

OSTRAVSKÁ UNIVERZITA
Filozofická fakulta

ETIKA

Úvod do studia

Vladimír Šiler

OSTRAVA
2020

První vydání:

Etika, studijní opora pro distanční vzdělávání

Ostrava: Ostravská univerzita, 2007

ISBN 978-80-7368-323-8

Recenzenti:

Mgr. Marek Petrů, Ph.D., Ostravská univerzita v Ostravě

PhDr. Bohumil Fiala, Ph.D., Slezská univerzita v Opavě,

Obchodně podnikatelská fakulta v Karviné

Druhé vydání, doplněné a aktualizované:

Etika – Úvod do studia

Ostrava: Ostravská univerzita, 2020

Text je studentům 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

1	ZRUŠENÍ ETIKY	5
2	RELATIVIZACE ETIKY	9
2.1	Máme to v krvi	10
2.1.1	Sídlo etiky v mozku?	11
2.1.2	Za vše můžou geny	15
2.1.3	Evoluční biologie	18
2.1.4	Chemie lásky	20
2.1.5	Sociobiologie	21
2.1.6	Evoluční psychologie	24
2.1.7	Etologie	24
2.1.8	Teorie her	28
2.2	Je to všechno výchovou	33
2.2.1	Memetika	34
2.2.2	Tři modely řízení chování	36
2.2.4	Zlo pochází z prostředí – Zimbardův stanfordský vězeňský experiment	39
2.2.5	Genealogie morálky	43
2.2.6	Piaget-Kohlbergův model vývoje mravního úsudku	43
2.2.7	Agrese a výchovný pohlavek	44
2.3	Všechno je jinak	53
2.3.1	Etika v archaických společnostech	54
2.3.2	Etika v obzoru světových náboženství	54
2.3.3	Etika v indických náboženstvích	55
2.3.4	Etika v čínských náboženstvích	56
2.3.5	Etika v judaismu	56
2.3.6	Etika v křesťanství	57
2.3.7	Etika v islámu	60
2.3.8	Příklady a ukázky	61
2.4	Mimo dobro a zlo	64
2.4.1	Etika v obzoru psychoanalýzy	64
2.5	Dneska je možné všechno	69
2.5.1	Relativizace etiky v postmoderní situaci	69
3	STUDIUM ETIKY	73

4 ZÁKLADY ETIKY	81
4.1 Antická etika	81
4.1.1 Dějiny antické filosofie	81
4.1.2 Řecká mentalita	81
4.1.3 Odkud zlo?	82
4.1.4 Sofisté	82
4.1.5 Sókratés	82
4.1.6 Platón	82
4.1.7 Aristotelés	83
4.1.8 Kynická škola	83
4.1.9 Kyrenaická škola	83
4.1.10 Stoicismus	83
4.1.11 Epikureismus	84
4.2 Slovníček základních pojmů	85

1 ZRUŠENÍ ETIKY

Není právě obvyklé začínat studium určitého oboru labutí písni nad jeho skolem. Předmět, která má uvádět do etiky, se však pokusí právě o tento paradox – nejdříve etiku jako odbornou disciplínu zpochybnit, nahodit její argumenty ze všech stran, ba dokonce ji totálně rozbít, a pak navrhnout její nové založení.

Není to ostatně pokus nový, předtím už se o něco podobného pokoušeli například markýz de Sade, Friedrich Nietzsche, Ladislav Klíma nebo autor Satanské bible Szandor LaVey. Sadovu Justinu doufám není třeba představovat. Autor ji míní jako manifest filosofického libertinismu s převrácenou etikou – ctnost nejen že se nevyplácí, ona je přímo zločinem. Jméno Justina, latinsky Spravedlivá, je autorův ironický výsměch tragické ironii osudu. Ne nadarmo je po něm pojmenován sadismus... To Szandor LaVey zdaleka není takový zvrhlík, i když rovněž obrací etiku naruby. Jeho Satanská bible vůbec není hloupá, je poučená, zejména psychoanalýzou. Věřím, že i tuto neblaze proslulou a bohužel většinou špatně pochopenou knihu studenti už aspoň letmo prolistovali. Nietzsche se pokouší řešit problémy, i etické, vzdorem, vzpourou hrdého a silného jedince proti měšťáckým konvencím a křesťanským tradicím. Také rád vše vášnivě, ve jménu svého pyšného člověčenství obrací naruby. Zejména etiku rozrušuje tím, že ji demaskuje jako lidský výtvar, ruší její platnost, když se pokouší naleznout pozice, v nichž se člověk ocitá mimo dobro a zlo. Ladislav Klíma je jeho epigonem v českém prostředí. Je autentický, to, co říká, také sám žije. Ve skutečnosti to nebylo společensky tak nebezpečné, jak by se z jeho slov mohlo zdát. To takový Aleister Crowley nebo Charles Manson sáhli i k činům...

A není to ostatně jen etika, která prochází takovými pokusy o restrukturalizaci či dekonstrukci. Něco podobného se přihodilo už před časem třeba pedagogice nebo psychiatrii.

Antipsychiatrie

Někteří psychiatři v USA si v 70. letech 20. století všimli, jak úžasne roste počet Američanů, kteří potřebují psychiatrickou nebo psychotherapeutickou péči. Úměrně s tím roste i počet psychiatrů a psychotherapeutů. Půjde-li to takto dál, bude brzy každý Američan buď klientem, nebo poskytovatelem těchto „psycho-služeb“. Kohosi napadlo položit si otázku: A není to jako v ekonomice? Roste nejdříve poptávka a na ni pak reaguje nabídka, anebo je to naopak – nabídka stimuluje poptávku? Vyskytla se teorie, že čím víc je psychiatrů, tím víc je duševních nemocí. Dokonce: Nebýt psychiatrů, nebylo by těchto nemocí. Zrodila se koncepce „iatrogenních chorob“, nemocí způsobených lékaři (bezděčně ovšem, způsobených spíše samotnou existencí příliš sofistikované medicíny jako vědy). Přesvědčivý experiment potvrzující tuto zvrácenou kauzalitu předložil David Rosenhan.¹ Šokující myšlenka se mohla opřít i o určité filosofické teorie, například o neostrukturalistické koncepce Michela Foucaulta.² A tak se na světě objevila „antipsychiatrie“. Antipsychiatrické hnutí se zasazovalo za omezení přílišné specializace psychiatrie, za zrušení speciálních ordinací a oddělení a za vřazení psychiatrie do celku medicíny a péče o člověka. Věda, která propadne hyperspecializací, přílišnou institucionalizací a komercializací, se stává kontraproduktivní: sice řadu problémů řeší efektivněji, ale produkuje přitom problémy nové, které už sama řešit nestačí. Každý pokus o nápravu celého systému však zpravidla vede k tomu, že se daná věda stává vnitřně ještě komplikovanější a nemotornější a stává se sama sobě překážkou a problémem. Je proto možná lépe vrátit se někde na pomyslný začátek a zkusit to všechno znovu.

Antipedagogická pedagogika

Podobnou zkušenost učinili v druhé polovině 20. století pedagogové.

¹ Srdečně doporučuji něco si o experimentu zjistit. Podrobnější popis je k dispozici třeba v této publikaci: SLATEROVÁ, Lauren. *Pandořina skříňka*. Praha: Argo; Dokořán, 2008, s. 73–102.

² FOUCAULT, Michel. *Dějiny šílenství*. Praha: NLN, 1994. FOUCAULT, Michel. *Zrození kliniky*. Praha: Pavel Mervart, 2010.

Navzdory tomu, že pedagogické koncepce a školské reformy jsou čím dál dokonalejší, prostá zkušenost, potvrzovaná navíc i vědeckými výzkumy, ukazuje, že děti odcházejí ze škol paradoxně méně vzdělané a hůře připravené na život, než jsme plánovali a očekávali, a dokonce jsou na tom svým způsobem celkově hůře než v minulých dobách. Dějiny pedagogiky 20. století jsou dějinami pedagogických reforem. Přesto inteligence dětí, chápaná komplexně, ve svém úhrnu klesá, nebo neroste tak, jak by měla. Proto vznikla **antipedagogická pedagogika**. Toto hnutí mezi pedagogy požadovalo „odškolnění společnosti“, tedy odinstitucionalizování vzdělání, přenos odpovědnosti za vzdělání dětí od státu zpět k rodině. A chtělo také zbavit pedagogiku jejího přílišného zvědečtění. Experiment Davida Rosenhana by ve školství fungoval obdobně. Ostatně už dříve byly známy po všech stránkách šokující experimenty Roberta Rosenthala, jež vešly do dějin pedagogiky jako tzv. Pygmalion efekt, Golem efekt nebo do dějin sociologie jako sebenaplnující se proroctví či Thomasův teorém.³ Na myšlenku, že největší překážkou vzdělávání je škola sama, přišel také Ivan Illich, pozoruhodný anarchista a inovátor. V knize *Odškolnění společnosti* požaduje ne sice úplné zlikvidování školských systémů, ale jejich přebudování zdola, z moci rodičů a na principech občanské společnosti.⁴ Descholzaci společnosti by prospěl i větší podíl homeschoolingu, domácích školiček.⁵ Na těchto základech pak vybudoval svou antipedagogickou pedagogiku Hubertus von Schoenebeck. Není náhodou, že naše systémy veřejného školství, pedagogické fakulty i vědecká pracoviště se myšlenke homeschoolingu urputně brání a o Illichovi či von Schoenebeckovi se prakticky nezmiňují.⁶

Antietika?

Podobnou praxi jako psychiatři či pedagogové navrhovali moudří a starostliví lidé i v jiných oblastech. Václav Havel například hovořil o „nepolitické politice“. Mnozí moderní umělci se skoro po celé 20. století usilovně snažili „zrušit umění“, „rozbít mýtus krásy“, „dekonstruovat estetiku“. V náboženství známe rovněž podobné případy ničení soch, vyhánění zbožných bičem z chrámu, či odchody na poušť – a to vše ve jménu pravého náboženství!

Není snad etika také právě tak citlivou disciplínou, jako je pedagogika, psychiatrie, umění či náboženství? Nehrozí etice podobné ustrnutí a zkostratění jako tolika jiným oborům? Nevěříte? Zkuste se třeba začíst do některé z publikací, které vydává nakladatelství Filosofie (nakladatelství Filosofického ústavu Akademie věd ČR) v ediční řadě Morální a politická filosofie. Ne že bychom – jako vzdělanci! – nerozuměli (i když... někdy je to opravdu těžké). Ale neděláme si to tak trochu sami, že pak někteří říkají: Filosofie? Etika? Jen samé pseudoproblémy. Děláním vědy z ničeho. Copak se to opravdu nedá říct jednodušeji?

Anebo to zkuste jinak. Otevřete si třeba skriptum Etika Františka Vojtky vydané pro studenty Cyrilometodějské teologické fakulty v Olomouci v roce 1991. Ne že byste nerozuměli (tentokrát to opravdu není nijak nesnadné). Ale dýchně na vás středověk. Že by etika byla něco, co se dá tak snadno vtěsnat do několika jednoduchých a jednoznačných formulací, svou dikcí připomínajících právo nebo spíše matematiku či fyziku? Kde zůstal prostor pro pochyby, hledání, růst?

Když se podíváme na některé etické teorie či společenství odborníků a spatříme jejich přísnou uzavřenost, navíc zahalenou do esoterické terminologie – nejrady bychom ve svatém zápalu zvolali: Chtělo by to pustit sem čerstvý vzduch! Vyházet všechno to staré harampádí! Vraťme se k Sókratovi. Zkusme to jako Lao-c'. Anebo: Klímu na vás, a Bondyho!

Ne, nemusíme zakládat novou „**antietickou etiku**“. Stačí, když si všechno to ničení a boření, třeba jen z cvičných důvodů, vyzkoušíme, když si znovu projdeme v duchu, v mysli, ale na vlastní pěst, s osobním nasazením a vnitřní poctivostí, všechny argumenty, které zde proti etice uslyšíme. Získáme tak představu, že etika není absolutní, normativní, objektivní disciplína, ale že je v ní všechno relativní. To znamená, že člověka nemá co mravně zavazovat. Ale znamená to, že onu morální závaznost musíme vždy

³ Zejména pedagogové by se měli ve vlastním zájmu s podstatou tohoto experimentu seznámit. Jímá mě neblahé tušení, že jim ho na jejich pedagogické fakultě zatajili. Pozor – neplést s jinými autory téhož jména.

⁴ ILLICH, Ivan. *Odškolnění společnosti*. Praha: Slon, 2000. Recenze na knihu od olomouckého psychologa Martina Fafejty je v Čítance. Rovněž portrét neortodoxního myslitele a aktivisty Ivana Illiche od neortodoxní brněnské ekonomky Nadi Johanišové. Odbornou studii o Illichově radikální kritice školy od Jiřího Prokopa najdete v Přílohách. V češtině máme i Illichovu publikaci, v níž podrobuje zásadní kritice moderní medicínu a celý zdravotnický systém: ILLICH, Ivan. *Limity medicíny*. Brno: Emitos, 2012.

⁵ Přehledová studie o homeschoolingu od Yvony Kostecké je v Přílohách.

⁶ Odborný článek slovenské pedagožky o von Schoenebeckovi je v Čítance.

znovu hledat, musíme o ní přemýšlet, společně mluvit a dohadovat se a pak se tápavě a s klopýtáním pokoušet realizovat to, k čemu jsme dospěli.



2 RELATIVIZACE ETIKY

Arno Anzenbacher uvádí ve svém *Úvodu do etiky* čtyři způsoby relativizace etiky, tedy že etiku v jejím absolutním nároku zpochybňují tyto vědecké teorie:

- Historický materialismus (Marx). Ve skutečnosti má ovšem Anzenbacher na mysli každý sociologizující přístup.
- Genealogie morálky (Nietzsche). Každý historizující přístup relativizuje jednotlivé epochy a stádia vývoje mravního vědomí.
- Psychoanalýza. Ve skutečnosti má na mysli jakékoliv zpsychologizování morálních problémů.
- Etologie. Anzenbacher tím myslí celou biologii s jejím pohledem na zákonitosti lidského chování.

Mohli bychom dodat, že etiku relativizuje, a tedy někam mimo dobro a zlo míří také:

- Každá deskriptivní etika, komparativní etika, etnoetika, metaetika apod., protože už svou metodologií rezignuje na normativní stanovování dobrého a zlého. O tom píše ve svých knihách například Radim Brázda.
- Každý vědecky zdůvodněný determinismus (fatalismus, predestinace, karma apod.), protože vyřazuje ze hry svobodnou vůli a tím i odpovědnost. Tázat se potom po dobru či zlu je nesmyslné. To tvrdí například genetika.
- Chaos, ať už počáteční, nebo konečný. Každá teorie tvrdící, že za vším je jen náhoda, stochastický princip.
- Příroda sama, život jako takový, fysis i bios, a tím i fyzika a biologie, která to vše popisuje. Evoluce mířící do otevřené budoucnosti neumožňuje klást nebo hledat absolutní normy, přinejmenším ne ty teleologické, odvozené od cílů. Ukážeme si, že takto postupuje etologie nebo sociobiologie.
- Einsteinova teorie relativity, protože je-li vše relativní, pak i etické hodnoty.
- Heisenbergův princip neurčitosti, protože když ani fyziku, jak by bylo možno budovat etiku jako normativní disciplínu?
- Věda sama. Věda ve svém klasickém konceptu eliminuje subjektivitu, hledá objektivitu. Věda proto nemůže o etice mluvit (Wittgenstein).
- Celek. Celek je nad dichotomií, tedy nad dobrem i zlem. Holistické paradigma překlenuje binární opozice, z někdejších rozporů činí harmonický, a tím vlastně lhostejný vír.
- Může to být i jakási pomyslná třetí pozice – triadická etika překonává dyadickou koncepci dobra a zla. Ukážeme si to na psychoanalytické koncepci celistvosti psychiky scelující dobro i zlo. Možná je taková i Aristotelova koncepce, která za dobro v pravém slova smyslu pokládá správnou míru (dobra i zla) a za zlo v pravém slova smyslu nepřiměřenost (příliš mnoho dobra i zla).

Zrušit etiku a postavit se mimo dobro a zlo se pokoušejí kromě už zmiňovaných například také Machiavelli, Osho, staří kynikové i noví cynikové (např. Max Stirner), marxisticko-leninská etika se svým třídním hlediskem, postmoderna se svou relativizací a pluralitou...

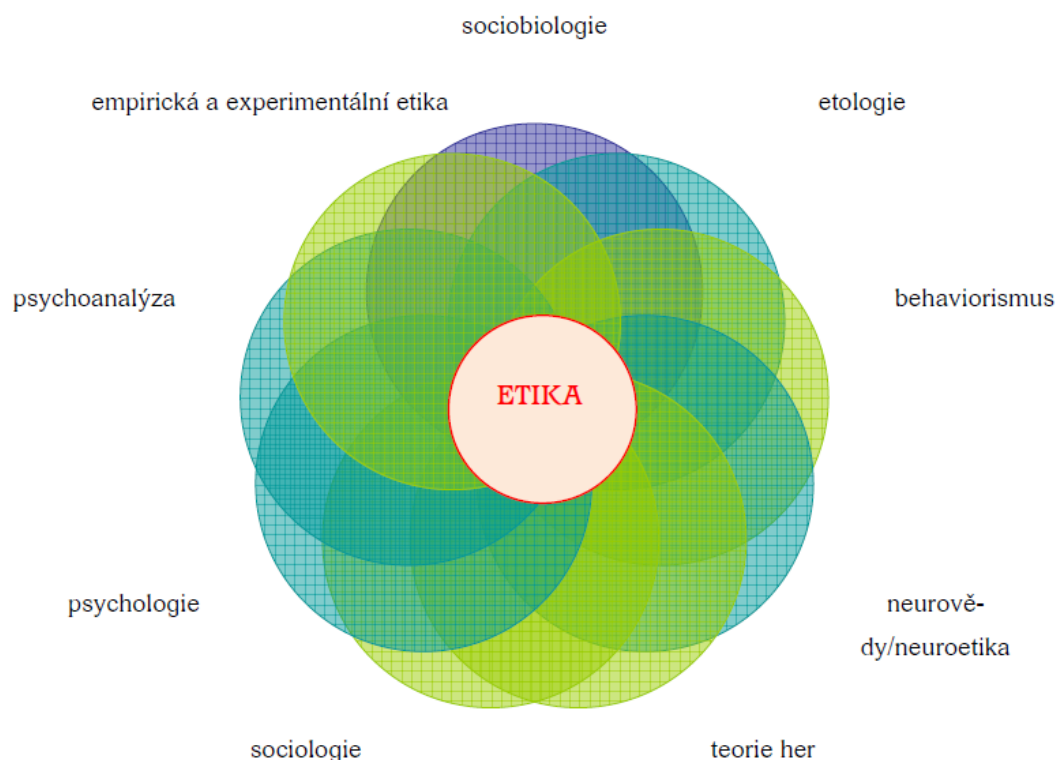
V následujících kapitolách si představíme etiku relativizovanou biologickými disciplínami (genetika, sociobiologie, etologie, evoluční psychologie). Tento pohled jsme shrnuli pod ono všeobecně známé zjednodušující úsloví: „**Máme to v krvi...**“ Čímž se myslí, že my za nic nemůžeme, protože jsme determinováni zákonitostmi svého těla a přírody, přirozenosti, již jsme zdědili.

Pak přejdeme k tezi, že mravní charakter člověka je dán především výchovou a prostředím a pohlédneme na člověka a jeho chování očima psychologie a sociologie. Dáme tak prostor názoru, že „**je to všechno výchovou**“. V tomto případě se člověk vymlouvá na okolnosti, jež jím cloumaly tak, že se nemohl svobodně rozhodovat.

Etiku relativizuje i kulturní podmíněnost, kterou si představíme na některých náboženstvích, jež jsou zpravidla zdrojem tradičních mravních kódů. Při pohledu na jejich rozmanitost si však člověk nemůže odpustit povzdech: „**Všechno je jinak...**“. Náboženství si většinou nárokují absolutní platnost svých dogmat, ale prosazovat ji mohou jen tehdy, pokud se jim podaří před svými vyznavači zatajit existenci náboženství jiných.

Psychoanalytik jako terapeut nemůže svého klienta mravně soudit. Psychoanalýza nás tak naučila neříkat zlo, ale raději „stín“. Ve jménu psychického zdraví nás osvobozuje od hodnot, staví nás **mimo dobro a zlo**. Na místo mravnosti tak dosazujeme terapii.

Svým způsobem je celá koncepce tohoto předmětu a jeho studijních pomůcek postmoderní. Tváří v tvář přepestré pluralitě a multikulturní mozaikovitosti dnešního globálního světa konstatujeme, že nic není absolutní, nic není svaté, dnes už se člověk ani ničemu nemůže divit, nad ničím se nerozčiluje, protože **dnes je možné všechno.**⁷



2.1 Máme to v krvi

... v genech, mozku, hormonech. Přírodní vědy rády pracují redukcionisticky, všechno převedou na jednoduché zákonitosti, jimiž pak vítězoslavně vysvětlují to, co se dosud vzpíralo pochopení. Biologie, sociobiologie, genetika, etologie, psychobiologie, evoluční psychologie, neurovědy zejména v druhé půli 20. století předložily mnoho argumentů a teorií, podle nichž je člověk biologický mechanismus reagující na stimuly ze svého materiálního prostředí, v němž se snaží prosadit, přežít a reprodukovat své geny. Pohled přírodních vědců je principiálně nesentimentální, nesmí být osobně, subjektivně angažovaný. Namísto ně-

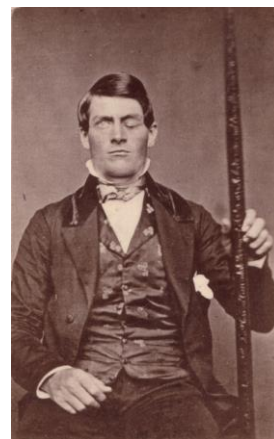
⁷ Relativizaci etiky popisují například také tyto učebnice: SPAEMANN, R. *Základní mravní pojmy a postoje*. Praha: Svoboda, 1995, kapitola 1: Filozofická etika aneb Jsou dobro a zlo relativní?, s. 9–20. BRÁZDA, R. *Srovnávací etika*. Praha: KLP, 2002, kapitola 3: Systematická komparatistika: Dosavadní zdůvodnění a současný stav, s. 89–105.

kdejší duše a ducha dosazují jen informační podněty, bity. Člověka je možno zkoumat jako kdejakého prvoka, jen s komplikovanější vnitřní a sociální organizací. Ptát se po povaze, nátuře, dobru či zlu, mravnosti apod. je v rámci těchto věd buď nesmyslné, nebo je otázka převedena, redukována, na biologickou strukturu procesů odehrávajících se v člověku v momentě, kdy si myslí, že jde o morálku, spravedlnost, duchovno, štěstí či něco podobného.

Ne, nejsou všichni biologové ani přírodovědci takoví, ale jejich věda je nutí hledět na člověka jen jako na živočicha. Zdůrazňují to „jen“.

2.1.1 Sídlo etiky v mozku?

V roce 1848 se v jednom kamenolomu v Americe stala zvláštní nehoda. Dělníci odstřelovali skálu. Nejříve vyvrtali do skály otvor, pak do ní opatrně napěchovali výbušninu a zdálky odpálili. Jistý Phineas P. Gage měl ale tu smůlu, že když železnou tyčí pěchoval výbušninu, ta mu přímo pod rukama vybuchla a železná tyč mu prorazila hlavu. Železný prut více než metr dlouhý a 3 cm silný mu prolétl hlavou zespodu tváře, nahoře prorazil lebku a pak letěl ještě několik metrů a zabodl se do země. Onen člověk ovšem nejenže na místě nezahynul, dokonce se sám zvednul a došel po svých domů, nechal se ošetřit a nešťestí zdárně přežil. Navíc vůbec neochrnl, jak by se dalo čekat, neztratil vládu v rukách, v nohách, neztratil ani paměť, ani řeč. Přišel pravda o jeden zub a částečně o zrak, protože železný prut mu přefal oční nerv. Ale stalo se něco zvláštního. Ač se mu fyzicky téměř nic nestalo, změnila se jeho psychika. Dosud to byl zdatný, pracovitý, spřádaný mladý muž. Ale najednou se z něho stal opilec, lhář a rváč, přestal chodit do práce a choval se jako nezodpovědný hrubián. Navzdory tomu se těšil dobrému tělesnému zdraví a zemřel přirozenou smrtí.



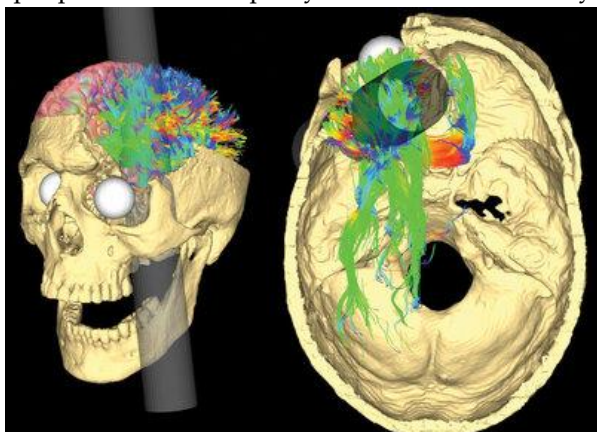
Jeho případ ale vešel do dějin medicíny. Lékaři nechali později exhumovat jeho tělo, lebku si vypreparovali a zkoumali na ní, kterou část mozku železná tyč poškodila. Předpokládali, že právě v mozku se nachází centrum morálky.

Od té doby nedá ona myšlenka vědcům spát: je lidský charakter řízen elektrochemickými signály z mozku? To by pak stačilo najít onu oblast a poměrně jednoduchými elektrickými, chemickými či chirurgickými zásahy ovlivňovat její fungování.

Není to svůdná představa? Sonda do mozku, drátek a baterie. Pár impulzů – a z člověka je učiněný beránek. Anebo naopak zuřivě bojující voják bez citu a bez svědomí.

Naštěstí – nebo naneštěstí? – se ono místo dodnes nenašlo. Ví se samozřejmě, že přední část šedé kůry mozkové, čelní laloky, je „sídlem“ osobnosti, podstatných individuálních charakterových rysů. Odstraněním čelních laloků nebo přerušením jejich spojení s mozkem je možno připravit člověka o jeho hlavní osobnostní rysy a učinit z něj pasivní lidskou trosku. Ale zatím není možno řídit lidské mravní chování.

Přesto v roce 1994 vědci vložili Gageovu lebku do počítačového tomografu a vytvořili její přesnou počítačovou kopii v trojrozměrném zobrazení. Vzhledem k tomu, že toho dnes víme o mozku mnohem více, a budeme schopni přesněji určit, kudy vlastně proletěla mozkem ona železná tyč, mohli bychom se opět přiblížit onomu pomyslnému centru morálky.



Někteří vědci se ale domnívají, že pokud je etické jednání řízeno mozkem, nebude určitě jednoduše lokalizovatelné do jednoho místa. Proto se pokoušejí působit na mozek chemicky, zkoumat jeho elektrickou aktivitu v různých situacích, využívají přístrojů umožňujících pomocí magnetické rezonance zobrazovat mozek v činnosti – a to vše proto, aby našli způsob, jak mechanicky ovlivňovat, ať už pozitivně, nebo negativně, lidské mravní jednání.

Jedním z těch, kteří jsou v takovém výzkumu úspěšní, je americký neurofyziolog a psychiatr čes-

kého původu Jan Volavka, který se zabývá léčením chronicky agresivních psychiatrických pacientů. Profesor Volavka je přesvědčen, že člověka někdy, a vlastně většinou, nelze umravnit klasickými moralizujícími metodami, jako je výchova, kázání, hrozba trestem, svědomí apod., a proto spoléhá především na chemikálie dodávané do mozku ke stimulování jeho žádoucí činnosti.

Jan Volavka: Rodiče a jejich agresivní děti

Sklon k agresivnímu chování se vyvíjí ve vztazích mezi jedince a prostředím, v němž vyrůstá. Jedním z dobře známých faktorů je vliv vrstevníků. Méně známá je skutečnost, že agresivní chování v průběhu individuálního vývoje přetrvává.

Dlouhodobé studie ukazují, že agresivní chování lze identifikovat již ve věku tří let a že se sklon k agresivitě u mnoha dětí stane znakem jejich osobnosti, který si ponesou až do stáří. Chování tříletých dětí, zejména jedináček, není ještě podstatně ovlivněno vrstevníky, špatnými školami, zločinnými spolužáky, drogami, alkoholem ani pozorováním násilí v televizi. Některé faktory mající vliv na sklon tříletých dětí k násilí je tedy třeba hledat v genetické výbavě, v době vývoje před narozením a v raném dětství.

Agresivní rodiče někdy mívají agresivní potomky, což sice není důkaz genetického přenosu, ale je to důvod k zamyšlení nad možnostmi mezigeneračního přenosu agresivního chování.

Mechanismy takového přenosu zkoumali zejména v posledních deseti letech odborníci z mnoha různých úhlů pohledu. Tento článek je pokusem o souhrnnou interpretaci dílčích příspěvků různých oborů.

Genetické vlivy

Oddělit genetické vlivy od vlivů prostředí do jisté míry umožňují studie dvojčat. Buď mají obě děti stejný rys, například agresivitu, nebo je tento rys přítomen pouze u jednoho z nich.

Jednovaječná dvojčata sdílejí 100 procent genů. Pokud jsou tedy mezi jednovaječnými dvojčaty rozdíly v agresivním (nebo jiném) chování, musely vzniknout kvůli prostředí.

Dvojvaječná dvojčata sdílejí (v průměru) pouze 50 procent genů. Jestliže geny mají vliv na agresivní chování, budou rozdíly v tomto chování mezi jednovaječnými dvojčaty menší než u dvojčat dvojvaječných.

Studie dvojčat ukázaly, že impulzivnost, podrážděnost a sklon k útočnosti jsou skutečně zčásti dědičné. Zdá se, že geny přispívají k výskytu těchto povahových rysů minimálně čtyřiceti procenty.

Jiné studie dvojčat naznačily, že dědičné je i antisociální a kriminální chování – tyto práce však úplně neoddelují vlivy genů od vlivů prostředí. Stejně rysy jednovaječných dvojčat mohly být zvýrazněny spíše prostředím než vlivy genů. Dvojčata se ovlivňují navzájem, a dokonce je možné, že jednovaječná dvojčata mají na sebe větší vliv než dvojvaječná.

Některé z těchto problémů jsou odstraněny nebo zmírněny studiemi adoptovaných dětí. Jestliže je dítě brzy po porodu odděleno od biologických rodičů a adoptováno jinou rodinou, je teoreticky možné rozlišit vlivy genů a prostředí.

Studie adoptovaných dětí ukazují podobné výsledky jako studie dvojčat, ale ani tyto práce nejsou bez problémů. Biologičtí rodiče ovlivňují rysy potomků nejen svými geny, nýbrž i prostředím, v němž se plod vyvíjel (viz schéma). Adoptivní rodiny bývají navíc někdy vybírány tak, aby se příliš nelišily od rodin biologických.

Přes všechny problémy studie dvojčat a adoptovaných dětí v souhrnu prokazují vliv genů na agresivní, antisociální a kriminální chování. Důležité jsou pravděpodobně geny, které ovlivňují funkce neurotransmiterů, jež agresivní chování kontrolují, konkrétně serotoninu, dopaminu a noradrenalinu. Nejlépe je doložen vliv serotoninergního přenosu, jehož narušení nebo nedostatečná činnost jsou spojeny s impulzivním agresivním chováním.

Kořeny hledejme i v těhotenství

Sklony k agresivitě se mohly vytvořit před narozením. Na vině mohou být různé negativní faktory. Ohroženy jsou děti, jejichž matky v těhotenství pily alkohol, kouřily nebo hladověly.

Děti matek, jež pily alkohol, mají často sklon k agresivnímu a hyperaktivnímu chování. Studium těchto procesů u lidí je obtížné mimo jiné proto, že vliv alkoholu před narozením dítěte nelze experimentálně oddělit od vlivu výchovného prostředí, které vytváří matka-alkoholička. Pomoci by opět mohly výzkumy adoptovaných dětí, ale ty zatím nebyly publikovány.

Experimentální studie provedené na myších však existují. Dospělí samci, kteří byli před narozením vystaveni účinkům alkoholu (podávaného březím myším matkám), projevovali vyšší agresivitu než samci, kteří se s alkoholem nesetkali. Agresivní samci měli nižší mozkové hladiny serotoninu.

