl by v této věci zcela jasno. Obraz Velkého osvoboditele je tam totiž vyveden právě v hodnotách, v něž věří maloměsto. A protože američtí maloměstáci vyznávají tyto hodnoty, není divu, že odsuzují i a znevažují ty osoby a skupiny, které takové hodnoty podle všeho nemají. Jestliže se bílé vlastní skupině zdá, že černoši nejsou vzdělaní tak jak ona, že je mezi nimi „nadmíru“ vysoký podíl nekvalifikovaných dělníků a „nadmíru“ nízký podíl úspěšných podnikatelů a intelektuálů, že nejsou šetrní – a tak dál podle středostavovského katalogu ctností a hříchů –, pak je snadné porozumět obvinění, že černocho je „horší“ než běloch.

Víme-li, jak funguje sebenaplňující se proroctví, nepřekvapí nás, že obvinění vznášená proti černochoům, která zjevně nejsou založena na omylu, se ukáží být pravdivými pouze zdánlivě. Tato obvinění jsou pravdivá pouze v jakémsi pickwickovském smyslu, díky sebenaplňujícímu se proroctví, které, jak jsme shledali, je pravdivým z povahy věci. Když dominantní vlastní skupina věří, že černoši jsou horší, a když dohlíží na to, aby se prostředky na vzdělání „zbytečně nevydávaly na tyto neschopné lidi“, a potom jako poslední důkaz této podřadnosti vyhlásí, že černoši mají v poměru k bělochoům „jenom“ jednu pětinu absolventů vysokých škol, jde pouze o průhledný kousek sociální eskamotáže, který nás sotva uvede v úžas. Viděli jsme, jak byl králik pečlivě, i když ne příliš zručně vložen do klobouku, a tak nyní na jeho vítězoslavné vytažení nemůžeme hledět jinak než úkosem. (Ve skutečnosti je spíše tak trochu s podivem pozorovat, že na vyšší školy šla větší část černých než bílých absolventů středních škol; černoši, kteří jsou sdostatek srdnatí, aby zdolali vysoké zdi diskriminace, zřejmě představují ještě vybranější skupinu než průměr středoškolské bílé populace.)

A podobně, když gentleman z Mississippi (státu, který na průměrného bílého žáka vydává pětkrát tolik, kolik na průměrného černého žáka) dokazuje základní méněcennost černocho konstatováním, že poměr počtu lékařů na počet obyvatel u černochoů k tomuto počtu u bělochoů není ani jedna ku čtyřem, často si pod dojmem jeho zpřeházené logiky ani neuvědomujeme jeho hluboké předsudky. Mechanismus sebenaplňujícího se proroctví je v těchto případech tak jasný, že tyto zdánlivé důkazy mohou brát vážně pouze lidé, kteří svůj život navždy zasvětili vítězství pocitu nad faktem. Podvržený důkaz dává ale často vyrůst ryzí víře. Nikterak vzácnou fází sebenaplňujícího se proroctví je sebehypnóza vlastní propagandou.

Tolik pokud jde o odsuzování cizích skupin za to, že (jak se zdá) neprojevují ctnosti vlastní skupiny. Je to nechutný etnocentrismus okořeněný sobeckým zájmem. Ale co ona druhá podoba tohoto procesu? Může člověk skutečně myslet vážně zatracování cizích skupin, i když *mají* shora uvedené ctnosti? Může.

V důsledku dokonale dvojsymetrického předsudku to etnické a rasové cizí skupiny schytají v každém případě. Člen cizí skupiny je odsuzován systematicky, v podstatě *bez ohledu na to, co dělá*. A co víc: rozmarne uplatňování nevypočitatelné kritické logiky způsobuje, že za zločin je trestána oběť. Předsudky a diskriminace zaměřené proti cizí skupině nejsou nehledě na vnější zdání výsledkem toho, co cizí skupina dělá. Jsou zakořeněny hluboko ve struktuře naší společnosti a sociální psychice jejích členů.

Abychom pochopili, proč tomu tak je, musíme prozkoumat morální alchymii, již vlastní skupina podle potřeby pohotově proměňuje ctnost v nectnost a nectnost v ctnost. Opět budeme postupovat metodou uvádění konkrétních případů.

Začneme podmanivě prostým receptem morální alchymie: totéž chování je třeba hodnotit různě podle toho, kdo se takto chová. Zdatný alchymista například hned ví, že „být pevný“ se správně časuje následovně: já jsem pevný, ty jsi umíněný, on je zabeđený.

Jsou sice i lidé, kteří neovládají jazyk této vědy a kteří vám řeknou, že jde-li ve všech třech případech o stejné chování, měl by je charakterizovat jeden a týž výraz, ale takový nealchymistický nesmysl je zkrátka třeba ignorovat.

S tímto experimentem na paměti se podívejme, jak se hodnocení naprosto stejného chování úplně promění, přejde-li toto chování z vlastní skupiny do cizí a předmětem hodnocení se místo Aba Lincolna stane Abe Cohen nebo Abe Kurokawa. Postupujme systematicky. Pracoval Lincoln dlouho do noci? To svědčí o tom, že byl pilný, cílevědomý, vytrvalý a že chtěl plně realizovat své schopnosti. Že chodí stejně pozdě spát Židé a Japonci z cizích skupin? To je pouze dokladem jejich hrabivé mentality, jejich podbíživé ochoty dít za jakýkoli plat, a tím bezohledně podrývat americké normy, jejich podpásových konkurenčních praktik. Je-li hrdina vlastní skupiny skromný, hospodárný a střdmý, potom je zlosyn cizí skupiny lakomý skrblik, který by si dal pro groš koleno vrtat. Tak jako si Abe z vlastní skupiny zaslouhuje za svou šikovnou mazanost, bystrost a inteligenci veškerou chválu, zaslouhuje si Abe z cizí skupiny za svou prohnanost, lstivost, potouchlost a přílišnou vychytralost jen samé pohrdání a odsudek. Odmítl se nezdolný Lincoln spokojit s manuální prací? Dal raději přednost uplatnění mozku? Potom mu náleží všechna čest za to, jak odvážně vystoupal po vrtátku žebříku příležitostí. Pokud ale k výměně manuální práce za práci duševní dojde v cizí

skupině, její obchodníci a právníci si nezasluhují nic jiného než výtky za parazitní způsob života. Snažil se Abe Lincoln obsáhnout moudrost celých věků ustavičným studiem? S Židem je ta potíž, že je upocený šprt, který má nos pořád zabořený v knize, zatímco slušní lidé se chodí dívat na nějaké umění nebo na míčové hry. Nebyl rezolutní Lincoln ochoten nechat se omezovat kritérii své provinciální společnosti? To se přece u člověka, který má svou vizi, musí očekávat. Ale jestli citlivá místa naší společnosti kritizují příslušníci cizích skupin, pošleme je tam, odkud přivandrovali. Nezapomněl Lincoln, který se pozvedl vysoko nad svůj původ, nikdy na práva obyčejného člověka a schvaloval právo dělníků na stávku? To vypovídá pouze o tom, že tak jako všichni skuteční Američané byl i tento největší z Američanů svým životem oddán věci svobody. Když se ale probíráme statistikami o stávkách, nesmíme zapomínat, že tyto neamerické praktiky jsou výsledkem působení přivandrovalců, kteří mezi jinak spokojenými dělníky provádějí svoji zlovolnou agitaci.

Jakmile je jednou klasický recept morální alchymie formulován, jeho uplatnění je už snadnou záležitostí. Obratným využíváním bohatých slovníků chvály a hany vlastní skupina snadno přemění své vlastní ctnosti v neřesti jiných. Proč se ale takové množství příslušníků vlastní skupiny kvalifikuje jako zdatní morální alchymisté? Proč se tolik členů vlastní skupiny tak cele věnuje tomuto neustálému experimentování s morální transmutací?

Na cestě za vysvětlením opusťme hranice naší země a vydejme se za antropologem Malinowským na Trobriandovy ostrovy. Na nich totiž nacházíme příhodně obdobný recept. U Trobriandů platí – v míře, jíž se Američané, přestože mají Hollywood a časopisy odpovídající konfese, zjevně ještě nepřiblížili –, že úspěch u žen přináší muži čest a prestiž. Sexuální zdatnost je tam pozitivní hodnotou, morálním kladem. Má-li ale „příliš mnoho“ sexuálních úspěchů – zlomí-li „příliš mnoho“ srdcí – řadový Trobriand, potom se úctyhodný seznam jeho výkonů stává předmětem pohoršení a odporu, protože takové výsledky by se měly samozřejmě vyskytovat pouze v elitě, mezi náčelníky či mocnými muži. Náčelníky velmi *rozčuluje každý osobní úspěch, který není oprávněn společenským* postavením. Dobré morální vlastnosti zůstávají dobrými, pouze pokud nepřekročí žárlivé strážené hranice vlastní skupiny. Správná činnost provozovaná nesprávnými lidmi vyvolává opovržení, nikoli úctu. Je totiž jasné, že pouze takto – tím, že tyto ctnosti vyhradí výlučně pro sebe – si mohou mocní muži udržet svou význačnost, prestiž a moc. K zachování neporušenosti systému sociální stratifikace a sociální moci nelze vymyslet rozumnější metodu.

Trobriandé nás ale mohou poučit ještě o jiném. Všechno nasvědčuje tomu, že náčelníci si tento opevňovací program nevymysleli z vypočítavosti, na základě chladné úvahy. Jejich chování je spontánní, bezděčné a bezprostřední. Jejich odpor k „příliš velkým“ ambicím a „příliš velkému“ úspěchu na straně obyčejných Trobriandů není ličený – je upřímný a nefalšovaný. To, že tato pohotová emocionální reakce na „nemístné“ projevy ctností vlastní skupiny je také užitečným prostředkem k upevnění zvláštních nároků náčelníků na dobra trobriandského života, je dáno pouze shodou okolností. Nic není dál od pravdy a nic nepředstavuje tak překroucený výklad faktů jako domněnka, že toto obrácení ctností vlastní skupiny v neřesti skupiny cizí je součástí vykalulovaných, promyšlených intrik, jimiž chtějí náčelníci udržet trobriandské plebejce v patřičných mezích. Nejde o nic jiného, než že náčelníkům byl naočkován smysl pro náležitý řád věcí a že pokládají za svou svatou povinnost dbát o prostřednost jiných.

Stejně chyby – prostého převrácení morálního statusu vlastní a cizí skupiny – bychom se neměli dopouštět, ani když se ostře distancujeme od prohřešků morálních alchymistů. Věci se nemají přece tak, že Židé a černoši jsou všichni do jednoho andělé, a křesťané a běloši jsou všichni bez výjimky zloduchové. Individuální ctnost se nyní nebude nacházet výhradně v rasově či etnicky „špatných“ městských čtvrtích a individuální neřestnost v těch „dobrých“. Je dokonce myslitelné, že mezi černochoy a Židy se najde stejně tolik zkažených a nemravných lidí, kolik mezi nežidovskými bělochoy. Jde jenom o to, že ošklivý plot, který ohrazuje vlastní skupinu, shodou okolností bere lidem, kteří tvoří cizí skupiny, možnost, aby se s nimi zacházelo s obyčejnou lidskou slušností.

SOCIÁLNÍ FUNKCE A DYSFUNKCE

Stačí, podíváme-li se na důsledky této podivné morální alchymie, a pochopíme, že na odsuzování členů cizích skupin, ať už projevují nebo neprojevují ctnosti vlastní skupiny, není nic paradoxního. Odsouzení z obou těchto důvodů má jednu a tutéž sociální funkci. Zdánlivé protiklady splývají v jedno. Když jsou černoši označováni za neodčinitelně méněcenné, protože zjevně tyto ctnosti nemají, potvrzuje se tím přirozená oprávněnost toho, že jim bylo ve společnosti přiděleno podřadné postavení. A když se o Židech nebo Japoncích uvádí, že přebírají příliš mnoho hodnot vlastní skupiny, v jasném světle se tak ukazuje, že je třeba držet je pod spolehlivou kontrolou za hradbami diskriminace. V obou případech lze mít zvláštní status připsaný jednotlivým cizím skupinám za věc veskrze logickou a přijatelnou.

A přesto toto zjevně přijatelné opatření vytrvale přináší naprosto nepřijatelné logické asociální důsledky. Posuďme jen několik z nich.

Za jistých okolností omezení vnucená cizí skupině – řekněme kvótování počtu Židů, kteří mohou nastoupit na vyšší a odborné školy – logicky předpokládají strach z možné nadřazenosti cizí skupiny. Kdyby tomu bylo jinak, nemusela by se praktikovat žádná diskriminace. Neúprosné, neosobní síly akademické konkurence by záhy snížily počet židovských (nebo japonských nebo černošských) studentů na „přiměřenou“ výši.

Toto předpokládané přesvědčení o nadřazenosti je, jak se zdá, unáhlené. Prostě neexistuje dost vědeckých důkazů, které by židovskou, japonskou nebo černošskou nadřazenost doložily. Snahu diskriminátora zvláštní skupiny nahradit mýtus o árijské nadřazenosti mýtem o neárijské nadřazenosti odsuzuje věda k neúspěchu. Takové mýty se navíc míjejí svým cílem. Život ve světě mýtu musí nakonec narazit na fakty ve světě reality. A tak by snad bylo – pokud jde o prostý vlastní zájem a sociální terapii – rozumné, kdyby vlastní skupina tento mýtus opustila a přimkla se k realitě.

Vzorec „ať děláš co děláš, stejně se nezavděčíš“ má ještě další důsledky – uvnitř cizích skupin samých. Reakce na údajné nedostatky je stejně samozřejmá jako předpověditelná. Jestliže se někomu neustále opakuje, že je méněcenný, že nemá žádné klady, je naprosto lidské chytat se každé drobnosti svědčící o opaku. Definice vlastní skupiny vnucují domněle podřadné cizí skupině obrannou tendenci zveličovat a zdůrazňovat „přednosti rasy“. Jak zaznamenal význačný černošský sociolog Franklin Frazier, černošské noviny jsou „silně rasově zatížené a čiší z nich velká pýcha na úspěchy černochů, z nichž většina představuje –

poměrováno v širších kritériích – pouze skrovné výsledky“. Sebeoslavování, s nímž se do jisté míry setkáváme u všech skupin, se stává častou reakcí na vytrvalé snižování zvenčí.

Odsuzování cizích skupin za nadměrné úspěchy však plodí ještě bizarnější chování. Po jisté době, často v zájmu sebeobran, začínou být tyto cizí skupiny přesvědčeny, že jejich ctnosti jsou opravdu nectnostmi. Nastává tak závěrečná epizoda v tragikomedii převrácených hodnot.