Za prokázaný můžeme považovat také vliv kouření těhotných matek na pozdější kriminalitu narozených dětí. Pravděpodobnost zatčení pro násilné i nenásilné trestné činy byla u 34letých dánských mužů dokonce přímo závislá na počtu cigaret, které jejich matky vykouřily v posledních třech měsících těhotenství.

Pravděpodobnost, že se u mužských potomků v dospělosti projeví antisociální a agresivní chování, vzrůstá i tehdy, pokud matky během gravidity hladověly, zejména v jejich prvních šesti měsících. Tento fakt byl zjištěn v Nizozemsku, kde v letech 1944–1945 německá armáda záměrně blokovala přísun potravin do rozsáhlých oblastí země. Tento barbarský čin vyvolal hladomor u statisíců lidí včetně těhotných žen. Údaje o chování potomků odborníci získali poté, co ti to muži dospěli a byli odvedeni do nizozemské armády.

Nechtěné děti

Zranění nebo vývojové poruchy mozku před narozením se mohou projevit neuropsychickými poruchami, jež někdy přetrvávají až do dospělosti. K takovým komplikacím s dlouhodobými následky patří nedostatečný přívod krve do mozku nebo zranění mozku.

Zdá se, že komplikace v těhotenství a při porodu vedou k násilnému chování tehdy, když má matka k dítěti negativní postoj. Ten byl v jedné studii definován třemi faktory: nechtěné těhotenství, pokus o potrat, svěření dítěte do ústavní péče v prvním roce jeho života. Kombinace komplikací v těhotenství a negativního postoje matky ovlivňuje pravděpodobnost zatčení pro násilný trestný čin až do věku 34 let.

Jestliže negativní postoj matky zvyšuje pravděpodobnost násilného chování potomků, lze teoreticky předpovědět, že se zločinnost sníží, jsou-li nechtěná těhotenství ukončena potratem.

Zločinnost v některých státech USA skutečně klesla přibližně 18 let po legalizaci potratů. Tato teorie nicméně zatím nebyla všeobecně přijata.

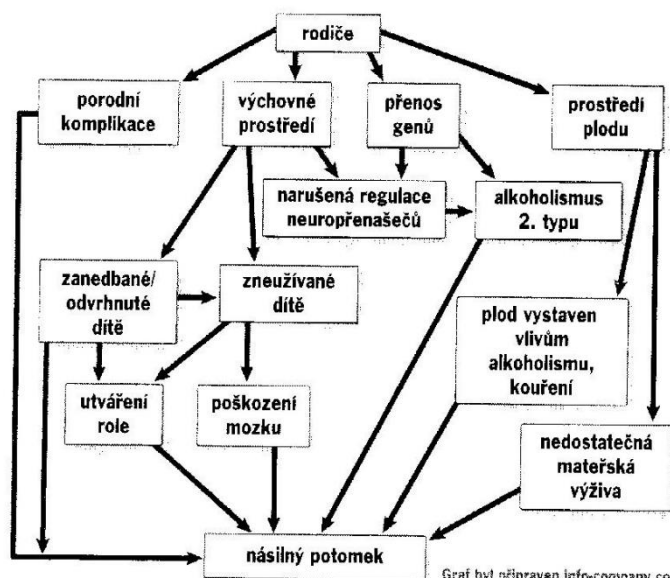
Cyklus násilí

Jedním z nejdůležitějších faktorů je i prostředí, v němž dítě vyrůstá. O silném vlivu ústavní péče v raném dětství jsem se již zmínil. Není také sporu o tom, že k násilnému chování v dospělosti často vede zneužívání v dětství. Pojem „cyklus násilí“ je znám již přinejmenším 40 let.

Jedním z mechanismů cyklu je, že se dítě roli násilníka naučí od rodičů. Není to však jediný mechanismus. Často také násilní rodiče způsobí dítěti zranění mozku, jež posléze vede k dlouhodobým poruchám chování.

Výchovné prostředí má i své biologické faktory, které nejsou na zneužívání dítěte vázány. Ty nelze z etických důvodů studovat u lidí, avšak dají se zkoumat u zvířat. Jestliže jsou opičí novorozenáta odňata matce a vyrůstají ve společnosti vrstevníků, dojde u nich k poruchám serotoninergního systému v mozku a k poruchám chování (serotoninergní systém hraje důležitou roli při kontrole agresivního chování u mnoha savců, včetně hlodavců a primátů).

Výchovné prostředí má pravděpodobně vliv i na funkci dalších neurotransmiterů. Genetické vlivy na neurotransmitery (a všeobecně na mozkovou funkci a chování) se většinou zatím zkoumají tak, že se hledají souvislosti mezi zděděnými variacemi nebo novými mutacemi genu a mozkovou funkcí nebo chováním. Tento výzkum však nebere v úvahu dobře známý fakt, že exprese genů je částečně regulována vlivy prostředí. Aktivita genů se tedy může zastavit nebo spustit podle toho, co organismus právě zažívá. Změny exprese různých genů mohou být vyvolány například tím, že se dítě dobře učí, nebo naopak že má špatné návyky.



Vlivy na budoucí sklon k agresivnímu chování je možno rozdělit do čtyř základních skupin: geny, prostředí plodu, perinatální prostředí (porodní komplikace) a výchovné prostředí. Dále se vlivy negativních faktorů všelijak větví a opět skládají.

Mravní citění a svobodná vůle

Veškeré zmíněné faktory mají společnou vlastnost: jsou negativní, vyvolávají násilné chování. Existují ale i pozitivní faktory, které pravděpodobnost násilného chování redukuje. Jedním z nich je mravní citění, jež se vyvíjí již v raném dětství. Na vývoji mravních norem u dětí se podepisuje aktivní výchovné úsilí rodičů či vychovatelů a to, zda poskytnou dětem správný příklad.

O neurobiologii mravního citění je toho známo velmi málo. Neurobiologické faktory je v každém případě nutno chápat jako vlivy, jež do různé míry ovlivňují pravděpodobnost agrese, nikoli jako osudové břemeno plně určující chování jedinců. Člověk je ovlivněn mnoha faktory, ale není jejich bezmocnou hříčkou. Rozhodnutí o vlastním chování je věcí svobodné vůle.

Studium neurobiologických faktorů lze využít v praktické prevenci nebo léčbě: špatné fungování neurotransmiterů lze farmakologicky ovlivnit, alkoholismus můžeme léčit, budoucí matky lze informovat o vhodné životosprávě v těhotenství, někteří rodiče mohou být pozitivně ovlivněni v chování k dětem různými osvětovými prostředky.

Prof. Jan Volavka, MD., PhD., profesor psychiatrie na New York University School of Medicine. Zabývá se výzkumem násilného chování. Z Československa emigroval v roce 1968.

(Zkrácená verze článku publikovaného v časopisu Vesmír, leden 2003)

Všimněme si, že profesor Volavka klade největší důraz na strukturu a chemii mozku. Uznává sice částečný vliv výchovy, prostředí či osobní mravní snahy, ale i ten je vždy podmíněn biologicky, tedy v podstatě prenatalně, čili deterministicky. Nevěří, že by zlé lidi bylo možno jejich zla zbavit nějakými „měkkými“ metodami, spoléhá na chemické preparáty, jimiž hodlá ovlivňovat průběhy agresivních podnětů a jejich zpracování.

Zajisté chápeme, že všechny naše „pocity“, včetně oněch „svatých“ citů, jako jsou třeba morální soudy, hodnotové orientace a rozhodovací strategie probíhají přes mozek, ale pomůže nám, když vyřadíme celé dějiny kulturní tvorby a filosofii, etiku, umění, náboženství zredukujeme na neurotransmitery? Vědci, kteří se pokládají za střízlivé racionalisty, nestranné objektivisty a metodické skeptiky, opravdu s větším či menším pohrdáním přezírají vše, co nabízí tzv. duchovní kultura – v jejich zorném poli se to nezjevuje, a proto to ignorují jako irrelevantní. Na nás „humsoy“ (*humanities a social sciences*) tito zastánci jediné možné a správné *science* hledí s blahosklonnou útrpností.

Na druhé straně si ale my zase musíme uvědomit, že za prvé „oni“ mají možná pravdu – a nejen že to tak je, ono to možná opravdu je „jen“ tak. A za druhé – jejich přírodovědecký přístup má přesvědčivější výsledky v praktickém zvládnání a přetváření světa, včetně světa lidského. Nebudeme tedy opakovat jejich chybu, že ignorují vše, co se jim nevejde do zorného pole. My si budeme vědomi toho, že i morální jevy se odehrávají v chemii mozku, i když budeme nadále přesvědčeni, že se tím nedají zcela vysvětlit ani ovlivňovat.

Známým popularizátorem výsledků výzkumu mozku a jejich aplikace na relativizaci etiky je u nás profesor František Koukolík, neuropatolog. Lékaři říkají, že patolog ví všechno – ale pozdě. František Koukolík se svým typickým suverénním všeznákovstvím sugestivně vysvětluje vše mozkovou činností, případně nečinností. Veřejnost si oblíbila jeho knihy o deprivantech, jak říká psychopatům, lidem, kteří mají morálku a svědomí vyřazené z provozu – což je důsledek mozkové poruchy nebo anomálie.

František Koukolík: Proč dělá inteligentní člověk takové věci?

Jak to mohl tak vzdělaný a inteligentní člověk udělat? diví se lidé i, v dnešní, rok od roku cyničtější době, setkají-li se s chováním nápadně prolamujícím běžné morální zábrany. Odpověď není jednoduchá.

Člověk snadno pozná poruchu inteligence měřitelné IQ testy, které se někdy říká „kognitivní“. Poškození emoční a sociální inteligence, zejména pokud ho maskuje vysoký intelekt a rozsáhlé vzdělání, lze naopak odhalit jen stěží. Postižení bývají velmi úspěšní při získávání moci a majetku. Někdy se dovedou doslova prolhat dějinami. Počet lidumilných a uměleckých nadací, které po dosažení úspěchu zakládají, ani oslavné nápisy na jejich náhrobcích na věci nic nemění.

Jestliže se poškození emoční a sociální inteligence plně rozvine, mluví psychiatři u dětí a dospívajících o poruše chování, u dospělých pak o antisociální osobnosti. Průzkumy říkají, že v USA postihuje asi 3 až 4 procenta mužů a necelé jedno procento žen. Antisociální osobnosti tvoří 20 až 50 procent osazenstva věznic průmyslově rozvinutých zemí. Z jejich řad se rekrutuje i „násilnická menšina“, oněch asi 6 procent recidivistů, kteří odpovídají za většinu nejtěžších zločinů.

Zcela krajní podobu antisociální osobnosti označují angličtí a američtí experti pojmem „psychopat“. Tito lidé se dopouštějí obludných sériových vražd někdy doprovázených i kanibalismem. Čeští odborníci termín psychopat v minulosti užívali pro poruchy osobnosti obecně. Nyní od jeho používání upustili.

Neslídíme v cizím stole

Zdraví a slušně vychovaní lidé znají více nebo méně nepříjemný pocit, který jim při některých typech rozhodnutí říká „tohle se nedělá“, „to by bylo špatné“. Člověk proto obvykle nekrade v obchodě, nekálí ve výstavní síni bez ohledu na to, co si myslí o jejím řediteli, neslídí v cizích zásuvkách, půjčí-li si určitou věc, vrátí ji v pořádku a poděkuje.

Souborů neuronálních událostí, které se projevují oním nepříjemným pocitem „tohle se nedělá“, říkají vědci somatické markery, doslovně tělesné značky. Odpovídá za ně činnost některých oblastí mozku – zejména vnitřních a spodních částí čelních laloků a amygdal. Tato „mandlová jádra“ jsou nakupeninami nervových buněk pod kůrou předních částí spánkových laloků.

Lidé s poškozením uvedených oblastí nebo jejich spojů mohou hladce projít IQ testem, zvládají teoretická morální dilemata, nemají porušenou řeč ani jazyk. Přesto neumí řešit běžné životní problémy. Bývají sprostí, útoční, zbrklí a nezvladatelní. Skutečné nebezpečí však pro své okolí představují jen vzácně. Jejich antisociální činy jsou na první pohled dětské, impulzivní a nepromyšlené.

Mimořádně závažné bývají důsledky popsaných poškození, dojde-li k nim v raném věku. Takto postiženým dětem chybí systém, který by jim vybudoval somatické markery. Zjednodušeně řečeno – na celý život přišly o mašinerii svědomí. V dospělosti jsou pak tito lidé „morálně slepí“ a chovají se podle toho.

Zmatení právníci

Současné zobrazovací metody umožňují podrobně sledovat stavbu i činnost mozku například u lidí, kteří prodělali úraz. U postižených můžeme zkoumat vnímání, paměť, případné změny osobnosti nebo třeba schopnost rozhodovat. Odborníci zjistí, jak dotyční vnímají sami sebe, jak zvládají stres, zda jsou ve vztahu k druhým lidem schopni vcítění neboli empatie, do jaké míry jsou sociálně odpovědní, jak dokážou zvládat impulzy, neboli náhlé podněty, které se z ničeho nic vynoří z nevědomých hlubin jáství.

Dosavadní výzkumy naznačují, že poruchy emoční a sociální inteligence vykazují zejména lidé s poškozením vnitřních a spodních oblastí čelních laloků a jejich spojů s dalšími částmi mozku, tedy s narušeným „systémem somatických markerů“. Kognitivní inteligenci zjišťovanou IQ testy tito lidé poškozenou nemají. Matou tím své okolí, lékaře i právníky, kteří si kladou otázku – jak je možné, že tak inteligentní člověk dělá takové věci?

Výzkum mozku v souvislosti s etikou se stal téměř samostatnou disciplínou spojující přírodní vědy s filosofií. Odborně se u nás této oblasti, nazývané někdy neuroetika, věnuje například Marek Petrů.⁸ Ve světě pak třeba Antonio Damasio⁹ nebo Patricia Churchlandová¹⁰. Ale i celá řada dalších filosofů, zejména těch, kteří jsou sdružení v komunitě Edge, kde se věnují tzv. empirické a experimentální etice právě z pohledu neurověd. Podobně už se ale ustavila třeba i neuroekonomie či neuroestetika.

2.1.2 Za vše můžou geny

Profesor Volavka zmínil, že onu vševládnou chemii mozku i celou jeho strukturu vytvořila evoluce a její program uložila do genů. Jsou vědci, kteří tvrdí, že jsme determinováni dědičností a jediný způsob, jak bychom mohli změnit svůj „osud“, jsou genetické manipulace, zásah do struktury DNA, nejlépe už před její replikací, tedy při výběru dvou vhodných dvoušroubovic, případně v prenatální fázi. Nejlepší způsob, jak si to ověřit, je studium dvojčat.

Studium dvojčat

Každého už jistě mnohokrát napadlo, že by bylo dobré vědecky prokázat, co má na člověka větší vliv – geny, nebo prostředí? Formuje nás víc to vrozené, nebo získané? Rodíme se hotoví – se všemi vlastnostmi, sklony, charakterovými rysy? Anebo se rodíme jako *tabula rasa* a vše se v nás od začátku zcela nově formuje – výchovou, vlivy prostředí, příklady okolí, vnějšími podmínkami? Klademe si tyto otázky nad dětmi – jak je možné, že ač prokazatelně pocházejí ze stejných rodičů, každé je jiné? Známe mnohé případy adopce romských dětí – nová rodina jim poskytne špičkovou péči a výchovu, a přesto u dětí nejpozději v pubertě s vysokou pravděpodobností převládne „volání krve“ a ony se vydají cestou, kterou je vedou geny.

Má pravdu genetika: rozhodují vklady rodičů a předků? Nebo má pravdu pedagogika: při užití efektivních metod je možno každého převychovat? Nebo jsou možnosti obou těchto determinací vzájemně nějak konstantně vyvážené – třeba půl na půl?

Na tyto otázky by nám mohly dát odpověď výzkumy dvojčat. Napadlo to už Francise Galtona, bratrance Charlese Darwina, v roce 1865. Od té doby se tento problém, anglicky zvaný *nature vs nurture* (příroda versus výchova nebo také *natura versus kultura*), řeší ve filosofii, psychologii, sociologii, ale i v biologii, a třeba i v politologii, neboť se dotýká podstatných prvků ideologických systémů. Je-li totiž něco člověku dáno dědičně, pak ho to determinuje natolik, že se hlasu své krve nemůže vzepřít, a nenese tudíž za své jednání plnou odpovědnost – musíme mu v tom případě eticky i právně přiznat polehčující okolnosti a nevyčítat mu, že je takový, jaký je. Jestliže ale nevěříme v moc dědičnosti a jsme přesvědčeni, že každý člověk má svobodnou vůli a může tak přemoci své zděděné sklony, pak musíme každého činit plně odpo-

⁸ PETRŮ, Marek. Lidský mozek: počítače, hemisféry a pátrání po duši. In: HOUSER, Pavel. *Než přijde vakovlk*. Praha: Dokořán, 2005. s. 171–181. PETRŮ, Marek. Svobodná vůle v experimentální filosofii a neurovědě. In. DOLÁK, Antonín a kol.

Praktické implikace moderních pojetí subjektu. Ostrava: Ostravská univerzita, 2015. s. 167–187.

⁹ DAMASIO, Antonio. *Descartesův omyl. Emoce, rozum a lidský mozek*. Praha: Mladá fronta, 2000. DAMASIO, Antonio. *Hledání Spinozy. Radost, strast a citový mozek*. Praha: Dybbuk, 2004.

¹⁰ CHURCHLANDOVÁ, Patricia S. *Mozek a důvěra aneb Co nám neurověda říká o morálce*. Praha: Dybbuk, 2015,

vědným za to, co spáchal a bez polehčujících okolností mu to přičítáme za vinu. Problém se tedy týká sporu mezi determinismem a svobodnou vůlí.

Člověk ostatně už dávno před Mendelem věděl o moci genů. Přišel na to ovšem zkusmo, prostou empirií. Od chvíle, kdy jsme přešli od lovecko-sběračského způsobu života k pastevectví a uselému zemědělství, učili jsme se šlechtit zvířata i rostliny. Výběrem rodičů je možno dosáhnout požadované kvality potomků. A děláme-li tento cílený výběr dostatečně dlouho, u zvířat po několik desítek generací, podaří se nám dosáhnout trvalé změny genetické výbavy – vypěstovali jsme nový druh. Je logické, že někoho napadne podobně šlechtit i lidi. Spontánně to ostatně děláme odjakživa. S vyšší mírou sofistikovanosti tak činila vždy šlechta. Že by se to dalo dělat cíleně, vědecky a ve velkém, napadlo už třeba Platóna. Na sklonku 19. století, když už jsme měli vědecky potvrzeno, jak to vlastně funguje, se logicky objevila myšlenka eugeniky – cíleného šlechtění člověka.

Postupně se podařilo vědecky prokázat, že určité tělesné i povahové rysy se skutečně s vysokou pravděpodobností dědí, a to podle Mendelových zákonů – například barva kůže, barva očí, ale také tělesná hmotnost či inteligence. Barvu kůže či očí změní člověk těžko, ale s hmotností či inteligencí může oproti vloženému předpokladu ještě malinko hýbat. Donedávna se nám ale nechtělo věřit tomu, že dědíme sklony k určité náboženské víře či politickému přesvědčení, že náš estetický vkus a hudební či pohybový talent není výrazem dané osobnosti, ale je výsledkem dědičných vkladů předků. Vědecké výzkumy ale prokazují, že s nápadnou statistickou pravděpodobností i v těchto oblastech děláme to, co bylo vepsáno do naší DNA, a ne to, k čemu jsme postupně v životě dozráli a o čem si myslíme, že jsme se pro to svobodně rozhodli a je to tak naše vlastní zásluha.

Jak se takové výzkumy dvojčat dělají? Jistě nás napadne, že musíme pracovat s jednovaječnými dvojčaty, protože ta mají zcela identické geny. Jsou to vlastně klony. Člověka zatím klonovat neumíme. Donedávna jsme si to eticky zakázali. Ale příroda nás vesele klonuje dál – i když poměrně vzácně. Dvojvaječná dvojčata mají – stejně jako jiní sourozenci – jen polovinu genů společných. Potřebovali bychom tedy mít jednovaječná dvojčata, čili jedince se stejnými startovními podmínkami – ale vychovávat je zcela odlišně, v rozdílném prostředí. Už vidím, jak vědci odebírají děti zoufale plačícím matkám! Pravda, takový Mengele podobné pokusy dělal. Dnes je to ovšem eticky nemožné. Nicméně život někdy takové experimentální situace navozuje – stávají se případy, že děti, jednovaječná dvojčata, jsou v útlém věku dány k adopci a ocitnou se v rozdílných prostředích. Nic nám nebrání po letech je vyhledat a pátrat po tom, co mají tito lidé – navzdory odlišným životním drahám – společného. A tomu se dnes odborně říká *twin studies* – studium dvojčat.

Aby byl výzkum metodicky správný a vědecky relevantní, musí splňovat určité podmínky. Například opírat se o dostatečně statisticky významný počet případů. Nebo pracovat komparativně – zkoumaný vzorek porovnávat s kontrolním vzorkem. V tomto případě by se měly porovnávat sady jednovaječných dvojčat třeba se sadou dvojvaječných dvojčat nebo i sourozenců, kteří nejsou dvojčata. Nebo porovnávat dvojčata, která vyrůstala v odlišném prostředí, s dvojčaty vyrůstajícími ve stejném prostředí. Kontrolním vzorkem by konečně mohla také být skupina lidí vybraných zcela náhodně.

A co by se mělo zkoumat? Nás, kteří se zabýváme etikou, pedagogikou, sociální prací apod., by jistě zajímalo, jak je člověk determinován v oblastech, které jsme dosud většinou pokládali za doménu svobodné vůle a individuálního utváření osobnosti – jako je třeba osobní hodnotový žebříček, soubor morál-

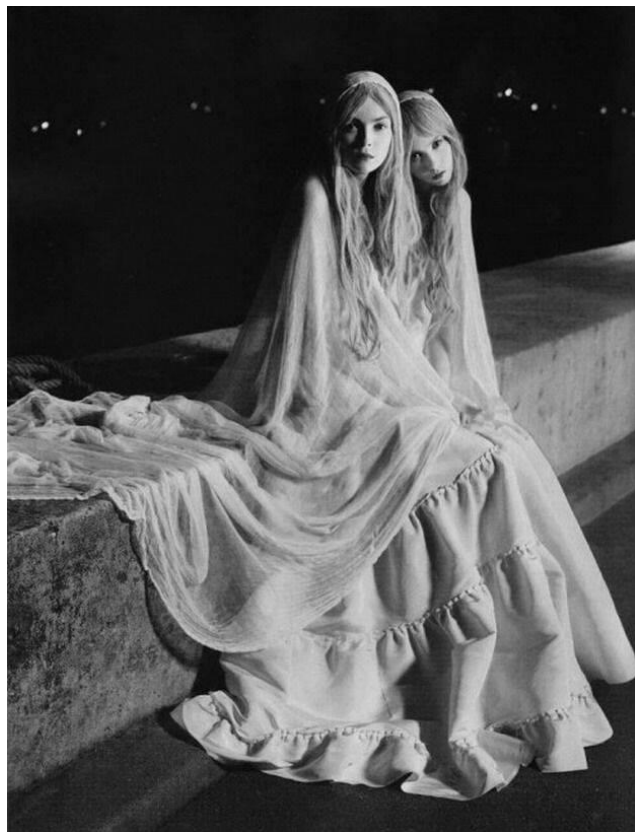


ních vlastností (ctností), náboženské a politické přesvědčení, sklon k agresi či naopak mírumilovnosti, partnerské věrnosti nebo promiskuitě apod.

Studiu dvojčat pomohla náhoda. V městečku Twinsburg v americkém státě Ohio přišli na nápad uspořádat právě zde festival dvojčat, když už se město tak jmenuje (twins = dvojčata). A od roku 1976 se zde pořádají veliké slavnosti za účasti párů jedno- i dvojvaječných dvojčat z celého světa. Konají se průvody, v nichž samozřejmě defilují dvojčata všeho věku naprosto stejně oblečená. Festivalu si záhy všimli vědci, kteří se studiem dvojčat zabývají, a začali sem příjíždět ve velkém počtu a podrobovat dobrovolníky z řad identických párů všelijakým výzkumům v podobě dotazníků či různých neškodných psychologických a sociálních experimentů. Největší zájem mají pochopitelně o případy, kdy dvojčata vyrůstala v odlišném prostředí.

Výsledky takových studií se soustřeďují především na Minnesotské univerzitě, která už má databázi výsledků výzkumů 130 párů jednovaječných dvojčat. Celosvětově jsou dnes ve vědeckých databázích údaje o 16 000 párů jednovaječných dvojčat, z nichž některá byla právě životními okolnostmi v dětství oddělena.

Co z těchto výzkumů plyne? Vědecké výsledky nejsou tak jednoduché a jednoznačné, aby bylo možno je shrnout do jedné věty, grafu či vzorečku. Zájemce musíme tedy odkázat na speciální odborné zdroje. Výsledky v podobě grafů a tabulek je navíc možno a nutno dále interpretovat. Ale tento zjednodušující závěr je přesto možno uvést jako vědecky prokázaný: Genetické faktory mají na osobní povahový profil, na hodnotový systém, světový názor, ideovou, náboženskou, etickou a politickou orientaci i na in-



dividuální chování rozhodně větší vliv, než jsme si dosud mysleli a než jsme až dosud pokládali za vědecky prokázané. Výsledky studia dvojčat tedy opět rozpoltily vědecké tábory, a to nejen mezi obory, jako je psychologie, pedagogika či sociologie, ale i uvnitř těchto oborů.

K čemu nás to povede? Že bychom měli rezignovat na výchovu dětí a spolehnout spíše na pečlivý výběr sexuálních partnerů? Že bychom měli detabuizovat eugeniku, kterou jsme si po druhé světové válce zapověděli? Že vzdáme snahu o převýchovu dospělých v různých nápravných zařízeních? Že bychom politickou propagandu a ideové a světonázorové působení odložili jako neúčinné? Ano, i takové závěry je možno vyvodit.

Jestliže ale přesto hodláme i nadále děti vychovávat, na dospělé působit formujícími vlivy, jestliže i nadále budeme racionálně argumentovat či emočně manipulativně působit, eticky stimulovat a motivovat, abychom někoho přiměli změnit jeho chování, pak to jistě budeme muset dělat s mnohem větší mírou idealistické víry, že to funguje, že to přemůže vrozené sklony, jež do nás vložila „matka Příroda“.¹¹

Až dosud se u soudů nepřihlíželo ani k mozku ani k dědičnosti, tedy k případným neurologickým a genetickým etiologiím trestných činů jako polehčujícím okolnostem. I když v jednotlivých příkladech se mohli

¹¹ Slavnosti v městečku Twinsburg: <http://www.twinsdays.org/>. Ukázka průvodů dvojčat:

<https://www.youtube.com/watch?v=xvdjMRzHCLA>; <https://www.youtube.com/watch?v=ZxI4VbOBPy8>.

Lepší informace poskytuje anglická Wikipedie: Twin studies. Odborný časopis zabývající se výzkumem dvojčat: Twin Research and Human Genetics. Hledat je možno také pod hesly dvojčecí metoda, gemelilogie, dědičnost (heritability). Další zajímavé obrázky ke studiu dvojčat jsem umístil do Příloh. Rovněž i článek o šokujícím případě trojčat, objevených v roce 2019.

soudci přiklonit k názoru, že s takovou neurologickou a genetickou zátěží se sotva mohl daný zločinec vydat jinou dráhou než zločinnou – ale jako vědecký argument se neurologie (neurovědy) ani genetika do legislativních precedentů nepromítla.¹² Dočasné pozměnění chemie mozku v důsledku intoxikace psychoaktivními látkami, jako jsou alkohol a drogy, nebývá sice automaticky hodnoceno jako polehčující okolnost, ale může vést k překvalifikování činu, protože ve stavu snížené přičetnosti jsou omezeny rozhodovací schopnosti, motivace i její zpětná kontrola vůlí.

V každém případě vidíme, jak nás výzkumy dědičnosti a mozku znejistěly v morálním posuzování lidských činů. Jsme nakloněni přikládat stále větší váhu dalším a dalším determinujícím činitelům, čímž oslabujeme pozici svobodné vůle, osobní odpovědnosti a tím i etiky vůbec. David Eagleman v knize *Mozek* zmiňuje případ Charlese Whitmana, mladíka „dobrého charakteru“, který v roce 1966 zabil 13 lidí a dalších 32 zranil, když po nich střílel ze střechy Texaské univerzity v Austinu. Ještě před tím se svěřoval svému okolí, že má pocit, že to nemá v hlavě všechno v pořádku. Když ho pak policejní ostřelovač zabil, pitva v jeho hlavě skutečně odhalila malý nádor, který tlačil na amygdalu. David Eagleman tvrdí, že bychom měli náš smysl pro právní a mravní zodpovědnost přehodnotit tak, abychom si uvědomovali, že většina toho, co děláme a cítíme, vyvěrá z procesů, nad nimiž nemáme žádnou kontrolu. V Přílohách je možno přečíst si stať britského konzervativního filosofa Rogera Scrutona, v níž podrobuje kritice názory liberálních amerických filosofů a etiků, kteří z úvah nad podobnými případy a z jejich neurologických aspektů vyvozují dalekosáhlé závěry pro právo, pedagogiku i politiku.

2.1.3 Evoluční biologie

Biologové, kteří pracují s genetikou jako základním paradigmatem, vykládají veškeré lidské chování, stejně jako chování zvířat, jako mechanismus replikace DNA. Nejsme to my, kdo jedná, je to DNA, která nás používá jen jako reprodukční orgány. Takže všechny naše „emoce“, lásky i nenávisti, sobectví i altruismus jsou redukovány na rozmnožovací strategie. Profesor Jan Zrzavý, evoluční biolog, je jako typický reprezentant tohoto názoru často bystrým a vtipným glosátorem našeho společenského dění. Ironií ovšem kryje pyšnou aroganci svého vědeckého všeznákovství. Podívejme se, jak jeho knihu recenzuje jiný podobný přírodovědec, kukačkolog Tomáš Grim, který rád peskuje všechny „humsocy“ za jejich vědeckou neproduktivnost, a vůbec společenskou zbytečnost.

Tomáš Grim: Proč zabíjíme své bližní

Jan Zrzavý: Proč se lidé zabíjejí. Homicida a genocida – evoluční okno do lidské duše. Triton, Praha 2004. 129 s.

Podle evoluční biologie jsou vraždy a genocidy zcela odlišné typy chování

Zabití snoubenky, udušení novorozence peřinkou či vyhlazení nepohodlného národa je více či méně pravidelnou součástí televizních či novinových zpráv. Zůstávají tyto jednotlivé případy pouze izolovanými jednotlivostmi, které můžeme nanejvýš morálně odsoudit, neboje spojuje něco, z čeho bychom je mohli z patřičného odstupu pochopit a vysvětlit?

Jedním z možných přístupů k otázce, proč se lidé navzájem usmrcují, je perspektiva evoluční biologie; právě tak se na problematiku násilného chování člověka dívá Jan Zrzavý ve své brilantní knize *Proč se lidé zabíjejí*.

Schéma příběhu o Popelce je univerzální – přes pohádky bratří Grimmů sesbírané po různých koutech Evropy, japonské povídky o Benizaře a Kakezaře, ruskou Babu Jagu až po indický příběh, kde hlavní postavy Murimong a Thanian raději volí život v divočině, než aby zůstaly se svou nevlastní matkou. Příběhy o nevlastních otcích jsou vzácnější, ale o nic laskavější. Jsou tyto příběhy univerzální a stereotypní proto, že vznikly nezávisle (a odrážejí něco z hlubin lidské psychiky), nebo se prostě rozšířily jako epidemie?

V odpovědi na tuto otázku mezi odborníky nepanuje shoda. To ovšem není důležité: významný je fakt, že tyto příběhy přežívají v lidových tradicích prakticky všude a že tedy lidem zjevně sdělují něco podstatného.

¹² Michel Foucault přesvědčivě popsal změny v soudnictví, k nimž docházelo od 18. století. Do rozhodování soudů ve stále větší míře měli co mluvit přizvaní experti, lékaři, později psychologové apod. Od posuzování činů a jejich následků se přecházelo k posuzování motivů (záměrů a úmyslů) a přihlíželo se stále více k rozmanitým polehčujícím okolnostem. Viz např. FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězeňství*. Praha: Dauphin, 2000. FOUCAULT, Michel. *Je třeba bránit společnost*. Praha, Filosofia, 2006, Zejména přednáška ze 14. ledna 1976, s. 37–50.

Rizika nevlastních rodičů

Sociální vědci, kteří výzkumem veřejného mínění zjistili, že vztah macecha/otčím versus nevlastní potomek je vnímán „pesimisticky“ či „pejorativně“, často označují tyto představy jako „mýty“, a dokonce se objevují i tvrzení, že tyto mýty jsou příčinou problémů v rodinných vztazích. Nejbizarnější na celém problému je skutečnost, že přes svá odvážná tvrzení sociální vědci nikdy neodpověděli na nejzákladnější otázku: Znamená přítomnost nevlastního rodiče pro dítě riziko násilí/zneužívání/smrti? Pokud ano, je toto riziko zanedbatelné, nebo naopak významné?

Martin Daly a Margo Wilsonová z kanadského Ontaria jsou průkopníci výzkumu homicid. V polovině sedmdesátých let je zaujal jeden z výsledků výzkumu Garyho S. Beckera (budoucího nositele Nobelovy ceny za ekonomii): přítomnost dětí ze současného manželství snižuje rozvodovost, zatímco přítomnost dětí z minulých manželství rozvodovost zvyšuje. I řada dalších studií naznačovala, že nevlastní děti jsou příčinou rodinných konfliktů.

Daly a Wilsonová se pustili do práce a nestačili se divit. Analýzou záznamů o zneužívání dětí zjistili, že dítě žijící s nevlastním rodičem podstupuje přibližně stokrát vyšší riziko, že bude v rodině zabito, než dítě žijící s oběma svými genetickými rodiči. Sociálními vědci tradičně uznávaný hlavní faktor zodpovědný za zneužívání – nízké společenské postavení – neměl prakticky žádný vliv. V následujících dvaceti letech byly publikovány desítky dalších studií (např. Korea, Velká Británie, Nigérie, Trinidad, Japonsko, záznamy ze 17.–19. století z Německa), které jednoznačně potvrdily, že přítomnost nevlastního rodiče je bezkonkurenčně nejrizikovější faktor zodpovědný za bití, sexuální zneužívání a smrt dítěte.

O zjevném faktu, že člověk vznikl stejnými evolučními procesy jako všechny ostatní organismy na zemi, dnes pochybují už jen duševně labilní jedinci (např. „vědečtí“ kreacionisté). Jednou z nejlépe doložených a evoluční teorií vysvětlitelných skutečností je jasná favorizace vlastních potomků před cizími.

Prakticky všichni hostitelé kukaček vyhazují kukaččí vejce, která najdou ve svých hnízdech (díky mimikry – podobnosti parazitických a hostitelských vajec však nevyhodí všechna vejce, jinak by tu už kukačky dávno nebyly). Severoameričtí střízlíci bahenní navštěvují sousední hnízda a rozklouvají vejce, z nichž by se jinak vylíhla mláďata konkurující jejich vlastním potomkům. Koloniálně hnízdící vlaštovky poznávají individuálně svá mláďata a odmítají žadonění o potravu všech ostatních mláďat. Příběh o infanticidních lvech, kdy samci uzurpující nový harém pozabíjejí mláďata minulých majitelů harému, je snad už notoricky známý. A podobných příkladů lze uvést další stovky. Proč to ale funguje v přírodě takto? Proč noví majitelé harému nezahrnou potomky bývalých majitelů rodičovskou láskou? Proč je místo toho usmrtí? Představme si, že se najde altruista, který se o cizí potomky stará. To je sice hezké, ovšem náš altruista sám pomáhá množení někoho jiného, nikoli sebe samého. Je zjevné, že nediskriminativní altruisti vymřou. To se ovšem netýká jen lvů a hulmanů posvátných, ale i lidí. Proto zažívá tolik nevlastních dětí takové peklo.

Přítomnost nevlastního rodiče zvyšuje riziko násilné smrti dítěte 40 až 150krát a vliv nevlastní matky je ještě o něco málo vyšší než vliv nevlastního otce (podle výsledků získaných v různých zemích). Stejně tak přítomnost nevlastního otce výrazně zvyšuje riziko zabití manželky, která do domácnosti dovedla z hlediska nového otce „parazitické“ dítě.

Je ovšem zjevné, že násilné chování (vrcholící infanticidou) nevlastních rodičů k cizím potomkům ve vlastní domácnosti není žádná adaptace (jako třeba u lvů a spol.): smrtelné násilí je vzácné a jeho autor si zahrává s potenciálně vysokým trestem. Domácí násilí je špičkou ledovce, který je složen z různě vyhraněných konfliktů mezi rodiči a potomky (nevlastní rodiče do svých dětí investují méně, udávají nízkou úroveň pozitivních pocitů z přítomnosti nevlastního dítěte, nevlastní děti odcházejí z domu dříve, jsou více zastoupeny mezi bezdomovci atd.). Člověčí infanticida adoptovaných dětí je vedlejším produktem lidské psychiky, která je evolucí nastavená na program „miluj své potomky a starej se o ně obětavě“.

Homicidy a genocidy

Podobně jako násilí páchané na dětech bylo řadou autorů analyzováno násilné chování manželů ke svým (domněle) nevěrným manželkám, hospodské pŕtky o „čest“ či vraždění rodičů dětmi. Data získaná díky tomu, že se lidé zabíjejí, silně podporují evoluční hypotézy o tom, proč tyto jevy dlouhodobě existují, a tak leccos napovídají nejen o mentalitě vrahů, ale především o mentalitě člověka obecně. Je dobré mít na paměti, že nejsou „oni“ (vrazi) a „my“ (zákonů poslušní občané), žádná dichotomie mezi patologickými vrahy a patologicky slušnými lidmi neexistuje: jsou pouze lidé, a všichni mají potenciál reagovat v různých situacích různě na škále od úplné mírnosti až po nejtvrďší brutalitu.

V závěrečné třetině knihy Zrzavý rozpitvává chování genocidních „vrahů“ a přesvědčivě ukazuje, že vražda a genocida jsou dva zcela odlišné typy chování, které nelze smysluplně zařadit do jedné škatulky. Zatímco individuální vrah sleduje jen své osobní zájmy a jako takový je společností potrestán, genocidní vrah je řádným občanem pracujícím na společenskou objednávku a jako takový je společností odměňován (desítky příkladů společenské adorace genocidních vrahů a jejich ekonomických zisků uvádí např. biblická kniha Jozue).

Vraždy, infanticidy a genocidy nám poskytují výjimečnou možnost testovat řadu evolučně-biologických hypotéz, které mohou potenciálně vysvětlit strukturu lidské psychiky. V těchto extrémních interakcích jde totiž o hodně – o život – a o existenci konfliktu a jeho významnosti tu nelze pochybovat. O tom, jestli našťvaný otec či matka nařezali svému potomkovi příliš nebo přiměřeně, lze diskutovat; handrkování o existenci konfliktu a přiměřenosti trestu ovšem končí ve chvíli, kdy dítě trest nepřezíje. Odpověď na otázku položenou v úvodu je tedy zřejmá: vraždy nejsou nic náhodného, vždy velice záleží na tom, kolik je v sázce, jaké je riziko trestu a jaká je genetická (nikoli sociální) příbuznost mezi zúčastněnými hráči.

Zrzavý ve své čtivě a vtipně napsané knize předkládá nejen řadu zajímavých jednotlivostí, ale zařazuje je do kontextu evoluční teorie, která tyto zdánlivé jednotlivosti velmi dobře vysvětluje. Přestože v posledních letech naše knihovničky zaplavila spousta kvalitní evoluční literatury (M. Ridley, R. Dawkins, J. Diamond atd.), zůstává kniha s podtitulem *Homicida a genocida* obsahově unikátní. Vzhledem k šíři záběru, závažnosti tématu a myšlenkové virtuozitě autora kniha zaujme čtenáře nejen z řad sociálních, humanitních a přírodovědných oborů, ale i zvidavé laiky.

Tomáš Grim, etolog
Lidové noviny, 15. 1. 2005

Všimněme si, jak biologové nadělají z každého, kdo chce prostě tradičně, klasicky „ctít svého otce a matku“ kreacionistického hñupa. Nejsou kreacionisté jen stejně svým paradigmatem zaslepení jako scientisté? My si uvědomujeme, že naše etika byla skutečně opět značně relativizována ve svých dosavadních nárocích, ale nechceme upadnout z jednoho extrému, absolutizujícího řekněme příliš „spirituální“ paradigma, do extrému druhého, dogmatismu biologizujícího, striktně materialistického.¹³

2.1.4 Chemie lásky

O tom, že tělesné šťávy utvářejí náš charakter a nějakým způsobem řídí orchestr našich emocí, věděli už lidé ve starověku. Dodnes je to ale pro nás šokující prozření, když se – dokonce i z velmi populárních médií – dozvídáme, že vědci opět potvrdili to, co jsme sice tušili, ale pořád na to nechtěli přistoupit, totiž že zřejmě nejsme nic jiného než zvířátka, ubohé uzlíčky nervů a protoplazmy, cukající se, stimulovány elektrickými a chemickými impulzy. Přesvědčivé výzkumy dokazují, že se při výběru sexuálních a životních partnerů chováme podle darwinovských zákonitostí přirozeného výběru, že v mezilidských konfliktech v našich žilách kolují stejné tekutiny jako u zvířat bojujících podle zákona džungle, nebo že dokonce tak posvátný cit, jako je mateřství, je ve skutečnosti řízen nějakými hormony. A my jsme si mysleli, že je to láska...!¹⁴

O hormony se zajímají všichni, kdo chtějí takové jevy, jako je egoismus, altruismus, agrese, nebo třeba vlastenectví či solidarita, vysvětlit jednoduše tím, že je redukují na mechanické zákonitosti, snadno poznatelné, a tudíž předvídatelné a říditelné. Tedy i behavioristé a etologové, kteří jinak věří spíše na sílu zvyku a nápodoby, sociobiologové a evoluční psychologové, kteří pracují spíše s myšlenkou prokreačních strategií.

Limbický systém svými hormony rozlévajícími se ze žláz do krve stimuluje receptory v mozku, jež nám pak navozují „emoce“, lidé i nelibé, které pak ovlivňují, ba někdy přímo ovládají naše jednání a chování. Evoluční biolog Robin Baker zpopularizoval jeden aspekt těchto rozmnožovacích strategií naší DNA v knížce *Sperm Wars* (narážka na *Star Wars* není náhodná). Sugestivně redukuje veškeré naše sexuální chování na chemické mechanismy, jež zpoza kulis hýbou našimi těly na scéně života. Nejsme to my, kdo jedná, kdo ví, co dělá, co chce, jsou to naše těla, přesněji buňky, ještě přesněji molekuly, které si námi posluhují, aby se mohly úspěšně reprodukovat. Podívejme se, jak tentokrát knihu recenzuje Jan Zrzavý a zaujímá obezřetnější postoj, vytyká Bakerovi jednostrannost a přehánění. V zásadě ale nekritizuje onen způsob přírodovědecky vše redukovat na soustavu v podstatě jednoduchých zákonitostí, na onen skvělý stroj, tak snadno popsitelný. Jen by oproti Bakerovi těch mechanických zákonitostí viděl trochu víc.

¹³ Kniha Jana Zrzavého vyšla v novém, přepracovaném vydání: ZRZAVÝ, Jan. *Proč se lidé zabíjejí: Evoluční okno do lidské duše*. Triton, 2017. Recenzent na serveru iLiteratura autora tentokrát nešetří, právě pro jistou povýšenou ležérnost, jež vše v popularizační zkratce zjednodušuje až do karikatury: <http://www.iliteratura.cz/Clanek/39583/zrzavy-jan-proc-se-lide-zabijejí>.

¹⁴ YOUNG, Larry; ALEXANDER, Brian. *Chemie mezi námi. Láska, sex a věda o přitažlivosti*. Praha: Anag, 2016.

Jan Zrzavý: ROBIN BAKER – Válka spermií

BAKER, Robin. *Válka spermií*. Brno: Jota, 1996.

V posledním roce se u nás objevilo několik reprezentantů rozsáhlé a na Západě populární literatury o sociobiologické podstatě lidského chování; jsou různě seriózní, různě (inverzně) zajímavé, vesměs rozžvančené až k otravnosti, někdy víceméně mizerně přeložené. Knížka Robina Bakera je čímsi pozoruhodná.

Především – lidská sociobiologie celkem jasně ukazuje, aspoň tomu, kdo má sílu nechat si ukazovat něco tak hrozného, že naše chování, mravy a mravnost, láska k dětem a k rodičům, rodičovské nabádání, aby si děti rozdělily čokoládového Mikuláše rovným dílem, i nechuť sourozenců něco takového učinit, jsou prostě výsledkem vnitropohlavních, mezipohlavních i mezigeneračních konfliktů poháněných diferenciálním sdílením či nesdílením soutěžících sobeckých genů. Tuto interpretaci nelze přijímat jako evoluční hypotézu alternativní ke klasickému darwinismu, který předpokládá soutěžení sobeckých jedinců; ono je to totéž, ale zaostření pohledu na soupeření genů prostě umožňuje jednoduše vysvětlit některé mezní příklady, kvůli kterým musí obvyklý organismocentrismus vymýšlet složité *ad hoc* hypotézy (skupinový výběr, příbuzenský výběr, vzbouřené ultrasobecké geny šířící se na úkor svých nositelů, meiotický tah, sobecká DNA). Základní konflikt mezi pohlavími je jednoduchý (viz J. Flegr, *Vesmír* 74, 268, 1995/5): Samice vyrábí velká a nákladná vajíčka, vyrábí jich málo, a proto si musí vybírat partnera, s nímž zplodí potomstvo (a pošle své geny dál). Samec vyrábí strašně moc levných spermií, takže se mu vyplatí spíš slepá promiskuita (však ono to někde vyjde) než nákladná investice do volby partnerky. Však to každý vidíme na sobě.

A Baker pokračuje tak hluboko do našich, jak se dříve říkalo, loží, do všech těch orgasmů a masturbací a nevěrových strategií a orgií a podobných nemravností, až se slušný člověk (asi) červená.

Jako ne-gynekolog toho o vlastním námětu knihy moc nepovím; jako evoluční biolog mám při čtení neodbytný pocit jakéhosi „panselkcionismu“ tak asi ze 60. let: všechno má smysl, všechno má funkci, a všechno, co dneska funguje, vzniklo selekcí preferující tuto současnou funkci (všimněte si, jak důmyslně obcházím užití spojky „aby“, aby mi zase nevynadali). Máte-li orgasmus, má to jasný adaptivní smysl, nemáte-li ho, má to jiný jasný adaptivní smysl; opakem funkce je jiná funkce. Žádný náhodný vznik vedlejší zplodiny během selekce čehosi jiného, žádná neutrální evoluce, žádný *constraint* ani preadaptace, nic; jenom úplně pustý a dokonale fungující svět, něco jako orloj. Já tomu nevěřím, už proto, že evoluce, která musí každou blbůstku všelijak složitě smontovávat selekčními tlaky, je příliš, a zbytečně, komplikovaná. Myslím si zkrátka, že autor svoji adaptivně-explanační mánií dostatečně neukočíroval, a stal se tak trochu svou vlastní (naší?) karikaturou.

Co zbývá, je styl této knížky; a to styl dosti pokleslý. Všechny sexuální strategie jsou názorně a barvitě líčeny pomocí pornografoidních scének popisujících, jak kdo s kým a co si při tom myslí a čemu se při tom dívá nebo nedívá (a měl by) a o čem se nikdy nedozví, jelikož si jeho tělo dělá, co chce; a pak jsou tyto etudy zevrubně vysvětlovány. Stojí za pokus přečíst si jednou jenom scény a pak jenom interpretaci; zjistíte, že i nemravné děje, i učenost mohou fungovat autonomně. Tato kniha by mohla být napsána i bez nemravností, ale kdo by si to pak koupil? (Čtenáři *Vesmíru* jistě ano, to jsou seriózní občané, ale kolik je dneska takových?)

Chcete-li se tedy něco dozvědět o tom, o co jde, když si myslíte, že jenom utrácíte volný čas; chcete-li si přečíst, jak vypadá úplně tvrdý darwinista, byť přeložený do dawkinsovského jazyka; a chcete-li se konečně nenápadně vzdělávat pod záminkou, že si jen tak normálně čtete porno, kupte si *Válku spermií*. Ale nadávejte pak sami sobě.

Vesmír, 1997, č. 2.

2.1.5 Sociobiologie

Darwinismus zažil svůj upgrade v 70. let 20. století v dílech Edwarda Wilsona a Richarda Dawkinse, kteří začali evolučně vykládat veškeré společenské chování lidí. Sociobiologie nadchla, ale současně šokovala, protože nám brala iluze, degradovala naše lidství, humanitu, na animalitu, připodobňovala lidi k mravencům či vosám. Sociobiologie si klade za cíl vysvětlit přechod od genů přes psychiku až ke kultuře, a to striktně biologicky, materiálně. Není snadné vymanit se ze sugestivního vlivu suverénní sebejistoty, s níž sociobiologové vysvětlují všechno, zejména „jak to vlastně na tom světě chodí“. Pomůže nám v tom odborník z „našeho“ humsoc tábora, etnolog a kulturní antropolog Jaroslav Skupník.

Jaroslav Skupník: Sociobiologie – antropologická perspektiva

V tradici české etnologie či etnografie nejsou úvahy o podstatě kultury a mechanismech její transmise časté. Vyplývá to z toho, že předmět jejího bádání je tradičně definován jako „lid a jeho kultura“, přičemž důraz je kladen na „lid“ a kulturou se v duchu tradice vzezahrnující tylorovské definice bezproblémově rozumí veškeré aktivity tohoto „lidu“. Pokud se uvažuje o přenosu „všeho toho, co lid činí“, opět se bezproblémově odkáže „k předávání z generace na generaci“, aniž se přesně proces vzniku a předávání kultury definuje. Při začátcích mého studia etnologie,

či tehdy vlastně ještě národopisu, jsem tedy vedle toho, co je to lid, neustále narážel na konceptuální problémy ústící do otázek po podstatě původu a transmisi „kultury“.

Při pátrání po možných odpovědích na tyto otázky jsem se seznámil se stěžejní popularizační prací zakladatele sociobiologie E. O. Wilsona *On Human Nature*, tehdy ještě v polském překladu z roku 1988. Sociobiologie podává zcela jasné a pregnančně formulované odpovědi: lidskou kulturou rozumím souhrn sociálního jednání a sociálních institucí; toto chování a instituce byly během evoluce lidského druhu přírodním výběrem selektovány pro svou adaptivní hodnotu, která svým nositelům poskytovala určité reprodukční zvýhodnění; a protože přírodní výběr je mechanismem evoluční změny, a ta je změnou genetickou, neboť geny jsou nositeli informace v jednotlivcích, na něž je přírodním výběr cílen, musí být i selektované chování a instituce (tj. adaptivní rysy) geneticky fixované; mechanismus, který se takového sociálního chování a sociabilní znaky – mnohdy individuálně kontrareproduktivní – předávají a šíří, vysvětluje sociobiologie teorií příbuzenského výběru.

Celý sociobiologický koncept kultury hovořil jasnou řečí – nejen ke mně ale i k velké části euroamerické odborné i laické veřejnosti: sociobiologie si téměř okamžitě po vydání základního díla z Wilsonova pera *Sociobiology: The New Synthesis* v roce 1975 získala obrovskou popularitu, což se projevilo jak vznikem nových sociobiologických kateder, tak záplavou odborných i popularizačních článků. Sociobiologie se zdála být tím pravým, ne-li vše, tak téměř vše vysvětlujícím paradigmatem: aplikací jejího modelu kultury na každodenní situace jsem pochopil, že když vstávám, abych uvolnil místo at' už své profesorce či spolužačce, jednám tak proto, že vlastně instinktivně chráním mně dostupnou samici, která může výrazně přispět k reprodukci mých genů; pochopil jsem, že když slušně klepu na dveře pracovny svého šéfa, dávám opět průchod svému instinktu, který mě učí, že při vstupu na teritorium jiného dominantního samce musím viditelně demonstrovat svoji submisivitu a neagresivní úmysly, abych nedošel úhony; když jsem viděl hraniční kameny at' už na státní hranici či na mezích vesnických polí, věděl jsem, že lidé je tam zasadili z nutkání jejich přirozenosti a v souladu s ní, neboť vlastně nedělali nic jiného než pes, který si se zdviženou nohou značkuje svůj revír. Svět začal mít řád, a ten byl dokonce v řádem přírody a univerza, a šíře aplikací sociobiologického modelu i zájem o něj jako by dokládal, že tentokrát se konečně podařilo objevit, „jak to se světem skutečně je“.

Při analýze sociobiologické koncepce kultury jsem ale došel k závěru, že mnohá její vysvětlení jsou dedukce vyvozované z metaforické podobnosti jevů, a jsou založeny na mnohvrstevné projekci metaforických charakteristik mezi predikátem a subjektem. Jeden příklad za všechny: projekci antropomorfních termínů jsou mravenci (specializace Wilsonova bádání) uchopeni jako žijící ve „společnostech“ rozdělených na „kastý“ a vedených „králi“ či „královny“ a pro své druhy v mraveništi se schopní „altruisticky obětovat“. Poté je pro jejich „sociální chování“ konstruováno evolučně-adaptační vysvětlení a je doloženo přesnými matematickými propočty. Je tedy prokázána jeho genetická fixace. A protože i „člověk je zvíře“, jehož sociální chování bylo selektováno přírodním výběrem ve stejném evolučně-adaptačním procesu, je jeho „stejně“ altruistické chování vysvětleno shodným genetickým mechanismem. Altruistické chování má přece u obou druhů stejný „význam“ – multiplikace genů daného jedince – proto musí mít i stejnou příčinu. Bez ohledu na to, zda stejný jev musí mít stejnou příčinu, je pozapomenuto, jak bylo dosaženo zahrnutí obou jevů do kategorie „altruistická oběť“ – projekci antropomorfních termínů a konceptů na mimolidské fenomény. V některých případech je metaforická argumentace ještě jednodušší a přímější: „...máme sklon dělit si lidi na přátele a lidi nám cizí ve stejném smyslu, v jakém mají ptáci sklon učit se teritoriálním zpěvům a navigovat podle polárních souhvězdí“.

Zároveň jsem při svém dalším studiu sociobiologie a užití jejího modelu začal postrádat, obdobně jako v českém národopise, prvek, který pokládám za jeden z nejpodstatnějších v jakémkoliv intelektuálním přístupu ke světu: postrádal jsem alespoň pokus o epistemologickou reflexi, tedy tázání se po původu našeho vědění a vidění světa. Jestliže připustíme, že všichni lidé vnímají svět stejnými smysly, jak je možné, že „skutečný svět“ vidíme – v závislosti na naší ukotvenosti v čase a prostoru tedy na našem kulturním prostředí – pokaždé jinak? Začal jsem se tázat po původu sociobiologického konceptu kultury a po příčinách fascinace Západu sociobiologickým vysvětlením světa. Takováto fascinace široké veřejnosti (stejně jako mně samotného) je, jak upozorňuje Marshall Sahlins, sama o sobě kulturním fenoménem. Dá se z ní usuzovat, že existuje určitý vztah mezi vědeckým vysvětlením a nativním modelem světa.

V detailnějším pohledu totiž skutečně začal sociobiologický koncept přirozenosti a organického světa vůbec až příliš připomínat svět, v němž jsou vztahy jedinců organizovány koncepty tržního hospodářství s důrazem na individuální aktivitu jedince – tedy kulturní kontext disciplíny samotné. Koncepty a termíny ze známého světa každodenní zkušenosti – tj. sociální reality – byly metaforicky přeneseny do „světa přírody“ či „světa jako takového“ a zpětně užity k vysvětlení existence, původu a podoby světa sociálních vztahů. Snad nejlepším příkladem tohoto procesu je koncept příbuzenského výběru, kterým sociobiologie vysvětluje transmisi lidské sociability: jedinci v něm jednají jako drobní investoři řídící své chování investicemi do sociálních situací na základě podvědomého kalkulu genetického zisku. Ve světě sociobiologie, stejně jako ve světě volného trhu, navíc přechází jen to nejlepší a nejpotřebnější: v prvním z nich se o adaptivní hodnotu stará to nejzdravější selektující přírodní výběr, ve druhém neviditelná ruka trhu. Tento předpoklad „funkčnosti a užitečnosti světa“ či panglosiánského „nejlepšího z možných světů“, má zřejmě své bezprostřední kořeny v kreacionistickém pojmu přírodní harmonie a snad, dovolím-li si na tomto místě spekulovat, je možno vidět jeho zdroj v obecné lidské tendenci organizovat chaos světa prisuzováním mu řádu. Při již zmíněné absenci epistemologické reflexe není sociobiologie schopna postřehnout, že její konceptualizace přírody a biologického je postavena na předsudcích a představách přenesených do této oblasti z kulturního kontextu, ve kterém sama existuje, tedy že její koncept světa biologických zákonitostí a daností je sociomorfne modelován.

Tento koncept či tato sociomorfnní modelace má dlouhou intelektuální historii: Thomas Hobbes v Leviathanu roku 1651 formuluje základní mýtus západního kapitalismu člověk je „od přírody“ egoista, který usiluje hlavně o vlastní výhody; v přírodním stavu, kde všichni jednají podle této snahy, proto vládne „válka všech proti všem“, slavné „bellum omnia contra omnes“. Snahu o dosažení vlastních výhod povýšil o trochu více než sto let později na hlavní sociální princip Adam Smith v Bohatství národů (1776): „přirozený“ zájem na vlastním prospěchu každého jednotlivce je hlavním zdrojem sociálních aktivit; jedinec myslí jen na svůj zisk, ale „neviditelná ruka trhu“ jej selektivně vede k tomu, aby v důsledku jeho konání vzkvétala celá společnost. Naturalizovanou verzí Adama Smitha podává o přibližně dalších sto let později Charles Darwin ve svém díle O původu druhů (1859): jednotlivci se snaží dosáhnout svého zisku reprodukčního, a prospěch z toho má, díky neviditelné ruce přírodního výběru, celý biologický druh. O přibližně dalších sto let později (pomineme-li zákruty sociálního darwinismu) se potom lidská společnost ve Wilsonově sociobiologické vizi (Sociobiology The New Synthesis, 1975; O lidské přirozenosti, 1978) stává výrazem vrozené a přirozené tendence organismů chovat se jako liberální podnikatel: jedinec se snaží dosáhnout svého vlastního genetického zisku, a výsledkem je sociální chování prospěšné jak jemu, tak celku jako například altruismus a kooperace.

Tímto způsobem sociobiologie travestuje problémy sociální povahy v síly biologické. Obdobně jako v případě naturalismu předcházejícího teologického paradigmatu je zapomenut jeho sociální, tj. lidský původ a jako metafory do přírody projektované sociální síly a vazby jsou reifikovány a nahlíženy jako objektivně externě existující síly, jichž je člověk nikoli původcem, ale jen objektem působení. Tato sociomorfnní modelace, travestice či metaforická projekce je také tím, co uvádí v soulad každodenní zkušenost běžného Západana s univerzem, a je zodpovědná za popularitu sociobiologického modelu světa. Sociobiologie je příběh o původu řádu světa, který si Západané sami o sobě vypráví, a to v termínech jejich každodenního života, kterým neproblémově rozumějí.

Když sociobiologii svlékneme z jejích předsudků a vlastních kulturních projekcí, její model kultury jako nevyhnutelného důsledku přímé determinace lidského sociálního chování geny ztratí kredibilitu. Jediným přijatelným výkladem potom zůstane, že kultura je negenetickou strategií adaptace a že v lidské potenci je schopnost extrémní plasticity behaviorálních reakcí. Které z nich budou z této potence realizovány závisí na prostředí, a tedy i kultuře. Jinými slovy by se dalo říci, že právě tato potence je lidskou přirozeností, či přesněji že je lidskou přirozeností z celého tohoto (biologií umožněného) potenciálu reakcí některé aktualizovat, tedy konstruovat různé kulturní světy, které se zpětně na aktualizaci potencialit podílejí. Kulturou pak nazýváme tyto konkrétní specifické aktualizace obecně lidského potenciálu předávaného nikoliv geneticky, ale sociálně tedy tím, co běžně nazýváme tradicí. To je ale pro kulturní a sociální antropologii pouze neartikulovaným východiskem jejich dalších úvah, aby se potom zabývala právě procesem sociální a kulturní konstrukce reality. Z tohoto hlediska nemají sociobiologická vysvětlení pro antropologii žádnou heuristickou hodnotu-s výjimkou heuristické hodnoty samotného sociobiologického modelu kultury (i lidské přirozenosti, chceme-li), který vypovídá mnohé o našich představách nás samotných.

Cargo, 1999, č. 1. Dostupné z: http://web.quick.cz/plasek/cargo/obsahy/Cargo_1_99/j11.htm.

Máme tendenci antropomorfizovat přírodu. Není to správné. Ale stejně tak zoomorfizovat člověka. Náboženský světový názor byl zjednodušený a zdogmatizovaný. Přírodovědecký či materialistický se ovšem někdy nechová lépe. Co vytýkáme těmto přírodovědeckým teoriím z hlediska „naší“ etiky, je jejich trivializující mechanicismus a z něho plynoucí vulgární determinismus.

S potěšením konstatujeme, že i v táboře sociobiologů se občas vyskytne pokorná sebekritika. Takto Daniel Frynta recenzuje knihu Davida Busse. (A etolog Frynta je už na první pohled důvěryhodný, že?)

Daniel Frynta: Evoluční psychologie lidské sexuality a partnerství

BUSS, David. *Evoluce touhy. Strategie sexuálního chování*. Praha: Volvox Globator + Dauphin, 2009.

Chování pozorované u zvířat a lidí vysvětluje sociobiologie především procesem adaptivní evoluce. Strategie chování (resp. rozhodování) mají systematický vliv na biologickou zdatnost jejich nositelů a (pokud se přenášejí z rodičů na děti) nevyhnutelně se šíří jen určité z nich. Při dobré znalosti biologie a typické sociální organizace daného druhu můžeme vítězné strategie poměrně dobře předpovědět, či alespoň evolučním příběhem ex post vysvětlit. Tento postup nám nabízí přinejmenším užitečný vhled a možnost dále zkoumat chování nad rámec pouhého popisu.

Sociální vědy se donedávna sociobiologickému pohledu tvrdě bránily. Tento přístup se prosadil teprve počátkem devadesátých let pod názvem evoluční psychologie. Již ve vlivné knize „Adapted mind“ z roku 1992 (laskavě mi ji kdysi zapůjčil J. Madlafousek), která do značné míry přispěla k prosazení tohoto vědního oboru, mne zaujala stať Davida Busse pojednávající o partnerských preferencích u lidí. Navázala na předchozí empirické výzkumy tohoto autora provedené ve 37 společnostech z různých kontinentů. Ačkoli se tyto společnosti navzájem velmi lišily téměř vším, nevyjímaje míru složitosti a stupeň kulturní podobnosti se společnostmi euroamerickými, zjištěné mezipohlavní rozdíly partnerských preferencí byly překvapivě podobné. Muži preferovali partnerky fyzicky



Daniel Frynta

krásné a spíše mladší, zatímco ženy dávaly přednost mužům bohatým, vzdělaným, vyšším a o něco starším. Obě pohlaví požadovala u svých partnerů inteligenci. Naopak v hodnocení nadváhy či předchozí sexuální zkušenosti partnera byla shoda překvapivě malá. Tyto výsledky říkají, že bez ohledu na místní podmínky a kulturní vlivy se preference mužů zásadně a do značné míry liší od preferencí žen. Zaznamenané rozdíly lze interpretovat tak, že muži očekávají u žen především plodnost, zatímco ženy preferují u mužů jejich ochotu či schopnost investovat do ženy a jejich potomků zdroje. Je to vysvětlitelné především konfliktem zájmů mezi pohlavími.

Následovala řada nových původních výzkumů a reinterpretací starších empirických dat o lidské sexualitě a partnerských vztazích. Evolučně psychologický přístup předpokládající společnou evoluční historii dnešního lidstva, během které se vyvinuly současné vzorce chování, se ukázal jako velmi produktivní. Buss záhy vydal učebnici evoluční psychologie (1999), množství dílčích publikací, a nakonec v roce 2003 i popularizující knihu, kterou máme nyní k dispozici v českém překladu.