Pokusme se sledovat zápletku v rozvětveném bludišti vnitřních rozporů. Uctivý obdiv nad příkrým vzestupem od poslíčka k prezidentovi má v americké kultuře hluboké kořeny. Tento dlouhý a namáhavý výstup s sebou přináší dvojí svědectví: svědčí o tom, že opravdovým talentům jsou v americké společnosti možnosti postupu otevřeny dokořán, a vypovídá o hodnotnosti člověka, který se vyznamenal svým hrdinským vzestupem. Je vždycky nespravedlivé vybrat jednu z mnoha velkých postav, které si přes všechnu nepřízeň osudu probíjovávají cestu vzhůru, dokud nedosáhly vrcholu a neusedly do čela dlouhého stolu ve velké zasedací místnosti Správní rady. Jako prototyp nám bude stačit čistě namátkou vybraný příběh Fredericka H. Eckera, předsedy správní rady jedné z největších soukromých korporací na světě – pojišťovací společnosti Metropolitan Life Insurance Company. Z podřadného a málo placeného místa se vyšvihl do prominentního postavení. A přiměřeně tomu se tento mocný a úspěšný muž stal objektem neustávajícího přívalu poct. Náhoda chtěla tomu, i když je to soukromá věc tohoto významného finančníka, aby pan Ecker byl presbyterián. Žádný ze starších presbyteriánské církve ale nakonec veřejně nevystoupil, aby vyhlásil, že úspěšná kariéra pana Eckera by se neměla brát příliš vážně, že z chudoby se k hojnosti pozvedlo konec konců poměrně málo presbyteriánů a že presbyteriáni ve skutečnosti „nekontrolují“ svět financí – nebo životních pojištěk či investiční výstavby. Jak se dalo předpokládat, představitelé presbyteriánské církve se raději spojili s jinými Američany vyznávajícími středostavovské normy úspěchu v oslavě výjimečně úspěšného pana Eckera a chvále dalších synů této církve, kteří vystoupali do téměř stejných výšin. V bezpečí svého vnitroskupinového statusu poukazují na příklady individuálního úspěchu prstem spíše hrdě vztyčeným než ulekaně varujícím.

Na pozoruhodné výkony členů cizích skupin však praktiky morální alchymie předepisují jiné reakce. Je zřejmé, že je-li úspěch nectností, takové výkony je třeba neuznat nebo přinejmenším znevážit. Za těchto podmínek se musí to, co je důvodem presbyteriánské hrdosti, stát důvodem židovského strachu. Je-li Žid odsuzován za studijní, profesní, vědecký nebo ekonomický úspěch, pak je zcela pochopitelné, že řada Židů začne v zájmu prosté sebeobran cítit potřebu tyto úspěchy snižovat. Kruh paradoxu tak uzavírají příslušníci cizích skupin snaživě ujišťující mocnou vlastní skupinu, že se ve skutečnosti neprovinili neobyčejnými příspěvky k vědě, různým odbornostem, umění, vládě a hospodářství.

Ve společnosti, která je zvyklá vidět v bohatství záruku schopností, je cizí skupina převrácenými postoji dominantní vlastní skupiny nucena popírat, že by mezi jejími členy bylo hodně bohatých. „Z dvou set největších nebankovních korporací... jich má pouze deset za prezidenta či předsedu správní rady Žida.“ Jde o konstatování antisemity, který chce prokázat neschopnost a méněcennost Židů, kteří se tak málo přičinili „o budování korporací, na nichž stojí Amerika“? Kdepak. Je to odpověď Antidefamační ligy B'nai B'rith na antisemitskou propagandu.

Ve společnosti, kde – jak vyplývá z nedávného průzkumu Národního centra pro průzkum veřejného mínění – na žebříčku společenské prestiže zaujímá profese lékaře vyšší místo než kterékoli jiné z devadesáti do průzkumu zahrnutých povolání (s výjimkou profese soudce Nejvyššího soudu Spojených států), vmanévrovává útočící vlastní skupina některé židovské mluvčí do fantastického postoje, kdy vyhlásí „hluboké znepokojení“ nad počtem Židů vykonávajících medicínskou praxi, který je „v nepoměru k počtu Židů v jiných povoláních“. Místo aby byl židovský doktor v národě, který strádá chronickým nedostatkem lékařů, odměněn chválou za těžce nabyté vědomosti a dovednosti a za svoji společenskou užitečnost, stává se politováníhodným důvodem hlubokého znepokojení. Toto sebezapírání bude vypadat jako součást normálního řádu věcí teprve tehdy, až newyorští Yankeeové veřejně vyhlásí hluboké znepokojení nad hojností svých titulů ve Světové sérii, která je v takovém nepoměru k počtu triumfů, jichž dosáhly ostatní ligové týmy.

V kultuře, která ze zásady přisuzuje duševním pracovníkům vyšší společenskou hodnotu než i těm nejzručnějším z těch, kdo „dřevo sekají a vodu nosí“, se cizí skupina dostává do tak paradoxní situace, že se naopak obhazuje poukazem na velké množství židovských natěračů a tapetářů, fasádníků, elektrikářů, klempířů a instalatérů.

Ještě nám zbývá zastavit se u posledního projevu převrácení hodnot. Každé nové sčítání obyvatel vykazuje přírůstek Američanů ve městech a na předměstích. Američané již na cestě k urbanizaci dospěli tak daleko, že na farmách žije méně než jedna pětina populace. Je nasnadě, že metodisté, katolíci, baptisté a episkopalisté mají nejvyšší čas si uvědomit, jak špatné je, putují-li jejich souvěrci do měst. Neboť jak je dobře známo, jedním z hlavních obvinění vznášených proti Židovi je, že tak nechutně tíhne k životu ve městě. Židovští představitelé se proto ocitají v neuvěřitelné situaci, kdy své lidi defenzivně nabádají, aby se stěhovali do farmářských oblastí, které tak spěšně opouštějí do měst mířící zástupy křesťanů. Snad to není vůbec nutné. Židovský zločin urbanismu získává totiž u vlastní skupiny stále větší oblibu, a tak se možná přemění v transcendentní ctnost. Člověk si pravda nemůže být jist, V tomto bujícím matení převrácených hodnot nebude záhy možné rozhodnout, kdy je ctnost hříchem a hřích morální předností.

Uprostřed tohoto zmatku zůstává jedna věc jasná. Tak jako jiné národy, i Židé odvedli světu kultury vynikající příspěvky. Podívejme se pouze na zkrácený výčet. V oblasti krásné literatury (samozřejmě je třeba připustit velké odchylky v hodnotě celkového díla) patří k židovským autorům Heine, Karl Kraus, Borne, Hofmannsthal, Schnitzler, Kafka. Ze sféry hudební skladby jmenujme Meyerbeera, Felixe Mendelssohna, Offenbacha, Mahlera a Schönberga. Z hudebních virtuosů uvedme jenom Rosenthala, Schnabela, Godowského, Pachmanna, Kreislera, Hubermanna, Milsteina, Elmana, Heifetze, Joachima a Menuhina. Z vědců o nic menšího formátu, než jaký se odměňuje Nobelovou cenou, si připomeňme pouze dobře známá jména jako Beranyi, Mayerhof, Ehrlich, Michelson, Lippmann, Haber, Willstätter a Einstein. V esoterickém, imaginativním světě matematické invence si všimněme alespoň Kroneckera, tvůrce moderní teorie čísel, Hermann Minkowského, který položil matematické základy speciální teorie relativity, nebo Jacobiho a jeho základní práce z teorie eliptických funkcí. V každém speciálním oboru kultury se nám nabízí řada mužů a žen, kteří byli shodou okolností Židé.

A kdo se tak přičinlivě snaží pět chválu na Židy? Kdo si dal tu práci, aby sestavil seznam mnoha set významných Židů, kteří se

tak pozoruhodně zapsali ve vědě, literatuře a umění – seznam, z něhož bylo vyňato pár našich příkladů? Byl to semitista, který chtěl doložit, že jeho národ se náležitou měrou podílí na světové kultuře? Už by nás mohlo napadnout, že nikoli. Úplný seznam se nachází ve třicátém šestém vydání antisemitské příručky od rasisty Fritsche. Fritsch v souladu s alchymistickým receptem na přeměnu ctností vlastní skupiny v nectnosti cizí skupiny předkládá tento výčet jako jmenný přehled stavu záškodníků, kteří si uzurpovali výsledky a úspěchy, jež správně náležejí árijské vlastní skupině.

Jakmile pochopíme dominantní roli vlastní skupiny v definování situace, vytratí se i další paradox zdánlivě protikladného chování černošské cizí skupiny a židovské cizí skupiny. Chování obou menšinových skupin je reakcí na neopodstatněná tvrzení většinové skupiny.

Jestliže se o černoších prohlašuje, že jsou méněcenní, a aby se doložila správnost tohoto prohlášení, uvádí se, že přý nepříspěvají ke světové kultuře, potom je lidská potřeba sebeúcty a starost o vlastní bezpečí často vedou k *defenzivnímu* zveličování všech úspěchů, jichž dosáhli příslušníci této rasy. Vyčítají-li se Židům nadměrné úspěchy a příliš velké ambice a sestavují-li se na podporu těchto výtek seznamy vynikajících židovských osobností, pak je potřeba bezpečí nutí *defenzivně* snižovat skutečné výkony příslušníků své skupiny. Zdánlivě protistojné typy chování plní stejnou psychologickou a sociální funkci. Přílišná snaha se prosadit na jedné straně a ustupování do pozadí na straně druhé fungují jako prostředky, jež mají pomoci vypořádat se s odsuzováním jedné skupiny pro údajnou nedostatečnost a druhé skupiny pro údajnou převahu. Ničím neohrožovaná vlastní skupina se svým jemným smyslem pro morální nadřazenost hledí na tyto podivné projevy cizích skupin se směsicí výsměchu a pohrdání.

MERTON, Robert K. *Studie ze sociologické teorie*. Praha: Slon, 2007, s. 196–214. ISBN 978-80-86429-70-0.



Philip G. ZIMBARDO: Experimentální vězení na Stanfordově univerzitě: Ohlédnutí po 25 letech

POHODA LETNÍHO NEDĚLNÍHO RÁNA V PALO ALTO BYLA NÁHLE rozbita ječící sirénou. Policejní auto pročesávalo město v překvapivé vlně hromadného zatýkání. Univerzitním studentům byla za nejrůznější přechyby nasazena pouta, byli informováni o svých právech a odvezeni na policejní velitelství. Vratme se o čtvrtstoletí zpět, do 14. srpna 1971, a podívejme se, o co tehdy šlo.

Policejní 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.

K účasti na experimentu jsme z přihlášených zájemců vybrali dva tudy těch, kteří se jevíli nejzdravější a nejnormálnější 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 vyhlízející 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, odšívěni 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 vězňích 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 udržovali 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.⁴²

Většinu 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

⁴² 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.

ke vzpouře proti omezení svobody, kterému byli podrobeni. Pokoušeli se odlišit – individualizovat, uzavřít ve svých celách a zsměšňovali 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.

Dozorci 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. Dozorci 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 dozorců 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 dozorců domnívali, že výzkumný tým spí a oni nejsou pod dohledem.

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

- 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 vzpouře) oťrásl 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 mrtvolky, zombí, plnili každý příkaz. Konformita stírala všechny individuální rozdíly.

- Jinou reakcí bylo napodobení chováním vězně 8612, předstírání duševní poruchy s cílem vynutit si předčasné propuštění. Po následující tři dny se vřdycky 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 – výrazkou 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 vězněných, 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 dozorců“ 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. Věznové si totiž přáli jejich přízeň uchovat, děsili se toho, že by se jim snad znelíbili anebo že by tito dobří dozorců odešli. Ani jednou se však nestalo, že by tzv. „dobrý dozorce“ zpochybnil rozkaz sadistického kolegy, pokusil se zastavit či předejít zavrženému 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 deindividuace a vandalismu. Ukazovalo se, že obyčejní lidé mohou být snadno svedeni k antisociálnímu chování v situaci, kdy se buď sami cítili anonymně anebo měli možnost vnímat druhé jako nepřátele, jako „podlidé“, nebo jen jako objekty. Výsledky svých výzkumů jsem shrnul v kapitole publikace *Nebraska Symposium on Motivation*.⁴³ Mne i mé kolegy Craiga a Curta zajímalo, co by se stalo, kdyby se nám podařilo sloučit všechny uvedené procesy: umožnit některým subjektům pocit deindividuace, jiné dehumanizovat a vytvořit tak „totální prostředí“ kontrolovaného experimentu.⁴⁴ 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.⁴⁵ Byli jsme navíc ovlivněni událostmi z korejské války („brainwashing“, „kontrola prostředí“) a metodami čínské komunistické indoktrinace.⁴⁶ V našem experimentu jsme se tedy spíše zaměřili na vliv rolí, pravidel, symbolů a skupinové identity.

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

Vybízeli 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

⁴³ 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.

⁴⁴ R. J. Lifton, *Thought reform and the psychology of totalitarianism*, Norton, New York 1969.

⁴⁵ S. Milgram, *The individual in a social world. Essays and experiments*, McGraw-Hill, New York 1992.

⁴⁶ E. H. Schein, „The Chinese Indoctrination program for prisoners of war: A study of attempted brainwashing“, *Psychiatry*, 1956. str. 149–172.

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 nediagnostikují 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 ctnosti.
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 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), obzvlášť 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 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 nepochyboval 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.
- Lidskou povahu lze mocnými sociálními okolnostmi transformovat tak dramatickým způsobem, jako se dr. Jekyll měnil v Hyda. Myslím, že zájem o tento výzkum přetrvával čtvrtstoletí právě proto, že zachycuje transformaci 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 nejnirernejší 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 takovému výzkumu pro jejich specifickou omezenost, nevěrohodnost výzkumných subjektů, či proto, že snad mýjejí 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.⁴⁷
8. Je žádoucí využít hraní rolí ke zlepšení metod výběru lidí pro speciální úkoly (např. dozorců 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 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

⁴⁷ Pro ilustraci – historik C. R. Browning podal v knize přiléhavě nazvané *Obvyční 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 hamburgských 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 počínal 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 docílení 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).

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 výborech 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 „Třikrát a dost“, původně míněné k potlačení násilného zločinu, je nyní v Kalifornii užíváno i k uvalování těžkých trestů za přečiny spojené s držení drog, kterých se dopouštějí etnické menšiny. 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 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 dříve, 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 otrásla 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 umístováni 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).

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 rozhlasu 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. Zkušenosti 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 psychologii, 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.

ZIMBARDO, Philip. *Moc a zlo*. Břeclav: Moraviapress, 2005, s. 123–133. ISBN 80-86181-80-4.



David LACKO: Poslušnost vůči autoritě: Proč lidé zabíjejí na rozkaz?

Lidská historie je plná příkladů, kdy slušní, normální a povětšinou i hodní lidé zabijí někoho jiného. Jedním z nejstarších takových případů je biblický příběh Abrahama. V Genesis se dočteme, že Bůh, tedy autorita, přikáže stoletému Abrahamovi zabít svého vlastního nevinného syna. A Abraham, nebýt anděla, jenž ho na poslední chvíli zastavil, by to udělal. Nebo známé svaté války a křížové výpravy, kdy se ve jménu Boha zabíjelo, drancovalo a upalovalo.

Nemusíme však bádát v daleké historii, abychom našli případy, kdy lidé zabíjeli jiné takřkajíc na rozkaz. Civilisté zabíjeli během válek. Holocaust, kterému přihlíželo celé nacistické Německo. Bombardování obytných míst. Hirošima a Nagasaki. Masakr v My Lai. A mnoho dalších.

Co mají tyto bolestivé vzpomínky společného? Akteři, kteří se jich zúčastnili. Nezabíjeli totiž jen a pouze deviantní zločinci patřící na elektrické křeslo. Byli to obyčejní lidé, kteří jednoduše poslouchali rozkazy. Jak je to ale možné? Jak je možné, že člověk dokáže zabít nevinného na rozkaz? A týká se to i Vás?

Poslušnost a autorita

Při čtení poslední otázky jste určitě zamítavě zakývali hlavou či se nevěřicně pousmáli. Kdo by byl schopen zabít nevinného bezbranného člověka na pouhý rozkaz? A vůbec, kdo by byl schopen kvůli příkazu autority porušit své mravní a etické přesvědčení? Kolik procent takovýchto lidí v populaci asi je se dozvíte za okamžik, prvně Vás ale seznámím s pojmy jako je poslušnost a autorita.

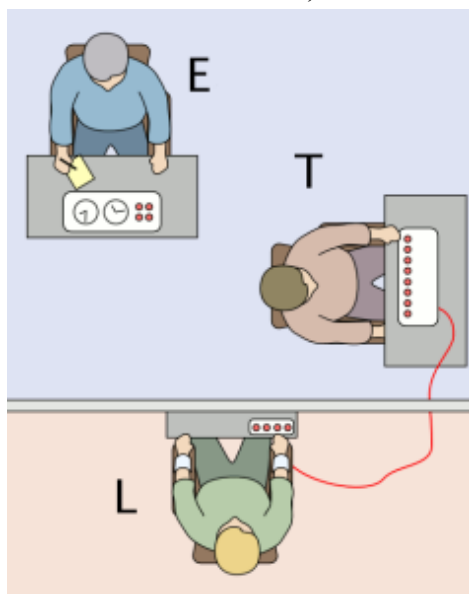
Poslušnost je základní element lidské společnosti. Poslušnost je důležitá, když matka vychovává své dítě, žák poslouchá učitele, zaměstnanec pracuje pro nadřízeného, řidič dává přednost policejnímu či ambulantnímu vozů, když se obyvatel řídí zákony své země či třeba člověk sám sebe poslouchá ve svých dobrovolných omezeních, jako jsou mravní zákony, zdravý pohyb nebo studium. Bez poslušnosti by pravděpodobně velmi rychle nastala anarchie. Chaos. Svět bez pravidel. Svět bez budoucnosti.

Autorita je pak každá osoba, kterou lidé následují a uznávají. Max Weber (1997) rozdělil autoritu do tří typů. Patří tam autorita tradiční odvozená ze zkušenosti, autorita charismatická odvozená z vlastností konkrétní osoby a naší víry v ni a autorita legitimní. Dnes se uznává o něco jednodušší dělení, a sice dělení na autoritu formální a neformální neboli přirozenou. Ta přirozená je nám bližší, neb je založena na osobních zkušenostech – může to být moudrý stařec či oblíbený učitel. Ta formální je však neméně důležitá pro chod společnosti, neboť jsou v ní třeba policisté či soudci. U formální autority hrozí určitý aspekt vynucování, kterým bych se rád zabýval – je to aspekt poslušnosti vůči autoritě, který nás nutí dělat něco, s čím nesouhlasíme.

Žid z Bronxu

Před více než padesáti lety si podobné otázky, jaké jsem vypsál v úvodu, položil i jeden z nejslavnějších psychologů minulého století – Stanley Milgram. Narodil se v roce 1933 v židovské rodině v Newyorském Bronxu. Otcova rodina byla stále v Evropě, kde čelila vzrůstajícímu antisemitismu. Jako malý se svým otcem poslouchal rádio, aby se dozvěděl alespoň něco málo o životní situaci své rodiny (Blass, 2013). S židovským národem zůstal spjat po celý život. V roce 1958 napsal Johnu Stafferovi, že „mým opravdovým spirituálním domovem je střední Evropa. Měl jsem se narodit do německy mluvící židovské komunity v Praze v roce 1922 a umřít v plynové komoře o nějakých dvacet let později. Tomu, že jsem se narodil v nemocnici v Bronxu, nikdy neporozumím.“ (Blass, 2009)

Bronx však také nebylo idylické místo pro život a tak malý Stanley poslouchal nejenom hrůzy o nenávisti vůči vlastní rase v Evropě, ale viděl i nepříznivé životní podmínky lidí na ulici a obrovskou kriminalitu, která zničila společně s drogami nemálo životů.



střední škole chodil do stejné třídy jako P. Zimbardo (2008), který se později proslavil kontroverzním Stanfordským vězeňským experimentem, o kterém napíši zase jindy. Pak začal studovat vysokou školu. Zprvu studoval politologii, rozhodl se ale přejít na Harvard studovat sociální psychologii, která ho pohltila. (Blass, 2009) Na Harvardu potkal další velikány psychologie – G. Allporta a S. Ashe, který ho ovlivnil především svým už tehdy úspěšným studiem konformity, kterou taktéž v budoucnu rozeberu. Když započal v dubnu 1961 soud s nacistickým válečným zločincem Adolfem Eichmannem (Brannigan, 2013), který byl o rok později popraven a stal se tak jediným případem trestu smrti v dějinách Izraele, rozhodl se, že se pokusí najít odpovědi na výše zmíněné otázky a započal sérií jedněch z nej důležitějších a nejkontroverznějších psychologických experimentů naší doby.

Milgramův experiment

Pravděpodobně nejcitovanější Milgramovou studií je *Behavioral study of obedience* (1963), první zveřejněná studie zabývající se poslušností vůči autoritě, která je v laických i odborných článcích často zaměňována za některé pozdější modifikace. Samotný experiment probíhal následovně:

E = experimentátor (autorita), L = oběť, T = učitel (proband)

Ve všech jeho experimentech existovaly tři hlavní role. Role učitele, kterou zastával právě nic netušící proband, role oběti a role experimentátora. Probandům bylo řečeno, že se jedná o „learning experiment“, tedy že se bude zkoumat paměť. Konkrétně vliv trestu na schopnost učit se informace. V červenci 1961 provedl výzkum na 40 mužích ve věku 20–50 let v New Havenu. Probandi dostali 4,50 \$ ihned po příchodu do laboratoře na Yaleově univerzitě a bylo jim důrazně řečeno, že peníze jim zůstanou, i když experiment nedokončí. Roli experimentátora hrál 31letý středoškolský učitel biologie oděn v šedém plášti, který se měl tvářit přísně. Oběť hrál 47letý účetní, který byl posléze většinou účastníků označen za sympatického. Proband si myslel, že oběť je taktéž obyčejným člověkem. Po rozlosování, které bylo uděláno tak, aby proband byl vždy učitelem, šel proband s experimentátorem připoutat oběť na „elektrické křeslo“. Experimentátor učiteli samozřejmě vysvětlil, že je to z důvodů bezpečnosti a pak se přesunuli do vedlejší místnosti, kde byl učitel poučen o svém úkolu. Měl číst skrze mikrofon dvojice nesouvisejících slov a posléze měl přečíst první slovo z původní dvojice a čtyři další slova. Oběť měla určit, které ze čtyř slov bylo původně spárováno s prvním slovem, a poté měla stisknout příslušné tlačítko, které rozsvítilo jedno ze čtyř světel v místnosti s učitelem, ve které se po celou dobu experimentu nacházel také experimentátor. Za každou chybnou odpověď měl učitel dát oběti elektrický šok, který se měl postupně navyšovat. Učitel však byl ujistěn, že ačkoliv mohou být některé šoky extrémně bolestivé, nemohou oběti (formálně nazývané žákem) ublížit. Oběť samozřejmě žádné elektrické rány nedostávala, to se však učitel měl dozvědět až po skončení experimentu.

Elektrický generátor byl věrnou imitací opravdového generátoru, vydával realistický zvuk elektřiny a sám učitel si na sobě vyzkoušel elektrickou ránu 45 voltů. Generátor měl 30 úrovní šoků od 15 V po 450 V a nesl označení od „sotva zřetelný šok“, „mírný šok“, „silný šok“, „velmi silný šok“, „intenzivní šok“, „extrémně intenzivní šok“ po „Nebezpečí: kritický šok“. Poslední dva spínače po kritickém šoku nesly jednoduché označení XXX. (Milgram, 1963)

Žák dělal logicky chyby a dávky se tak měly zvyšovat. Plán byl jednoduchý, jakmile se učitel dostane až na šok o síle 300 V, oběť zabuší zběsile na stěnu tak, aby to učitel slyšel, a přestane odpovídat. Nastane jen zlověstné ticho, které se rovná špatné odpovědi.

Když se učitel obrátil na experimentátora s prosbou o radu či se jej zeptal, zdali má ještě pokračovat, experimentátor měl nachystané 4 odpovědi, které se stupňovaly – tedy, aby mohl použít druhou odpověď, musel nejdříve použít odpověď první a k té se už nevrátit a pokud učiteli nebude stačit ani čtvrtá pobídka, experiment skončí. Dokud bude učitel poslouchat autoritu, bude „poslušným“. Vzdorný učitel byl ten, který experiment předčasně ukončil a poslušný ten, který postupně stiskl i nejsilnější elektrický šok 450 V označen cedulkou XXX.

Pobídky, které měl experimentátor použít, zněly: 1. Prosím, pokračujte. 2. Experiment vyžaduje, abyste pokračoval. 3. Je absolutně nezbytné, abyste pokračoval. 4. Nemáte jinou možnost, musíte pokračovat. [1] V případě, že se učitel zeptal, jaké utrpení oběť dostala, odpověděl experimentátor buď „Ačkoliv mohou být šoky bolestivé, nehrozí žádné trvalé poškození, prosím pokračujte.“, anebo „Ať už se to studentovi líbí či ne, musíte pokračovat, dokud si nezapamatuje všechna slova správně.“ [2] (Milgram, 1963)

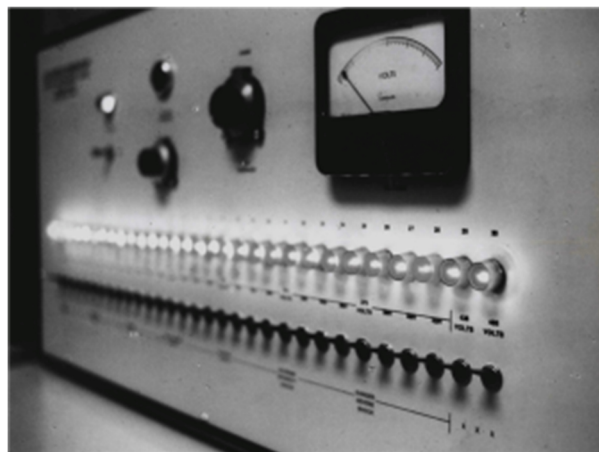
Po experimentu byl všem probandům vysvětlen pravý smysl výzkumu a jeho význam pro budoucí studium tak, aby se účastníkům zvedla nálada. (Milgram, 1963; 1965a; 1965b; 1974)

Šokující výsledky

Ještě před experimentem se zeptal 14 univerzitních psychologů, jak si myslí, že to dopadne. Ti se shodli, že téměř nikdo nepůjde přes 245 V a nejodvážnější z nich tvrdil, že 3 ze sta experiment dokončí. Výsledky byly doopravdy šokující. Nikdo neskončil dříve než při šoku 300 V, během kterého skončilo jen 5 lidí a rovných 26 lidí, tedy neuvěřitelných 65 %, pokračovalo v experimentu až do konce.

V interview po experimentu odpovídali probandi na 14bodové škále, jak moc jim přišel poslední šok bolestivý. (1 – nebolestivý, 14 – extrémně bolestivý) Průměrně tipovali 13,42 bodů (Milgram, 1963) a přesto šok oběti dali!

Bylo by naivní myslet si, že učitelé byli po celou dobu experimentu v pohodě. Začínali být čím dál tím víc nervóznější, kousali si rty, trásli se, potili se a koktali. 14 probandů dokonce zažilo tzv. „nervový smích“. Nejlépe to vystihl jeden pozorovatel, který vše sledoval přes polopropustné zrcadlo: „*Viděl jsem postaršího a zprvu vyrovnaného podnikatele, který sebevědomě a úsměvem vstoupil do laboratoře. Během dvaceti minut se z něho stala cukající koktavá troska, která si rychle blížila k nervovému zhroutení. Neustále si tahal ušní lalůček a kroutil si ruce. V jedné chvíli si bouchl pěstí do čela a zamumlal: Bože, zastavme to!*“ A přesto i nadále reagoval na každé slovo experimentátora a poslouchal až do konce.“ (Milgram, 1974)



Milgramovy modifikace

Milgram během několika měsíců vytvořil další tři modifikace tohoto experimentu, přičemž hned první modifikace se stala tou nejslavnější. Ta byla identická s tou předchozí až na to, že byl přidán zvukový doprovod. V 75 V si začala oběť mírně stěžovat, při 150 V chtěla experiment opustit, u 180 V již brečela, že tu bolest nevydrží a při 300 V už přestala odpovídat definitivně. Pokud si říkáte, že teď budou výsledky poslušnosti logicky nižší, mýlíte se. Do konce pokračovalo 62,5 % lidí! (Milgram, 1965a; 1974)

Třetí verze zkusila přiblížit oběť ještě blíže – umístila ji do stejné místnosti. Zde vydrželo do konce výrazně menší část lidí, přesto je však číslo stále vysoké. Rovných 40 %. (Milgram, 1965a; 1974)

Čtvrtá přiblížila oběť učiteli maximálně. Musel jí nejenom navléct elektrodu, ale šok oběť dostávala jenom tehdy, když učitel držel spínač. Zde došlo do konce pouze 30 % účastníků. (Milgram, 1965a; 1974)

Sám Milgram byl tímto fenoménem natolik pohlcen, že vytvořil dalších 15 modifikací, které staví na druhé modifikaci Milgramova experimentu. (Milgram, 1965b; Milgram, 1974) Uvedu je stručně a v závorkách vypíši počet poslušných učitelů, kteří došli až do konce:

Oběť hrála roli člověka s nemocným srdcem – zmínila to před experiment i v průběhu experimentu. Její odpovědi si můžete přečíst zde. Myslíte si, že nemocné srdce probandy odradilo? Nikoliv. (60 %) Autorita nebyla přítomna, dávala pokyny přes telefon. (21 % a spousta lidí dávalo navíc menší šoky, než mělo). Experiment se ženami – čekali jste, že na tom ženy budou díky své empatii lépe? Opět omyl. Prožívali jen více stresu než muži (65 %). Univerzitní laboratoř byla nahrazena poštovní kanceláří blízko Bridgeportu (48 %). Tři učitelé (dva z toho herci). Dva postupně z experimentu odešli (10 %). Stejná situace jako u předchozího modelu, ale naopak oba v experimentu bez protestů vydrželi (92,5 %). Dvě autority, ale jedna v experimentu odmítne pokračovat (10 %). Autorita jako oběť, která si v průběhu experimentu rozmyslí, že nechce pokračovat (20 %). Autorita jako oběť, která nechce pokračovat a druhá autorita, která s ní souhlasí (0 %). Obrácený protest, oběť chce pokračovat, protože si hraje na hrdinu, ale autorita chce experiment ukončit (0 %). Učitel si sám diktuje výšku trestu (30 % nedalo vyšší šok než 75 V – první protest; 95 % nedalo vyšší šok než 150 V – naléhavý protest; 0 % dalo maximální šok). Téměř žádný vliv pak na experiment měla změna personálu – autorita vypadá mile a laskavě a oběť vypadá nepříjemně – a kupodivu ani právní smlouva, která zaručovala, že oběť se smí rozhodnout před každým šokem, jestli chce pokračovat, a pokud nebude chtít, musí se experiment ukončit (přesto šlo až do konce rovných 40 % a naprostá většina ignorovala první protesty). Zajímavostí je i modifikace, kdy autoritou byl další proband (samozřejmě další herec). V této modifikaci opravdová autorita, před tím než odešla, neřekla, jak velké tresty se mají dávat. Nepravá autorita pak navrhl, že by se měly šoky stupňovat (80 % lidí s ním nesouhlasilo a někteří oběť dokonce bránili i fyzicky, když chtěla nepravá autorita šok zvýšit. Nikdo nezmáčkl 450 V).