Úspěch výše popsaného evolučního přístupu je výrazně svázán se silou selekčních tlaků, které zkoumaný druh chování ovlivňují. Sociobiologie či evoluční psychologie proto mohou být skutečně úspěšné jen tam, kde chování velmi výrazně ovlivňuje reprodukční úspěch či přežívání. Tak jak je tomu v případě sexuality a partnerství.

Od doby, kdy jsem poprvé začal studentům přírodovědecké fakulty UK v Praze o Bussových výzkumech přednášet, uplynulo již více než 15 let, a nejsou tedy pro mne žádným překvapením. Navíc popularizace si vynucuje zjednodušování, a tak čtenář ne vždy rozliší tvrdá data od jejich interpretací, či dokonce evolučních vyprávěnek. Přesto považuji vydání českého překladu za velmi přínosné. Kniha by měla být skoro povinnou četbou nejen pro etology a psychology, ale i pro všechny ostatní, koho lidská sexualita a partnerské vztahy zajímají.

Jen prosím nevěřte nám sociobiologům vše jen proto, že jsme se z role nevídaných disidentů vědy dostali do nezáviděníhodné role strážců pravdy jejího hlavního proudu. A také varuji, že pochopení evolučních příčin určitého chování nezaručuje ani v nejmenším praktický úspěch při jeho realizaci.

Vesmír, 2010, č. 7.

2.1.6 Evoluční psychologie

Evoluční psychologie se těsně překrývá s molekulární biologii, tedy genetikou a její evoluční biologii, ale také se sociobiologií, etologií, teorií her či neurovědami. Liší se od nich snad jen tím, že se snaží, aby onen zjednodušující výklad všeho, jaký tyto vědy nabízejí, postihoval i minulé etapy naší evoluční historie. Neodarwinistické teorie hledí totiž spíše do budoucna, zajímá je naše přítomné chování jako prokreativní strategie. Evoluční psychologové vědí něco o životě našich dávných předků a hledají v něm znaky dobré evoluční adaptace (využívají výsledků vědy zvané behaviorální ekologie). Ptají se ale, zda tyto adaptační nebo prokreační strategie mohou fungovat i dnes, když zjevně žijeme v jiných podmínkách. Etologové a sociobiologové přirovnávají člověka ke svým husám, havranům, akvariijním rybkám, vosám či mravencům, ale tato zvířátka zkoumají v jejich stále stejném životním prostředí. Člověk ovšem dnes žije ve zcela jiném prostředí než před pár sty nebo tisíci lety. Evoluční psychologové proto mají pocit, že mohou lépe než jiní vědci mluvit našim současníkům do toho, co a jak mají či nemají dělat. Nezastávají krajní podobu biologického determinismu. Věří, že člověk má dost prostoru, aby mohl flexibilně reagovat na měnící se podmínky. Tato flexibilita je ale u každého jiná – a je dědičně daná. Evoluční biologie má za to, že organismy sledují jen jeden cíl – svou vlastní genetickou fitness. Evoluční psychologie naproti tomu předpokládá, že člověk si na rozdíl od zvířat svou evoluci uvědomuje, a proto může do jisté míry upřesňovat své cíle i postupy. Ale tradiční model klasické etiky narušují tím, že za prioritu pokládají adaptaci, neptají se po dobru či zlu, altruismu a sobectví, spravedlnosti či ctnostech, hledají, co je výhodné pro přežití. Řeší problémy socializace, volby partnera, obrany před nepřáteli, postavení v sociální hierarchii. Jejich teze nacházejí uplatnění v ekonomice, pedagogice, ale i v právu a politice. Zabývají se totiž teoriemi násilí a válčení, rodičovských investic a výchovných strategií, příbuzenství, ale i získávání potravy a ochrany před nepřízní počasí. Popularitu získala evoluční psychologie zejména popisem seznamovacích a sexuálních strategií, teorií ženské krásy a mužské atraktivity.¹⁵

2.1.7 Etologie

Nauku o chování živočichů vytvořili jako speciální obor moderní zoologie Konrad Lorenz a Nikolaas Tinbergen. Pokud zůstala u pouhého popisu a jen u zvířat, nebyla pro nás zajímavá. Jakmile ale začal Konrad Lorenz srovnávat chování havranů, hus, psů a akvariijních rybek s chováním lidí, vstoupil na pole etiky

¹⁵ Základní učebnicí je: BARRETT, Louise; DUNBAR, Robin; LYCETT, John. *Evoluční psychologie člověka*. Praha: Portál, 2007.

a počínal si tam hodně destruktivně. Dejme slovo Arno Anzenbacherovi, který se ve svém *Úvodu do etiky* takto s Konradem Lorenzem vyrovnává.

Arno Anzenbacher: Etika v pohledu etologie (Lorenz)

Volíme KONRADA LORENZE (1903–1989), zakladatele srovnávacího výzkumu chování (etologie), jako představitele biologické relativizace samostatného významu morality. Následující citát formuluje jeho základní tezi: Zodpovědné morálce neulehčíme řešení [jejích problémů] tím, že přeceníme její moc. Spíše toho dosáhneme skromným poznáním, že morálka je „pouze“ kompenzačním mechanismem, který přizpůsobuje naše vybavení instinkty požadavkům kulturního života a tvoří s nimi funkční celek. (1984, 352)

Tato teze se zakládá na rozlišení fylogeneze (druhový vývoj) a kulturních dějin. Člověk vzešel z fylogeneze (kterou může rekonstruovat teorie evoluce) se složitým biologickým vybavením, jež ho charakterizuje jako zvláštní druh. Na rozdíl od fylogeneze jsou kulturní dějiny evolucí lidského ducha. Duch je přitom pro LORENZE něco nadindividuálního, něco sociálního. Individuální subjektivita jako taková není duchovní, nýbrž pouze psychická, a proto se neliší kvalitativně od psychické povahy jiných živočichů. Sociálně duchovní skutečnost, jež ve srovnání s předlidskou skutečností představuje kvalitativně novou systémovou vlastnost, vzniká v evoluci fulgurací (fulgur = lat. blesk), tedy náhlým vytrysknutím nové kvality ze spojení několika systémů. Nadindividuálně-sociální povahu ducha lze srovnávat s pojetím „světa“ u K. POPPERA (POPPER/ECCLES 1991, 61-77).

Duch je pro mne právě tento základní výkon lidské společnosti, vytvořený pojmovým myšlením, lidskou řečí a společnou tradicí. Duch je tedy sociální produkt. Rekl jsem už, že jeden člověk pojatý o sobě není vůbec člověk: může být plně člověkem pouze jako člen nějaké duchovní skupiny: Duchovní život je zásadně život nadindividuální. Individuální konkrétní realizaci duchovních pospolitostí nazýváme kulturou. (LORENZ 1985, 70)

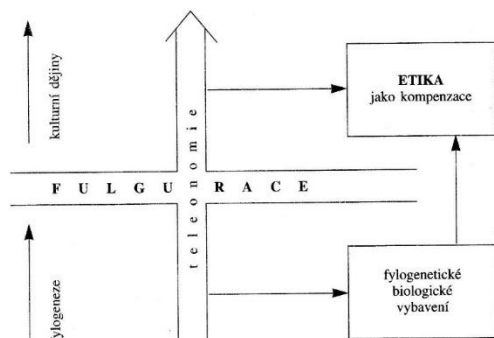
Toto nadindividuální, sociální pojetí ducha do velké míry zakrývá perspektivu autonomní, transcendentálně svobodné osoby jako morálního subjektu (např. v kantovském smyslu). LORENZ se také téměř nezajímá o osobní moralitu, nýbrž téměř výhradně o problémy *sociálního étosu*.

Je patrné, že vývoj druhů probíhá pomaleji než kulturní vývoj. Zatímco kulturní dějiny měnily svět v závratně rychlém střídání epoch, ve fylogenezi nedocházelo k žádným změnám, jež by stály za zmínku. Po stránce kulturní žijeme v atomovém věku; naše fylogenetické vybavení však stačí pouze pro dobu kamennou. Tato diskrepance jasně ukazuje, jako úlohu má etika: Úkolem etiky je kompenzovat tento fylogenetický deficit. Funkcí norem sociálního étosu je doplňovat fylogenetické biologické vybavení člověka tak, aby zůstal schopným života v kulturních dějinách.

Tato teze vede k povážlivému důsledku: Je-li etika interpretována jako kulturní mechanismus kompenzující deficity fylogenetického biologického vybavení, pak biologické cílové zaměření (teleonomie) fylogeneze funguje jako nejvyšší norma veškeré eticko-kulturní kompenzace. Kritériem toho, co je mravně správné, se stává biologicky ústřední hledisko fylogeneze, totiž zachování druhu. Mravní normy je pak nutno posuzovat na základě primátu zachování druhu v tom smyslu, jsou-li biologicky-teleonomní. LORENZ sotva domyslel všechny důsledky této pozice. Výsledkem by bylo biologické přirození (přírodní) právo, event. biologický militarismus. Zcela v tomto smyslu interpretuje LORENZ KANTŮV kategorický imperativ:

Položíme-li si KANTOVU kategorickou otázku: „Mohu maximu svého jednání povýšit na přírodní zákon, nebo vyplyne z tohoto pokusu něco, co odporuje rozumu?“, jeví se všechny druhy chování – i ty čistě instinktivní – jako naprosto rozumné za předpokladu, že splňují úlohu pro udržení druhu, k níž byly velkými konstruktéry vývoje druhu [selekce a adaptace] vytvořeny. Rozumu odporující jednání se vyskytuje pouze při zbloudění nějakého instinktu. Úkolem kategorické otázky je toto zbloudění vykompenzovat. Instinkty, které působí správně „podle úmyslu konstruktérů“, nemůže sebezkoumání rozlišit od rozumného jednání. (1984, 358)

Normujícím rozumem je tedy nakonec biologicko-teleonomní rozum fylogenetických konstruktérů. Tento rozum je základně dán vybavením člověka instinkty. Mravní rozum je zcela instrumentalizován biologicko-teleonomním rozumem. Kompenzuje nebo koriguje kulturně podmíněné zbloudění instinktů – ve smyslu biologické teleonomie.



Obr. 23: Etika jako kompenzační mechanismus

LORENZ ovšem ve své interpretaci chápe KANTOVU myšlenku zcela chybně. Když KANT mluví o možnosti zevšeobecnění maxim v praktickém rozumu, pak hlavní věcí je nakonec osoba jako účel o sobě, autonomie osoby. U LORENZE je hlavní věcí výsledně empirické hledisko biologické teleonomie či zachování druhu.

V rámci nového vědomí ekologie, přírody a kosmu (např. New Age) se tato biologická relativizace etiky často spojuje s tendencemi nivelizovat postavení člověka v kosmu biologicky (jako druh mezi jinými druhy). Z hlediska systematiky, kterou jsme vypracovali, je k tomu třeba říci toto: Biologická hlediska, jako zachování druhu, teleonomie, ekologie atd., mohou za určitých okolností jistě ukázat určité nutné podmínky pro správnost mravních norem. Ale tyto nutné podmínky nejsou vůbec dostačující pro sta-

novení toho, co je mravně správné. Požadavek humanity, daný morálním principem a zaměřený na osobu jako účel o sobě, vypracoval pojmy jako společné dobro, spravedlnost, solidarita, svoboda, lidská práva, emancipace, a tak otevřel perspektivu mravních skutečností, jež sahá daleko za rámec, který nám mohou nabídnout čistě biologické motivy. Biologicky zdravý život není morálně „z dober nejvyšší“ (7.2.3). Proto je vždy nutno počítat s možností, že mravně odůvodněné normy se ve světle čistě biologických kritérií (zachování druhu, teleonomie, ekologie) budou jevit méně efektivní než opatření inhumánní.

Jsou demokracie a lidská práva teleonomně výhodná? Neodpovídalo by biologickému principu selekce, kdybychom odstraňovali nezdravý genetický fond, kdybychom eliminovali slabé, nemocné a postižené, kdybychom vůbec rozlišovali mezi lidským životem, který je hoden života a který života hoden není? Nedávají „velcí konstruktéři vývoje druhu“ přednost zdravým, vitálním, silným, před nemocnými a slabými? Když uvažíme globální vývoj populace, nebylo by biologicky výhodné prosazovat všemi prostředky, i nehumánními, ekologicky obhajitelné rozšíření druhu člověk? Nebyla by v dnešní ekologické situaci teleonomní spíše nějaké eko-diktatura než právní stát uznávající lidská práva? Takové otázky vyvstávají, chápeme-li to, co je mravně a správné, pouze z hlediska biologické teleonomie.

Z hlediska biologie platí: Individua jsou kvůli svým druhům (propter speciem) a druhy kvůli ekologickým celkům. Humanitní cíl morálky praví: Osoby jsou kvůli sobě samotným (propter seipsum, srov. TOMAŠ AKVINSKÝ, CG III, 112). H. JONAS formuloval imperativ, „aby bylo jedno lidstvo“ (1979, 91). To lze jistě přijmout stejně jako jeho diferencovaný požadavek nového ekologického vědomí v naší technologické civilizaci. Zcela jistě sdílíme LORENZOVU vážnou starost o budoucnost lidstva. Ale i když jsou tyto problémy nesporně velmi naléhavé, nesmíme biologicko-utilitaristickému kalkulu obětovat nedisponovatelnost osoby. Ani (nesporný) biologicko-ekologický účel nesvětí nehumánní prostředky. Naopak praktický rozum musí při stanovení svých mravně normativních orientací spojit biologicky vykazatelné požadavky druhu a přírody s požadavky osob jako účelů o sobě – se zaměřením k říší účelů (3.2.3).

Zde je nutno poukázat na další hledisko etologické relativizace morality. Souvisí úzce s uvedenou teorií kompenzace. LORENZ zastává vazbu mravní skutečnosti na druhově specifické vybavení instinkty (vysvětlitelné fylogeneticky). Tato pozice podporuje dvojí tendenci:

Na jedné straně je to snaha vysvětlit lidskou moralitu (svědomí, hodnotová orientace, tvoření norem) co nejpřesněji z vrozených biologických mechanismů, dispozic či struktur, jež jsou podobné, jen stupněm odlišné také u zvířat. Typickým příkladem je tzv. „vrozený spouštěcí mechanismus“ (angeborener auslösender Mechanismus, AAM), který můžeme ilustrovat na „schématu malého dítěte“. Zjev malého dítěte na nás působí roztomile, dojímavě bezbranně a vyvolává v nás afektivní postoj k tomuto dítěti, jakož i odpovídající chování, jímž dítěti projevíme svou náklonnost a pečujeme o ně. Tak lze mateřskou lásku vysvětlit jako AAM. LORENZ většinou odvozuje z AAM i lidské hodnotové soudy.

Na druhé straně jsou způsoby chování zvířat interpretovány antropomorfne a označovány mravně relevantními slovy. Tak LORENZ líčí „lásku“ a „manželství“ šedých hus, „nezištnou obranu kamarádů u kavek“ a přisuzuje krysám nejen „vědomí nevyhnutelnosti kruté smrti“, ale také schopnost vyvinout se „v pravé vraždící specialisty“. Dobrý přehled obojí tendence podává W. SCHILD (1981, 249-52). Nelze popírat, že i lidská praxe předpokládá fylogeneticky vysvětlitelné, předlidské dispozice. Ale takové nivelizující tendence nechápu dobře samostatný význam morality lidské praxe.

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994, s. 203–206.

Sociobiologie tvrdí, že to, oč jde, je zachování a rozmnožení genotypu, tedy jedince a jeho nejbližších genetických příbuzných. Etologie totéž tvrdí o fenotypu, rodu, v případě člověka tedy lidstvu. Sociobiologové Edward Wilson a Richard Dawkins proto údajně obhajují individuální sobectví a kapitalistický tržní systém s jeho konkurencí a soutěžením jako nejlepší společenské zřízení, díky němuž se evoluce posouvá kupředu a člověk profituje. Naproti tomu Konrad Lorenz má starost o lidstvo jako celek, radí, co mají lidé dělat, aby se navzájem nevyhubili.¹⁶ Přitom ovšem poctivě připouští, že agrese, včetně válek, k životu a evoluci patří. Právě proto, že takto – zdánlivě cynicky – akceptoval válku jako osudovou nevyhnutelnost právě za časů druhé světové války, vysloužil si přízvisko fašista a nácek, který schvaloval Hitlera. Lorenz je ovšem veliký humanista, který osobně na tradiční etiku věří. Jen si myslí, že pouhým moralizováním a etizováním jí spíše škodíme, než prospíváme. Proto nazval svou slavnou knihu *Tak zvané zlo*¹⁷, aby na příkladech zvířecího chování přesvědčivě ukázal, že to, co máme tendenci označovat jako zlo, ve skutečnosti není zlem, ale přirozeností. Za skutečně nebezpečné zlo ale pokládal jevy, které obvykle eticky schvaluje, jako je například nacionalismus a shlukování se do sektářských komunit či slepé následování ideologií.

Marek Špinka, etolog zabývající se chováním hospodářských zvířat, nám v populárním článku stručně a pěkně vysvětlil souvislost etologie, evoluční psychologie i sociobiologie s etikou.

¹⁶ Viz zejména populární brožuru: LORENZ, Konrad. *Osm smrtelných hříchů lidstva*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001.

¹⁷ LORENZ, Konrad. *Tak zvané zlo*. 2. vyd. Praha: Academia, 2003.

Marek Špinka: Jsme sobci, nebo dobříci?

Sobecký gen nevítež – z dlouhodobého hlediska jsou na tom altruisté často lépe než egoisté a podvodníci

Co je v lidské povaze hlouběji zakotveno, egoismus, nebo altruismus? K čemu nás nabádá naše přirozenost: být sobectví, nebo obětaví? Když necháme padnout všechnu přetváрку a konvenci, vyloupnou se z nás bezohlední násilníci a individualisté, nebo tvorové otevření soucitu a spolupráci?

Evoluční biologie a etologie (věda o chování zvířat a člověka) nám otvírá nové pohledy na tyto prastaré otázky. Člověk se v evoluci prosadil díky schopnosti nebývale bohatého sociálního života, založeného na neobyčejné schopnosti dorozumívat se a sdílet zkušenosti. Pospolitý život a vzájemná závislost však zároveň otvírají cestu k existenciálním konfliktům mezi lidmi. Matematické modely evoluce i sledování chování zvířat v přírodních populacích prokázaly, že hlavním dějištěm přírodního výběru u sociálně žijících zvířat není konkurence mezi druhy, ale interakce mezi jedinci téhož druhu.

V druhé polovině 20. století z toho biologové odvodili pochmurný (či, chcete-li, strážlivý) obraz nevybíravého soupeření, ve kterém každý hraje sám za sebe. Samci se snaží zplodit co nejvyšší počet mláďat, a to i tak, že znásilní samici nebo zabijí její nedospělá mláďata zploděná jiným samcem, aby se s ní mohli dříve pářit. Samice zdánlivě monogamních druhů nechávají své partnery odchovávat mláďata, která potají zplodila s jiným, geneticky lepším samcem. Mezi rodiči a potomky se odehrává konflikt o množství zdrojů, které rodiče mláďatům poskytnou a které si nechají pro své příští rozmnožování.

Žádné zvíře podle této interpretace nemůže dělat nic, co by bylo ve prospěch druhého či celé skupiny, pokud by to mohlo sobě méně snížit vyhlídky na jeho vlastní přežití a rozmnožení. Taková zvířata by totiž zanechala méně potomků, a vlohy pro nesobecké chování tedy nemají šanci se v genofondu druhu udržet. To podle „nesmlouvavých neodarwinistů“ (patří mezi ně například Richard Dawkins se svou knihou *Sobecký gen*) platí i pro chování člověka. Pokud nám snad někdy připadá, že se my sami nebo někdo jiný chováme altruisticky, je to klam a sebeklam.

Zdánlivě altruistické chování je ve skutečnosti jen vychytralejší způsob všudypřítomných „egoistických“ genů, jak se prosadí na úkor jiných. Jedinou výjimkou je chování vůči příbuzným, zejména vlastním potomkům, které může být opravdu obětavé. Vzhledem ke genetické příbuznosti totiž tyto lidé s námi sdílejí tytéž geny, a obětavá pomoc je tudíž opět jinou cestou, jak si geny zabezpečují přenos do další generace.

Altruismus pod dohledem

Posledních dvacet let výzkumu však ukázalo, že spolupráce, altruismus, a dokonce soucit s druhým, byť nepřibuzným jedincem, jsou mezi zvířaty mnohem rozšířenější, než by předešlému obrazu odpovídalo. Z dlouhodobého hlediska jsou na tom altruisté často lépe než sobci a podvodníci. Pokud totiž dva konkrétní jedinci mají spolu co do činění opakovaně, je pro oba výhodnější se smířit s kompromisem nebo ještě lépe spolupracovat než trtit síly, čas a riskovat zranění v bojích a podrazech.

Když se navíc altruisté dokážou spolu sdružovat a vyhýbat se bijcům a sobcům („s tím člověkem nechci mít nic společného“), jsou na tom díky časté spolupráci podstatně lépe, i když v každém jednotlivém střetu se sobcem na svou dobrosrdečnost doplácí. Sobci jsou tak v řadě situací v součtu méně úspěšní a v přírodním výběru se díky spolupráci prosazuje určitá míra altruismu.

U sociálních zvířat s rozvinutou pamětí a komunikací k tomu přistupuje schopnost pamatovat si akce jednotlivých zvířat a napodobovat rozhodnutí, která vidím okolo sebe. To otvírá prostor k vytváření sociálních pravidel. Většina zvířat ve skupině totiž může chováním, které je samo o sobě moc nestojí (odmítnutím kontaktu či podpory) způsobit „provinilci“ těžké potíže. Tím se dostává pokušení k porušení pravidel (být z okamžitého hlediska výnosné) pod silný protitlak potenciálního odsouzení skupinou, které je velmi účinným „trestem“, a zvířatům i se tak prostě nevyplatí podvádět.

Bez emocí se nedomluvíme

Sociální pravidla ve skupině však nejsou žádným chladným racionálním kalkulem. Jsou vždy spojena se silným emocionálním prožíváním. Pro každé zvíře je pak důležité, aby dovedlo citově vyladění druhého rozeznat, a tak se orientovat v proměnách sociální situace. Odtud je už jen krok ke schopnosti vcítění se či soucitu.

Je-li někdo ze šimpanzů tlupy s emocemi úplně na dně (třeba dospělý samec po prohraném střetnutí s jiným samcem), přijde ho obvykle někdo utěšit tím, že ho obejmě. Pochopitelně to nebude zrovna dotyčný soupeř, ale schopnost soucitu zde existuje a může sloužit jako další ze stavebních bloků, ze kterých jsou sociální pravidla, nebo dokonce základy morálky vybudovány.

My a oni – dvojí morálka?

Právě popsané základy morality však u zvířat najdeme jen uvnitř skupin. Teoretické modely i jejich ověření v přírodě ukazují, že tato „pramorálka“ je podmíněna rozdělením populace do zřetelně vymezených skupin, které však mezi sebou mohou naopak krvavě soupeřit způsobem připomínajícím lidské genocidy. Je tedy i pro člověka mravnost uvnitř skupiny či společnosti podmíněna tím, že máme nějakého společného nepřítele, a proto držíme pohromadě?

Nemusí tomu tak být. Historie amerických a afrických kmenů ukazuje, že mírové sousedské vztahy, obchod a pokojné splývání kultur a kmenů nejsou méně častým jevem než války a vyvražďování.

Jak předejít násilí

Jeden ze zakladatelů etologie Konrad Lorenz se domníval, že agresivita mezi lidmi čas od času propuknout musí, protože každým dnem, který prožijeme pokojně, se v nás hromadí potřeba agresivně se vybouřit, až nakonec k ní stačí i zanedbatelný podnět. Ale etologové dnes vědí, že tomu tak není. Sobecké jednání a agresivita propukají, když jsou k tomu – z hlediska vloh uložených do naší psychiky přírodním výběrem – dobré důvody.

Cestou individuálního násilí půjdou s velkou pravděpodobností ti, kdož své dlouhodobé vyhlídky pocítují jako špatné a nejisté, a jsou sami obklopeni sobecky a násilně jednajícími lidmi. Mladík vyrůstající v kriminalitou prosycené subkultuře bez životních jistot se bude nejspíš řídit pravidlem „urvi, co můžeš“, protože tu zítra nemusí být.

Chudá ghetta bohatých velkoměst i venkovské oblasti, v nichž o moc bojují nepředvídatelné ozbrojené skupiny, jsou toho důkazem.

Skupinové násilí rozpoutá téměř zákonitě společnost, která se cítí – například v důsledku masivní propagandy, informační blokády a vlastní nejistoty či frustrace – jinou skupinou lidí smrtelně ohrožená. Pro spoluúčast či alespoň pasivní souhlas s totální genocidou židovských obyvatel Evropy získali nacisté většinu Němců proto, že jim vstúpili obraz Židů jako nejhoršího nebezpečí pro samu existenci německého národa.

Za toto násilí, ať už individuální, nebo skupinové, nemůže nějaká černošská, kolumbijská, německá, romská, srbská, albánská, nebo česká povaha. Není ani projevem nějaké zkaženosti moderní civilizace. Je prostě součástí lidské přirozenosti, která přichází ke slovu tehdy, když mají pokojné strategie – skutečně nebo zdánlivě – pramalou šanci na úspěch.

To znamená, že násilí se dá přinejmenším zčásti předejít, když umožníme lidem stabilní perspektivu individuálního života a vzájemným poznáním zabráníme vnímání jiných skupin lidí jako „nepřítele“.

Čich na dobro a zlo

Do lidské psychiky přírodní výběr uložil vlohy jak pro násilné, podvodné a sebestředné, tak pro pokojné, kooperativní a obětavé jednání. Navíc má člověk ve své přirozenosti zakotvenu jednu zvláštní nutkavou vloh: rozlišovat dobré a zlé. Tak jako pes všechno zkoumá čichem a slepice zobákem, tak člověk se u všeho ptá, jestli je to dobré, nebo zlé. Jistě, tato vloh už byla mnohokrát zneužita a ve jménu velkého dobra nás přiměla páchat kruté násilí na druhých.

Ale věrme, že když ji spojíme s další typicky lidskou touhou porozumět dění okolo sebe a v sobě, která vede i současné úsilí biologů pochopit kořeny lidského chování, budeme si moci s větší jistotou užívat příjemných stránek lidské přirozenosti – a to bude dobře.

MF Dnes, 16. 3. 2002.

Podobně jako některé závěry Konrada Lorenze jsou pro etiku významné i teorie jiných etologů, jako je například Frans de Waal.¹⁸ De Waal je filosofy a etiky přijímán vstřícněji než třeba Dawkins nebo jiní přírodovědečtí redukcionisté, protože vystopoval v chování primátů evoluční stopy morálky.¹⁹ Teď je namísto zase otázka, jak se nám bude líbit představa, že etika není znakem kvalitativně odlišujícím člověka od zvířete.

2.1.8 Teorie her

Teorie her či rozhodování se od poloviny 20. století rozvinula do oboru procházejícího ekonomikou, politikou, dokonce vojenstvím, ale také matematikou a psychologii – a dotýkajícího se významně právě etiky, již opět nějakým jiným způsobem relativizuje. Ocítá se na pomezí přírodních a společenských věd. Nápadné na ní je, že ačkoli pojednává o jevech, nad nimiž jsme tradičně vznášeli etické otázky a soudy, zásadně nemoralizuje, nýbrž uvažuje jen v kategoriích kalkulu, „sobeckého“ zisku. Následující text je sice delší, ale je natolik důležitý, že patří do učebnice, ne do čítanky.²⁰

Od teorie rozhodování k teoriím her a konfliktu

Teorie rozhodování je interdisciplinární směr zkoumání, sociálně vědecká (deskriptivní) teorie, soustřeďující se na faktické rozhodovací chování. Jako normativní teorie vytváří pravidla pro racionální rozhodnutí, přičemž zkracuje racionalitu na kalkul užitku. Rozvíjí logicko-matematické postupy (kalkuly rozhodování), s jejichž pomocí mohou individua nebo skupiny, popř. organizace, vypočítat z více možností jednání optimální možnost dosažení svého

¹⁸ DE WAAL, Frans. *Dobráci od přírody*. Praha: Academia, 2006.

¹⁹ Srov. např. JAROŠ, Filip. Zvíře jako člověk, zvíře jako stroj. *Filosofický časopis*, 2015, č. 4, s. 519–537. Článek je v Přílohách.

²⁰ Bohužel se mi už nepodařilo dohledat autora ani zdroj.

cíle. Teorie rozhodování považuje za základní závaznost optimalizaci užitku a jeho úspěšnou kontrolu, tedy osvědčený egoismus. Může mít podobu ekonomie blahobytu (teorie sociální volby) – ta nahlíží jednotlivce jako člena skupiny, která přes rozdílné individuální výchozí cíle, usiluje (jako skupina) o společný cíl, kolektivní, celkové blaho. (Vznikají tak různá kritéria racionality, očekávaného užitku či „pesimistické“ maximy typu: zvol takové jednání, které bude mít i v nejméně příznivé situaci co možná nejmenší škody).

Teorii rozhodování modifikovali J. von Neumann a O. Morgenstern do podoby teorie her (1944). O té budeme hovořit.

O tom, že je velmi obtížné sladit představu o egoistické povaze člověka s představou o fungování principu solidarity jako základu kooperace a sociální integrace, nás mohou přesvědčit některé příklady modelované teorii her. Mohli bychom říci, že tato matematická disciplína může říci své slovo ke klíčové otázce etiky: proč jsou k sobě lidé v zásadě přátelští? Morálka se nemůže vyhnout nutnosti řešit konflikty, neboť lidé jsou bytostmi sociabilní (tedy konflikty mezi vlastními zájmy a těmi, které existují ve společenství) a současně konfliktní (jinými slovy morálka musí řešit spor mezi racionální korekcí jednání a vášněmi, chtivostí a pudovostí, nutkáním). Teorie strategických her se zabývá formální analýzou konfliktů; problematikou optimálního rozhodování v předem daných situacích. Konflikty v oblasti ekonomiky, politiky a náboženství jsou klíčem k analýze společenské reality. Na rozdíl třeba od evoluční etiky či sociobiologie se teorie strategických her zpočátku příliš nezabývala tím, jak lidé v konfliktech skutečně jednají, ale spíše tím, jak by jednat měli, pokud chtějí dosáhnout maximálního zisku. Při tomto rozhodování se předpokládalo, že vždy rozhodují bytosti nadané svobodnou vůlí, usilující o určité cíle a disponující pouze neúplnou informací o tom, jak se zachovají druzí. Cílem jejího rozboru konfliktních situací nebylo odstranění konfliktu, nýbrž maximalizace zisku pro všechny zúčastněné strany. Teorie strategického rozhodování uvádí dva základní modely her: hry se sumou rovnou nule a hry se sumou různou od nuly. Ve hře se sumou rovnou nule je výhry jedné strany dosaženo na úkor druhé, přičemž obě strany se snaží rozhodnout konflikt ve svůj prospěch; předpokládá se při ní příkrý protiklad zájmů zúčastněných. V této souvislosti formuloval v roce 1928 maďarský matematik John von Neumann tzv. minimum-maximum princip, který je matematickým vyjádřením snahy obou účastníků konfliktu maximalizovat možný zisk a minimalizovat možnou ztrátu bez ohledu na to, co učiní protivník – podobnost s „morálním jednáním“ je více než nápadná. Teorie her se tedy z našeho pohledu zabývá takovou oblastí života, kde je správné chování určeno chováním druhých lidí (Neumann spolu s Oskarem Morgensternem publikoval v roce 1944 práci *The Theory of Games and Economic Behavior* týkající se racionálního rozhodování).

Vzhledem ke skutečnosti, že sociální realita a její aktéři nerespektují čistou matematickou logiku, objeví se různá úskalí již při promýšlení situací týkajících se rozhodování her se sumou rovnou nule. Celá teorie předpokládá např. pouze inteligentní hráče, kteří svůj rozum používají k tomu, aby maximalizovali zisk; nebere v potaz skutečnou sociální nerovnost hráčů – nerovné výchozí postavení, kdy jedni mají více informací než druzí; výše zisku či prohry nemusí mít pro obě strany stejnou hodnotu. Matematická morálka rovněž nepočítá s altruistickým chováním, byť jsou jeho motivy jakékoliv nebo též s egoismem, který se objevuje i v situaci, kdy vede k jednání, které prokazatelně nikomu neprospěje, avšak alespoň poškodí druhou stranu. Hra nemusí být rovněž vždy dohrána až do konce, lidé mohou své strategie měnit a opouštět. Tato modelace rozhodovacích situací také nemůže obsahovat míru riskování či preferenci jistoty v rámci hry (další nevýhodou teorie strategických her je to, že sice dokáže matematicky modelovat jednání geniálních hráčů šachu, nemá však co říci o člověku, který nechápe, proč by bílí a černí na šachovnici měli mít něco proti sobě). Jedním ze zamlčených předpokladů, který však není zcela samozřejmý, je ten, že jedinec přesně ví, co je pro něj užitečné a rovněž to, že lze spolehlivě stanovit, co je užitečné pro celek. Tyto zamlčené předpoklady jsou noční můrou všech deontologických etických pokusů. To, co se pro jednotlivce nebo skupinu považuje z jednoho (např. krátkodobého) hlediska za prospěšné, tím nemusí být v jiné perspektivě či dlouhodobě.