Další opakování

Milgramovy experimenty bylo mnohokrát zopakovány v několika zemích pokaždé s podobnými výsledky. Blass (2009) odhaduje, že Milgramovými experimenty prošlo přibližně 3000 lidí. Byla provedena i meta-analýza, která zjistila, že procento lidí, kteří jsou ochotní experiment dokončit, je konstantní a pohybuje se mezi 61–66 %. (Blass, 1999; 2002; 2009)

Tento fenomén platí taktéž u dětí (Shanab a Yahya, 1997). O tom, zdali je poslušnost vůči autoritě závislá na kultuře, svědčí mnohé experimenty. Např. v Německu byla v roce 1971 poslušnost 85 % (Honzák, 2010; Blass, 2012). Stejný výsledek byl naměřen i v Itálii a jen o něco menší v Rakousku. V Jihoafrické republice byla poslušnost v roce 1969 dokonce 87,5 %. Nejlépe naopak skončili Australané, kteří v roce 1974 v experimentu Kilhama a Manna měli pouze 28 % poslušnosti. (Blass, 2012) Blass (2012) zkoušel porovnávat výsledky ve světě ku výsledkům v USA a vyšlo mu, že průměr všech experimentů v USA je 60 % a ve světě 65 %, a že tudíž poslušnost vůči autoritě není přímo úměrná kultuře. Osobně se domnívám, že právě zde je ještě spousta prostoru pro další studie, neboť v každé zemi probíhal experiment trochu jinak, v trochu jiné modifikaci a pod jiným vedením. Nelze je tedy tak lehce srovnávat.

Další zajímavostí je i to, že právníci, lékaři a učitelé byli méně ochotni poslechnout než účastníci pocházející z oblastí strojírenství a fyzikálních věd. Ba co víc, u lidí z oblasti vojenství ovlivňovala míru poslušnosti délka vojenské profese. Čím déle strávili profesní čas ve vojenství, tím více poslušni byli. (Cumminsová, 1998)

Za zmínku určitě stojí i některé experimenty provedené v podobném duchu. Např. Poslušnost sester vůči doktorům. Doktor přikázal sestře, aby dala pacientovi 20 ml Astrogenu (na lahvičce byla doporučená dávka 5 ml, maximální dávka 10 ml). Látka byla samozřejmě placebo. Z 22 sester to neudělala jen jedna. (Zimbardo, 2014)

Pravděpodobně poslední zaznamenaný experiment pochází z roku 1985 (Blass, 1999), neboť experiment samotný byl velmi rychle z etických důvodů zakázán a dnes jej již není možno provést ve stejném provedení, jako to udělal Milgram.

Kritika

Jako každý velký muž, který dokázal velké věci, se ani Stanley Milgram se svým experimentem nevyhnul racionální i osobní kritice. A z velké části to nebyla kritika neoprávněná. Dnešní etická měřítka by podobný experiment už nedovolila. Jestli je to dobře, nechám na Vás. Pro neetičnost jej kritizovala spousta autorů (nejvíce asi Baumrindová, 1964; částečně např. Brannigan, 2013). Je to logické, účastníci byli nejenom klamáni, ale byli vystaveni obrovskému stresu a nátlaku. Navíc byl vytvořen pocit, že nemohou z experimentu odejít a určitou dobu museli účastníci žít s pocitem, že dost možná zabili člověka. A to je samozřejmě právem kritizováno. Na druhou stranu, 84 % bývalých účastníků později řeklo, že se experimentu účastnilo rádo, 15 % se vyjádřilo neutrálně a jen 1 % této skutečnosti litovalo. (Milgram, 1974; Blass, 2012)

Další kritika se snesla na to, že nelze srovnávat výsledky Milgramových experimentů s holocaustem. Při holocaustu lidé sto procentně věděli, že zabíjejí a měli hromadu času na rozmyšlenou, neboť holocaust trval několik let, zatímco experiment hodinu. (Blass, 2013; Waller, 2007) Ačkoliv je válečný stav i holocaust predikován mnoha skutečnostmi a je pravda, že Milgramův experiment není dostačujícím vysvětlením pro mnohé vraždy nevinných, myslím si, že z podstatné části se mu na výše položené otázky odpovědět podařilo.

Existují i autoři, kteří se domnívají, že Milgramovy výsledky jsou zfalšované (např. Whipple, 2013; Perry, 2012). Perry (2012) strávila přes čtyři roky zkoumáním záznamů, audionahrávek i dotazováním lidí, kteří se experimentu zúčastnili, a domnívá se, že Milgram nejenom falšoval své výsledky tak, jak se mu hodily, ale že dokonce některé nevyhovující experimenty nikdy nezveřejnil, či že některé účastníky nechtěl z experimentu pustit a místo čtyř pobídek autority dovolil těch pobídek i více než dvacet. Osobně se domnívám, podobně jako Brannigan (2013), že je tato kritika neoprávněná, neboť experiment byl jednak mnohokrát zopakován i jinými autory s podobnými výsledky a jednak Gina Perry vychází z několika málo případů, které se nedají generalizovat.

Milgramův experiment dnes

Ačkoliv byl Milgramův experiment na dlouhá léta zakázán, dnes se již opět vrací s určitými úpravami do módy. Zpopularizoval jej Derren Brown, který jej zopakoval pro televizní speciál *The Heist* v roce 2006 vysílaném na Channel 4. Jeho výsledky byly téměř totožné s Milgramovými. Přes 50 % účastníků stisklo tlačítko 450 V. Sestřih je k nalezení na Youtube. O další opakování se postaralo ABC News (Borge, 2007), kterému vyšla taktéž podobná čísla jako Milgramovi – 65 % mužů a 73 % žen experiment dokončilo.

Regulérní, psychologické a kvalitní opakování Milgramova experimentu provedl až Burger (2009), který, aby vyhověl etickým požadavkům, experiment částečně pozměnil. Probandi dostali ukázkový šok jen 15 V (a ne 45 V jako v originálním experimentu), experimentátor byl zkušeným klinickým psychologem, který měl experiment přerušit, když uvidí náznak něčeho nebezpečného, ihned po přerušení experimentu bylo probandům vše důkladně vysvětleno a především snížil hranici z 450 V na 150 V. Proč? Protože považoval hranici 150 V – hranici naléhavého vzdoru a proseb o ukončení – za hranici, po jejíž překročení již není návratu. 79 % Milgramových probandů, kteří stiskli tlačítko 150 V, pokračovali v experimentu až do konce a předpokládá proto, že většina lidí, kteří byli ochotni jít za 150 V, by experiment dokončili. A výsledky? Teď již asi nikoho nepřekvapí, že celých 70 % probandů chtělo v experimentu pokračovat a chystalo se stisknout další spínač. Je tedy jasné, že lidé jsou i dnes ochotni slepě poslouchat autoritu a klidně tak ublížit nevinnému. A pokud připustíme, že poslušnost vůči autoritě je jedním z hlavních determinantů zvěrstev spáchaných během holocaustu, není vyloučeno, že se něco podobného nemůže opakovat i dnes.

Proč tomu tak je?

„Lidé mají silný sklon poslouchat autority. Potřebovali jsme Milgrama, aby nám to řekl? Samozřejmě, že ne. To, co nás Milgram naučil, je, jak moc je tento sklon obrovský – ve skutečnosti je tak silný, že nás může přinutit jednat dokonce v rozporu s našimi morálními zásadami.“ (Blass, 2009)

Z výše zmíněných výzkumů lze vyvodit, že na míru poslušnosti má vliv blízkost autority i blízkost oběti. Stejně jako jej velmi ovlivňuje přítomnost dalších lidí, tedy sociální konformity. Pro nás z toho vyplývá jeden pozitivní postřeh – stačí málo, i jeden člověk, který se rozhodne autoritě vzdorovat, a míra poslušnosti se signifikantně sníží.

Na tento fenomén má jen částečný vliv kultura a v podstatě žádný pak věk, politické přesvědčení, pohlaví, ba dokonce ani náboženské vyznání (Cumminsová, 1998). Stejně tak, jako tento fenomén téměř neovlivňuje charakteristika autority či oběti a jen velmi mírně oficiální právní dokumenty.

Determinanty poslušnosti vůči autoritě známe díky hromadě modifikací původního experimentu velmi dobře. Vysvětlení bohužel tak přesvědčivé není.

První a nejlogičtější vysvětlení, které nás asi napadne, je přenesení odpovědnosti. Odpovědnost padla buď na autoritu, nebo na kolektiv v případě, že se experimentu účastní více než jeden učitel. Tuto teorii nazval Milgram jako tzv. *agentic state* (v češtině statut činitele), který máme v sobě nějak naprogramovaný, a který se spustí ve vhodnou chvíli. Projevuje se tím, že dotyčná osoba má pocit, že je pouze nástrojem. (Waller, 2007; Milgram, 1974; Nissani, 1990; Plantiga, 1975) Takový nástroj plní přání jiných a nepřijímá žádnou odpovědnost za své činy. Toto tvrzení potvrzují i některé výpovědi účastníků, které zněly přibližně takto: „Dělal jsem jen svou práci.“, „Dělal jsem, co se mi řeklo, abych dělal.“ (Milgram, 1974; Kasík, 2009; Cumminsová, 1998) Je zajímavostí, že podobně se obhajovali nacističtí zločinci při Norimberském procesu. Neběhá Vám z toho mráz po zádech? Na druhou stranu, tahle teorie je sama o sobě nedostačující, neboť několik modifikací experimentu potvrdilo vysokou poslušnost i u lidí, kteří za své jednání nesli plnou oficiální zodpovědnost.

Druhá teorie stojí na Ashových objevech v oblasti konformity (Milgram, 1974; Nissani, 1990), které nám říkají mj. to, že pokud osoba nemá dostatečné odborné znalosti a zkušenosti, nechá za sebe v době krize rozhodovat ostatní a slepě zbytek kolektivu následuje. Tohle se bezesporu stalo a neinformovaný učitel slepě následoval vyšší smysl experimentu, který ztělesňoval experimentátor.

Plantiga (1975) pak poukazuje ještě na Milgramův pojem „counteranthropomorphism“, který by se dal volně parafrázovat, jako antropomorfizace (čili dávání lidských vlastností neživým věcem) experimentu. Což dle něj ještě umocnila experimentátorova pobídka „Experiment vyžaduje, abyste pokračoval.“ Experiment se stal živým a účastníci mu museli vyhovět.

Jednou z dalších teorií (Milgram, 1974; Plantiga, 1975) je teorie institucionalizovaného zla. Tato teorie počítá s výše zmíněnou blízkostí oběti a roztržštěností odpovědnosti. Především ale poukazuje na to, že když to dělá oficiální věda, bude to dobré a bezpečné. Účel světi prostředky, chcete-li.

Poslední dvě teorie jsou neúplné a relativně složité, protože nejsou úplně jednoznačné a dají se pochopit ledajak. Domnívám se, že při fenoménu poslušnosti vůči autoritě působí nejenom všechny teorie najednou, ale působí i psychologické aspekty, které nemáme ještě úplně probádány.

Závěrem

Laski (1930) ve své esejí napsal, že „civilizace znamená především neochotu působit zbytečnou bolest, a že ten, kdo bezhlavě přijímá rozkazy autority (státní moci) o sobě ještě nemůže tvrdit, že je civilizovaný člověk.“ Proto neztrácejte naději v lidskost a civilizovanost, protože i malý odboj vůči špatnostem může mít dalekosáhlé důsledky. A je všeobecně známý sociologický fakt, že vliv menšiny na většinu je obrovský. Slovy Cumminsově (1998), nebojte se vzepřít zlovolné autoritě, ačkoliv je to téměř vždy těžší, než obětovat své svědomí a lidskost.

Závěrem si dovolím zkrácený přepis interview s účastníkem (A) masakru v My Lai – největšího vojenského zločinu USA ve válce ve Vietnamu – během kterého bylo zabito asi 500 neozbrojených civilistů. Rozhovor vedl Mike Wallace (Q) a byl publikován v roce 1969 v New York Times (Milgram, 1974):

„A: Byl tam jeden muž, rákosník, schovaný v úkrytu.

Q: Jak byl starý? Mám na mysli, jestli to byl voják, nebo starší muž?

A: Starší muž. Někdo ho vytáhl ze skrytí a pak seržant Mitchel řával, ať se držíme zpátky a zastřelíme ho. A tak ho někdo zastřelil a přesunuli

jsme se do vesnice, kde jsme hledali a shromažďovali obyvatele.

Q: Kolik jste jich shromažďovali?

A: Asi čtyřicet nebo padesát lidí.

Q: Jací lidé? Muži, ženy, děti?

A: Muži, ženy, dokonce i děti. Pak přišel poručík Calley a řekl mi: „Víš, co s nimi dělat, že?“ A já jsem řekl, že ano. A myslím jsem, že je máme jen blídat. Přišel asi o deset nebo patnáct minut později a zeptal se mě, jak to, že ještě nejsou mrtví. (...) A pak řekl, že je chce všechny mrtvé.

A pak řekl, že mám začít střílet. Tak jsem začal střílet. Našil jsem do nich asi čtyři zásobníky.

Q: Kolik jste jich zabil?

A: Těžko říct, střílel jsem do prostoru a vše to bylo moc rychlé. Ale řekl bych, že tak možná deset nebo patnáct.

Q: Jak se tito civilisté chovali? Říkali Vám něco? Neprosili Vás a nenáříkali?

A: Nebylo vlastně co říkat. Dělali to, co jsme jim řekli. A ano, prosili nás. Říkali „ne, ne“. Matky objímaly své děti. Mávali rukama a prosili o milost. My jsme však stříleli dál.“

51 % Američanů po tomto masakru řeklo, že by se zachovali stejně a uposlechli by rozkaz (Cumminsová, 1998). A co vy? Poslechli byste rozkaz a zabili? Dokázali byste se po tomto článku vzepít zlovolné autoritě a rozkaz neuposlechnout?

Poznámky pod čarou

[1] V angl. originále: 1. Please continue./ Please go on. 2. The experiment requires that you continue. 3. It is absolutely essential that you continue. 4. You have no other choice, you must go on.

[2] V angl. originále: 1. Although the shocks may be painful, there is no permanent tissue damage, so please go on. 2. Whether the learner likes it or not, you must go on until he has learned all the word pairs correctly. So please go on.

Reference

- Baumrind, D. (1964). Some thoughts on ethics of research: After reading Milgram's 'Behavioral Study of Obedience.'. *American Psychologist*, 19(6), 421–423
- Blass, T. T. (1999). The Milgram paradigm after 35 years: Some things we now know about obedience to authority". *Journal of Applied Social Psychology* 29 (5): 955–978.
- Blass, T. T. (2002). The Man Who Shocked the World. *Psychology Today*, 35 (2). Dostupné z: <http://www.psychology-today.com/articles/200203/the-man-who-shocked-the-world>
- Blass, T. T. (2009). From New Haven to Santa Clara: A Historical Perspective on the Milgram Obedience Experiments. *American Psychologist*, 64(1), 37–45
- Blass, T. T. (2012). A Cross-Cultural Comparison of Studies of Obedience Using the Milgram Paradigm: A Review. *Social & Personality Psychology Compass*, 6(2), 196–205
- Blass, T. T. (2013). The Roots of Stanley Milgram's Obedience Experiments and Their Relevance to the Holocaust. *Analyse und Kritik.net*. Dostupné z: http://analyse-und-kritik.net/en/1998-1/AK_Blass_1998.pdf
- Borge C. (2007). Basic Instincts: The Science of Evil. ABC News. Dostupné z: <http://abcnews.go.com/Prime-time/story?id=2765416>
- Brannigan, A. (2013). Stanley Milgram's Obedience Experiments: A Report Card 50 Years Later. *Society*, 50(6), 623–628
- Burger, J. M. (2009). *Replicating Milgram: Would People Still Obey Today?*. *American Psychologist*, 64(1), 1–11
- Cumminsová, D. D. (1998). *Zábady experimentální psychologie: co psychologové zjistili o myšlení, citech a chování člověka*. Praha: Portál, 21–25
- Perry G. (2012). Behind the Shock Machine: the untold story of the notorious Milgram psychology experiments, *Scribe Publications*. ISBN 978-1921844553.
- Honzák R. (2010). Milgramův brutální experiment. *Psychologie*. Dostupné z: <http://psychologie.cz/milgramuv-brutalni-experiment/>
- Kasík P. (2009). Experiment: Klidně poslechnete rozkaz a zabijete. *Technet*. Dostupné z: http://technet.idnes.cz/experiment-klidne-poslechnete-rozkaz-a-zabijete-fux-/tec_technika.aspx?c=A090209_224829_tec_technika_pka
- Laski H. J. (1930). *The dangers of obedience & Other Essays*. New York: Harper and Brothers
- Milgram, S. (1963). Behavioral study of obedience. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67, 371–378
- Milgram, S. (1965a). Some conditions of obedience and disobedience to authority. *Human Relations*, 18, 57–76
- Milgram, S. (1965b). Liberating effects of group pressure. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1, 127–134
- Milgram, S. (1974). *Obedience to authority: An experimental view*. New York: Harper & Row
- Nissani, M. (1990). A cognitive reinterpretation of Stanley Milgram's observations on obedience to authority. *American Psychologist*, 45(12), 1384–1385
- Plantinga, C. (1975). Doing what we're told to do: the Milgram experiments. *Reformed Journal*, 25(1), 10–15
- Shanab, M., & Yahya, K. A. (1977). A behavioral study of obedience in children. *Journal Of Personality And Social Psychology*, 35(7)
- Waller J. (2007). Obedience to Authority: Milgram's Agentic State. *Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*. Oxford University Press. 107–115. ISBN 0199774854.
- Weber M. (1997). *Autorita, etika a společnost*. Praha: Mladá fronta
- Whipple T. (2013). Stanley Milgram's famous test of human cruelty 'was manipulated', *The Times*. Dostupné z: <http://www.the-australian.com.au/news/world/famous-nazi-in-all-of-us-experiment-manipulated-australian-psychologist/story-fnb64oi6-1226734772611#>
- Zimbardo P. (2008). The Psychology of Evil. *Ted*. Dostupné z: http://www.ted.com/talks/philip_zimbardo_on_the_psychology_of_evil

Zimbardo P. (2014). Luciferův efekt: Jak se z dobrých lidí stávají lidé zlí. Praha: Academia

Zdroje obrázků

http://www3.niu.edu/acad/psych/Millis/History/2003/Milgram_head.gif

http://en.wikipedia.org/wiki/Milgram_experiment#mediaviewer/File:Milgram_Experiment_v2.png

<http://thesituationist.files.wordpress.com/2011/09/milgrams-shock-box.png?w=491&h=369>

Publikováno na webu K zamyšlení, 10. července 2014.



Marie ČERMÁKOVÁ: 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 homogenizovat. 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 jejich dimenzích a odstúnech.

Otázky o vývoji mužů a žen

Jsou možné jen tehdy, když nasloucháme také hlasům žen a dívek. Nebýt Carol Gilliganové a jejích 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 jevíly 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 černobíle 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 pocíťovaly 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 psychologickým vývojem žen, neboť uznal jeho odlišnost. Pro vysvětlení procesu utváření Nadjá rozvinul teorii kastracní úzkosti – ta tvoří analogii k teorii oedipovského 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 oedipovského 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-respondenty 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 *Druhého 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 fáze *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

prijetí 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 intimity, 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 četby; a možná ještě víc. Kniha je psána na základě dichotomie muž/žena.



Zuzana KICZKOVÁ: O čom sa diskutuje vo feministickej etike

Pojednanie otázky o zodpovednosti vo väčšine etických, univerzalistických ladených teóriách sa stáva čoraz menej uspokojivým. Určité vnútorné napätie rastie preto, lebo z jedného hľadiska – hľadiska „zovšeobecneného iného“ (1) je každý jednotlivec morálnou osobou s rovnakými morálnymi právami ako my sami, na druhej strane však až poznanie „konkrétneho iného“ nám umožňuje vidieť každú morálnu osobu ako jedinečné individuum s celkom určitými dispozíciami, potrebami, záujmami i limitmi. Keď nie sú dostatočne zohľadnené individuálne morálne orientácie, ale hlavne priority, ktoré si každé individuum samo volí a usporadúva, vytvára sa základ pre rozmanité znevýhodňovanie marginalizovaných osôb. Problém teda spočíva v tom, ako sa dajú spomínané hľadiská navzájom prepojiť, resp. či univerzálne a partikulárne stanoviská budeme chápať ako navzájom sa vylučujúce a nezmierniteľne protikladné, alebo medzi univerzalizmom a partikularizmom budeme hľadať určitý typ vzájomnej pocknienosti a komplementarity. Neuvažovať dichotomicky vylučujúco, t. j. univerzalizmus verus partikularizmus, vedie k potrebe reformulovať niektoré východiská, ale hlavne kategóriu univerzálneho.

Problém sa dá formulovať ešte širšie: Aké morálno-filozofické vymedzenia sú potrebné, resp. ako sa musí filozofia morálky reformulovať, aby mohla zdôvodniť konanie, ktoré sa kriticky rozchádza s rôznym znevýhodňovaním marginalizovaných skupín a osôb? (2) Produktívna kritika jednostrannosti univerzalistických koncepcií morálky sa odohrávala na pozadí dôležitosti, aká sa začala venovať rozdielnosti a inakosti. A to úzko súviselo s akcentom, ktorý sa kladol na existenciu individuálnych morálnych priorít. Univerzalistickým koncepciám morálky sa najčastejšie vyčíta, že málo zohľadňujú význam morálnych pocitov, osobných väzieb, fenomén situovanosti a také hodnoty ako je altruizmus, priateľstvo a sympatia. Rovnako za marginálne sa v nich považujú úvahy o dobrom živote; a to aj preto, lebo sa na ne nedá uplatniť racionálne-formálna analýza. Kým otázky o dobrom živote sa týkajú samotného individua, otázky spravodlivosti skôr vyjadrujú spoločenské záujmy. Ale pri hľadaní odpovedí o morálnom konaní je nevyhnutne potrebné zohľadniť situovanosť konkrétneho individua.

Aj v rámci feministickej teórie zaznievajú výhrady voči univerzalistickým ambíciám tak v tradičnej filozofii ako aj v samotnej feministickej filozofii. Nekriticky sa prihlásiť k univerzalistickým princípom súvisí s tým, keď niektoré feministky prehliadnu, že označenie „ženy“ a ich „záujmy“ nereprezentuje žiadnu spoločnú homogénnu skupinu s rovnakými skúsenosťami, pretože za týmto označením stojí pluralita skúseností, záujmov a spôsobov videnia problémov, ktorá ide pozdĺž línie rodovej diferencie, ale aj rasy, triedy a kultúry. Relevantnou otázkou potom je, či každý pokus, ktorý chce identifikovať spoločné prvky, resp. všeobecne platné konštanty skúsenosti, kladie abstraktnú rovinu vysvetľovania nad rozmanitosť konkrétnych životných podmienok a spôsobov, čím sa koniec koncov zakladá proces vylučovania a čo v konečnom dôsledku vedie k potlačaniu a diskriminácii. Zo stanoviska radikálneho partikularizmu sa najčastejšie preto kritizuje ideál normatívneho rozumu, ktorý transcenduje všetky perspektívy a je preto nielen iluzórny, ale zároveň aj represívny (10).

Pretože v štruktúre morálnych východísk moderných etických teórií je idea zovšeobecnenia centrálnou, dostáva sa princíp univerzalizmu do paľby kritiky. Vyčíta sa mu malá výpovedná sila a vylučovanie iných dôležitých aspektov morálky. Tak napríklad úvaha o tom, či určitý spôsob konania môže byť zovšeobecnený a individuum by potom konalo v súlade s univerzálnym morálnym princípom, ešte automaticky neponúka dostatočné a uspokojujúce zodpovedanie otázky, či je tento spôsob aj morálne legítimný. Okrem toho vypadá z uhla pohľadu to, čo je súčasťou našich morálnych rozhodnutí, a síce, že k iným pristupujeme so starosťou, účasťou, ohľaduplnosťou. Morálna hodnota mnohých našich konaní závisí od toho, že je

reakciou na iných a znamená starosť o ich dobro, a nie od toho, či je univerzalizovateľná v tom zmysle, že všetci majú tak konať, resp. pre všetkých je morálne záväzná (3).

Na tieto ťažkosti modernej filozofie morálky, ktoré vyplývajú z vyviazanosti z roviny konkrétnych interakcií, alebo ich ani netematizujú, reaguje Gilliganovej práca „*Iným hlasom*“ (4) a bohaté diskusie o nej. Kým v univerzalistických teóriách morálky stoja v popredí otázky práva a spravodlivosti a operuje sa kategóriami povinnosť, právo,nosť, legitimita atd., Gilliganová si myslí, že pri riešení morálnych konfliktných situácií počuje, a to predovšetkým ženy, hovoriť aj „iným hlasom“, v ktorom je väčší dôraz na starostlivosť, účasť, súcite, solidarite. Jej rozlišovanie dvoch modov morálnej reflexie (resp. morálnych orientačných vzorov): „perspektívy spravodlivosti“, zameranej viac na všeobecnú platnosť, abstraktnosť, rozum, autonómnosť a „perspektívu starostlivosti“, uprednostňujúcu viac senzitivnosť na kontext, city a vzťahy, má zároveň rodovo-diferencované priradenie. Ženám sa spravidla pripisujú morálne rozhodnutia z hľadiska „perspektívy starostlivosti“, mužom z hľadiska „perspektívy spravodlivosti“. (6). Už dlhú dobu sa vedú diskusie o tom, či z týchto dvoch rozdielnych morálnych orientačných vzorov sa dá vyvodiť existencia dvoch morálok tak, ako to podľa niektorých autorov urobila aj Gilliganová (3).

Predmetom ďalších mojich úvah nebude sledovať nesporné zaujímavý spor o tom, či existuje jedna alebo dve morálky, hoci diskusie o otázke, či existuje špecificky ženská morálka alebo rodovo-nešpecifická morálka významným spôsobom iniciovala filozofické úvahy o tom, čo je morálka v súčasnosti (7). Spomením len, že jednou z najväčších odporkyň existencie dvoch morálok je G. Nimner-Winkierová (5), ktorá považuje ženskú morálku za mýtus.

Širší spoločensko-historický kontext zvýšeného záujmu o zdôrazňovanie starostlivosti ako prevažujúcej perspektívy súvisí so súčasnými globálnymi problémami, kedy ide skôr o potrebu ľudskej spolupatričnosti, dorozumenia a partnerstva, než o zhodu v abstraktnom princípe. Snahou je zachovať sociálne vzťahy (rôznej úrovne a typov), a nie ich rozbíjať a atomizovať. Perspektíva starostlivosti bazírujúca na vzťahoch medzi ľuďmi, vzájomnej zodpovednosti a nevyhnutnosti participácie, vychádza z predpokladu určitého chápania človeka. Iní ľudia sa nepovažujú za obmedzenia môjho Ja, ale za podmienku možnosti vlastnej existencie a naplňovania jej zmyslu. Nezodrazňuje sa ani tak chápanie človeka ako racionálnej, autonómnej bytosti, ktorá utvára modernú spoločnosť, ale viac sa vychádza z jeho väzieb s inými, z jeho situovanosti a vzťahovosti. Aj morálne dilemy, ktoré sa majú riešiť, sa nepohybujú v rovine zodpovednosť verzus nezodpovednosť, ale často spočívajú vo vzájomne si konkurujúcich zodpovednostiach a ich riešenie leží vo vysvetlení vzájomných zodpovedností, ich reciprocite. Potenciál etiky starostlivosti treba vidieť predovšetkým v kritike doterajších univerzalistických koncepcií morálky, resp. v jej kritickom doplnení. Aj Gilliganovej iniciatíva a prínos sa dá vysvetliť ako snaha o komplementaritu oboch perspektív a nie ako nahradenie jednej druhou, pretože ani jednu z nich nepovažuje za vyššiu alebo lepšiu. Ich vzájomné dopĺňanie má smerovať ku komplexnejšiemu pojmu morálky (3) vtiatnutím uvažovania o starostlivosti do vzťahov a väčším zohľadnením ďalších prvkov morálky.

Na rozdiel od etiky spravodlivosti, v ktorej sa o morálke uvažuje z hľadiska abstraktne autonómneho individua, je pre etiku starostlivosti dominantná reflexia konkrétneho individua vo väzbách s inými, a tým aj psychologická a sociálna determinovanosť jeho správania. Pre morálny súd je totiž rozhodujúca rekonštrukcia konkrétneho kontextu morálneho problému. Uprednostňujúcou požiadavkou je, aby sa individua vnímali a podporovali v ich zvláštnosti a v ich špecifické situácii. Ide o zásadu preskúmať spleť vzťahov, do ktorých sú jedinci vtiatnutí a ktoré oni sami spolukonstruujú a reproduktujú. Z takéhoto východiska sa potom ponuka iný pohľad, napríklad na rozhodnutia o tom, kto má dostať právo starať sa o deti po rozvoze manželov. Rozhodujúci nie je nejaký abstraktný princíp, ani zvykové právo, ale zohľadnenie konkrétnej povahy vzájomných vzťahov medzi deťmi a rodičmi a prvoradé je urobiť rozhodnutia v záujme prospechu dieťaťa, jeho násilného nevyvázovania zo vzťahov.

Jadrom etiky starostlivosti je správanie, ktoré je typické pre pozitívne väzby a východiskom pre širšie chápanie morálku je vzťah starostlivosti medzi matkou a dieťaťom. Preto nie náhodou Gilliganová (4) zdôrazňuje význam skúsenosti z ranného detstva. Schopnosť pristupovať k iným, ktorá je nadobudnutá v skorších štádiách ontogenézy ľudskej psychiky, sa podľa nej dokáže prenášať aj na toho, kto je inak cudzí. Je možné, že morálna nezrelosť nespočíva v absencii všeobecných morálnych poznatkov, ako sa to tvrdí v klasických koncepciách morálky, ale v absencii väzieb a vzťahov, ktoré sú potrebné na to, aby sa morálne predstavy stali morálnymi úsudkami. Morálna požiadavka tu spočíva v tom, aby sme sa správali k iným tak, akoby s nimi existovala úzka spolupatričnosť. Iná feministická etička, stúpenkyňa etiky starostlivosti, N. Noddingsová (6), sformulovala morálny imperatív ako takúto všeobecnú (formálne-všeobecnú) povinnosť: *Moja prvá a nikdy nekončiacia povinnosť je pristupovať k inému ako k takému, o ktorého sa treba starať.*

V kontrastne polarizovanom priemete so snahou zdôrazniť odlišnosti oboch koncepcií sa dá konštatovať, že v morálke spravodlivosti spočívajú morálne rozhodnutia v zdôvodniteľnosti použitých noriem, pričom normy a princípy sa vytrhávajú z kontextov tých vzťahov, ktoré im prepožičiavajú konkrétny význam a najvyšším kritériom morálky je spravodlivosť. Podľa morálky starostlivosti ležia morálne rozhodnutia v konkrétnom riešení, a tým sa neraz aj znemožňuje zovšeobecnenie. Najvyšším kritériom je starostlivosť, účasť, participácia, lebo cieľom je zabrániť alebo aspoň zmierniť trápenie a utrpenie iných. A preto aj morálne súdy sú skôr induktívnym hľadaním najlepšieho riešenia pre všetkých zúčastnených, než deduktívne používanie univerzálnych princípov. Kým morálka spravodlivosti vychádza z premisy, že so všetkými sa má jednať rovnako (teda spravodlivo), a preto sa orientuje na zachovanie práv a splnenie povinností morálka starostlivosti stojí na premise nenásilia, t. j. nikomu sa nesmú spôsobovať škody alebo ujma. Tieto znaky ju robia flexibilnejšou v porovnaní s istou dávkou rigidnosti etiky spravodlivosti (7).