Vzhledem k tomu, že reálným situacím se blíží více hry se sumou různou od nuly, v nichž se zájmy zúčastněných mohou různě překrývat či být totožné, krátce se u nich zastavíme. Podobně jako u recipročního altruismu převažuje společný zájem nad dílčími protiklady. Všichni zúčastnění mohou vydělat na tom, když spojí své úsilí (i když každý z toho může vytěžit různý zisk) – tyto hry mohou být kooperativní a nekooperativní. Environmentální etika, ale i třeba diskurzivní etika nebo evoluční etika, je mnohdy vedena úsilím zabránit situacím podobným hře, kdy na jejím výsledku nikdo nevydělá a na nějž doplatí všichni. Aktéři takové „hry“ mají ztíženou či znemožněnou komunikaci a sledují pouze svůj vlastní prospěch. Nemají-li možnost komunikovat, zachová se každý způsobem, který se mu jeví z jeho hlediska jako nejvýhodnější, přitom se však navzájem všichni poškodí. Uvažované příklady se komplikují při zvýšení počtu hráčů, kdy vzniká možnost tvorby koalic – vcelku jde o podobu kultivovaného egoismu, prospěch partnera v koalici je sledován pouze tehdy, pokud je to výhodné i pro nás. Koalice existuje jen potud, pokud v jejím rámci každý člen získá více, než kolik by mohl získat samostatně. Teorie her však nezhledňuje např. běžné postupy z politické praxe, kdy nejsilnější člen koalice získá ze spojení s druhými takové zdroje, které mu umožňují podržet kontrolu nad svými partnery i poté, kdy se stalo zřejmým, že slabší partneři ze svého členství v koalici příliš neprofitují. Mnohdy má monopolní postavení nejsilnější člen koalice dávno před tím, než ji formálně vytvoří.

V teorii her je oblíbeným typem této hry tzv. „dilema vězně“, které již bylo promýšleno mnoha způsoby a vznikly i jeho mnohé variace. (Přesně je popsáno v: Luce, R. D./Raiff, H.: *Games and Decision*, 1957. Našel jsem i údaj o dřívějším uvedení u Merria Flooda a Melvila Dreshera z kalifornského RAND Corporation z r. 1950) Jedná se v něm o to potrestat muže, který se dopustil zločinu. Soudce dvěma podezřelým sdělí své rozhodnutí: přiznali-li se oba dva, budou odsouzeni za společně spáchaný zločin oba na osm let do vězení. Budou-li oba zapírat, bude jim prokázán alespoň menší prohřešek a budou odsouzeni k jednomu roku žaláře. Přizná-li se však jeden z nich, postará se soudce, aby vyvážl jen s několikaměsíčním trestem, zatímco druhého, jenž bude zapírat, čeká deset let

vězení. Při nemožnosti vzájemné komunikace dospějí oba vězni logickou úvahou k názoru, že ať druhý učiní cokoli, v každém případě je výhodnější se přiznat. Pak ovšem oba čeká trest osmiletého vězení. Dilema vězně tedy popisuje situaci, v níž jsou podmínky zadány tak, že aktéři sledující pouze svůj vlastní prospěch, zájem a nemající možnost spolu navzájem komunikovat, se zachovávají způsobem, který se sice každému z nich jeví jako osobně nejvýhodnější, přitom však v důsledku poškodí oba. Za daných podmínek hry je kooperativní jednání nelogické. Dilema vězně je extrémní případ toho, jak lze dosáhnout kooperace mezi egoisty – a to takové kooperace, která se nebude opírat ani o tabu či morální tlak nebo morální příkaz. Znamenalo by to snad, že individua mohou být prostřednictvím egoismu přivedena/přinucena k tomu, aby sloužila většímu celku? Prostřednictvím modelu dilematu vězně se hledá logicky nejsprávnější jednání v etickém vakuu, nikoli tedy morálně nejlepší (v případě vězňů to znamená podrazit druhého). To je možná pro etiky tím nejvíce znepokojujícím. Hru „dilema vězně“ znal jistě i Hobbes či Rousseau (Pojednání s. 63). V zásadě se jejím prostřednictvím ukazuje, že jednotlivá správná rozhodnutí již takovými nejsou pro společenství.

Moderní variantu na Rousseauem zobrazený lov na jelena uvádí D. Hofstadter. Nazývá ji „dilematem vlka“. Při jeho animaci se hry účastní 20 lidí. Každý sedí v odděleném zatemněném boxu a má před sebou tlačítko. Pokud je nikdo nezmačkáne po dobu 10 minut, obdrží každý účastník 1000 dolarů. Pokud ano, získá dotyčný 100 dolarů a ostatní nedostanou nic. Kdo je velmi mazaný, bude předpokládat, že existuje možnost, že ve skupině je někdo dost velký trouba na to, aby zmáčkl své tlačítko – a v tomto případě by bylo lepší ho předejít. Kdo je ještě mazanější, předpokládá, že to napadne i ty, kdo se považují za velmi mazané a kteří také zmáčknu své tlačítko. Proto je lepší, aby on, jako obzvláště mazaný, zmáčkl své tlačítko co nejdříve. Podobně jako u vězňů vede tato čistá logika přímo ke kolektivní katastrofě. Základem tohoto dilematu je situace, v níž člověk propadá pokušení učinit něco, o čem ví, že by bylo velkou chybou, pokud by totéž učinili všichni ostatní lidé. Jinak formulováno: pokušení (svádění) je větší než odměna, tato je větší než trest, ten je však větší než odměna hloupého. Hra se jistě změní, jestliže se zvýší pokušení. (Všichni platíme cenu za individualismus). Nepromýšlí se tedy nic jiného než varianty toho, co se stane, když se dostanou do konfliktu individuální a kolektivní zájmy. Ve světě obchodu existuje jeden výsledek promyšlení teorie her v podobě tzv. Nashovy rovnováhy (podle matematika Johna Nashe, který ji rozvinul 1951 a v roce 1994 za ni získal Nobelovu cenu – po té, co se uzdravil z dlouhotrvající schizofrenie). Je definována následovně: strategie hráče je optimální odpovědí na strategii protihráče a žádný hráč nemá důvod odchylovat se od jednou zvolené strategie. Nashova rovnováha nezaručí nutně nejlepší výsledek, ale to, co se dá z příslušné situace získat. Často spočívá v dvojí strategii, která hráče stáhne ke katastrofě, avšak při ní by na tom nikdo z obou účastníků nebyl za pomoci jiné strategie lépe. V případě vězňů je takovou strategií: oba partneři se vzájemně podvedou. Dlouho se z této situace vyvozoval chybný závěr: vlastní prospěch není přece jediným racionálním prospěchem, jistě ne v případě, jestliže se hra bude hrát vícekrát. Odtud vede cesta k Robertu Axelrodovi či Kanaďanovi Anatolu Rappoportovi. Řešení problémů a dilemat se chopili rovněž genové technologové jako John Maynard Smith a problém dilematu vězně se přenesl z ekonomie do biologie. Jaké bude u živých organismů rozhodnutí pro Nashovu rovnováhu?

Jiným příkladem hry se sumou různou od nuly je dilema řidičů jedoucích proti sobě – vyhnou-li se, oběma to prospěje, budou-li čekat na ústupek druhého, oba na to doplatí. Pro řešení her se sumou různou od nuly se hledal optimální počítačový program. Vítězným programem nebyl ani program „křesťanského typu“, odpovídající na podraz nastavenou druhou tváří – ty byly v soutěži rychle pohlceny, ani ďábelsky vypočítavé programy, které podrážděly, jak mohly a byly v opakovaných kolech řešení velmi úspěšné. Vítězný program (jeho autorem byl zmíněný filozof A. Rappoport, patrně nejlepší expert na dilema vězně) měl pouhé dva kroky, které říká: „Vždy zahajuj hru a udělej první krok vstřícný, to jest spolupracuj. Každý další krok opakuj po svém spoluhráči.“ Tedy, jakmile protivník spolupracuje, spolupracuj, jakmile tě podrazí, podraz jej rovněž. Tedy Jak ty mě, tak já tobě. Takový program bude však úspěšný pouze, odehrává-li se ve více než jednom kole. Ve „hře“ o jednom kole, kdy je jistota, že se „hráči“ již nesetkají, je vždy výhodné podrazit (o fungování tohoto pravidla se přesvědčují lidé v oblastech lásky i obchodních vztahů). Dále musí být odpověď ve hře předvídatelná a přiměřená, přílišnou velkorysost lze využít k dalšímu podrazu, přílišná tvrdost v odpovědi může zrušit vztah, o který stojíte. Rappoport říká: Úspěch jak ty mě, tak já tobě lze vysvětlit z kombinace přátelskosti, odplaty, propůjčení a jasnosti. Přátelské znaky programu zabraňují zbytečným potížím. Jeho schopnosti odplaty zbavují protivníky odvahy, pokud podvádí. Tím, že program odpouští, pomáhá opět obnovit spolupráci. Jeho jednoduchost ulehčuje jinému hráči prohlédnout, co vyžaduje dlouhodobá kooperace. Totéž se pokusil Axelrod použít v evolučních strategiích a opět to vyšlo. Axelrod se kontaktoval s biologem Williamem Hamiltonem – ten si uvědomil podobnost s jednou studií Roberta Triverse. Ten tvrdil, že důvodem kooperace egoistických individuí je fenomén vzájemnosti – ruka ruku myje. Odtud teze o recipročním altruismu. Mnohdy se pravděpodobnost kooperace zvyšuje opakováním interakcí. „Dilema vězně“ se tak přeneslo do biologie (viz výzkumy netopýrů v Kostarice a u dalších zvířat, dokonce v rámci života korálových útesů). Ověřilo se, že Jak ty mě, tak já tobě funguje jako stabilní a kontinuální vztah a častá opakování vyžadují kooperaci – nomádský způsob života k ní nevede.

Program Tit for tat (Jak ty mně, tak já tobě) však nezahrnuje situaci chyby (ani situaci neúmyslné chyby). Chyba nemusí být partnerem pochopena jako chyba, ale jako podraz – pak následují další podrazy. Při pokusech odstranit tento nedostatek – do programu byl vnesen prvek podobný náhodě – byl vytvořen program (jeho tvůrci zoolog M. Nowak a matematik K. Sigmund jej pojmenovali Pavlov), který říká: „Neměň postup, jestliže tvůj protihráč spolupracuje, anebo jestliže se ti podaří podraz. Změň postup, jakmile ses stal obětí podrazu, anebo, podráždíte-li oba“. Dobro, milosrdenství a zlo, nemilosrdenství to, čemu říkáme příroda, nerozlišuje. Altruismus k nepříbuzným lidem pak může být pouze nezbytnou podmínkou soudržnosti skupiny, ale z tohoto důvodu nemusel být vytvořen. Můžeme se domnívat, že mnohé nasvědčuje jeho vzniku z každodenní soutěže mezi jednotlivci. Postup Tit for tat

svádí k tvrzení, že je to evolučně stabilní strategie; ale stejně evolučně stabilní je i vytrvalé odmítání spolupráce – výsledkem je vyhnutí osamocení tvora, který se v prostředí naplněném „ničemností“ chová podle Tit for tat. Přesto altruismus mohl vzniknout jako nerovnováha v prostředí příbuzenského výběru a mohl být přenesen na jiné rodiny. Soutěž elektronických organismů ukázala, jak se mohl vzájemný altruismus vyvinout a naznačil, proč se u všech lidí naleznou city, které ho umožňují. Přirozený výběr tak mohl z genetické sobeckosti vytvořit síť rostoucí důvěry a odpovědnosti. V přirozeném prostředí však lidé kradou, lžou, podvádějí a na rozdíl od programu, se tak mohou chovat i k lidem, kteří se k nim chovali přátelsky. Lidem navíc takové chování přináší prospěch. Máme tedy výbavu i pro nelichotivé jednání z období, kterým jsme prošli a v němž nebylo z genetického hlediska výhodné chovat se k ostatním altruisticky. Adaptačně se chováme morálně tak, aby nám naše chování přineslo prospěch, a jsme k takovému chování vedeni i rodiči. Účinnost strategie vzájemného altruismu byla umocněna způsoby adaptace na podmínky různého období evoluce. Co si z toho můžeme odnést my, jako lidé? Vzájemnost je v naší společnosti pravděpodobně neoddělitelná součást naší přirozenosti – je instinktem. Vymaníme-li se z apriorně kladného chápání altruismu, mohli bychom uvést např. poznatek, že orientace na krátkodobé cíle (typické např. i pro zločince) mohou být adaptivní odpovědí na údaje, umožňující odhadnout pravděpodobnou délku našeho života a naděje na životní úspěch. Právě takovou adaptací může být i svědomí; tato adaptace byla vytvořena tak, aby zvyšovala zdatnost, využila místní podmínky ve vlastním genetickém zájmu. Způsoby adaptace pak vedou k rozvrstvení společnosti, která nemá v živočišné říši snad obdobu (Wright, R. Morální zvíře, LN, Praha 1995, str. 202–221).

Aplikujeme-li tyto mechanismy na společenské vědy – tedy i etiku (je-li vědou), dostáváme se podle mého názoru blíže k reálným procesům komunikace, které mnohé etické konstrukty přistihnou při vratkém formalismu. Zvažování nedostatků matematicky formulované teorie rozhodování nás nutí nahlížet na problém komunikace poněkud věcněji a přesněji, i když nikdy nevyloučí nefair hru. Vedle nefair hry může kontexty zakřivit sociální a mocenská stratifikace – každá společnost je mocensky diferencovaná, zájmy mocných se odlišují od zájmů ovládaných; v rámci společné ideologické „hry“ mohou celebrování členové elitních zájmových skupin (politikové, populární osobnosti – mohou případně dostatečně manipulovat velkou částí „informačních konzumentů“) dát prozaickým zájmům svých skupin či svým vlastním vizím atraktivní podobu vznešených „státních“ a „národních“ (v horším případě i světových) cílů. Nezapomínejme však, že se jedná o model, který se snaží pouze poměřovat možné zisky a rizika jednotlivých strategií a který volí strategie nejméně riskantní a nejméně devastující; nepředpisuje nic ohledně hodnot, neříká, kolik si kdo může dovolit riskovat.

Avšak ve společenských vědách – tím méně v etice – nelze predikovat jednotlivé události. Uvažme, že některé závěry evoluční etiky zpochybnil již pouze matematické analýzy fiktivních situací, z nichž se lze dozvědět, že rozumný člověk jedná tak, aby maximalizoval svůj zisk při co nejmenším riziku; tedy říká se, že takto jednají obvykle lidé rozumní a že se jim takové jednání v souhrnu vyplácí. Současně však teorie strategických her zdůrazňuje, že v těchto fiktivních situacích se jedná o společnosti, v nichž všichni mohou zcela svobodně sledovat ty nejprotichůdnější zájmy, omezování pouze doporučeními absolutně nestranných pravidel. Je to fiktivní svět – teorie her to však nezastírá. (Podrobnější poznámky k možnému využití poznatků teorie her v sociálním dění naleznete v Keller, J. Dvanáct omylů sociologie, Slon, Praha 1995, kap. Člověk pod rentgenem teorie her.)

Proti tomuto aspektu racionality podrobené od 30. let našeho století přísné kritice staví R. K. Merton koncepci nezamýšlených důsledků jednání, v níž zpochybňuje přesvědčení (M. Webera), podle něhož aktér, který jedná účelově racionálně, je schopen dalekosáhle předvídat výsledky, k nimž jeho jednání povede. Pokud by tak podrobně činil, nezbyl by mu podle Mertona čas ani energie na vlastní činy. Merton je přesvědčen, že jednání vedle důsledků, s nimiž jednáající počítá, vede i k důsledkům zcela nezamýšleným, které mohou svým významem nakonec převážít. Odhadnutí důsledků při tom brání: zájem na dosažení určitého cíle, výhradní soustředění na určité hodnoty doprovázené odhlédnutím od všeho ostatního, přesvědčení, že jednání, které vedlo v minulosti k žádanému výsledku, k němu povede i nadále, nemožnost v afektuálním jednání definovat situaci adekvátně.

Vedle Mertona kritizoval domněnku o racionálních motivech lidského chování v teorii omezené racionality H. A. Simon. Její základní teze tvrdí, že lidé v praktickém životě nehledají optimální řešení problémů, s nimiž jsou konfrontováni, nýbrž se spokojují zcela běžně s prvním řešením, které se jim jeví jako uspokojivé, přičemž kritéria uspokojivosti závisí na jejich momentální percepci skutečnosti. Tato teorie koreluje s konceptem usualismu, který jsem zmínil v souvislosti s odůvodněním jednání a chování lidí u O. Marquarda. Člověk tedy nutně simplifikuje; s tím, že podle Simona člověk hledá namísto optimálních řešení řešení uspokojivá a jednotlivá, rozhodnutí jsou činěna sekvenčně, přičemž v průběhu jednání se mohou sledované cíle i žebříček uznávaných hodnot značně měnit.

Další námitka proti racionalizaci lidského chování pochází od francouzského sociologa M. Croziera zabývajícího se fenoménem byrokracie a zkoumáním organizovaného jednání lidí. Crozier tvrdí, že sociální aktéři, z nichž se skládají sociální systémy, disponují vždy jistou mírou svobody, kterou užívají strategickým způsobem ve svých interakcích s druhými. Logika jejich interakcí přitom podléhá nahodilostem omezené racionality, která je vlastní lidskému jednání. Kybernetické modely založené na principech úplné racionality nemohou skutečný průběh jednání vystihnout. To znamená, že racionální projekty například dokonalé komunikativní situace s požadavky konsensu, solidarity a podobně, může člověk na základě svých specifických vlastností (o nichž jsem se zmínil v pasáži o evoluční etice a sociobiologii) a svého chování zcela připravit o jejich racionalitu a postupem času řešit problémy s dysfunkcemi projektu, které zastíní původní cíle. Rozumné jednání většiny množství jednotlivců vede velice často k anomickému stavu celku.

Shrnutí

Přírodní vědy rády redukuji komplexitu světa a života na několik jednoduchých zákonitostí, jež se jim podařilo empiricky objevit a jejich funkčnost potvrdit experimenty. Tímto svým modelem, paradigmatickým, pak vysvětlují vše, co – a jak – se jim jeví v zorném poli jejich vědy. Nás irituje, když takto „vysvětlují“ i to, co my, filosofové a etikové, zastánci humanitních a společenských věd, pokládáme za součást „duchovní“ kultury, „myšlení“, „psychiky“, tedy onoho meta- či trans- přesahu člověka a lidství nad „pouhou“ přírodou, materií. Pravda je, že etika se dlouho utvářela pod vlivem náboženství, z nichž se sice postupně stále víc vydělovala a osamostatňovala, ale ponechávala si svůj absolutizující, totalizující nárok, odvozovaný z jakýchsi metafyzických či transcendentních předpokladů. Proto nelibě nesla, když ji někdo „z nebes“ snáší na zemi a činí ji součástí přirozených, přírodních zákonitostí. Tato „naturalizace“ etiky, mravnosti a všeho, co s ní souvisí, nám bere ony tradice fixované, do klasických kánonů kodifikované jistoty, s nimiž jsme mohli poměrně suverénně operovat při morálním posuzování lidských činů. Máme pocit, že toto „znesvěčující“ zpochybnění morálních kódů povede k rozkladu společnosti (přínejmenším ale k rozkladu komunity etiků).

Já se ale domnívám, že musíme tyto redukcionistické, naturalizující, materializující útoky na etiku vzít vážně. Teprve když se s nimi seriózně vyrovnáme, můžeme začít pěstovat etiku odpovídající 20. a 21. století. Mnohdy přicházíme na to, že přírodovědci udělali chybu, například když zaměňují korelaci za kauzalitu.²¹ Často můžeme oprávněně poukázat na limity jejich konkrétního vědeckého paradigmatu, které jim ani neumožní vidět věci jinak – a současně ospravedlnit existenci našeho vlastního paradigmatu, jež se nám jeví jako adekvátnější právě pro zkoumání jevů etického charakteru. Ale nechceme zaslepeně trvat na přípustnosti jen jediného paradigmatu, jak rádi činí scientisté, zastánci přírodovědeckého pozitivistického materialistického redukcionismu. Proto nás potěší, když i v řadách biologů najdeme (sebe)kritické hlasy, které před redukcionismem varují, jako jsou např. Richard Lewontin nebo Stephen Jay Gould.²²

Zásadní otázky

- »» Máme svobodnou vůli? Nebo jsme předurčení (determinováni)?
- »» Můžeme se změnit, změnit svět? Anebo se musíme fatalisticky poddat osudu, či tomu, jak svět, věci přirozeně chtějí probíhat?
- »» Je člověk přirozeně dobrý, nebo zlý?
- »» Kdybychom znali místo v mozku nebo v genech odpovědné za mravní jednání („topologii etiky“), mohli bychom tam „napravit“ nemorální jedince (zločince) nebo stimulovat zdárný vývoj dětí? Bylo by to správné?

Co číst?

BRÁZDA, Radim. *Úvod do srovnávací etiky*. Praha: KLP, 1998, kapitola D: Sociobiologický exkurs. Srovnávací etika a zdůvodnění etiky v sociobiologické a evoluční perspektivě, s. 74–100.

KOHÁK, Erazim. *Svoboda, svědomí, soužití*. Praha: Slon, 2004, kapitola Sobecký gen: O determinismu a egoismu, s. 85–100.

PETRŮ, Marek. *Možnosti transgrese*. Praha: Triton, 2005, kapitola Biologická podmíněnost, s. 76–97, kapitola Neuromanipulace, s. 189–223.

Následující tipy zahrnují spíše popularizující literaturu, jakou můžeme číst i my, humanitní vzdělanci 😊

WRIGHT, Robert. *Morální zvíře*. 2. rev. vyd. Praha: NLN, 2002.

RIDLEY, Matt. *Původ ctnosti*. Praha: Portál, 2000.

RIDLEY, Matt. *Genom. Životopis lidského druhu v 23 kapitolách*. Praha: Portál, 2001.

RIDLEY, Matt. *Červená královna. Sexualita a vývoj lidské přirozenosti*. Praha: Portál, 2007.

²¹ Exaktně, „vědecky“, můžeme například statisticky prokázat, že do divadla chodí s vyšší pravděpodobností lidé s vyšším IQ. Nemůžeme z toho ale vyvodit závěr, že inteligence vzniká nebo se posiluje divadlem. Dokonce ani opak – že inteligence zplodila divadlo. Oba jevy spolu zřejmě nějak souvisí, ale ne jednoduše tak, že by muselo jít o příčinu a následek.

²² LEWONTIN, Richard G. *Biologie jako ideologie. Za co mohou naše geny?* Brno: Jota, 1997. GOULD, Stephen Jay. *Jak neměřit člověka. Pravda a předsudky v dějinách hodnocení lidské inteligence*. Praha: NLN, 1998.

- BAKER, Robin. *Válka spermií. Nevěra, konflikt mezi pohlavími a jiné ložnicové bitvy*. Brno: Jota, 1996, 2005.
- LORENZ, Konrad. *Osm smrtelných hříchů lidstva*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001.
- LORENZ, Konrad. *Tak zvané zlo*. 2. vyd. Praha: Academia, 2003.
- DAMASIO, Antonio. *Descartesův omyl. Emoce, rozum a lidský mozek*. Praha: Mladá fronta, 2000.
- DAMASIO, Antonio. *Hledání Spinozy. Radost, strast a citový mozek*. Praha: Dybbuk, 2004.
- DE WAAL, Frans. *Dobráci od přírody*. Praha: Academia, 2006.
- KOMÁREK, Stanislav. *Lidská přirozenost*. Praha: Vesmír, 1998.
- KOMÁREK, Stanislav. *Příroda a kultura*. Praha: Academia, 2008.
- CHURCHLANDOVÁ, Patricia S. *Mozek a důvěra aneb Co nám neurověda říká o morálce*. Praha: Dybbuk, 2015.
- EAGLEMAN, David. *Mozek – Váš příběh*. Praha: BizzBooks, 2017.
- EAGLEMAN, David. *Inkognito aneb Tajný život mozku*. Praha: Dybbuk, 2012.
- ZRZAVÝ, Jan. *Proč se lidé zabíjejí: Evoluční okno do lidské duše*. Praha: Triton, 2017.
- BUSS, David. *Evoluce touhy. Strategie sexuálního chování*. Praha: Volvox Globator + Dauphin, 2009.
- BUSS, David. *Vrah v nás. Prečo jsme programovaní k zabíjení*. Bratislava: Vydavateľstvo F, 2009.
- MORRIS, Desmond. *Nahá opice. Člověk jako další živočišný druh*. Brno: Jota, 2018. (Původní vydání 1967.)
- MORRIS, Desmond. *Lidská ZOO. O městském živočišném druhu*. Brno: Jota, 2018.
- MORRIS, Desmond. *Nahá žena*. Praha: Alman, 2006.

Videopřednášky – TED talks:

HÖSCHL, Cyril: Geny versus prostředí. Dostupné z:

<http://dotsub.com/view/8ddff6a2-2682-4088-b40b-aec1ccf4c837>

2.2 Je to všechno výchovou

Také bychom mohli říct okolnostmi nebo vlivy prostředí. V podkapitole 2.1 jsme slyšeli, že to máme v krvi, v mozku, genech, zafixovaných vzorcích biologického chování apod. Teď se zase dozvíme, že za všechno může výchova, vlivy okolí, rodiny a společenského zřízení, kulturní klima, náboženské zázemí. Tuto vnitřní i vnější determinaci naší povahy (náture, přirozenosti) nám nyní pomůže zkoumat psychologie a sociologie, ale také řada speciálních disciplín či autorů a publikací, které se pohybují na hraně nebo mezi tradičními oblastmi psychologie a sociologie, ale dají se obecně zařadit pod označení humanitní a společenské vědy.

To, čím se zabývá etika – totiž problém dobra, zla, správného a nesprávného chování, charakteru, svědomí, motivace atd., zajímá i psychology a sociology, a proto se tyto odborné disciplíny v rozsáhlých tematických oblastech překrývají, ale každá k tomuto společnému předmětu zájmu přistupuje z jiné strany, s jinými předpoklady a každá pracuje s jinou metodikou. Tato pestrost názorů, hypotéz, teorií a koncepcí bude pro nás opět příležitostí ukázat si, jak je vlastně etika relativní, že je to obor zásadně se lišící od jiných odborných specializací právě trvalou nejistotou svých vlastních mezí, postupů i závěrů a ustavičnými pochybami o oprávněnosti vlastní existence. Naším záměrem je ukázat si, že etika se dá pěstovat právě oním sókratovským způsobem – začínat vždy úplně od začátku, z ničeho, základními, zdánlivě naivními otázkami, a postupně se, tápavě dobírat své cesty. Útěchou nám v tomto počínání může být, že podobné problémy mají i jiné disciplíny, které také ustavičně pochybují o svém smyslu – například estetika (v rámci umění) nebo teologie (v rámci náboženství), o filosofii ani nemluvě.

Získat přehled po styčných oblastech etiky, psychologie, sociologie a sociální psychologie nám umožní několik dílčích sond vedených do nitra problémů pomocí několika publikací nápadně výrazných nebo svérázných autorů. Studium těchto několika střípků nezískáme celý obraz o dané oblasti a problematice, ale získáme povědomí o složitosti toho, o čem nám jde a o nutnosti zkoumat tyto jevy vždy raději z více úhlů pohledu, než se odvážíme si o nich nějaký ten obrázek udělat.

Jde o tyto autory a publikace – a tím také o tyto velmi konkrétní hypotézy a specifické přístupy:

Susan Blackmoreová a její **Teorie memů** byla v 90. letech 20. století pokusem o náhradu jednoho paradigmatu druhým. Psycholožka vytvořila ekvivalent k sociobiologickým teoriím, že za vším jsou geny,

a řekla, že za vším jsou memy. Tedy nikoli příroda, ale kultura vším hýbe a vše můžeme vysvětlit jako přenos kulturních vzorců.

Dnes už klasická sociálně psychologická studie o proměnách amerického charakteru **Davidu Riesmana** **Osamělý dav**: Ač jde o publikaci starou téměř padesát let, dodnes neztratila nic ze své sugestivní vypovídací hodnoty – a to i když se americký charakter mezitím nepochybně zase nějak změnil. Na této publikaci si můžeme uvědomit závažnost role výchovy v procesu utváření lidského charakteru. Přitom si uvědomíme, nakolik výchova, rodinná i školní, souvisí s daným politickým uspořádáním a kulturním a náboženským klimatem.

Behaviorismus Burrhuse Frederica Skinnera.

Odpověď na otázku **Odkud se bere zlo?**, kterou nabízí **Philip Zimbardo** na základě svého Stanfordského experimentu.

Teorie vývoje morálního úsudku, od Nietzscheho přes Piageta a Kohlberga až ke Carol Gilliganové či Habermasovi.

Na příkladu **výchovného pohlavku** nastíníme obecný problém role **agresivity** v životě i společnosti.

2.2.1 Memetika

Ve sporu, zda příroda, nebo kultura, dáme nyní slovo kultuře a humanitním a sociálním vědám. Originální teorie, že i kultura se šíří v malých „informačních paketech“, memech, a to nápodobou, byla zpočátku přijímána s rozpaky, ale mezitím už si vydobyla své místo mezi jinými vědeckými teoriemi. Přírodovědci ji budou vinit z pouhých spekulací. Odbornější recenze knihy Susan Blackmoreové z pera etologa Daniela Frynty (je v Čítance) se vůči ní opět s typickou přírodovědeckou nadřazeností vymezuje. Věda (*science*) je podle nich jen to, co stojí na důkazech (*evidence*), jež se ověřují výzkumy a experimenty (*trial*). Vše ostatní spočívá jen ve „vyprávění příběhů“. Věda se dělá v laboratoři nebo v terénu, to jen filosofie se dá vymýšlet (spekulovat) v křesle (lenošková filosofie). Kupodivu další přírodovědec, kukačkolog Tomáš Grim, tak hyperkritický není.

Tomáš Grim: Nejsme pány ve svém domě

BLACKMOREOVÁ, Susan. *Teorie memů. Kultura a její evoluce*. Praha: Portál, 2001.

Po přečtení několika populárně-vědeckých publikací, které přinášejí výsledky evoluční biologií inspirovaného výzkumu člověka (např. R. Wright: Morální zvíře; M. Ridley: Červená královna), získají jistě mnozí dojem, že se člověk od ostatních živočichů nijak neliší: přinejmenším ne v nějaké vlastnosti, která by stála za zvláštní pozornost. Evoluční biologie však poněkud paradoxně dala vzniknout oboru, který se zabývá vlastností pro člověka údajně zcela unikátní. Tou vědou je memetika a onou vlastností schopnost imitace.

Na kulturní jevy se lze dívat z řady různých pohledů; ty evolučně-biologické měly dosud jedno společné – všechny předpokládaly, že kultura je víceméně adaptivní, tedy že slouží k přežití a rozmnožení jedinců, kteří si onu kulturu vytvářejí (ostatně i ne-biologické pohledy většinou vycházejí z toho, že kultura je „dobrá“, že díky ní máme „civilizační pokrok“). Slovy E. O. Wilsona: „Geny drží kulturu na vodítku.“

Některé kulturní výdobytky jistě mohou šíření genů pomáhat (třeba kopí, jímž se dá propíchnout divoké prase či nějaký nesoukmenovec), u jiných je však jejich biologická výhodnost méně zjevná (koukání na televizi). Jak je tedy možné, že i tyto druhé jevy dlouhodobě existují?