V ďalšej etape feministického etického diskurzu sa síce ďalej analyzujú slabé miesta univerzalistických teórií morálky t. j., že 1. propaguje „falošnú“ univerzalitu, pretože v nej nie sú aj tak. „všetci“ zohľadnení, 2. stojí na rodovej neutralite, ktorá zastiera, že pod „všeobecno-ľudským“ sa prakticky artikuluje v rodovo-neutrálnom jazyku vlastne len jedna - mužská - perspektíva, znemožňujúca subtilnejšiu taktiku rozlišovania a diferenciacie, čo ale neznamená, že sa diskredituje idea univerzality ako taká. Filozofka Pauer-Studierová (9) tvrdí, že existujú dobré dôvody, ktoré hovoria, že sa feministická etika nemôže vzdávať nároku na univerzalitu, lebo by to malo veľmi nemilé dôsledky. V pozadí univerzalistického mys-

lenia je dôležitá politická idea, ktorá zároveň tvorí jadro feministického uvažovania. Je ňou koncepcia spoločnosti, ktorá odmieta mocenské privilégiá, týkajúce sa tak sociálnej, etnickej ako aj rodovo-sPECIFICKEJ oblasti.

A aj univerzalistická teória morálky sa dá interpretovať v prospech feministických zámerov. Keď vyjdeme z toho, že má hovoriť za všetkých ľudí, potom musí zohľadniť životné podmienky ľudí, teda aj to, v akej spoločnosti žijú, čo v súvislosti s faktorom rodu vedie k ukázaniu nerovnosti v postavení morálnych subjektov. Ak feministická etika chce pôsobiť v pluralitnom svete hodnôt, potom sa ale nemôže vzdávať otázok o normách z nadosobného hľadiska, resp. otázok o všeobecnej platnosti morálnych noriem. Zdôrazňovanie len rozdielnosti nie je udržateľný aj z toho dôvodu, že neumožňuje vytvoriť morálno-teoretický program a politicky účinne ho aj presadzovať (9).

Problém sa dá formulovať aj tak, že ide o hľadanie morálneho štandardu, ktorý na jednej strane zohľadňuje rozdielnosť životných podmienok ľudí a na druhej strane je konštituovaný z nadosobného hľadiska, z ktorého nájdú zohľadnenie záujmy všetkých v rovnakej miere a v rovnakej dôležitosti. Spor univerzalizmus verus partikularizmus sa vo feministických etických diskusiách dostal do štádia istej (zdanlivej) paradoxnosti, keď sa požadoval a zároveň odmietal univerzalizmus. Bolo treba znovu premyslieť vzájomný vzťah medzi univerzalizmom a partikularizmom, i to, akým spôsobom sa artikuluje. Niektoré feministické teoretičky, napr. G. Knappová (11) pritom chceli využiť impulzy prichádzajúce od postmoderných filozofov, napr. Welschovu koncepciu transverzality, aby získali metodologický nástroj ako „spolumyslieť rozdiel a jednotu“, ako spojiť protiklady rovnakého (resp. podobného) a rozdielného. Hlbším filozofickým pozadím je rozprúdená nová vlna diskusií o tom, čo je to ženská identita a ako sa utvára, ktorú do značnej miery iniciovala J. Butlerová (12) svojím radikálnym odmietnutím tak biologicky prirodzenej, ako aj kultúrne utvárateľnej rodovej identity. Zároveň praktickou požiadavkou je vytvárať vzťahy, v ktorých by sa mohlo žiť bez strachu „byť iným“.

To potom znamená rovnosť bez prispôsobovania sa už raz daným zaužívaným spôsobom života, o ktorých sa vyhlasuje, že oni sú tie jedine „pravé“ a jedine „správne“. Ide o uznanie rovnakosti v rozdielnosti, t. j., že rozdielnosti sa uznávajú ako rovnaké. Univerzálna norma rovnosti je predpokladom požiadavky uznať rozdiely rôznych skupín obyvateľstva. Na ochranu rozdielnosti musí existovať všeobecne platný a univerzálny princíp, alebo: všeobecné princípy sú garantom pre ochranu morálnych, náboženských, rasových a. i. rozdielov.

K uznaniu univerzalizmu ako predpokladu a východiska sa prihlasuje aj H. Nagl-Docekalová (3), keď tvrdí, že len prostredníctvom univerzálnej požiadavky rovnosti môžu byť ochránené a podporované zvláštnosti jednotlivých indivíduí. Požiadavka zameraná na všeobecné východisko však nevylučuje politiku diferencie, ktorá kritizuje akúkoľvek diskrimináciu a odmieta vzťahy, v ktorých existujú občania a občianky druhej kategórie. Zároveň v koncepciách diferencie veľmi často zaznieva myšlienka, že každé Já si musí nájsť morálne preferencie, pretože špecifický spôsob akým koná, utvára jeho osobnosť, „stáva sa iným“. V konkurencii hodnôt stáva sa pre jedného určitá morálna hodnota dôležitejšia než pre niekoho iného. Slobodný subjekt si utvára svoju morálnu individuálnu preferenciu. Z tohto hľadiska sa dá hovoriť o mnohých morálkach, pretože každý človek je nezameniteľnou a nezredukovateľnou osobnosťou.

Ak budeme rešpektovať individuálne morálne rozhodnutia aj preto, že uznávame požiadavku autonómie indivíduí, musí aj napriek týmto rozdielom existovať spoločný morálny rámec, aby sa mohla uskutočňovať spoločenská integrácia. Musí existovať istý morálny „framework“, v rámci ktorého možno presadzovať morálne preferencie. V tomto zmysle sa dá hovoriť o „jednej morálke“ či o „všeobecne záväznej morálke“.

A opäť, tentoraz z iného konca, stojíme pred problémom spojitosti univerzálnych (t. j. všeobecne záväzných či platných) a partikulárnych morálnych pravidiel. Výstižne sformulovala tento problém už spomínaná S. Benhabibová. Tvrdí, že obe hľadiská „*zovšeobecného iného*“ a „*konkrétneho iného*“ musia byť znesiteľne vzájomne spojené. Problém treba skonkretizovať a opýtať sa, čo sa rozumie pod univerzálnou etikou, resp. hľadiskom „*zovšeobecného iného*“. H. Nagl-Docekal (2) si myslí, že takýto univerzálny základ, majúci všeobecnú platnosť a dôležitosť je „kultúra vzájomného uznania“, alebo ako hovorí S. Benhabibová „morálka vzájomnej úcty“. Univerzálna morálka vzájomného uznania spĺňa dve dôležité požiadavky:

1. dá sa spojiť s individuálnou (a slobodnou) voľbou morálnych priorit a
2. zadáva individuálnym morálnym rozhodnutiam hranicu, isté obmedzenia.

Tým sa otvára priestor zahrnúť do morálnej diskusie otázku dobrého života, ktorá sa vždy týka indivídua (jednotlivého muža či ženy), a tak premostiť tvrdé oddelenie spravodlivosti a dobrého života, a tým čiastočne aj sociálnej a individuálnej morálnej úrovne.

Pre všetkých existuje v rovnakej miere platná morálka vzájomného uznania a tvorí sociálnu oblasť morálky. Je bázou pre individuálne preferovanie určitých morálnych hodnôt a stanovuje hranice individuálnej voľby. To znamená, že morálka vzájomného uznania je otvorená voči diferenciám a zohľadňuje potreby, záujmy a situovanosť partikulárnych zoskupení i autonómnych jedincov. Stále viac je zrejmejšie, že pre koncepciu morálky súčasnej spoločnosti stále dôležitejšie ukázať, že v nej majú miesto nielen „objektívne“ ale aj „subjektívne“ hodnoty, ktoré nemožno v mene „objektívnych“ preferencií ani potláčať, ani zanedbávať. Na druhej strane individuálne rozhodnutia a voľba morálnych preferencií, teda to, ktoré morálne hodnoty sú pre mňa dôležitejšie, závisí od mnohých faktorov, ktoré si nemôžu nárokovať na všeobecnosť. Hodnotenie situácie závisí dobrého poznania jednotlivého prípadu a konkrétneho kontextu morálneho problému.

Akcent, ktorý niektoré feministické eticky kladú na rekonštrukciu konkrétneho kontextu morálnych rozhodnutí, na zodpovednosť, starostlivosť, dobrý život konkrétnych indivíduí v zložitom tkanive sociálnych vzťahov (13), nechce viesť k nejakému morálnemu relativizmu, ktorý by tvrdil, že neexistujú žiadne kritériá pre zdôvodnenie morálneho rozhodnutia. Polemizujú skôr s tým, že kritériom zdôvodnenosti má byť jednoznačne zovšeobecniteľnosť. Stúpenkyne „perspektívy starostlivosti“ pri analýze rôznych morálnych konfliktov ukázali, že moralita rozhodnutia môže ležať v zdôvodnení práve určitého, konkrétneho rozhodnutia, ktoré môže byť ne-zovšeobecniteľné (participovala na nich aj emocionálna, napr. pocity súcitu, úcty, lásky, solidarity) a ne-univerzalizovateľné (neplatia pre všetkých rovnako záväzne). Morálne rozhodnutia jednoducho nebolo možné posudzovať

podľa toho, či sú zdôvodniteľné použitím všeobecne- abstraktných morálnych noriem a aj také kritérium - ako starostlivosť - vzťahovali spomínané teoreticky na analýzu konkrétneho kontextu.

Impulzy feministických etiek sa dajú preto chápať ako produktívna kritika na jednostrannosť univerzalistických etických koncepcií a zároveň ako pokus nájsť spojenie medzi univerzálnymi a partikulárnymi morálnymi pravidlami (8) resp. nájsť komplementaritu medzi sociálnou a individuálnou oblasťou morálnych rozhodnutí.

LITERATÚRA:

- [1] BENHABIB, Seyla: Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie. In: List, E./Studer, H. (Hg): Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik. Frankfurt am Main, 1989.
- [2] NAGL-DOCEKAL, Herta: Jenseits der Geschlechtermoral. Eine Einführung. In: Nagl-Docekal, /Pauer-Studer, H. (Hg): Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischer Ethik. Frankfurt am Main, 1993.
- [3] NAGL-DOCEKAL, Herta: Existuje morálna diferenciácia rodov? In: ASPEKT 1995/2–3.
- [4] GILLIGAN, Carol: In a Different Voice. Harvard University Press, 1982.
- [5] NUNNER-WINKLER, Gertrud: Der Mythos von den zwei Moral. In: Detlef Horster (Hg.): Weibliche Moral oder Mythos? Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998.
- [6] NODDINGS, Nel: Warum sollten wir uns ums Sorgen sorgen? In: Nagl-Docekal, H./Pauer-Studer, H. (Hg): Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischer Ethik. Frankfurt am Main, 1993.
- [7] HORSTER, Detlef: Der Streit um die „weibliche Moral“ und die Entwicklung einer differenzierten Moralauffassung. In: Detlef Horster (Hg.): Weibliche Moral oder Mythos? Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998.
- [8] HORSTER, Detlef: Die Vereinbarung von universellen und partikularen moralischen Regeln. In: Detlef Horster (Hg.): Weibliche Moral oder Mythos? Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998.
- [9] PAUER-STUDER, Herlinde: Moraltheorie und Geschlechterdifferenz. Feministische Ethik im Kontext aktueller Fragestellungen. In: Nagl-Docekal, H./Pauer-Studer, H. (Hg.): Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischer Ethik. Frankfurt am Main, 1993.
- [10] PAUER-STUDER, Herlinde: Geschlechtergerechtigkeit: Gleichheit und Lebensqualität. In: Nagl-Docekal, H./Pauer-Studer, H. (Hg.): Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität. Frankfurt am Main, 1996.
- [11] KNAPP, Gudrun-Axeli: Differenz oder Differenzierung? Anmerkungen zur Debatte um eine „weibliche Moral“ In: Detlef Horster (Hg.): Weibliche Moral oder Mythos? Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998.
- [12] BUTLER, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main, 1997.
- [13] O myslení matiek. Fiktívny rozhovor Zuzany Kiczkovéj a Sary Ruddick. In: Rozhovory Aspektu z rokov 1993–1998. *Aspekt*, Bratislava 1998.

KICZKOVÁ, Zuzana. O čom sa diskutuje vo feministickej etike. In: REMIŠOVÁ, Anna; SZAPUOVÁ, Mariana (eds.) *Filosofia výchovy a problémy vyučovania filozofie*. Zborník z príspevkov z 2. výročného stretnutia SFZ v Banskej Bystrici 17.–19. septembra 1998. Bratislava: Iris, 1998, s. 129–138. ISBN 80-88778-86-7.



Lucie CVIKLOVÁ: Seyla Benhabibová a její koncepce feministické komunikativní etiky

Filosofický časopis, 1998, č. 6, s. 1001–1008.

Uverejnením své disertační práce *Critique, Norm and Utopia* Seyla Benhabibová vstoupila do euroamerické diskuse o problematice etiky a feminismu probíhající v současné sociální filosofii.⁴⁸ Pokus o nastínění vlastní koncepce komunikativní etiky na základě rekonstrukce dvougeneračního myšlenkového odkazu kritické teorie ji řadí mezi představitelky třetí generace kritické teorie. Co je však jádrem jedinečného stanoviska Seyly Benhabibové, které provokativně vyčnívá ze současné nepřehledné spleti postmoderního myšlení?

Benhabibová formuluje svou koncepci etické a feministické teorie jako systematickou rekonstrukci tematicky roztříštěného myšlenkového odkazu Hannah Arendtové, rozsáhlé teorie Jürgena Habermase a dalších myšlenkových směrů.⁴⁹ Už od samého

⁴⁸ Seyla Benhabibová je profesorkou politické teorie na katedře řízení na Harvardské univerzitě a současně i výzkumnou pracovníci ve Středisku pro evropská studia. Narodila se v roce 1950 v Istanbulu a studovala filosofii a politickou teorii na následujících univerzitách: Brandeis, Yale, Johann Wolfgang-Goethe ve Frankfurtu; později přednášela filosofii, politickou teorii a women's studies na těchto vysokých školách: Yale, Boston, New School for Social Research, Frankfurt a Kostnice.

Její první knižní publikace *Critique, Norm, and Utopia*, vydaná v roce 1986, je originálním příspěvkem k současné kritické teorii. Dalšími významnými pracemi jsou *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, vydaná v roce 1992, a *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, vydaná v roce 1996. Společně s Judith Butlerovou, Drucillou Corneliovou a Nancy Fraserovou vydala v roce 1994 sborník *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. S jedním ze dvou příspěvků Benhabibové v tomto sborníku jste se mohli seznámit v minulém čísle *Filosofického časopisu*. S Drucillou Corneliovou se v roce 1987 podílela na vydání sborníku *Feminism as Critique* s Fredem Dallmayerem v roce 1990 na vydání sborníku *The Communicative Ethics Controversy*. Ve spolupráci s Johnem McColem a Wolfgangem Bonsem v roce 1994 sestavila monograficky laděný soubor studií nazvaný *Max Horkheimer: New Perspectives* a článkem o Hannah Arendtové přispěla do publikace *Civilisationsbruch*, věnované genocidě během druhé světové války. V nedávné době uspořádala soubor prací s názvem *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*.

⁴⁹ Překlady, recenze knižních publikací Benhabibové či zmínky o ní v češtině nebo ve slovenštině můžete najít v následujících pramenech: Benhabib, S., Úvahy o výměně názorů mezi feminismem a postmodernizmom. *Aspekt*, 1998, č. 1; Cviklová, L., Krýsl, Š., Situating the Self. *Reflexe*, 1997, č. 15; Cviklová, L., Seyla

počátku své vědecké dráhy Benhabibová považuje za hlavní cíl svého projektu komunikativní etiky normativní zdůvodnění takového institucionálního uspořádání společnosti, se kterým by mohli souhlasit všichni občané.

Benhabibová přitom společně s Habermasem a Apelem odmítá neoaristotelismus a neokonzervativní společenskou diagnózu problémů pozdních kapitalistických společností rozšířených v německém kulturním okruhu. Podobným způsobem zaujala kritický odstup vůči myšlení komunitaristických myslitelů, které je rozšířeno v angloamerickém kulturním okruhu; jedná se například o ideje Alasdaira MacIntyry, Michaela Sandela Charlese Taylora a Michaela Walzera.

Vzniká otázka, co má být základem možného konsensu, a tím i východiskem projektu komunikativní etiky? Benhabibová rozvíjí svoji verzi komunikativní etiky v rámci myšlenkového odkazu osvícenství. Jde v ní o rekonstrukci principů jednání, s nimiž bychom byli schopni všichni souhlasit. Řečeno jazykem teorie jednání, Benhabibová se, podobně jako Habermas, odvrací od strategického jednání a přiklání se k jednání komunikativnímu. V duchu tohoto obratu je univerzalizace chápána jako intersubjektivní procedura, prostřednictvím níž vytváříme komunikativní dorozumění; obsah pojmu univerzalizace jako zkoušky bezrozpornosti tak byl nahrazen zkouškou komunikativního souhlasu.

Tento obrat ke komunikativní etice je současně východiskem teorie deliberativní demokracie, jejímž klíčovým problémem je vztah mezi normativními předpoklady demokratické porady a idealizovaným obsahem praktické racionality. Praktická racionalita je sice podmíněna historickou a sociální specifikou demokratického projektu, nicméně základní otázkou je legitimita jeho institucionálního uspořádání. Teorie deliberativní demokracie považuje instituce za legitimní jenom v tom případě, pokud reprezentují nestranné stanovisko v zájmu všech.⁵⁰ Nestranné stanovisko je artikulováno na základě toho, že rozhodovací procesy jsou v zásadě otevřeny odpovídajícím veřejným poradním procesům.

Benhabibová vytváří diskursivní model etiky a politiky, který se pokouší spojit praktickou racionalitu a poradní legitimitu. Podle tohoto modelu jsou platná pouze ta obecná pravidla jednání a institucionálního uspořádání, která jsou legitimizována na základě norem, jež jsou výsledkem konsensu všech osob, které jsou ovlivněny důsledky jejich působení. Účast na poradě vedoucí ke konsensu se děje na základě rovnosti a symetrie; všichni mají stejnou možnost zpochybňovat, dotazovat se, otevírat diskusi. Všichni mají také stejné právo uplatňovat své argumenty v diskusi o pravidlech procedur vztahujících se k diskursu a o způsobu, jakým jsou tato pravidla používána a uskutečňována. V tomto smyslu neexistují žádná pravidla, která by omezovala předmět diskuse, a každá osoba nebo skupina má právo poukázat na to, že je podstatným způsobem ovlivněna tou či onou normou. Na základě diskursivního modelu etiky a politiky je například možné, že za určitých okolností by občané demokratického společenství museli vstoupit do praktického diskursu s individuí, jež nejsou občany (non-citizens) a jež se nacházejí na území tohoto demokratického společenství, na jeho hranicích nebo v sousedních společenstvích. Vhodným příkladem tohoto rozšiřování hranic diskursu jako důsledku vlivu individuálního a skupinového jednání jsou ekologické problémy.

Benhabibová současně vychází z toho, že v procedurálním modelu diskursivní etiky a politiky nejde pouze o otázky legitimacy institucionálního uspořádání, nýbrž i o vlastní praktickou racionalitu deliberativních procesů. V průběhu diskuse se totiž objevují další kritické úvahy vztahující se k existujícím pohledům a názorům; tyto kritické úvahy umožňují vyšší konceptuální jasnost ohledně voleb a preferencí. Teorie deliberativní demokracie vychází z konfliktu hodnot a zájmů ve společenském životě a úlohou demokratických procedur je jejich vyslovení a zhodnocení. K obsahu této úlohy patří rovněž snaha přesvědčit ostatní, že i v případě negativního ovlivnění zájmů jednotlivce nebo skupin je základní rámec vzájemné spolupráce stále ještě legitimní.

S diskursivním pojetím etiky a politiky bezprostředně souvisí problém veřejnosti. Benhabibová zdůrazňuje přínos koncepcí veřejnosti, které byly vypracovány Jürgenem Habermasem, Hannah Arendtovou či některými liberálními teoretiky. Benhabibová ovšem Arendtovou i kritizuje, ponejvíce za způsob, jakým omezuje veřejný dialog. Podle Benhabibové toto příliš úzké vymezení vyzdvihuje neúměrně procedurální otázky a nezohledňuje konkrétní problémy, které jsou obsaženy ve veřejném dialogu. V důsledku toho je zamlžena souvislost mezi strukturami moci, legitimitou a veřejnými diskursem. Tyto stinné stránky jsou však vyváženy spontaneitou, imaginací, participací a kulturním zplnomocněním aktérů, kterým Arendtová ve své koncepci připisuje klíčovou úlohu.⁵¹

Jeden z nejvýznamnějších současných liberálních myslitelů, Bruce Ackerman,⁵² se domnívá, že jedním z nejdůležitějších úkolů liberalismu je legitimizace moci. Navrhuje proto ustavit určité principy tzv. „konverzačních omezení“ (conversational constraints). Žádný účastník diskuse nesmí být považován za nadřazeného jinému účastníku diskuse. Z toho plyne, že žádný účastník nesmí považovat své pojetí dobrého života za nadřazené pojetí dobrého života ostatních účastníků diskuse. Otázky společného soužití je možné rozumným způsobem vyřešit jenom tehdy, jestliže se účastníci diskuse budou řídit tzv. „nejvyšším pragmatickým imperativem“ (Supreme Pragmatic Imperative). Převedení všech morálních rozdílů jednotlivých účastníků do zdánlivě neutrálního rámce není přitom ani nutné, ani žádoucí. Musíme se dohodnout jenom na těch východiscích, se kterými souhlasíme, a ty, se kterými nesouhlasíme, můžeme ponechat v soukromé oblasti.

Benhabibová v polemice s Ackermanem vychází z toho, že „nejvyšší pragmatický imperativ“ není neutrální, protože ve skutečnosti upřednostňuje určité koncepte dobrého života, a ostatním znemožňuje integraci do veřejného diskursu. Souhlasí sice s Ackermanem v tom, že odlišné a vzájemně neslučitelné koncepte dobrého života nemohou být základem legitimacy institucionálního uspořádání liberálně-demokratického státu. Požaduje však, aby odlišná pojetí dobrého života byla zachována ve své partikularitě, a aby jim byl umožněn vstup do veřejného prostoru. Tam mohou soutěžit i s těmi koncepty dobrého života, které v současné době ve veřejném diskursu převládají. Podle Benhabibové Ackermanův výše zmíněný liberální způsob omezení konverzace už předpokládá ospravedlnění takového vztahu mezi veřejnou a soukromou oblastí, který v sobě obsahuje mocenské

Benhabib, Kritik, Norm und Utopie. *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 2; Honneth, A., *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha, Filosofia 1996; Youngová, I. M. Asymetrická reciprocita – o morální účt, obdivu a obohacené myšlence. *Aspekt*, 1995, č. 2–3.

⁵⁰ Benhabibová považuje blahobyť, kolektivní identitu a legitimitu za tři nejdůležitější veřejné statky a ve své koncepci komunikativní etiky jim přikládá velký význam.

⁵¹ Benhabib, S., *Situating the Self*. New York, Routledge 1992, s. 90–95.

⁵² 52 Ackerman, B., *Proč dialog?* In: *Současná politická filosofie*. Uspořádal a úvod napsal J. Kis. Praha, Oikúmené 1997, s. 301–321.

hierarchie. Některé společenské a politické jevy však mají mnohorozměrnou nebo komplexní povahu, a proto není možné předem rozhodnout, zda se jedná o morální, náboženskou či estetickou otázku. Měšťanská tradice vymezila hranice mezi soukromím a veřejností takovým způsobem, že znemožňuje plnohodnotnou participaci těch skupin, jejichž identity jsou na základě převládajícího diskursu umístěny v soukromé oblasti. Dichotomie soukromí a veřejnosti vymezená kulturní měšťanskou tradicí nevytváří například pro ženy dostatečnou možnost rozvinutí morální autonomie a uskutečnění morální volby; konkrétním případem těchto omezení je např. problematika vztahující se k rozhodování o potratu. Benhabibová se vyslovuje pro takové vymezení soukromého a veřejného, které bude za normativní principy považovat jenom záruky soukromého projevu. Za negativní důsledek Ackermanovy teorie považuje reprivatizaci veřejných problémů, která vede k pojmové a politické nejasnosti, politické nespokojenosti a morálním konfliktům. Na druhé straně však kladně hodnotí Ackermanovu teorii a ostatní liberální koncepty veřejnosti za to, že věnují velkou pozornost pojistkám proti možnostem nastolení diktátorského režimu.⁵³

Benhabibová vysoce oceňuje Habermasovu koncepci veřejnosti a považuje ji za sociologický korelát diskursivního pojmu legitimacy. Právě tato teorie veřejnosti je podle jejího názoru schopna smysluplně skloubit klady liberální koncepce veřejnosti a současně integrovat vizi komplexního úpadku veřejnosti na úsvitu moderny, již v tak sugestivní formě vytvořila Hannah Arendtová. Benhabibová přejímá Habermasovo stanovisko, podle něhož je strukturní proměna důsledkem vzniku moderních životních forem, a sdílí s ním snahu o oživení některých rysů rané buržoazní veřejnosti.⁵⁴ Jedná se zejména o prvky autonomie či zprostředkování mezi panstvím státu a jednotlivcem, které už chybí v pozdních formách kapitalistické společnosti. Podle Habermase byla strukturní proměna veřejnosti důsledkem vzniku moderních životních forem; vznik nezávislých hodnotových oblastí a společenská diferenciace vedly k tomu, že v rovině institucí jsou nyní obecné normy jednání utvářeny na základě principů praktického diskursu. Formování identity už neprobíhá na základě konvence, ale prostřednictvím formulace individuálních strategií, celistvých životních příběhů a individuálních sebevymezení. Tradice tak ztratila svou automatickou platnost a její reinterpretace se stala závislou na kreativní hermeneutice konkrétních vykladačů. Jednoduché principy politické participace byly nahrazeny diskursivním formováním vůle, a rozsah původní politické participace se tak rozšířil o sociokulturní oblast. Původní republikánské a občanské ctnosti, založené na soutěži, byly nahrazeny demokratickou tvorbou procedur v rámci konkrétních souvislostí. Vytvářejí se paralelní autonomní veřejné oblasti v podobě často protichůdných obecných diskusí o platnosti norem, jejichž nestrannost také do určité míry podléhá diskusím. Normativní omezení diskursu a základní lidská práva již nelze jednorázově určit, ale měly by být chápány jako procedura a stát se také předmětem samotné diskuse. Demokratickou diskusí je možné přirovnat k míčové hře, ve které nikdo nemůže trvale interpretovat pravidla hry či jejich možná užití. Principy normativního omezení diskuse či základních lidských práv mají ustavující a regulativní charakter a jejich vážné ohrožení vede k přerušení demokratické hry.

Benhabibová upozorňuje na to, že teorie rané měšťanské veřejnosti systematicky znemožňovaly účast žen na veřejných záležitostech. Identita žen byla umístěna v soukromí; ženy byly nejenom vyloučeny z účasti na veřejnosti, ale i ze stávajících morálních perspektiv. Například v myšlenkových systémech Hobbese, Locka a Kanta jsou veřejnost a oblast spravedlnosti pojaty jako prostor, v němž muži, hlavy domácností, spolu vyjednávají a provádějí ostatní transakce. Domácnost jako oblast intimity je omezena na reprodukční a afektivní potřeby měšťanského pater familias. Celé oblasti lidské aktivity, jako byly například reprodukce, láska a péče, byly v moderní měšťanské společnosti ženským údělem; tento druh aktivit byl vyloučen z morálních a politických úvah. V tomto smyslu ustavení morální a politické teorie mělo a dosud má obrovský vliv na moderní vědomí. V této souvislosti Benhabibová navazuje na argumentaci Carol Gilliganové, která ve své práci *In a Different Voice* využila teorii paradigmatu Thomase Kuhna a upozornila na rozpor mezi základy paradigmatu morální psychologie a existujícím empirickým materiálem. Gilliganová rozšířila původní paradigma tak, aby mohla interpretovat anomální výsledky, a společně se svými spolupracovníky dospěla k závěru, že Kohlbergova teorie je platná jenom pro měření vývoje takového aspektu morální orientace, který je zaměřen na etiku spravedlnosti a práv. Murphy a Gilliganová se proto domnívají, že údaje z dlouhodobého výzkumu, které se vztahují k morálnímu soudu, zpochybňují původní výsledky vypovídající o tom, že významné procento subjektů při přechodu od adolescence k dospělosti prochází regresí. Jakým způsobem lze však odůvodnit nedostatečnost Kohlbergova modelu?⁵⁵

Benhabibová zde vstupuje do diskuse tvrzením, že problém Kohlbergovy koncepce morální oblasti spočívá v oddělení spravedlnosti a dobrého života. Kohlberg vymezuje morální oblast jako „zvláštní vztahy povinností“ a orientaci na péči v rámci příbuzenství, lásku a přátelství považuje za rovinu osobního rozhodování. Otázky spojené s dobrým životem jsou sice také součástí morální oblasti, ale jsou považovány za osobní záležitost a stojí v protikladu k tzv. morálnímu problému. Kohlberg i Rawls uvažují o autonomním „self“ jako o nezákotveném a odtělesněném individu. Vycházíme-li z těchto teoretických přístupů, je to právě morální nestrannost, která nám umožňuje uznat požadavky druhého, který je stejný jako my. Veřejný systém práv a povinností je považován za nejlepší způsob, jak lze rozsoudit konflikt, případně rozdělit odměny a vznášet požadavky. V rámci tohoto univerza ovšem není popsána či vysvětlena zkušenost moderního ženského subjektu a žena je vymezena jednoduše tím, čím muž není: je neagresivní a pečující, dávající a nesoutěživá, její identita je umístěna v soukromí, a nikoli na veřejnosti. Svět žen je tak ustaven na základě negací a jejich identita je vymezována jako nedostatek autonomie, nezávislosti atd., až k tvrzení, že ženy jsou frustrovány kvůli tomu, že nemají falus. Rozdělení na veřejnou sféru spravedlnosti, v níž probíhají dějiny, a na bezčasovou oblast domácnosti, v níž je život reprodukován, je zvnitřňováno mužským egem. Muž je rozdvojen na veřejnou osobu a soukromého jedince, či jinými slovy, nalézá se mezi morálním zákonem a hvězdným nebem nad sebou na jedné straně, a pozemským tělem na straně druhé; jeho autonomní „self“ hledá jednotu. Na rozdíl od vnější přírody, která je polidštěována prostřednictvím práce, vnitřní příroda zůstává ahistorická, temná a obskurní. V této souvislosti Benhabibová upozorňuje na to, že současná univerzalistická morální teorie je rozdělena dichotomiemi autonomie a péče, nezávislosti a závazku; obecně řečeno, na oblast spravedlnosti

⁵³ Tamtéž, s. 95–104.