Geny jen lapají po dechu

Odpovědi jsou memy. Mem je jakákoli informace šířená negeneticky nápodobou (imitací). Mem může být slovo, píseň, návod na výrobu hodinek, reklamní slogan, víra v UFO nebo boha, módní účes atd. Vzhledem ke způsobu svého přenosu se memy šíří neskonale rychleji než geny, a není tedy divu, že nový druh replikátoru (entity, z níž mohou vznikat kopie) nechává „geny lapat po dechu daleko za ním“, jak napsal Richard Dawkins, známý evoluční biolog, který s představou memu přišel jako první v roce 1976.

Kontrast mezi pomalou evolucí genů a bleskově rychlou evolucí memů má dalekosáhlé následky. A právě těmi se zabývá kniha britské psycholožky Susan Blackmoreové. Jedním z přínosů její práce je to, že zdůrazňuje, že memy je především třeba brát jako samostatné, „plnoprávné“ replikátory, které (stejně tak jako geny) zde nejsou pro „dobro“ někoho jiného, ale pro „dobro“ svého vlastního šíření.

Svět kolem nás začne dávat mnohem větší smysl, uvědomíme-li si, že memy, které posloucháme, čteme, zapisujeme a předáváme dál, zde nejsou proto, aby nám přinášely nějaký prospěch, ale prostě proto, „aby“ se šířily: to

samozřejmě neznamená, že myšlenky se nějak chtějí šířit – prostě jen ty, které jakýmkoli způsobem zajistí své šíření, tu s námi nevyhnutelně pobudou déle než ty, které totéž nedokážou.

Samozřejmě, že některé z memů prospěšné jsou, biologická prospěšnost memu však pro jeho šířitele není žádným kritériem úspěšnosti memu – např. mem celibátu tomu, kdo se jím nakazil, přináší genetickou smrt, to však ani v nejmenším nebrání tomuto memu v šíření sebe sama.

Poněkud méně zhoubným (z biologického hlediska) jevem je šíření memů o celebritách, tj. informací o tom, jaká alotria nějaká významná osobnost s kým prováděla. Naše evoluce nás predisponovala k tomu, abychom věnovali pozornost svému sociálnímu okolí (které vytváří nejvíce selekčních tlaků) – je jasné, že ten, kdo se zajímal o to, co a s kým dělají jeho bližní, mohl lépe fungovat ve své societě, a tím pádem i předat více svých genů než „sociální idiot“.

Na této naší preferenci pro informace o soukromí ostatních lidí dnes parazitují média – náš mozek jednoduše „nepozná“, že informace, jichž se nám v médiích dostává, jsou pro náš život zcela irrelevantní.

Prospěšné a škodlivé memy

S explozivním rozvojem médií se selekční tlak na memy neustále zvyšuje, výsledkem jsou tedy stále účinnější triky, jak se dostat divákovi pod kůži. Celé to ovšem funguje nikoli pro naše dobro, ale proto, že média uspokojují naše emocionální potřeby stejně jako kukaččí mládě uspokojuje emocionální potřeby svých hostitelů.

Nejen biologická prospěšnost, ale ani pravdivost není kritériem úspěšnosti memu. To nás může jen stěžít překvapovat: na světě např. existují stovky náboženských mýtů o vzniku světa. Pokud ovšem svět vznikl pouze jednou, může být pravdivý nanejvýš jeden mýtus – všechny ostatní nutně lžou. To však pochopitelně nebrání náboženským memům v infikování myslí mnoha lidí po celém světě. Jak to?

Náboženské memy využívají řadu „chytrých triků“: kromě opravdu užitečných praktických rad do života (např. desatero) nabízejí zdánlivě uspokojivé odpovědi na nehlubší otázky (jak vznikl svět? proč tu jsme?), poskytují duševní útěchu (funkce postupně přebíraná psychologickými poradnami), vydávají se za jedinou a nepochybnitelnou pravdu (šířením Pravdy lze ospravedlnit likvidaci těch, kteří omylem věřili jiné Pravdě), odměňují své stoupence (často až po smrti, pochopitelně), trestají ty, kdo se Pravdy (ať už je sebeabsurdnější) vzdají či si ji dovolí kritizovat, imunizují se proti vyvrácení (jsou netestovatelné) atd.

Podstatnou roli však hrají i způsoby jejich šíření – biblické memy oděné do malůvek na pergamentu v době dnešních polygrafických figlů ztrácejí svou virulenci a jsou nahrazovány pro mládež nakažlivějšími komiksovými biblickými příběhy. Komiksová svatá trojice Superman, kačer Donald a Mickey Mouse razí cestu, Mojžíš, Jozue & comp. následují.

Některé memy jsou prostě agresivnější a není divu, že se šíří lépe: už se vás někdy na ulici zeptali dva neobyčejně sympatičtí mládenci v oblecích a s visačkou se jménem na hrudi, zda věříte v Darwina a četli jste svatou knihu O vzniku druhů?

Kniha Teorie memů je napsána velice citlivě a přehledně. Blackmoreová by však měla důsledněji odlišovat mezi memy, které šíření genů podporují, a těmi, které mu brání. Je totiž zcela nutné si uvědomit, že ty druhé se mohly začít šířit teprve tehdy, když ty první přispěly k evoluci velkého a složitého mozku, na němž by vůbec mohly „škodlivé“ memy parazitovat.

Chytlavé memy se mohou šířit pouze a jen proto, že mozek je už geneticky předpřipraven k tomu, aby jim věnoval pozornost. Škodlivé memy nemohou existovat bez těch prospěšných.

Blackmoreová razí názor, že lidé jako jediný druh naplno ovládají umění imitace (alespoň z hlediska kvantity předávaných memů má nepochybně pravdu). Těm, kteří by rádi viděli člověka jako unikátního tvora, tedy memetika přináší jistou útěchu. Jsme unikátní; ovšem pouze tím, že sloužíme jako replikační mašinky nejen pro geny, ale i pro nový druh replikátoru – pro memy.

Tak mě to napadlo

Všichni jsme to ovšem věděli už dávno. Na otázku „Jak jsi na to přišel?“ často odpovídáme „Tak mě to napadlo“. To je velmi trefné – opravdu jsme „napadeni“ a většina našich nápadů není nic víc než zmutovaná verze memu, kterým jsme se od někoho infikovali. Blackmoreová se věnuje řadě závažných problémů (evoluce velikosti lidského mozku, vznik jazyka, altruistického chování a náboženství) a v závěru své knihy se dostává k zřejmě nehlubšímu z nich – co to je ego, vědomí a svobodná vůle? Domnívá se, že naše vlastní „já“ není nic jiného než komplex memů, kterými jsme se během života nakazili (to ovšem nijak nevylučuje biologické vlivy na strukturu osobnosti).

Nechceme-li se uchýlit k nějakému pseudovysvětlení (nesmrtelná lidská duše), nemůžeme vlastně ani dojít k jinému závěru: jsme-li vyrobeni sobeckými geny a vychováni sobeckými memy, nemůže v nás být žádné svobodné já, které by mohlo existovat nezávisle na nich a případně se bouřit proti naší lidské přirozenosti. Teprve v okamžiku, kdy se díváme na svět z hlediska memů, začínáme skutečně chápat, jak hluboká je Freudova pravda, že „nejsme pány ani ve svém vlastním domě“.

Zda se pohled na kulturu z hlediska memu ukáže pro pochopení kulturních jevů tak plodným, jako se ukázal pohled na přírodu z hlediska genu, uvidíme časem. Zatím nevíme, zda kultura je jen to, co parazituje na naší schopnosti imitace, či něco víc. Obor je stále v plenkách, ale první krůčky memetického batolete vypadají nadějně.

Dokonce i sžíravý kritik Jan Zrzavý v doslovu ke knize je vůči neotřelé koncepci pozorný a nechává si zadní vrátka otevřená. (Knihu máme v Přílohách, bohužel ve špatně oskenované kopii.) My, humanitní a sociální vědci, kteří rádi zdůrazňujeme právě onen kulturní pól v dichotomii příroda versus kultura, trváme na tom, že naše metody bádání jsou stejně tak relevantní jako přírodovědecké. Teorie memů se pokusila vyjádřit to způsobem, který měl být zrcadlově obráceným postupem přírodovědců. Možná to bylo nešťastně polemicky vyhoceno. Ale zdá se, že autorka přinutila přírodovědce brát vážně i roli kulturních tradic, šíření informací, výchovy a vlivu sociálního prostředí jak v celku evoluce, tak v konkrétním lidském životě.

2.2.2 Tři modely řízení chování

Americký sociolog David Riesman²³ popisuje tři modely řízení chování jedinců v různých společenských podmínkách. První typ je **tradičně řízený**. Chová se tak, jak se dosud chovali všichni v jeho v rodině a nejbližší komunitě. Pravidla jsou zakotvena ve zvycích a drobných obyčejích, jež se mechanicky, bez valného přemýšlení opakují. Jedinec nebyl veden k tomu, aby si uvědomoval svou individualitu. Byl součástí přirozeného celku definovaného kulturním okruhem a sociálními podmínkami a který byl vnímán jako osudem daný a takřka neměnný. Komunita vykonává formální i neformální tlak na jedince, aby se konformoval do tohoto způsobu myšlení a života. Takový způsob tradičního řízení chování byl typický pro středověkou či venkovskou společnost. Tento středověký model ale rozbila reformace a renesance a postupně byl nahrazen jiným, který se stal dominantním v moderní epoše, v éře průmyslové revoluce a rozvoje demokracie. Rodí se novodobý jedinec s **niterným řízením**. Má vyšší vědomí sebe sama, centrizovanou osobnost a za těžiště svého myšlení i jednání pokládá svou subjektivitu. Riesman říká, že má **vnitřní gyroskop**. Gyroskop je zařízení, které se používá v letadlech, kde signalizuje jakoukoli odchylku letu od jedné ze tří os. Sestává ze tří rotujících setrvačníků vzájemně na sebe kolmých. Rotující těžký kovový kotouč má tendenci setrvat v poloze, v níž byl při roztočení a pokusu o jeho vychýlení klade odpor. Právě tento odpor registruje gyroskop a ukazuje, který směrem se letadlo vychýlilo. Takto v člověku funguje nejen morální svědomí, ale vlastně celá subjektivita, k níž člověk vztahuje své vědomé rozhodování. Někdy se užívá také přirovnání ke kompasu nebo metronomu. Člověk tohoto typu chce mít pocit, že sám rozhoduje o tom, co a jak bude dělat; to, co kdysi zabezpečovaly tradice, má nyní internalizované v sobě, nepotřebuje, aby ho někdo zvenčí usměrňoval a kontroloval. Pro společnost s tímto dominantním vnitřně řízeným jedincem je typická malá, nukleární rodina namísto starší vícegenerační a početnější velké rodiny venkovského typu. Mění se i styl výchovy. Už se netradují staré osvědčené rady, ale dětem se vštěpuje smysl pro osobní odpovědnost. Třetí model je **vnějškově řízený** typ. Také by mohl být označen jako **tržně orientovaný**. Neustále sleduje své vrstevníky a lidi v okolí a snaží se jim přizpůsobit, držet s nimi krok. Už pro něj není důležitá ani tradice, ani rodina, ale ani vlastní názor a osobní vkus, nýbrž nabídka na trhu a mínění médií, průběžně se adaptuje na stále se měnící módní trendy. Rozhodující je pro něj vrstevnická nebo generační skupina, ale i dav a jeho instinktivní stádní chování.

Zajímavé je, jak Riesman popisuje různé styly výchovy v jednotlivých stavech společnosti. Tradiční model spoléhal na vyprávění příběhů, předkládání vzorů v podobě archetypů a jejich způsobů řešení dramatických situací a konfliktů. Tradičně řízená komunita je citlivá na mýty a kódovaný jazyk jejich symbolů. Nejdůležitější ctností je poslušnost. Vnitřně řízený typ se reprodukuje výchovou, v níž se předkládají jako vzory silní jedinci, kteří si vždy v každé situaci chytře vědí rady, v jejich jednání je patrná individuální etika, ale také nápadné využití racionality, chytrosti, tvořivé fantazie, ovšem i poctivé práce a cílevědomého úsilí. Ve vnějškově řízeném typu se model chování reprodukuje nápodobou, za základní ctnost se pokládá přizpůsobivost okolí, konkrétně dané relevantní skupině, většinou vrstevníků. Riesman detailně popisuje, jak každý z modelů má svou odpovídající strategii rodinné výchovy, školní výchovy, odlišné formy práce a trávení volného času, a ovšem i veřejné politiky. Je jasné, že právě niterně řízený jedinec je oním prototypem dítěte moderní doby. Můžeme mu říkat buržoa, uvědomělý občan, kapitalista, podnikatel, intelektuál, selfmademan apod. Sociologie má tento model nejlépe zmapovaný, protože ho měla před očima po celou dobu své existence v 19. a 20. století. Vnějškově řízený člověk se ovšem také objevuje na scéně právě v této době, spíše ale až v její pozdní fázi. Riesman ho detekuje v poválečných Spojených státech za časů hospo-

²³ RIESMAN, David. *Osamělý dav*. Praha: Mladá fronta, 1968; 2. vyd. Praha: Kalich, 2007.

dářského boomu, ale jeho obrysy se ustavovaly už v první půli 20. století. Už pro něj není tak důležitá ani práce ani volný čas, jako spíše societa stejně nastavených. Vypjatý individualismus moderní doby už jej unavuje, je mu zatěžko s přílišnou osobní svobodou nést i značné riziko osobní odpovědnosti, a proto se vzdává osobní svobody ve prospěch davového mínění. Na práci si nejvíc cení kolektivu, party, týmu, nejde mu na prvním místě o výdělek, ale o to, aby ho práce bavila. Nepotřebuje pevné a silné mezilidské vztahy, skutečná přátelství a lásky, vystačí si s jejich iluzí, falešnou náhražkou, jen když ho rozptyluje v jeho opravdovém osamění. Tyto efemérní polovztahy prostupují celým životem vnějškově řízených lidí.

Riesman popisuje tyto tři modely řízení života jedince jako těžiště určitých vývojových fází společnosti. Jedna společnost je „mladá“, ocitá se totiž ve fázi vysoké porodnosti, ale také vysoké dětské úmrtnosti a nižšího věku dožití – je v ní tedy hodně dětí a mladých lidí, průměrný věk je relativně nízký. Třetí typ společnosti je „starý“, lidé nemají moc dětí, raději víc investují do jednoho či dvou potomků. Pokrok působí, že lidé se dožívají vyššího věku, ve společnosti je tedy zastoupeno dosud nebývalé procento starších lidí, průměrný věk je relativně vysoký. Druhý typ je samozřejmě uprostřed – na přelomu první a druhé fáze. Riesman se domníval, že tyto tři vývojové etapy se ve společnosti periodicky střídají jako vlnění sinusoidy. Dnes víme, že tak jednoduché to není. V druhé půli 20. století se oddaluje mateřství a střída generací tak už neprobíhá po zhruba 20 letech. Fakticky se ale způsob života mění tak rychle, že prý dokonce už po sedmi letech si mladí nerozumějí s těmi ještě mladšími, cítí vůči nim generační přehradu. U starších generací tyto proměny životního stylu nejsou vnímány tak dramaticky, nevznikají generační přehradu. Západní společnosti se nacházejí ve fázi „staré“ společnosti. Naproti tomu rozvojové země žijící stále venkovských étosem jsou „mladé“. Ale neznamena to jednoduše, že by každá společnost měla jako převládající svůj model řízení chování.

Nicméně Riesmanův popis tří modelů řízení chování pokládají sociologové i psychologové za tak trefný, že jeho platnost uznávají i po víc než půl století. A konstatují, že všechny mohou existovat souběžně vede sebe v jedné době. Dnes tak mohou vedle sebe žít lidé, kteří jsou mentálně ještě ve středověku nebo na venkově; lidé typicky renesanční, novověcí, moderní, ve stylu buržoazních a demokratických ideálů 19. století; a samozřejmě i médii a trhem a reklamou ovládaní lidé třetího typu, ženoucí se za svými vrstevnickými vzory.

Je docela zajímavé číst postřehy z roku 1950 a shledávat, jak trefně postihují i chování některých dnešních lidí, ačkoli se toho tolik změnilo. Zdálo by se, že ideály vypjaté individuality typu 19. století se už vyčerpaly, ale přesto jsou dnes pro mnohé niterně řízené jedince, dokonce pro celé jejich specifické sociální skupiny stále nejdůležitější hodnotou. Je zajímavé sledovat, jak reklama, zábava i politický marketing se dovede cíleně právě na tyto sice nepočtené, ale vlivné silné individuality cíleně zaměřovat. S třetím, tržně orientovaným modelem řízení musí ovšem reklama i politická kampaň pracovat docela jinak. Překvapuje nás, jak dnešní politický marketing přestává pracovat s politickými programy a ideály a láká voliče na image politiků, na jejich kamarádský styl a osobní charisma. Riesmana by to nepřekvapilo, předpovídal to.

Závěr, který z toho pro nás plyne, je, že náš charakter má vždy částečně sociální rozměr. Sociologie nás tak učí relativizovat naivní tradiční představy o svobodné vůli, roli svědomí a subjektu jako těžišti individuální existence člověka.

I humanitní a společenské vědy, jako psychologie, antropologie, sociologie, zastávaly po většinu svého vývoje deterministická stanoviska, věřily, že člověk přichází na svět jako tabula rasa a vše, co se do něj vtiskne v průběhu vývoje, ho pak fatálně ovlivňuje. Spor „nativistů“ a „environmentalistů“ se táhne různými vědami a řeší se rozmanitými důrazy na jeden či druhý pól či proporčním vyvážením obou. Zájemce je možno odkázat na rozsáhlou studii sociologa Miloslava Petruska o pokušení redukcionismu, které se nevyhýbá ani sociologii (je v Přílohách). Obsahuje precizní popis i námi zde zmiňovaných redukcionistických tendencí v přírodních vědách.²⁴

Jde o to, co si bereme jako model, na němž chceme demonstrovat a zkoumat příslušné zákonitosti, model, který nám umožní si komplexní jevy lépe představit, znázornit, a tak je uchopit, pochopit. Biolog

²⁴ PETRUSEK, Miloslav. Redukcionismus bez pověr a iluzí – Dějiny a současnost sociologie jako svár „identity“ s redukcionismem. *Sociologický časopis*. 2008, č. 5, s. 859–888.

a filosof Stanislav Komárek mluví o modelování a rozlišuje biomorfní, zoomorfní, antropomorfní, psychomorfní a taky mechanomorfní.²⁵ Nás v etice zřejmě nejvíc irituje, když je člověk přirovnáván k živočichu, ale ještě víc, když je pokládán v podstatě za stroj, mechanismus. Přitom ale tuto metaforu stroje, mechanismu i samy humanitní a sociální vědy rády užívají. Dnes dokonce i metafory kybernetické, komputerové – užíváme příměru k softwaru a hardwaru, mluvíme o programování, operacích... Samozřejmě to platí i naopak, vztahujeme sociomorfní modely na biologii i na techniku – mluvíme o včelích „královnách“, „hierarchii“ v mraveništi, „ekonomii“ sexuálního aktu...

Krysomorfní a technicistní, kybernetický model behaviorismu je následujícím příkladem vědecké teorie, která nám bere tradiční víru v klasickou etiku. Zde se psychologie jako věda o člověka obloukem vrací zpět k přírodovědě, dokonce k fyzice a technice a člověka činí jen jejím epifenomémem. Behavioristům tato mašinizace člověka nepřipadá nijak degradující, naopak efektivnější – tedy jde-li o to, jak s lidmi lépe manipulovat.

2.2.3 Behaviorismus

Behaviorismus není třeba představovat, jedná se o jedno ze základních paradigmat psychologie (další jsou humanistická psychologie, psychoanalýza a dosud ne všemi uznávaná transpersonální psychologie). Nás zajímá, jak relativizuje etiku, jak naprosto nepočítá s morálními jevy, jež označujeme jako svobodná vůle, rozum, srdce, svědomí... Říká se mu také psychoreflexivní škola, protože je založen v podstatě na jednoduchých pavlovovských experimentech. Ty se počátkem 20. století jevily jako vědecktější metoda pro zkoumání psyché než dosud převládající introspektivní spekulace. Behavioristé se soustřeďovali na pozorování tělesných projevů duševních stavů, jež se poměrně dobře exaktně měřily a vědecky zkoumaly. V druhé půli 20. století se ale behaviorismus inspiroval spíše kybernetikou než primitivní mechanikou a nesoustřeďoval se jen na pozorování tělesných reakcí na jisté podněty, nýbrž se pokoušel cíleně vyvolávat žádoucí reakce jako odpověď na stimuly přicházející k člověku z prostředí. I. P. Pavlova nebo J. B. Watsona zajímala jen asociace mezi stimulem a reakcí, tedy klasické podmiňování, kdy určitý podnět vyvolá určitou odpověď. Radikálnější behaviorista Burrhus Frederic Skinner usiluje o komplexnější modelování operantního chování. Nehledí přitom na motivaci ani na intenci jednání, nebere v potaz žádné niterné procesy v člověku, jako například morální usuzování či hodnocení. Omezuje se jen na to, co do člověka – jako jakési mechanické „krabičky“ – vchází, a co z něj na druhé straně vystupuje (kybernetický input a output). Psychika tak ztrácí charakter specifické dimenze, je nahrazena biologicko-mechanistickou deterministickou mechanikou. Jde o ryzí mechanomorfní či technicistní modelování člověka podle vzoru stroje, jak bylo zmíněno výše. Člověk není *sub-iectum*, v sobě spočívající, samo-statná entita, nýbrž je beze zbytku funkcí prostředí. Skinner zcela ignoruje, že člověk má nějaké zájmy, cíle, ideály – a hlavně vůli. Na to on nevěří. Člověk dělá to, co musí, nemá na vybranou. Ne nadarmo se Skinnerova klíčová kniha jmenuje Technologie chování (1972). Říká v ní, že člověk má jen omezenou možnost aktivně jednat, zasahovat do procesu přizpůsobování se prostředí. Ta možnost spočívá v tom, že se může pokoušet do jisté malé míry ovlivňovat své prostředí, jež právě tak silně ovlivňuje jeho. Kontrolou svého prostředí může skromně přispět ke kontrole svého chování. Skinner chce tuto kontrolu učinit efektivnější. Toho se ale podle něj nedá dosáhnout vůlí, motivací, intencí, úsilím, ale jedině operantním chováním. Jde o stimulaci zpevňované chování, tedy následně zpevňované (fixované, tréninkem posilované) chování pomocí vazby k jeho důsledkům (konekcionismus). Cílem je aranžovat prostředí, aby v něm mohly lépe působit zpevňující faktory. Tyto mechanické faktory jsou důležitější než ty, kterým se až dosud v psychologii, etice, výchově věnovala pozornost (vědomí, charakter, dobrá vůle, chvályhodné úmysly apod.). Skinner nevěří, že člověk se může vnitřně změnit. Změnit je třeba prostředí – tak, aby manipulovalo chováním člověka žádoucím způsobem, neboť vše, co člověk dělá, je důsledkem plánovaných faktorů prostředí. Technika zpevňování je založena na řadě podmíněných reflexů, a to systémem trestů a pochval. Naprosto nemá smysl přihlížet k individuálním zvláštěnostem. Lidské jednání se dá zcela obecně programovat.

Cílem Skinnerova behaviorismu je, aby člověk dosáhl štěstí, radosti, aby se vyhnul utrpení a mohl pokračovat v evoluci, přežít druhu. Člověk podle něj neuvažuje v etických nebo filosofických kategoriích (Co mám dělat? Co je správné? Co má smysl?...), jde mu jen o jedno, či dvojí: Vyhnout se trestu a získat

²⁵ Příslušný úryvek z Komárkovy knihy je umístěn do Čítanky.

odměnu, vyhnout se strasti a dosáhnout slasti. Člověk nejedná na základě rozumu, ale pudu sebezáchovy. Proto nejlepší cestou k prospěchu je naučit se hrát role. Dobře organizovaná civilizace je souhrnem zpevňujících technik v podobě dobře napsaných scénářů a rolí. Skinner ale není autokrat, tyran nebo totalitní manipulátor. Jde mu demokratickou společnost, v níž lidé sami, bez volených mocenských orgánů budou kontrolovat své chování. Program, pro ně totiž vytvoří silní jedinci – umělci a architekti dobra a krásy sociálního prostředí. V tom podle Skinnera spočívá překonání jednostrannosti obou extrémů – krajního determinismu prostředí (jak ho kdysi hlásal např. marxismus) i krajního determinismu autonomie svobodného jedince (jak ho hlásala liberální demokracie a kapitalistická společnost).

Jak vypadá výchova podle Skinnera? Výchova se realizuje na základ určitého hodnotového systému, daného složitým vzájemným působením individuálních rysů a sociálních procesů v prostředí. Výchovou se formují určité stereotypy chování. Cílem je vytvořit takové sociální prostředí, v němž by se nevyskytovaly stimuly působící nežádoucí chování. Proto Skinner nemluví o výchově, ale o terapeutických technikách.

Co říká Skinner o etice? Odmítá roli morálních faktorů. Věda o chování je mu vědou o hodnotách. Morální je to, zda čin je schválen kontrolujícím prostředím. Chování je morální, pokud je schvalují ostatní lidé. Dobro a zlo jsou pouhé pocity. Dobro je pocit blaha vyplývající z toho, že člověk jedná v souladu s evolucí. Zlo je negativní jev, podobně jako nemoc nebo popálení se, když člověk sáhne na kamna. Mravnost není vlastnost individua, ale celé společnosti.

Záměrně jsem popsal skinnerovský radikální behaviorismus v těchto zjednodušujících karikujících črtách, aby vyvstala jeho odpudivost.

Ale vzápětí řeknu něco překvapivého. Uznávám, že tento člověka nedůstojný systém opravdu funguje. Denně se přesvědčujeme, že na spoustu lidí tyto mechanistické manipulativní triky zabírají, dokonce že sami jsme častokrát s překvapením podrobeni jejich automatismům. Jeden z prvních tvůrců behaviorismu 20. století John Broadus Watson říkával: „Dejte mi tucet zdravých, dobře stavěných dětí a můj vlastní svět, ve kterém bych je mohl vychovávat, a já vám ručím za to, že z kteréhokoli z nich, náhodně vybraného, mohu vychovat jakéhokoli odborníka – lékaře, právníka, umělce, obchodníka, velitele a samozřejmě i žebráka nebo zloděje, nezávisle na jejich talentu, sklonech, schopnostech, povolání a rase jejich předků.“ Něco podobného je ostatně připisováno i Komenskému či jezuitům (kteří Komenského pedagogické metody převzali a dovedli k dokonalosti). Pravda, se stejnou vehemencí by mohli opačný názor tvrdit odpůrci behaviorismu – totiž že to, co je geneticky dáno, není možno převychovat. A jistě by se jejich tvrzení dalo vědecky potvrdit přesvědčivými statistikami – právě tak jako úspěšnost behaviorálních metod.

Na americké behaviorální psychologii je založena celá řada psychotechnik, jež se dodnes neustále vylepšují a úspěšně používají v různých oblastech společenské praxe, od pedagogiky přes management až po třeba kurzy tzv. pozitivního myšlení či sebeřízení. Tato mechanistická psychokynetika je kritizována za zoomorfní (krysomorfní – Skinner rád odvozoval své teze z pokusů s krysami a potkany) názor na člověka, případně za neomarxistické přeceňování vlivů prostředí, za manipulativní jednání s lidmi – nicméně stále se bude před svými kritiky ospravedlňovat prostým poukazem na to, že na rozdíl od jiných teorií a technik přináší opravdu výrazné a měřitelné úspěchy.

2.2.4 Zlo pochází z prostředí – Zimbardův stanfordský vězeňský experiment

Stanfordský vězeňský experiment (neplést s vězeňským dilematem!) je obecně dostatečně známý. Usnadňuje nám odpovědět si na otázku, odkud se bere zlo, poukazem na rozkladný vliv prostředí, kde nejen že v člověku přestávají fungovat umravňující zábrany, ale dokonce se do něj vkrádá infekce zla, jež v něm dosud nebyla. Nechme si situaci vylíčit publicistickou zkratkou. Pochází z roku 2002, kdy se britští věci pokusili experiment zopakovat, a to v přímém televizním přenosu. Popis od samotného Zimbarda je v Čítance.

Martin Uhlíř: Odkud přichází zlo?

Věda, nebo záhava? Role „vězňů“ i „dozorců“ přebírají v simulované káznici dobrovolníci. Jejich vzájemné „souboje“ se odehrávají pod dohledem kamer BBC. Výsledky zatím nebyly zveřejněny, jedno je však jisté: podobný pokus proběhl už v minulosti a přinesl šokující poznatky.

Jednoho tichého nedělního rána v srpnu 1971 se kalifornským městečkem Palo Alto rozlehlo kvílení policejních sirén. Několik studentů místní Stanfordovy univerzity zažilo toho dne nepříjemné probuzení a poklidné středisko u břehů Sanfranciského zálivu se stalo svědkem scén jako z akčního filmu.

Zásah probíhal vždy stejně: před očima spořádaných sousedů vyvlekli policisté vyděšeného studenta z domu, přičemž mu sdělili obvinění z ozbrojené loupeže. Vzápětí mu přikázali, aby položil ruce na střechu jejich auta. Nešťastníka prohledali, nasadili mu želízka, nacpali jej do vozu a s houkající sirénou odjeli.

Na policejní stanici pak muži zákona sejmuli posluchačům otisky prstů, zavázali jim oči a uvrhli je do cel.

Frajer Luke

Jediným „proviněním“, kterého se studenti dopustili, bylo, že odpověděli na inzerát v místních novinách. Stanfordova univerzita v něm hledala dobrovolníky pro experiment, který měl zhruba 14 dní zkoumat vliv vězeňského života na psychologii jednotlivce.

Razie proti nic netušícím posluchačům zahájila dokonale zinscenovanou hru na skutečné uvěznění. Duchovní otec neobvyklého pokusu, psycholog Philip Zimbardo, neponechal nic náhodě. Od samého počátku chtěl mít vše co nejopravdovější.

Se šátkem na očích byli šokovaní studenti převezeni do předem připraveného vězení v suterénu univerzity. Uvítali je uniformovaní dozorcí s obuškami. Na očích měli tmavé brýle – prvek známý ze slavného filmu Frajer Luke i z mnoha opravdových amerických věznic.

„Dozorci“ byli ve skutečnosti rovněž dobrovolníci, kteří se přihlásili na týž inzerát. O tom, kdo bude hrát jakou roli, rozhodl předem los. Účastníci experimentu ovšem nedostali přesné instrukce, jak mají jednat. Strážníci si tedy museli v podstatě sami vytvořit pravidla tak, aby udrželi ve fiktivním vězení kázeň a pořádek.

Zimbardo chtěl totiž studovat nejen problémy související s vězeňstvím, ale také to, nakolik je každý z nás formován prostředím, okolnostmi a skupinou, do níž patří. Uchovají si dobrovolníci svoji identitu? Nebo se pod tlakem okolností začnou chovat tak, jak by se normálně nikdy nechovali?

Svlékněte se donaha

Přivítání zadržených studentů se řídilo zvyklostmi, které vládou ve skutečných věznicích: museli se svléknout donaha, aby je dozorcí mohli prohledat. Než vyfasovali „mundúr“, postříkali je věznitelé sprejem proti všim. Každý z „kriminálů“ dostal identifikační číslo a řetěz na nohu.

„Cílem této procedury bylo vězně ponížit a také zajistit, aby nepřinesli do naší věznice žádné parazity,“ píše Zimbardo na svých internetových stránkách.

Karty byly rozdány a velkolepá hra mohla začít.

Potlačení vzpoury

Fiktivní dozorcí prokázali neobyčejnou invenci. K předepsaným procedurám – nástup každých několik hodin včetně hodin nočních, při němž se vězni museli hlásit pouze číslem – přidali vlastní nápady. Nejprve jen kliky na povel. Později ale přišly na řadu drsnější metody: zákaz chození na záchod, distribuce nočníků na cely, zákaz vynášet nočníky, dokud se „muklové“ nebudou chovat jako „hodní hoši“, odpírání jídla a cigaret, internace provinilců na hrůzně nevládné samotce a podobně.

Na samém počátku ještě uvěznění nebrali svůj úděl úplně vážně. Hned druhý den ráno se vzbouřili, zabarikádovali se v celách, strhali si čísla a začali si ze svých strážců tropit žerty a nadávat jim. Dozorci ovšem prokázali malé pochopení pro takové narušování pokusu.

Popadli hasicí přístroje a pokropili vzbouřence oxidem uhličitým. Pak vtrhli do cel a násilím obnovili pořádek.

Následovaly tresty a odměny: samotka pro vůdce vzpoury a privilegia pro ty, kdo se zapojili nejméně. A pak nečekaný krok – po několika hodinách náhle dozorcí některé z potrestaných odměnili. Vzbudili tak v „muklech“ podezření, že jejich kolegové nějakým způsobem zradili.

Psychologové s údivem zjišťovali, že studenti v roli strážných používají stejné metody, jaké aplikují dozorcí ve skutečných věznicích. Byl to ale stále pouhý začátek.

Chcete mít klid? Staňte se udavačem

Po 36 hodinách se jeden z vězňů zhroutil. Jenže psychologové mu nevěřili. Příliš propadli iluzi, kterou sami vytvořili. Vnímali studentův záchvat jako pouhý trik.

Místo okamžitého propuštění dopřáli nešťastnému chlapci, jinak trestanci číslo 8612, jen rozhovor s člověkem, se kterým sami konzultovali technické detaily pokusu. Byl to bývalý vězeň, jenž strávil za mřížemi téměř 17 let.

Konzultant chlapci řekl, že je slaboch, a vyprávěl mu o poměrech ve skutečných věznicích. Pak mu nabídl, aby dělal udavače a donášel na své kolegy z cely. Za to by si vysloužil mírnější zacházení. S doporučením, aby o tom přemýšlel, poslal chlapce zpět za mříže.

Na příštím nástupu sdělil vězeň číslo 8612 ostatním, že se odsud nelze dostat. Od té chvíle to definitivně přestala být hra. Ačkoliv psychologové chlapce později propustili, iluzi už nešlo zvrátit. Všichni účastníci – vědci, dozorcí i uvězněni – se stali postavami dramatu, které odhalilo mnoho temných zákoutí lidské duše.

Nemá smysl líčit všechny peripetie dalšího vývoje událostí. K velké lítosti většiny fiktivních dozorců musel Zimbardo po šesti dnech experiment předčasně ukončit. Ke kapitulaci jej přiměl jednak nátlak rodičů uvězněných a jejich právníků, jednak špatný psychický stav studentů za mřížemi a stále děsivější sadistické metody, k nimž se uchýlovali jejich trýznitelé.

Před koncem pokusu ovšem Zimbardo ještě stihl požádat policii o to, aby mohl na čas převést studenty do skutečných cel (nebylo mu vyhověno), zinscenovat ve svém vězení „Potěmkinovu vesnici“ v den návštěvy rodičů, zorganizovat pro uvězněné plánované slyšení, na kterém mohli přednést žádost o propuštění, pozorovat, jak jeden z nich dostal psychosomatickou výražku po celém těle, když se dozvěděl, že jeho žádost byla zamítnuta...

„Až mnohem později jsem si uvědomil, jak dokonale jsem se ztotožnil se svojí rolí... spíše než jako experimentální psycholog jsem uvažoval jako vrchní vězeňský dozorce,“ uvádí Zimbardo.

Chůze po tenkém laně

Zimbardův výzkum nemůže být nikdy zopakován se vším všudy, protože to nedovolují současná pravidla, jimiž se musí každý experimentátor řídit. V sázce je totiž dlouhodobé narušení psychiky pokusných osob.

Žádné předpisy ale nezakazují uspořádání podobné studie, která by probíhala pod přísným odborným dozorem. Ten by zajistil, aby se neopakovaly excesy, jež před 30 lety předčasně ukončily stanfordské drama. Jasná pravidla by stanovila, kam až smějí strážci i uvězněni zájít.

Široce založené psychologické výzkumy ovšem stojí statisíce dolarů. Kde je vzít? Velmi slibným, a možná dokonce jediným zdrojem financování může být zábava.

Snad právě proto vzniklo neobvyklé partnerství mezi televizí BBC a dvojicí britských psychologů, Stephenem Reicherem z univerzity v St. Andrews ve Skotsku a Alexem Haslamem z univerzity v anglickém Exeteru.

Oba vědci zorganizovali nový experiment volně inspirovaný Zimbardovou studií. Televize BBC vše natočila a sestříhaný záznam se chystá vysílat jako seriál typu známé show Velký bratr. Premiéra pořadu nazvaného Experiment by měla být podle Reichera letos v březnu nebo v dubnu, BBC odmítá sdělit o chystaném seriálu jakékoliv podrobnosti.

V pořadech typu Velký bratr vystupují dobrovolníci uzavřeni v ohraničeném prostoru. Jsou neustále pod dozorem televizních kamer. Kořením těchto show, které mnozí označují za voyeurské, obvykle bývají milostné aféry a vzájemné konflikty mezi účastníky.

Reicher s Haslamem odmítají, že by jejich pokus byl jen zábavou, která nepřinese žádné poznatky. Nesouhlasí ani s tím, že by šlo o pouhou reinkarnaci Zimbardovy studie. Svoji práci označují za nový vědecký výzkum s vlastními cíli.

Pramen zla

Příprava pokusu nicméně musela připomínat chůzi po tenkém laně. Pokud by psychologové stanovili pravidla hry až moc přísně, mohlo by se stát, že by mezi „vězni“ a „dozorcí“ nedošlo k ničemu, co by televizní diváky zaujalo. Kdyby naopak zvolili drsnější model, dostali by se pravděpodobně do konfliktu s odborníky, kteří na sebe vzali úlohu etického dozoru.

Ačkoliv čtení o původní Zimbardově studii může leckoho šokovat, vstoupil tento pokus do dějin psychologie. Jeho autor je dnes profesorem na Stanfordské univerzitě a předsedou Americké psychologické asociace.

Studie prokázala, jak snadno může být chování jednotlivce obráceno naruby prostředím, ve kterém se člověk právě nachází. Profesor Zimbardo je přesvědčen, že zlo v našem jednání nemusí být výsledkem toho, jací jsme, ale může vycházet z bytí jen malých změn společenských podmínek kolem nás. Brutalita vládoucí ve věznicích tedy není podmíněna tím, že by se za mříže dostávaly lidské stvůry; pramení z nelidského a dehumanizujícího prostředí současných kriminálů, v nichž se i ten nejmravnější a duševně nejsilnější jedinec může změnit v sadistu, udavače či zlomeného a rezignovaného člověka.

Bude mít nový výzkum, který proběhl před kamerami BBC, také tak silné poselství? Ačkoliv jsou výsledky už známy, zúčastnění vědci odmítají sdělovat až do premiéry jakékoliv podrobnosti. Budeme si tedy muset ještě nějaký čas počkat, než se to dozvíme.

Lidové noviny, 26. 1. 2002

Vypadá to tak, že zlo nemusí být vždy inherentní součástí psychické výbavy jedince, může do lidského nitra proniknout zvenčí, ať už z prostředí, situací, nebo prostě jen z rolí, které člověk jen cvičně zastává. Znamená to, že může být z člověka sřata morální odpovědnost za činy, které spáchal, s poukazem, že k nim byl dosmýkán okolnostmi, jimž není v lidské moci se ubránit? Tak prokazatelný zase experiment nebyl. Ne všichni v dané situaci propadli svodům moci a vklouzli do role předepsané scénářem. Někteří jedinci jsou zřejmě odolnější vůči nákazě zla. To ostatně prokazují tisíce výzkumů, které se například pokoušejí zjistit, zda agrese valící se na diváky z obrazovek a monitorů působí natolik návodně, že v nich musí vést k propuknutí těžké násilnosti. Někteří jedinci jsou z dosud ne zcela objasněných příčin vůči ná-

podobě imunní. Zajímavé je, že vědci, kteří provádějí podobné výzkumy a experimenty, obvykle v komentáři nebo v novinových rozhovorech tvrdí, že podle jejich soukromého přesvědčení má člověk svobodnou vůli a osobní morální odpovědnost. Přitom ale nadále provádějí pokusy, z nichž plyne jako závěr právě opak – že člověk je determinován, ať už biologii, nebo sociálním prostředím.

Zimbardo se dovolává už dříve provedeného experimentu Stanley Milgrama. I ten dokládá, že ke zlému jednání může být člověk sveden velmi nenápadným způsobem, takže nejen že pak není za své zlé činy plně odpovědný, ale ani netuší, že se vlastně dopouští něčeho špatného. Experiment Stanley Milgrama má výpovědní hodnotu i pro školní prostředí, zřejmě ne jen vysokoškolské, protože se týká role autority, učitelské, vědecké, společenské. V Přílohách je kniha, kterou o tom sám Milgram napsal (dokonce s předmluvou Philipa Zimbarda).²⁶

Zimbardo se navzdory problematickému průběhu svého pokusu stal vědeckou hvězdou. Dokonce často přijíždí i do České republiky a přednáší zde. Václav Havel ho v roce 2005 vyznamenal cenou Vize 97. Zimbardo o svém pokusu vydal knihu *Moc a zlo*²⁷ a později objemnou publikaci *Luciferův efekt*, s podtitulem Jak se z dobrých lidí stávají lidé zlí.²⁸

Nejen že experiment byl eticky problematický, jeho temný dlouhý stín se táhne až dodnes. Neustále láká následovníky k opakování. O jednom případě jsme výše četli. Jiný podobný příklad představuje film *Náš vůdce*, který si nebezpečně zahrává s německým neofašismem – ale dotýká se i Milgramova experimentu. I v tomto případě jde zřejmě o snahu varovat před nebezpečnými tendencemi, které ohrožují především mladé lidi, a to dokonce právě ve školním prostředí. Horší je, že podobné experimenty se provozují bez jakéhokoli vědeckého účelu, jen pro zábavu, a tím pádem bez náležitého etického dohledu, v televizích jako tzv. reality show. Nadto se v odborném tisku objevily zprávy, že nejen etický, ale i vědecký průběh Zimbardova experimentu byl sporný. Přími účastníci po letech vypovídají, že jejich reakce nebyly takové, jak je Zimbardo interpretoval.²⁹

Zajímavou dohru měl Zimbardův případ v soudním procesu s velitelem věznice v Abú Ghrajb v Iráku v roce 2004. O tom ostatně píše Zimbardo právě v knize *Luciferův efekt*.

Zimbardův – ale i Milgramův – experiment údajně prokazuje, že jsme dědičně náchylní nechat v sobě propuknout latentně dřímající zlo, nebo se nechat infikovat zlem nevlastním zvenčí, zkrátka, že se z každého z nás může stát „nácek“. Výzkumníci sami sice tvrdí, že těmito experimenty pouze odhalili, jak dané pochody probíhají, ale nedávají viníkům žádné rozhršení za jejich hříchy. Kognitivní zisk, tedy ono poučení a sebnáhled, prý nám umožní lépe čelit pokušení. Ano, v jedné z verzí Milgramova experimentu se stalo, že kterýsi ze studentů, tedy „pokusných králíků“, odmítl na pokusu participovat, protože to bylo v rozporu s jeho morálním přesvědčením či cítěním. Nic se nestalo, vedoucí „výzkumu“, tedy profesorská vědecká autorita v bílém plášti, ho nijak nepotrestala. Na to i další účastníci častěji odmítali spolupracovat na něčem, co jim připadalo nemorální, protože viděli příklad jednoho statečného, který se zlu postavil.

Milgramův experiment

V roce 1963 se americký psycholog Stanley Milgram pokusil na univerzitě v Yale ověřit, **jak daleko jsou lidé schopni zajít ve své poslušnosti k autoritě**. Pokoušel se tak přispět k vysvětlení psychologických příčin holokaustu.

Milgram zveřejnil inzerát, v němž nabízel čtyři dolary za účast na výzkumu lidské učenlivosti. Účastníci, kteří se přihlásili, byli představeni druhé pokusné osobě, která však ve skutečnosti byla pomocníkem experimentátora. Viděli, jak výzkumník tuto osobu připoutává ke křeslu. Poté je odvedl do vedlejší místnosti.

Dostali za úkol **zasazovat elektrické šoky osobě skryté za zdí**, kdykoliv špatně seřadí páry slov, které se měla naučit. Muž v doktorském plášti účastníky pobízel, aby **zkoušenému uštědřovali stále silnější rány**.

Ve vedlejší místnosti ve skutečnosti nikdo netrpěl, řev předtočený na magnetofonovou pásku se ale stupňoval do naprosté agónie. Údajný protějšek **prosil o milost a křičel, že má nemocné srdce**. Téměř všichni účastníci se v tomto momentě začali zdráhat. Vedoucí pokusu je ale povzbuzoval větami typu: „Prosím pokračujte“, „Experiment vyžaduje, abyste pokračoval“, „Je nezbytné, abyste pokračoval“ a nakonec „Nemáte jinou volbu, musíte pokračovat.“

Většina lidí tak pokračovala v mačkání knoflíku. Do momentu, kdy zkoušený přestal reagovat, se ze 40 účastníků dopracovalo 26, tedy dvě třetiny.

Experiment patří k nejkontroverznějším v historii. Milgram byl ostře kritizován za jeho neetičnost

²⁶ MILGRAM, Stanley. *Poslušnost vůči autoritě. Experiment, který zpochybnil lidskou přirozenost*. Praha: Portál, 2017. I o tomto původním Milgramově experimentu existuje dokumentární film: *Obedience*, USA, 1962, 45 min.

²⁷ ZIMBARDO, Philip. *Moc a zlo*. Břeclav: Moraviapress, 2005.

²⁸ ZIMBARDO, Philip. *Luciferův efekt. Jak se z dobrých lidí stávají lidé zlí*. Praha: Academia, 2014. Kniha je v Přílohách.

²⁹ V Čítance je kritický článek Filipa Lachmana z webu Sociální teorie.

Z podobných výzkumů a experimentů vycházejí tzv. kognitivně-behaviorální postupy v terapiích i ve výchově, dokonce i v mravní výchově, jak ještě uvidíme.

2.2.5 Genealogie morálky

Friedrich Nietzsche, veliký buřič, se pokoušel rozklížit klasickou křesťanskou etiku a měšťáckou morálku tím, že poukazoval na její dějinný charakter, že se v čase mění, netrvá nehybně, ale vyvíjí se. Volí terapii šokem, proto obrací věci na ruby (Antikrist). Namísto souvislého a systematického filosofického myšlení chrlí emotivní výkřiky, pouhé aforismy.³⁰ Proto se ho tak rádi dovolávají pozdější postmodernisté. Rozlišuje epochy – velebí antiku, zatracuje křesťanskou éru. Rozlišuje typy – vyzdvihuje silné jedince, nenávidí masy, člověka stádního. Proto se ho rádi dovolávali fašisté a nacisté, resp. jen jejich vůdci, kteří pak z lidí dělali stádo. Nietzsche zůstává klasikem obtížně zařaditelným do školských kategorií. Proto se ho budou i nadále dovolávat třeba anarchisté a solitéři všeho druhu.

2.2.6 Piaget-Kohlbergův model vývoje mravního úsudku

V učebnicích psychologie, pedagogiky i etiky se shodně vyskytují odkazy na výzkumy Jeana Piageta a Lawrence Kohlberga o vývoji mravního úsudku dětí. Autoři zkoumali morální zrání například na tom, jak chlapci hrají kuličky, a dospěli k závěru, že mravní vývoj má tři fáze.



Piaget-Kohlbergův model vývoje morálního úsudku

Předkonvenční úroveň	
1. stupeň: orientace na trest a poslušnost	
2. stupeň: naivně egoistická orientace	
Konvenční úroveň	
3. stupeň: interpersonální shoda, konformita	
4. stupeň: orientace na zákon a pořádek	
Postkonvenční úroveň	
5. stupeň: legalizovaná smluvní orientace	
6. stupeň: orientace na svědomí nebo etické principy	

Malý chlapec, řekněme čtyřletý, přijde mezi starší kluky, kteří hrají kuličky. Hra se mu líbí, ještě víc však barevné kuličky, zvláště duhové skleněnky. Rád by je taky měl. Proto jde na plácek a kuličky klukům bere. Ti ho samozřejmě pěstmi umravní a vyženou.

Starší kluk, řekněme šestiletý, už pochopil pravidla hry a je schopen si kuličky s ostatními zahrát, a dokonce i nějaké vyhrát. Když ale přijde na jiný plácek nebo k babičce, kde jsou jiní kluci a jiná pravidla, má tendenci je napomínat – tak se to nehraje, vy to hrajete špatně, to se má hrát takto... Zkrátka nechápe ještě, že pravidla se dají měnit.

Teprve kluk řekněme dvanáctiletý, který už hru ovládá velmi dobře, může přijít mezi jakékoli kluky, chvíli pozoruje jejich hru, pochopí místní pravidla a je schopen se jim přizpůsobit. Pak ale klukům navrhně – a pojďte si to zahrát takto... Ví už, jak se pravidla tvoří.

Na této klasické předloze Jeana Piageta, badatele v oblasti výzkumu dětské inteligence, vybudoval etik Lawrence Kohlberg svou koncepci tří fází vývoje morálního úsudku rozdělenou do šesti stupňů. Piaget i Kohlberg byli vcelku zdravě skeptičtí k možnosti vychovat či spíše převychovat děti. Věřili totiž, že k takové výchově musí dítě mentálně i morálně nejdříve dospět do stádia, v němž jsou k zamýšlenému pedagogickému působení vytvořeny předpo-

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Praha: Aurora, 2002.

klady. Dítě musí afektivně i kognitivně dozrát a pak může výchovně působit – nikoli primárně rodič nebo pedagog –, ale spíše širší a obecnější sociální a morální prostředí. Stupně mravního povědomí nejsou mírou morální kognice, ani internalizace přesvědčení, ale mírou kompetence k samostatnému mravnímu úsudku. Kohlberg měl zato, že výzkumy prováděné v různých kulturních a civilizačních okruzích potvrzují, že tento model vývoje platí univerzálně po celém světě stejně. Proto se jeho koncepce objevuje v různých učebnicích – od psychologie přes pedagogiku až po management. Aplikuje se třeba na chování sportovních týmů, pracovních kolektivů, ale i na povahy celých národů.³¹

Piagetovu a Kohlbergovu teorii podrobila kritice feministická etička **Carol Gilliganová**. Na příklad s kuličkami namítla vcelku logicky: Kdyby ke klukům přišla holka, a chvilku pozorovala hru, přistoupila by pak k jednomu a řekla – ty máš kuliček dost, dej tady tomu, ten jich má málo. Ženy zkrátka uvažují kooperativně, ne kompetitivně, pro ženy je důležitá morálka péče, ne fair play, ženy dávají přednost rodné či komunitní perspektivě, zatímco muži individualistické. Potvrdila tak obecné tušení, že většina vědeckých výzkumů, a nejen v oblasti psychologie či sociologie, se běžně konala na univerzitách mezi studenty, což byli dříve převážně muži. Tyto výzkumné vzorky rozhodně nebyly statisticky reprezentativní. Mnohé teorie jsou proto postaveny na falešných předpokladech, nedostatečných metodách a mylně vyvozených závěrech. Gilliganová prováděla své vlastní výzkumy vývoje mravního úsudku žen a formulovala jiná jejich stadia, v nichž se stupňuje nejen mravní úsudek, ale i pojetí vlastního já a odvaha k činění samostatných rozhodnutí.³² Prvním stupněm je bazální úroveň orientace na individuální přežití. Odpovídá předkonvenční úrovni. Od primárního egoismu v přechodové fázi pak postupně dospívá k odpovědnosti. Druhým stupněm je tedy schopnost uvažovat o tom, co je dobré pro druhé, základní hodnotou je pro ni dobrota a sebeobětování. Odpovídá konvenční úrovni. V další přechodné fázi dospívá k postupnému zdůrazňování „pravdy“ („správnosti“) oproti předchozí „dobrotě“, snaží se vyvažovat ohledy na druhé i na sebe. Třetí stupeň označuje Gilliganová jako „morálku nenásilí“, tedy včetně neznásilňování sebe sama. Žena našla rovnováhu mezi „já“ a „druzí“. Odpovídá postkonvenční úrovni.

Jisté doplnění těchto vývojových fází mravního úsudku představuje komunikativní etika Jürgena Habermase či diskursivní etika Karla-Otto Apela. Habermas tvrdí, že ještě vyšším, sedmým stupněm by mohla být právě schopnost pečovat o kvalitu diskursu vedeného o pravidlech na postkonvenční úrovni. Nestačí jen chtít se dohodnout, je třeba domluvit se i na respektování odlišných režimů řeči, naučit se je užívat se vzájemnou tolerancí a hermeneutickou snahou o jejich vzájemné překládání. Postmodernisté, jako třeba Jean Francois Lyotard, by ještě dodali, že etické je i statečné přijetí neřešitelnosti některých dilemat a ukončení neplodného vyjednávání („Ať žijí rozepře!“).

2.2.7 Agrese a výchovný pohlavek

V této podkapitole se zabýváme tezí, že výchova je všemocná a že vývoj v dětství předurčuje osud člověka. Rozhodující tedy prý nejsou biologické či fyziologické determinanty, ale vlivy rodičů, školy a okolního sociálního prostředí. Co zde se zanedbá, sotva lze později dohonit. A co zde se pokazí, zůstane pokazené navždy. Přiměřené násilí užité s výchovným a umravňujícím záměrem by tedy mělo být eticky ospravedlnitelné. Diskuse o oprávněnosti výchovného pohlavku se vedou zřejmě, co je lidstvo lidstvem. Biblické přísloví praví, že otec, který svého syna miluje, nešetří metly a zavčasu jej trestá. Komenský se sice přimlouvá, aby místo rákosky byla nejdříve vyzkoušena názorná metoda výkladu, ale výchovnou roli proutku zcela nepopírá. I v naší době se občas tyto teoretické úvahy zpolitizují a řeší se přiměřenost pedagogického násilí v rodinách i ve školách, například v mezních situa-



³¹ HEIDBRINK, Horst. *Psychologie morálního vývoje*. Praha: Portál, 1997.

³² GILLIGANOVÁ, Carol. *Jiným hlasem. O rozdílné psychologii mužů a žen*. Praha: Portál 2001.

cích.³³ Etický problém je možno formulovat takto: Je možno k dobru přinutit? Bude pak ještě dobrem? Spocívá morálka v drezúře? Světí účel prostředky? Politicky pak: Může či musí demokracie bránit sebe samu i nedemokratickými prostředky?

Dejme prostor vyhraněným hlasům, jež nám zastoupí názor Alice Millerové a na druhém pólu Heleny Klímové.

Alice Millerová: Cesta z pasti

Trýznitelé a trýznění

Podle nejrozumnějších novinových článků je údajně staticky dokázáno, že s většinou lidí, kteří ubližují svým dětem, nakládali v dětství rodiče stejně. Tato informace je však nepřesná: není to „většina“, nýbrž jsou to všichni. Každý člověk, který se ke svým dětem chová surově, byl sám v dětství v nějaké formě těžce traumatizován. Tato věta platí bez výjimky, protože je absolutně nemožné, aby člověk, který vyrostl v láskyplném prostředí, jež ho respektuje a je mu nakloněno, někdy podlehl nutkavému puzení trýznit slabší a celoživotně je poškozovat. Kdysi se naučil, že malé, bezbranné bytosti se má poskytovat ochrana a ukazovat směr, a tato pravda, uložená do jeho těla a mozku v útlém věku, v něm bude působit po celý život. Ona výše formulovaná věta platí bez výjimky, ačkoli si mnozí lidé na muka svého dětství vůbec nevzpomínají, protože se je naučili vnímat jako oprávněný trest za svoji vlastní špatnost, a protože dítě musí své bolestné zážitky potlačovat, aby vůbec přežilo. Proto píší sociologové, psychologové a jiní odborníci navzdory novým poznatkům stále dokola o tom, že se neví, jak vlastně k trýznění dětí dochází, a spekulují o vlivu stísněných bytových podmínek, nezaměstnanosti nebo strachu z atomové bomby.

Výklady tohoto druhu však omlouvají činy našich rodičů. Neboť u kořene takového jednání nestojí nic jiného, nežli potlačená vzpomínka na pokořování a zmatek, jimž jsme byli vystaveni sami. Ani ty nejstísněnější prostory a největší bída nikdy samy o sobě člověka k něčemu takovému nenuť. Jen ten, kdo byl sám obětí stejného jednání a potlačuje své vzpomínky, se ocitá v nebezpečí, že i on bude pokračovat v destrukci života.

Odpovědnost

Jediným prostředkem proti šíření nějaké choroby jsou korektní, přesné zdokumentované informace o příčinách, jež nemoc vyvolávají. Rodiče, s nimiž bylo v dětství surově nakládáno, potřebují jasné informace; sami mlhavě cítí, že není v pořádku, pokud si odreagovávají svůj vztek nebo ukájejí sexuální choutky na bezbranném dítěti. Místo aby je brali vážně, chodí odborníci kolem jejich pocitů jako kolem horké kaše, protože se obávají, že by v rodičích vzbudili pocit viny, k čemuž, jak se nesprávně domnívají, nesmí nikdy dojít.

Tento názor, že rodiče nesmíme nikdy obviňovat, ať udělali cokoli, způsobil mnoho neblahého. Neboť jak to vypadá reálně? Aktem početí na sebe berou rodiče povinnost, že se budou o dítě starat, budou je chránit, uspokojovat jeho potřeby a nebudou mu ubližovat. Pokud tento dluh nesplatí, zůstávají dítěti skutečně něco dlužní, stejně jako zůstávají dlužní bance, pokud nesplatí půjčku. Jsou odpovědní, ať jim jsou důsledky jejich činů jasné, nebo ne.

Lze přivést na svět dítě a nebrat tyto povinnosti na vědomí? Dítě není hračka, žádné plyšové zvířátko, nýbrž raneček potřeb, a potřebuje velké množství náklonnosti, aby mohlo rozvinout své možnosti. Tato slova mohou znít tvrdě pro ty, kdo takový druh lásky nikdy nepoznali, a nemohli ho tudíž poskytnout ani svým dětem. Těm, jimž se v dětství dostalo ochrany a něhy, a kteří proto nejsou jen velkými vyhladovělými dětmi, tvrdě nezní. Jsou pro ně tou nejbanálnější samozřejmostí.

Odvaha svědčit

Bít, pokořovat nebo sexuálně zneužívat dítě je zločin, protože takové jednání poškozují člověka na celý život. Je důležité, aby si to uvědomovali i ostatní, neboť osvícenost a odvaha svědka může mít pro dítě rozhodující, životodárný význam. Ze skutečnosti, že každý pachatel byl v minulosti sám obětí, totiž ještě nevyplývá, že každý člověk, jemuž bylo v dětství ubližováno, musí v budoucnosti svým dětem také ubližovat. Nemusí k tomu dojít, pokud měl v dětství šanci – i kdyby to bylo jen jedinkrát – setkat se s někým, kdo mu zprostředkoval něco jiného nežli „výchovu“ a surovost: mohl to být učitel, teta, sousedka, sestra nebo bratr. Pouze zkušeností lásky a ocenění se dítě může vyrovnat s násilím jako takovým, může si je uvědomit a vzepřít se mu. Bez této zkušenosti se totiž nedozví, že na světě kromě násilí ještě něco jiného vůbec existuje, podřídí se mu a bude ho později sám šířit jako tu nejnornější věc, až k tomu jako dospělý získá potřebnou moc.

Lidé, kteří pomáhali Hitlerovi uskutečňovat jeho dílo a vyvražďovat celé národy, museli v dětství zažít něco podobného jako on: neustálou přítomnost násilí. Vůdcovo jednání pro ně bylo něčím samozřejmým. Nezpochybňovali je, protože ve svém dětství zřejmě nepotkali jediného člověka, jediného moudrého, osvíceného svědka, jenž by je býval vzal v ochranu. Takový svědek by dítěti za určitých okolností pomohl zachránit jak schopnost vnímání, tak jeho charakter. Abychom poznali násilí jako násilí a jednoznačně ho odmítli, musíme je jako násilí vůbec vnímat. Přísně a surově vychovávané děti něco takového nemohly: musely být naopak rodičům za jejich přísnost vděčné, musely jim všechno odpouštět, hledat příčiny konfliktů stále jen u sebe a nikdy je nesměly zpochybňovat.

³³ Názor Jeronýma Klimeše, populárního psychologa, na tělesné tresty ve výchově je k přečtení v Čítance.

Cesta z pasti

Co se stane, když někdo surově ublíží dítěti, vychovávanému v lásce, bezpečí a respektu? Takové dítě bude křičet, dá průchod svému hněvu, a nakonec se rozpláče, bude ukazovat na to, co ho bolí, a ptát se: Proč mi to děláš? Nic takového však není možné, pokud je vydrézúrované dítě bito svými rodiči, které miluje. Aby přežilo, musí potlačit svou bolest, zuřivost i celou tuto situaci. Neboť aby mohlo projevit svůj vztek, musí mít jistotu a zkušenost, že ho za to nikdo nezabije. Bité dítě však takovou důvěru nemůže vybudovat; a existují skutečné případy dětí, které rodiče umlátili, protože si dovolily vzepřít se proti bezpráví, jež na nich bylo páčáno. Dítě tedy musí potlačit svůj vztek, aby mohlo v nepřátelském prostředí přežít. Musí však potlačit i nesmírný, jeho nitro zaplavující smutek, aby na něj nezemřelo. V tu chvíli se však nade vším snáší ticho zapomnění, rodiče se idealizují, jako kdyby se nikdy nedopustili žádné chyby. „A když mě bili, zasloužil jsem si to.“ To je běžná interpretace přestátého mučení.

Zapomnění a potlačení by bylo dobrým řešením, kdyby zůstalo při něm. Potlačená bolest však blokuje citový život a projevuje se tělesnými symptomy. Co je však horší: pocity trýzněného dítěte byly sice umlčeny vzhledem k těm, kdo je založili a tuto bolest způsobili, ale znovu se hlásí o slovo u vlastních dětí. Jako by tito lidé seděli celé roky v pasti, z níž není úniku, protože zlobit se na své rodiče je v naší společnosti zakázáno. Narozením vlastních dětí se však možnost úniku otevírá: léta zadržovanou zlost lze nyní bezohledně odreagovat na bezbranné bytosti, již rodič ubližuje, často aniž by si to vůbec uvědomoval: jako by jej k tomu hnala jakási neznámá síla: „Dětem to neuškodí, stejně jako to neuškodilo mně.“

Na takové věty jsme natolik zvyklí, že většinu z nás ani nepřekvapí. Existují však mezi námi lidé, kteří jsou na ně citliví, lidé, kteří se rozhodli zpochybňovat slova dospělých z perspektivy dítěte, učinili přitom důležité objevy a přestali se bát pravdy. Uvědomují si, že destrukce života se nesmí označovat jako „ambivalentní rodičovská láska“, nýbrž musí být rozeznána jako to, čím skutečně je: jako trestný čin. Pocity viny se rodičům nemají vymlouvat, nýbrž mají se brát vážně. Jsou poukazem na to, že i rodičům se něco stalo a potřebují pomoc. A tuto pomoc také vyhledají, jakmile bude ona zatím jediná úniková cesta, vedoucí bohužel ke špatnému zacházení s dětmi, uzavřena právně. Teprve pak si rodiče najdou jinou cestu: budou se muset vyrovnat se svou minulostí, aby se ze své emocionální pasti dostali bez viny.

Moje zkušenosti mne ostatně naučily, že mnozí rodiče reagují na pravdu lépe než na chlácholení a že se z korektních informací jsou schopni poučit. Neboť každý člověk, který se nachází v pasti, hledá východisko. A je v základech šťasten a vděčen, jestliže mu někdo ukáže cestu, která nevede k vině a trýznění vlastních dětí. Rodiče nejsou ve většině případů žádné nestvůry, které je třeba chlácholit zaklínadly, aby nekřičely, nýbrž velmi často jen zoufalé děti, jež se ze všeho nejdříve musí naučit vidět realitu a vzít na sebe svoji zodpovědnost. Jako děti se to nenaučili, protože jejich rodiče takovou zodpovědnost neznali. Zaměňovali ji s právem na zneužívání vlastní moci. Je nyní na mladých rodičích, aby tyto „pravdy“ rozeznali jako nepoužitelné a poučili se ze zkušeností s vlastními dětmi. Pouze odkrytím plné pravdy u všech zúčastněných lze najít skutečně efektivní řešení problému trýznění dětí.

Respekt, 1993, 12. 7. 1993, s. 23, přeložila Alena Bláhová.