⁷ Habermas rozpracoval svou koncepci veřejnosti v habilitační práci *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Adorno práci odmítl, a Habermas ji později úspěšně obhájil u Abendrotha v Marburgu.

⁵⁵ Benhabib, S., *Situating the Self*, c.d., s. 148–153.

a oblast domácnosti či osobní oblast. Existující omezení morálního stanoviska Benhabibová kritizuje jako monopol perspektivy tzv. „obecného druhého“, které odpovídá tomuto rozdělení.⁵⁶ Z tohoto důvodu navrhuje zavést komplementaritu tzv. „obecného“ a „konkrétního“ druhého. Stanovisko obecného druhého je založeno na vidění každého jednotlivce jako racionální bytosti nadané takovými právy a povinnostmi, které bychom rádi připisovali sobě. Vztah k druhému je řízen normami formální rovnosti a reciprocity, normy a interakce jsou v první řadě veřejné a institucionální. Stanovisko „konkrétního“ druhého vyžaduje, abychom na každou racionální bytost pohlíželi jako na jednotlivce s vlastní konkrétní historií, identitou a afektivně-morální konstitucí. Abstrahuje od toho, co je nám všem společné, a snaží se pochopit potřeby, motivace, přání a snahy druhého. Řídí vztahy k druhému normami komplementární reciprocity; existující rozdíly nevylučují jiné subjekty z diskursu, a spíše je doplňují. Benhabibová považuje za nedostatek, že v současné univerzalistické morální psychologii a morální teorii převládá stanovisko obecného druhého, přestože normy naší interakce jsou obvykle soukromé a neinstitucionální. Nevztahová teorie „self“, rozšířená v současné univerzalistické morální teorii, tak v morálním diskursu pomíjí výklad potřeb; potřeby jsou totiž chápány jako neformalizovatelné, neanalyzovatelné a amorfní aspekty naší koncepce dobrého života. Benhabibová vidí řešení ve zpřístupnění naší emocionální konstituce i našich konkrétních příběhů morální komunikaci, reflexi a transformaci, v níž jsme morálními aktéry. Podobně jako veřejná oblast spravedlnosti i vnitřní příroda má svůj historický rozměr, a historie kolektivního je v ní propojena s historií „self“. Opominutí tohoto aspektu vede k přehlížení alternativních hlasů; stávající diskurs přehlízející tyto problémy prodlužuje útlak žen privatizováním jejich identit a velké části jejich aktivit. Benhabibová považuje za jeden z nejdůležitějších aspektů podřízeného postavení žen skutečnost, že symbolika a mýty o dělbě práce mezi muži a ženami počítají s tím, že ideál autonomie je zobrazován jako odtělesněné a nezakotvené mužské ego. Tato koncepce autonomie je založena na implicitním vymezení politického života; na základě tohoto vymezení je intimní oblast domácnosti považována za ahistorickou, neměnnou, a je tak vyjímána ze všech úvah a diskusí. Potřeby, podobně jako emoce jsou jenom danými vlastnostmi individuí a filosofie nezkoumá mechanismy jejich ustavování. Benhabibová upozorňuje na to, že v současné době ženské subjekty usilují o artikulaci genealogie a mechanismů morálního fungování této oblasti. Jejich potřeby zůstaly nepochopeny v důsledku mužské imaginace, která je zobrazovala buď jako „Matku Zemi“ a „potvoru“, nebo „Pannu Marii“ a „děvku“.

Co však Benhabibová považuje za jádro morální teorie, která by byla schopna zohlednit další aspekty naší existence a vyrovnat existující asymetrie mezi muži a ženami? Existující feministické perspektivy i metodologické přístupy nám umožňují pochopit ustavování převládajících ideálů morální autonomie, v důsledku kterých byly ženské hlasy vyloučeny z diskursu určujícího morální oblast. Morální teorie přetvořená na základě komplementarity „obecného druhého“ a „konkrétního druhého“ nám ukáže cestu, jak se lze dobrat skutečného a integrovanějšího pojetí „nás žen“.

V rámci současné feministické filosofie můžeme komunikativní etiku Seyly Benhabibová považovat za výraz ojedinělého způsobu myšlení. Koncepce komplementarity „obecného“ a „konkrétního“ druhého se totiž neomezuje jenom na odhalení historie ve smyslu praxe bezpráví mužů nad ženami, jež je chápána jako jedna z mnoha technologií moci. Otevírá možnost retrospektivního zplnomocnění konkrétních ženských subjektů, a překračuje tak i stávající feministické perspektivy. Benhabibová totiž v duchu svých předchůdců rozvíjejících kritickou teorii nepovažuje žádnou sociální skupinu za historicky vyvolený subjekt utopické emancipace. Kritickou morální teorii neomezuje jen na ženské subjekty, ale vyzývá k dialektickému spojení s dalšími „negativně privilegovanými“ (M. Weber) společenskými skupinami.



Vladimír ŠILER: 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 křížovníků 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,

⁵⁶ Tamtéž, s. 148–153.

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 křížovník Karl Postl z malé moravské vísky.⁵⁷

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 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 zavrhujícím soudům, ale nemůžeme popřít, že mnozí nejlepší mužové své doby přičítají zásluhy na svých mravních ctnostech a politické jasnozřivosti banálním pravdám a povrchním morálitám 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 Göttingen. 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 nejblížešších 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.⁵⁸ 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 nevěšiml. 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.

Historka 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.⁵⁹ 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.⁶⁰

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

⁵⁷ 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.

⁵⁸ SCHAPP, W. *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*.

⁵⁹ ZAJÍCOVÁ, P. Hermeneutika a narace. In: *Metodologie a theurgie hermeneutické interpretace II*. Edice Studia humanitatis – Ars hermeneutica.

⁶⁰ Viz např. <http://www.slovníkceskeliteratury.cz/showContent.jsp?docId=1651> nebo <http://is.cuni.cz/webapps/whois/osoba/?entId=909907&lang=cs>.

je protiváhou vůči dominanci analytické filozofie. (V poslední době ovšem nastává zřejmě nějaký nový opětovný příklon k lingvistice a analytické filozofii 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. Ricouer 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.⁶¹ 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 nevšímali. S výjimkou dvou teologů. Lehkou rezonanci přízná Johann Baptist Metz⁶², 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*⁶³, v níž navrhuje využití 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 věstil 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 odtahitý vztah, neuvěřitelné – 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 judaismus, tak křesťanství vždy zápasil s tímto pokušením zabřednout zpět do pohanského modelu, v němž vše se točí kolem člověka a jeho přání, představ a potřeb. I když počínání proroků a apoštolů v leccem 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 dobou 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 historiky, 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.

⁶¹ 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*.

⁶² METZ, J. B. *Kleine Apologie des Erzählens. Concilium*. Roč. 9, č. 5, 1973, s. 334–341.

⁶³ MIETH, D. *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik*.

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 podobností, tolerancí vůči titulům, jimiž si zbožný člověk jinak nepojmenovatelného Boha přibližuje. Začíná se říkat, že metafora, parabola, symboly či alegorie není třeba překládat ani vykládat. Sallie McFague přišla jako první s konceptem metaforické teologie.⁶⁴ 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 šizený novinovými titulky rozhodně nebyl onen učebnicový *animal rationale* nebo pragmatický *homo economicus*, jak si představovaly materialistické ideologie 19. století. Přitakání 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 Ricoeuirem. V anglofonním světě byl prvním propagátorem narativní teologie Stanley Hauerwas.⁶⁵ 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 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 zaštitují před nahodilostí.“⁶⁶

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 „narativní 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 Altrichtera jeden z mála, kteří se u nás o narativní teologii kompetentně vyjadřují.⁶⁷) Pokud toto rozlišení převedeme do tabulky, vyvstane polaritní napětí, které sice není vzájemně se vylučující dichotomií, ale současně přesvědčivě zabraňuje svévolné záměně obou pólů.⁶⁸

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 vypravěče a posluchačů, je momentální a neopakovatelné	diskurs odosobňuje a zobecňuje, usiluje o univerzalitu a re-produkovatelnost
vychází ze subjektu a míří k subjektu	vychází z pomocné představy absolutního, objektivního, neutrálního (nezúčastněného) rozumu a směřuje k objektu (k věci)

⁶⁴ 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*.

⁶⁵ 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.

⁶⁶ TALEB, N. N. *Černá labut'. Následky vysoce nepravděpodobných událostí*, s. 81 a 87.

⁶⁷ 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.

⁶⁸ Sestaveno podle: SPOUSTA, J. Proti posvátné nudě – Teologie příběhu. *Souvislosti*. 1994, č. 3, s. 80–82.

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 – zapsání, 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
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	profesionality
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 (vyprávěcích) 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 náboženská pedagogové. A samozřejmě není náhoda, že teologové narativy pomáhali na svět i narativní etice.

Narativní etika – nonsens, nebo banalita?

Výraz narativní etika („etika v příbězích“, „vyprávěcí etika“) je vlastně performativní protimluv.⁶⁹ 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, historika 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 obháji oprávněnost takového výrazu. Vyprávění může být legitimním nástrojem vědecké etiky tehdy, je-li reflektujícím shrnutím zkušeností s mravními jevy. Ale i v tomto případě jde spíše o ilustraci pro zvýšení názornosti či usnadnění porozumění, tedy spíše ústupek činěný přístupu diskursu. Druhá možnost je, že vyprávění umožňuje právě takovou zkušenost a zprostředkovává ji. Mravolichné historiky mohou být nejen předmětem zkoumání, ale i médii, 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 utkáán 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 otáček 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.

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 historie přišla výrazně ke slovu.⁷⁰ A Karen Joisten, nyní profesorka, založila na univerzitě centrum bádání o Wilhelmu Schappovi⁷¹, a letos vydala první sborník prací o něm⁷². Historika se tak může uzavřít slíbenou pointou: Syn Wilhelma Schappa Jan (nar.

⁶⁹ HOFHEINZ, M., MATHWIG, F., ZEINDLER, M. *Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, s. 11.

⁷⁰ JOISTEN, K. *Narrative Ethik. Das Gute und Böse erzählen*.

⁷¹ Viz: <http://www.wilhelm-schapp-forschung.philosophie.uni-mainz.de/>

⁷² JOISTEN, K. *Das Denken Wilhelms Schapps*.

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.⁷³

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 předivými, 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 spřádá vlákno, které ho udrží, nebo že by si z klubka odvíjel Ariadninu nit', která ho vyvede z bludiště k sobě. Ani tak že by si sám jako onen pavouk nebo jako rybář spleť 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 obhájí 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 neobhajitelná – právě tváří v tvář prosté skutečnosti, že člověk v průběhu života prochází různými příběhy, v nichž sehrává rozmanité role, stává se bezděčným aktérem i vyprávěčem historek, jež si neuvolil, ale které mu byly vnuceny okolnostmi. V takové situaci ztrácí individualismus smysl.⁷⁴ 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 zkeouší 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.

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 nejsnáze: 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 jeví 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 konkrétní moudrostí – 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.⁷⁵ Podobně funguje i katolická morálně teologická kazuistika. Ale narativní etika chce naslouchat příběhu. A nechá jej vyprávět. Nesmírně si tím komplikuje situaci. Implóze komplexity 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, redukcující dimenzi hloubky na povrch a zkoumající jeden průmět místo celku.

⁷³ LEMBECK, K.-H. *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtsphänomenologie Wilhelm Schapps*. Würzburg, 2004.

⁷⁴ MACINTYRE, A. *Ztráta ctností*, s. 256.

⁷⁵ SCHAPP, W. *In Geschichten verstrickt*, s. 188.

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
podobnost
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 vizuální studia či studia elektronické kultury nebo postkoloniální studia.⁷⁶ Narativní přístup – ať už jde o analýzu vyprávění nebo využití příběhů – však nachází uplatnění i konkrétní a praktické, např. v psychoterapii⁷⁷ či sociální práci⁷⁸, v medicíně, resp. bioetice⁷⁹, v etice vědy⁸⁰, v pedagogice⁸¹, v náboženské výchově⁸², v ekologické výchově⁸³, v managementu⁸⁴ 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 Hrnceku, vaří, 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

⁷⁶ Viz např. ALDAMA, F. L. (Ed.). *Analyzing World Fiction. New Horizons in Narrative Theory*.

⁷⁷ 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: PESSESKIAN, N. *Kupec a papoušek. Využití orientálních příběhů v psychoterapii*. BURNS, G. W. *101 Healing Stories for Kids and Teens. Using Metaphors in Therapy*.

⁷⁸ 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

⁷⁹ Přehledová studie viz např.: HAKER, H. Narrative Bioethik. Ethik des biomedizinischen Erzählens. 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.

⁸⁰ POLKINGHORNE, D. *Narrative Knowing and the Human Sciences*.

⁸¹ PESSESKIAN, N. *Příběhy jako klíč k dětské duši*.

PIRKL, F., BADEGRUBER, B. *Příběhy pomáhají s problémy*.

⁸² 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.

⁸³ 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 Jančířiková, 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*.

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 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...⁸⁵ Prospěje něčemu, označíme-li třeba sýčkování Římského klubu za naraci? Je adekvátní říci, 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, vyčítající 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.⁸⁶ 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 artikulují 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 sítě – 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.⁸⁷

Thomas Rolf se domnívá, že symptomem této touhy je záplava autobiografií sepsovaných 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*):⁸⁸

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 Print, 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: Theologische Verlag, 2008. ISBN 978-3-290-17475-8.

⁸⁵ LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*, s. 119–124.

⁸⁶ 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.

⁸⁷ 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.

⁸⁸ BATESON, G. *Mysl a příroda: Nezbytná jednota*.

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 Schapp's*. 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 Geschichtstheorie Wilhelm Schapp's*. Würzburg, 2004. ISBN-13 978-3826028618.

LYOTARD, Jean-Francois. *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 religion 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.

PESESCHKIAN, Nossrat. *Kupec a papoušek. Využití orientálních příběhů v psychoterapii*. Brno: Cesta, 1996. ISBN 80-85319-60-8.

PESESCHKIAN, Nossrat. *Příběhy jako klíč k dětské duši*. Praha: Portál, 1999. ISBN 80-7178-275-0.

PIRKL, Friedrich; BADEGRUBER, Bernd. *Příběhy pomáhají s problémy*. Praha: Portál, 1995. ISBN 80-7178-416-8.

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