Alice Millerová (1923–2010) byla švýcarská psychoanalytička, která se ale postupně distancovala jak od striktní freudovské, tak jungovské metody. V ordinacích poznala mnoho případů násilí páchaného na dětech i sexuálního zneužívání dětí. Všimla si rovněž jisté zákonitosti – že totiž takového násilí se dopouštějí s vysokou pravděpodobností ti, kteří sami byli podobnému násilí v dětství vystaveni. Mechanismus podvědomé kompenzace z nich dělá agresory. Proto se Millerová jak ve svých knihách, tak v četných společenských a politických aktivitách zasazovala za zákaz fyzického trestání dětí, včetně oněch výchovných pohlavků. Psala dopisy do OSN, UNESCO, papežovi, prezidentům, včetně našeho Havla, aby se o to zaslili. Četba jejích knih je pro rodiče i pedagogy poměrně depresivní. Všichni se v nich totiž poznáváme. Má ale Millerová pravdu, resp. je situace takto vyhocená? Dovolím si osobní komentář k jejím knihám.³⁴

Alice Millerová kritizuje tzv. černou pedagogiku. Ta je založená na rodičovském autoritativním prosazování domnělého řádu, racionálních cílů. Charakterizuje ji důraz na poslušnost, kázeň, drill a provázejí tresty. Dítěti se láme charakter, bere osobnost.

Jestliže někdo byl jako dítě vychováván k bezpodmínečné poslušnosti a nemohl uniknout pohledu vychovatele, pak mu hrozí, že jako dospělý bude absolutizovat teorie, že jim bude zachovávat poslušnost, a to bez ohledu na to, půjde-li o teorie dobré či pochybné, dokonce i když půjde o prokazatelně chvaly-hodné cíle, jako je svoboda, autonomie, osobní zrání.

U matky se má dítě cítit v bezpečí, ale zároveň dobře a svobodně. Ano – namítám –, ale i dobrá matka musí dítěti občas něco zakázat, odepřít, ukáznit ho, plácnout. I dobrá matka má právo mít špatnou náladu. Dítě si musí zvykat i na nepohodlí, křivdy, nespravedlnosti. Musí se naučit čelit odporu, osudu...

³⁴ MILLEROVÁ, Alice. *Drama nadaného dítěte*. 2. vyd. Praha: Triton, 2013. MILLEROVÁ, Alice. *Nesmíš si povšimnout. Realita dětství a dogmata psychoanalýzy*. Praha: Triton, 2016. MILLEROVÁ, Alice. *Na počátku byla výchova*. Praha: Triton, 2017.

Podle mě dětské zlobení je často provokací – dítě zkouší, kam až může zajít. V zásadě si přeje, aby mu byly stanoveny hranice. Očekává silový, autoritativní projev od rodiče. Takového rodiče si totiž teprve může vážit. Samozřejmě je to věcí míry, proporcí – nic se nesmí přehnat. Ale řešením je přísná láska, odpovědná autorita, myslím si. Nikoli rozmazlování, rodič nemá být automat uspokojující dětské rozmary.

Millerová to ovšem vidí příliš vychýlené k jedné straně. Dítě je podle ní vždycky v právu. Ona idealizuje a absolutizuje stav dětství. Tam se podle ní ustavuje a formuje všechno. Proto se mu má dát maximální prostor, vše podřídí autonomnímu vývoji dítěte. V tom se projevuje jako typická psychoanalytička.

Často se odvolává na analýzy strůjců a vykonavatelů nacistického režimu. (Sama je polsko-židovského původu a zrudnost nacistického režimu sama zakusila.) Byli to vesměs „dobře vychovaní“, v poslušnosti cepovaní, hodní chlapci. Oni jen plní povinnosti. Nemyslí, byli slastně zbaveni svobody i odpovědnosti. Tyto analýzy dělal a interpretoval třeba i Erich Fromm. V podstatě se o ně opírá například i německá teoložka Dorothee Sölle v knížce *Fantazie nebo poslušnost*.³⁵

Fakt je, že Alice Millerová popisuje a svým způsobem vysvětluje jednu známou a zkušenostmi potvrzenou skutečnost: Děti, jež jejich rodiče všelijak odbývají či týrají, ke svým rodičům přesto lnou, za každých okolností je hájí, vinu přikládají sobě a až do dospělosti si toto trauma modifikovaně v sobě nesou. Je to něco jako stockholmský syndrom.

Tento drill k poslušnosti je hluboce zakořeněn v židovsko-křesťanském náboženství, v jeho základních teologických představách. Stačí připomenout si příběh o Adamovi a Evě v ráji, Abraham poslušně obětuje Izáka, Job je Bohem zlomyslně pokoušen atd. Proč Bůh stvořil člověka, a přitom mu zakazuje, aby byl sám sebou a ustavičně ho poručňuje? Na tom, že v židovsko-křesťanské tradici je zakotveno ledacos pokřiveného a neblahého, je samozřejmě hodně pravdy. I kdyby tomu tak ve skutečnosti nebylo, fakt je, že se tyto tradice často takto nešťastně interpretují a mnozí je takto karikují.

Millerová si myslí, že dítě má hlavně zakoušet lásku a přijetí – a to že ho vybaví na celý život. Josef je prototyp dobrého otce – protože není jako ten biblický Bůh-Otec. Pokorně ochraňoval a miloval dítě, podporoval je a sloužil mu. Sloužil Ježíškovi proto, že v něm viděl dítě Boží. Jak jinak by to vypadalo, kdybychom i my všichni viděli ve svých dětech děti Boží? Alice Millerová je přesvědčena, že je to tak jednoduché. Černá pedagogika je podle ní ta, která dítěti předává předepsané ideály a vychovává z dětí na nejvyšší další vychovávající dospělé, ne však milující lidi. Millerová předpokládá, že všechny děti jsou bytostně malé andělci, platónsky ideální čisté dušičky a naším úkolem je nechat ideál v nich rozvinout. Jenomže my máme zkušenost, že v dětech je taky zvěř, šijí s nimi všichni čerti, je v nich zloba a nenávisť, kterou je třeba včas zarazit, než vyroste, že prostě s nimi evoluce cloumá od jednoho extrému k druhému (emergence, fulgurace) a kdybychom je neusměrnili, tak budou sebou smýkat pořád.

Viděli jsme, že některé teorie se pokoušejí vysvětlit všechno. Třeba genetika, podle níž se rodíme hotoví, každý podle jiného genetického mixu, který zdědil a který nás od té doby beze zbytku determinuje. Nebo evoluční teorie, která tvrdí, že se rodíme jako zvířátka, postupně se vyvíjíme do stádia neandrtálců, pak primitivů, ale lidé, kulturní a civilizovaní lidé se z nás stávají teprve díky kulturnímu a civilizačnímu vlivu okolí, prostředí. Tyto fatalistické teorie nahrazuje Millerová jiným fatalismem – výchovným. Vše vysvětluje dětstvím, jež je podle ní naším osudovým předurčením.

A k tomu přistupuje její psychoanalytický návrh řešení. Předjímám – k psychoanalýze se dostaneme až v dalších kapitolách. Ale už nyní je možno říct, že psychoanalytici jsou jako staří gnostici – věří, že v poznání (pravdy) je spása, že samo nahlédnutí do vlastního nevědomí už je řešením. Obávám se, že tak snadno to nejde.

Mimochodem – náš západní způsob exponování vlastního já není jediným modelem lidství, a přehnaný důraz na lidská práva, a konkrétně dětská práva, není sdílen všemi kulturami. Jen pro srovnání – japonské pojetí člověka je odlišné od našeho, i když jen v jemných odstínech, ale vzájemné pochopení a porozumění těmto rozdílům je překvapivě těžké. V jednom encyklopedickém zdroji³⁶ se píše toto:

Amae (甘え) je specifická japonská emoce, jež ovlivňuje různé aktivity odehrávající se v japonské společnosti. Amae by se dalo označit i jako základ japonské psychologie a jako klíč k jejímu pochopení. Slovo amae vzniklo ze slovesa amaeru, jež by se dalo přeložit jako záviset na shovívavosti jiného, být na někom závislý, někoho využívat

³⁵ SÖLLE, Dorothee. *Fantazie nebo poslušnost*. Praha: Kalich, 2008.

³⁶ *Japonská studia* [online] Portál japonských studií FF UP Olomouc. [cit. 12. 12. 2018]. Dostupné z: <https://wiki.japonstina.upol.cz/index.php/Amae>.

apod. Amaeru má také stejný kořen jako amai znamenající sladký. S podtextem sladkosti tak amaeru bývá používáno k popsání vztahu a chování dítěte k rodiči, ale i k popsání vztahů dospělých lidí. (Lebra 1986, 121) Amae ovlivňuje a je úzce spjato s řadou konceptů specifických pro japonskou společnost (například giri, enryo, wa). Přítomnosti amae v japonské společnosti je přisuzován i silný vliv na jazykové chování Japonců. Původ amae lze údajně nalézt ve vztahu matky a dítěte. Touha dítěte po kontaktu s matkou je znatelná ve všech kulturách a ovlivňuje budoucí vztahy jedince. V Japonsku je však tato touha po lásce a po péči ostatních mnohem více patrná, což se odráží nejen ve vztazích v rámci rodiče a potomka, ale i ve vztazích v rámci celé společnosti. Amae je podporováno i ve vztazích dospělých osob, především mezi muži a ženami, mezi nadřízeným a podřízenými atd. O tom, jak důležitou roli hraje v japonské společnosti koncept amae, svědčí už samotná existence tohoto pojmu. V jazycích ostatních kultur totiž amae postrádá ekvivalent. Přítomnost amae v japonské mentalitě má také mnohé společenské dopady. Závislost na shovívavosti jiných lidí podporuje kolektivismus a potírá hranice mezi jednotlivcem a skupinou. Další sociální jev přičítaný amae je i určitý prvek dětinskosti v japonské mentalitě. S narůstajícím vlivem amae údajně došlo k potlačení hranic mezi generacemi, což vyústilo v dospělé, kteří působí dětinsky, a v děti, které se naopak jeví dospělé. Amae se údajně vyznačuje i nezanedbatelným vlivem na duševní zdraví Japonců. Jsou známy případy, kdy jedinci nejsou schopni navázat vztahy, v nichž by mohli být závislí na ostatních. Amae těchto jedinců je potlačeno, což se může projevit psychosomatickými problémy a stavy, kdy pacienti pocítují pocity strachu a úzkosti.

A z jedné diplomové práce přebírám tento úryvek.³⁷ Je důležitý právě z hlediska výchovy a případného užití fyzického trestání. (Předjímám tím ovšem už téma následující kapitoly, která pojednává o relativizaci etiky v interkulturním srovnání.)

3.2. Nástin výchovných stylů v USA a Japonsku

„Historikové a filozofové uznávají existenci ‘ženského principu’ ve světě, ale nikoli skutečnost, že muže porodí a vychovávají ženy.“¹⁴⁵ Tento citát neberme na lehkou váhu. Toto upozornění se vztahuje zejména k mužům, jimž je tato věta určená z knihy jiného muže. Proto taky budeme klást důraz zejména na mateřskou výchovu vedoucí k socializaci a enkulturaci dítěte. Nechci upírat otcům podíl na výchově jejich ratolestí, nicméně nemohu zapírat, že zpracovávám téma, které má svou vlastní historicitu, jež odráží velmi pozvolna současný nárůst zájmu otců o výchovu vlastních dětí. Domníváme se, že základním bodem výchovy je způsob trestu, který koriguje správný proces začleňování dítěte do společnosti. „V Japonsku se zřídka uchylují k fyzickému trestu; místo toho je dítě vysmíváno nebo vystaveno rozpakům.“¹⁴⁶ Creightonová hovoří o „mateřském ostrakismu“ (maternal ostracism), když Japonky trestají své nezbedné potomky. „Matka předstírá, že již dále dítě není přítomno, odchází, ignoruje jakýkoliv projev dítěte a prostřednictvím svého chování absolutně odmítá existenci potomka. Během čtyřletého pobytu a výzkumů v Japonsku jsem byla svědkem tohoto dramatu v nespočetných případech rozličných prostředích, u sousedů v mém vlastním bydlišti stejně tak jako v restauracích, nákupních centrech a na jiných veřejných místech, kde jsem prováděla svůj výzkum.“¹⁴⁷ Erikson ve své známé knize *Dětství a společnost* postuluje osm věků, což představuje řadu vývojových úkolů, které v průběhu svého života musí člověk vyřešit coby člen společnosti. Jedna z prvních takových povinností je vyjádřena dichotomií základní důvěry vs. základní nedůvěry.¹⁴⁸ Nebudeme společně s Eriksonem zastírat, že se jedná o dopracování Freudova vývojového modelu, který na rozdíl od zakladatele psychoanalýzy přidává k dětství i další věky společně i s vývojovými úkoly v životě člověka. Častou výtkou psychoanalýzy může být přílišný důraz na sexualitu. Proto mohou být zajímavé některé Eriksonovy postřehy týkající se vývoje a kultury z překvapivě psychoanalytické perspektivy. „Existuje však pregenitalita pouze pro genitalitu? Zdá se, že nikoliv. Ve skutečnosti se samotná podstata pregenitality jeví jako absorpce libidinózních zájmů o rané setkání dospívajícího organismu se specifickým stylem péče o dítě a o transformaci jeho vrozených forem přístupu (agrese) do sociálních modalit kultury.“¹⁴⁹

Zde se uplatňuje socializace jakožto skloubení přirozenosti (fysis) a společnosti (nomos). Tento motiv Erikson objasňuje na rozdíl „výchovy“ lidí a zvířat. „To, co se od nás naučí (zvířata), nezvyšuje jejich naděje na přežití kdekoli v přírodě nebo na spolupráci s vlastním druhem. V tomto ohledu se neptáme na to, co se může jednotlivé zvíře naučit, ale co dokáže jistý druh naučit svá mláďata z generace na generaci.“¹⁵⁰ V jistém ohledu lze uvažovat podobně i o rozdílných kulturách jakožto o rozdílných druzích, které zachovávají svou kontinuitu v celé své populaci, přičemž platí, že spíše jednotlivec bude ovlivněn svou kulturou než naopak. Ve druhém věku dle Eriksonova vývojového modelu řeší dítě napětí mezi autonomií vs. studem a pochybami.¹⁵¹ Vyše jsme již upozorňovali na to, že tento vývojový úkol řeší členové americké a japonské společnosti opačně. „V Japonsku se zdůrazňuje umístění v pre-oidipální neboli ve ‘fázi závislosti’ (bonding stage) – fáze ve které se rozvíjí stud – zatímco ve Spojených státech je zdůrazňováno umístění v oidipální neboli ‘separační fázi’ (separation stage).“¹⁵² Erikson poznamenává, že „stud je emoce nedostatečně prostudovaná, protože v naší civilizaci ji brzy a snadno pohltí vina.“¹⁵³ Následuje iniciativa vs. vina, což se z hlediska japonské společnosti zdá být nepoužitelným vývojovým úkolem. Nemusí nastat žádný problém, pokud se spokojíme s tím, že nemůžeme spoléhat na všeobecnou platnost vývojového modelu vytvořeného v jedné kultuře. „Dětská žárlivost a rivalita, ty často hořké a přesto vlastně zbytečné pokusy vymezit

³⁷ ZIELINA, Martin. *Kultura viny a kultura hanby*. Olomouc, FF UP, 2010. Vedoucí práce. Panajotis Cakirpaloglu. Dostupné z: https://theses.cz/id/1hyghe/DP_zielina.pdf.

sféru nesporných výsad, teď dostupují svého vrcholu v konečné soutěži o privilegované postavení u matky a obvyklý neúspěch vede k rezignaci, pocitu viny a úzkosti.¹⁵⁴ V Japonsku je dětství dobou slasti, zvláště pro chlapce. Malé děti jsou nadměrně krmené, opečovávané a zřídka omezené nebo trestané. To se však nevztahuje na veřejnou sféru.¹⁵⁵ Malé dítě prakticky nikdy neleží samo, ale vždy je někdo u něho nebo spí blízko něho.¹⁵⁶ „Když křičí je mu dán prs, a v rodinách nižších sociálních tříd se dotýkají jeho genitálií, dokud neusne.“¹⁵⁷ Striktní požadavky japonské etiky jsou na dítě uplatňovány s jeho prvními krůčky. Velmi brzy poté, co se postaví na vlastní nohy, naučí se také uklánět a nadále jedná se svými rodiči formálně.¹⁵⁸ Jestliže je náhle přerušena uvyklá základní závislost dítěte při kontaktu s dalšími osobami, dostává se frustrace. Obvykle je tato frustrace projevována „zlostnou náladou“ (temper tantrum). Pohlaví dítěte v tomto bodě odlišuje společenskou akceptaci takového jednání. Zatímco u chlapců se tolerují nejenom slovní výbuchy hněvu, ale dokonce i fyzické napadení matky, tak dívkám jsou všechny agresivní výpady proti ostatním členům společnosti zapovězeny. Ovšem i zde platí rozvrstvení společnosti, takže mladší syn se sklání před staršími sourozenci a zejména před otcem jakožto vrcholem hierarchie rodiny, na rozdíl od žen, které jsou včetně matek podřízeny všem mužům v rodině, resp. v celé společnosti.¹⁵⁹ Rodinný systém umísťuje dítě do pozice vzrůstajícího tlaku nejistoty. „Pozorovatelé komentují, že Japonci nikdy nepocítí uříchní nebo vinu, pouze hanbu ze ztráty tváře.“¹⁶⁰ Stres plynoucí z přísné etiky a strachu ze ztráty tváře je vyjadřován v následujících formulacích: „Nedělej to! Lidé se budou smát naší rodině!“ nebo „Až vyrosteš musíš přinést slávu rodině!“¹⁶¹ Japonské děti spí obvykle v té samé místnosti jako jejich rodiče a sourozenci až do dvanáctého roku.¹⁶² Nelze to vysvětlit pouze z důvodu nedostatku místa, protože u mnohých japonských bytů je dostatek prostoru, aby každé dítě mohlo mít svůj vlastní pokoj, avšak Japonci nepoužívají „ložnice“ v západním smyslu.¹⁶³ Naproti tomu „američtí pediatři doporučují, aby se děti učili spát samy, co nejdříve po návratu domů z nemocnice.“¹⁶⁴

Všechny výchovné přístupy jsou původně něčím vnějším k dítěti, které si až na základě socializace příslušnou výchovu internalizuje, aby se nejen podle tohoto předpisu zachovávalo v průběhu svého dalšího života, ale stejně tak i vychovávalo své budoucí vlastní děti. „Obojí, stud i vina jsou vysoce důležité mechanismy k zajištění socializace jednotlivce.“¹⁶⁵ Je tedy nutné odlišovat od pouhých vnějších sankcí skutečný stud a skutečnou vinu, což se děje až jejich zvnitřněním. Pokud k této internalizaci nedojde, pak výsledná emoce je nejspíše strachem, rozpaky, lhostejností, frustrací nebo hněvem, spíše než skutečným studem nebo skutečnou vinou.¹⁶⁶ Sjednocujícím pohledem na kulturní zakotvení viny nebo hanby je usmiřování individuálního vývoje (self) s mechanismy sociální kontroly (společnost). Tento spor je znám od antiky v rámci sofistických půtek, co má větší vliv na člověka, zda nomos (zákon) nebo fysis (příroda, přirozenost). Z tohoto aspektu by vina a stud představovaly různé výchovné strategie, jak dojít k souladu mezi jedincem (fysis) a společností (nomos).

3.3. Náboženské pozadí výchovy v USA a Japonsku

Kultura hanby nemá žádná morální a priori např. „špatných“ pudů či lidí¹⁶⁷, a tak ideálem je status quo vytvářený vzájemnými závazky členů společnosti. Člen, který není z jakéhokoli důvodu schopen plnit závazky (ideál) je z takovéto společnosti ostrakizován. Japonská kultura si více považuje hodnotu harmonické interakce mezi svými členy než individuální svobody. Na druhou stranu stud jakožto strach z odmítnutí by nebyl příliš efektivní sankcí v americké společnosti, kde jsou jednotlivci povzbuzováni k tomu, aby se stali nezávislími.¹⁶⁸ Základní hodnotou americké společnosti se jeví být „sebe-jistota“ (selfreliance), což může být osvětleno jako strach ze závislosti. Být svobodný znamená být bez závazků. „Euro-americká tradice definuje individuum jako nezávislé bytí a autonomní jednotku jednání v rámci sociální skupiny.“¹⁶⁹ Mori Joji charakterizuje self Japonců jako „vajíčko bez skořápky“ (shell-less egg), zatímco self Američanů projevující se v individualismu popisuje v kategorii „vevce s tvrdou skořápkou“ (the hard shell).¹⁷⁰ Náboženství je i pro nepraktikující členy dané společnosti významnou kulturní součástí. Nepochybně lze srovnávat korespondenci hodnot mezi náboženstvím a pohádkami v rámci jedné kultury. Na tento motiv jsme už ostatně narazili i v této práci, když jsme referovali o zlu, které se nejenom potírá v pohádkách, ale také v životě křesťana. „Západ obvykle interpretuje superego/ego/id jako triádu odrážející téma 'vrozeného zla' tvrzením, že vespod zřejmého dobra a morálního uspořádání společnosti jsou síly id – drženy na uzdě prostřednictvím superega – číhající jako příšery, které čekají, aby mohly pustošit.“¹⁷¹ Podobné motivy bychom v japonské kultuře hledali jen stěží. Tradičním náboženstvím je zde šintoismus, který neuvažuje v relacích dobrého a zlého. Pudy nejsou něčím bestiálním, co je potřeba potlačovat za každou cenu, naopak jsou něčím příjemným, a tedy dobrým nebo alespoň indiferentním. Japonci obvykle základní lidskou přirozenost přirovnávají k „rovnému provázku“ (string). Není od přirozenosti špatný z hlediska své velikosti, ale je užitečné ho vytvarovat do žádaného tvaru, jímž je kruh. „Japonská kultura nezdůrazňuje potlačování jakéhosi vrozeného špatného základu lidské přirozenosti, ale spíše tvaruje lidská bytí do sociálně uspokojivé formy.“¹⁷² Tímto motivem se opět dostáváme k socializaci jakožto k cestě k ideálu, který, jestliže není dosažen, vyvolává pocit hanby. „Morální 'cíl' v japonské společnosti je stát se jinsei no tatsujin (mistr života), což je osoba, která se nikdy nemýlí v posuzování správného jednání v každém okamžiku dané situace.“¹⁷³

¹⁴¹ Tamtéž, str. 79. ¹⁴² M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 293. ¹⁴³ V antické Spartě pouze praváci mohli bojovat z důvodu dodržení bojového útvaru a ostatně i termín ambidextr doslova znamená ten, kdo má obě ruce pravé. ¹⁴⁴ M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 293. ¹⁴⁵ E. H. Erikson, *Dětství a společnost*, str. 366. ¹⁴⁶ T. S. Lebra, *Japanese Patterns of Behavior*, str. 152. ¹⁴⁷ M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, str. 298. ¹⁴⁸ E. H. Erikson, *Dětství a společnost*, str. 225–8. ¹⁴⁹ Tamtéž, str. 87. ¹⁵⁰ E. H. Erikson, *Dětství a společnost*, str. 87. ¹⁵¹ E. H. Erikson, *Dětství a společnost*, str. 232–5. ¹⁵² M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A*

Forty-Year Pilgrimage, str. 299. ¹⁵³ E. H. Erikson, Dětsví a společnost, str. 229. ¹⁵⁴ Tamtéž, str. 232. ¹⁵⁵ Srv. D. G. Haring, Aspects of Personal Character in Japan, str. 16. ¹⁵⁶ Srv. Tamtéž, str. 17. ¹⁵⁷ Tamtéž. ¹⁵⁸ D. G. Haring, Aspects of Personal Character in Japan, str. 18. ¹⁵⁹ Srv. Tamtéž. ¹⁶⁰ Tamtéž, str. 20. ¹⁶¹ Tamtéž, str. 19. ¹⁶² Srv. M. R. Creighton, Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage, str. 300. ¹⁶³ Srv. Tamtéž. ¹⁶⁴ Tamtéž. ¹⁶⁵ G. Piers, M. Singer, Shame and Guilt: A Psychoanalytic and a Cultural Study, str. 36. ¹⁶⁶ Srv. M. R. Creighton, Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage, str. 285. ¹⁶⁷ Ačkoliv americké i japonské tradiční pohádky shodně zobrazují záporné postavy vždy jako dospělé, tak se liší jejich vyznění. Proti vítězství dobra nad zlem je kladen klid a uměřenost (srv. B. B. Lanham, M. Shimura, Folktales Commonly Told American and Japanese Children: Ethical Themis of Omission and Commission, str. 37 a 44). ¹⁶⁸ Srv. M. R. Creighton, Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage, str. 296. ¹⁶⁹ Tamtéž, str. 294. ¹⁷⁰ Srv. Tamtéž. ¹⁷¹ M. R. Creighton, Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage, str. 296. ¹⁷² Tamtéž, str. 297. ¹⁷³ Tamtéž.

Připadá mi to zajímavé zejména proto, že tato interkulturní psychologie je relativně nová. Tohle jsme donedávna nevěděli. Určitě o těchto zvláštlostech japonské mentality a society nevěděl Freud ani Jung, a jistě ani Alice Millerová.

Proti Alici Millerové postavme jako protipól poměrně citlivě vyvážený názor rovněž psychoanalytičky, skupinové terapeutky Heleny Klímové (*1937). I ona má zkušenost s holokaustem, nacisté jí vyvraždili rodinu z matčiny strany. Věnuje se – kromě jiného – rodinné a generační terapii, protože některá traumata se hojí až v druhé i třetí generaci. V celospolečenské diskusi o přípustnosti násilí při obhajobě správné věci zastává jasné stanovisko – a dotýká se i onoho výchovného pohlavku.

Helena Klímová: Agrese jako blahodárná síla

Naše společnost má problémy s respektováním a kultivací přirozeného pudu agresivity, a to způsobuje poruchy v chování.

Schopnost a potřeba agrese je lidem vrozená. Je to nástroj sebezáchovy, od původu neutrální. Znaménko plus či minus mu uděluje až lidská kultura.

V médiích a následně v debatách v české společnosti se dá v poslední době vysledovat řada témat, která se dají shrnout do následujících otázek: Bít, či nebít děti? Který z našich představitelů má lepší blondýnu? Jak pohlížet na bratry Mašiny? Kde se berou členové podivných sekl? Jak na neonacisty? Jak na kuřáky?

Ač to na první pohled nevypadá, tyto otázky mají leccos společného. Vyrůstají ze stejného kořene, kterým je pudová síla agrese tkvící ve společenském nevědomí. Tato pudová síla motivuje lidské projevy nejružnějšího druhu. Teprve když prozkoumáme toto skryté ložisko, můžeme různým projevům lidského chování porozumět.

Období znejistění

Schopnost a potřeba agrese je lidem vrozená. Je to nástroj sebezáchovy, od původu neutrální. Znaménko plus či minus mu uděluje až lidská kultura. Zda půjde o agresi život bránící či mařící, záleží jednak na panujícím žebříčku hodnot, jednak na tom, jak úspěšně se dařilo předchozí „ochočování“ toho agresivního tvora – člověka.

Člověka je totiž třeba „ochočovat“ a právě toho se týká první otázka: co jiného může bítí dětí být, než projev agrese? Po celou dobu svého druhového vývoje člověk děti vychovával, „ochočoval“ jejich vrozenou pudovost, také s použitím agrese. Současná diskuse tento způsob zpochybňuje. Odvoláme se na nezapomenutelného Zdeňka Matějčka, předního českého psychologa: říkal, že dítě smí a má plácnout ten, kdo ho má rád a kdo se s ním jindy mazlí. Jde tedy o rozdíl mezi „bitím“ a „plácnutím“ – je třeba vyloučit krutost, týrání a ponížení dítěte. Musí také nastat odpuštění. Ale není lépe dítěti domluvit, počkat, až na leccos přijde samo?

V této souvislosti je důležitý pojem „řeč těla“: než dítě začne mluvit, „mluví“ s rodiči svými tělesnými projevy, zprvu nevědomými. Rodiče mu odpovídají podobně: mazlí se s ním a také mu neverbálně vymezují hranice chování, také občasným plácnutím (množství mazlení má vždy převažoval nad plácáním, říkal Matějček). Tato první, neverbální fáze vztahu je pro zdravý vývoj člověka naprosto nezbytná.

Předčasná dominance slova nad řečí těla, apel na racionalitu ještě nezralou, může oslabit vnímání a prožívání emocí a navodit nemístné pocity viny (chyběl trest a odpuštění). Ještě i dospělý pacient vzpomíná: „Rodiče mne zasypávali slovy, radami, výčitkami... až jsem nemohl dýchat. Kdyby mne byli pláclí, byl by to pro mne trest, odpuštění a nový nádech.“

Nicméně, proč právě nyní diskutujeme o tom, zda bít či nebít? Protože se ocitáme v období obecného znejistění. Člověk naší kultury se začal bát dokonce své vlastní agresivity, některých jejích zjevných projevů: jako by se kultura bála obhájit i sebe samu. Hranice chování jsou rozrušené, opouštějí se rituály, které budují pospolitost a bezpečí. Takto opuštěný sociální prostor pak ale živelně zaplavují agresivní subtotalitní formace – náboženské sekty a zejména gardy pravicových extremistů.

Heroická identita

Bojová hesla a písně neonacistů jsou známy například z internetu. Texty vyzývají nadřazenost vlastní skupiny, národa a rasy, údajně ohroženou. Ohrožení má pocházet od těch, kdo jsou odlišní. Písně vyzývají k agresi.

Neonacisté vyjadřují vytěsňenou, odštěpenou a pokřivenou část kolektivního nevědomí: to, co společnost v posledních desetiletích s pomocí svých elit nezpracovává a nevyslovuje dostatečně – totiž vlastní identitu, směřování, hodnoty, hranice, vizi, sebeobranu. Celé toto téma pak nenalézá ohlas mezi příslušníky elity, ale na opačném konci Gaussovy křivky, mezi spodinou. Společenská patologie se tématu ujme a v podobě zdeformované – jako kolektivní paranoidní fikci s průvodními bludnými představami – je nabízí společnosti co nezvaný a pokleslý mluvčí onoho vytěsněného tématu.

Ideologie, kterou neonáckové vyznávají, je nicméně jakousi nádobou, dobově a zeměpisně danou, v jiném podobě podobné generační skupiny si vyberou ideologii jinou, například teroristickou. Nádobu se různí podle dobové a místní specifiky, to, co je stejné, je motivace, totiž pudový základ.

Silou, která neonacisty (a jím podobně) motivuje, je jejich neuspokojená pudová potřeba generačního prosazení a skupinové identifikace, tedy frustrace jejich pudu agresivního, aniž pudová síla agrese v nich byla dříve dostatečně kultivována, ochočena. V rodinách, které „ochočovaly“ tyto jedince, často bývala porušena rovnováha mezi otcem a matkou. Otcové chyběli, byli deklasováni alkoholem či jinak, anebo naopak snižující ženy vládli jako despotové...

Podobně i extremisté, fundamentalisté či sektáři. Ti postrádají, jako jedinci, zakotvení osobnosti v pevných hranicích, v jasné identitě, postrádají vnitřní řád. Byli ve svých původních rodinách „špatně ochočeni“ – buďto podrobeni autoritě bez duše, bez něhy, nebo ponecháni bez hranic a bez vzoru. Nemají hranice, řád, vzory, chybí jim část duše, a proto ji hledají ve vnějším světě. Hledají vůdce, obklopují sebe i svět hranicemi, které jsou vězením, vytvářejí a vyznávají řád totality.

Nejsou ale jediná, ti neonacisté a sektáři, kteří postrádají jasněji vymezenou identitu, hodnoty a hranice. Otázka, kdo jsme, kam jdeme, co smíme a co musíme, je legitimní otázkou, kterou si národní společenství čas od času oprávněně klade. Ale čím důkladnější je předchozí vytěsnění, zanedbání, a čím nejasnější je odpověď, tím silněji otázka opakovaně naléhá. A tím více se pak odpověď přiklání k mezní formulaci.

Takovou mezní odpovědí může být i volání po identitě heroické. Vždyť – co jiného je spor o Mašiny? Tento náš celonárodní dialog vyjadřuje dva protikladné postoje. Jedna strana počiny Mašinových vyznamenává jakožto heroické. Mašinových cesta za svobodou bez zábran doplňuje národní identitu o prvek heroismu a ztotožníme-li se s Mašínou, řadíme se mezi národy hrdinské: co Čech, to skrytý Mašín. Druhá strana dialogu vidí v cestě Mašinů i agresi nepřipustnou. Takto se vyslovili například Ivan Medek, Anna Šabatová, Jan Šimsa... Tito jmenovaní jsou známi svým vlastním statečným postojem v dobách nesvobody, takže patrně necítí potřebu hrdinů zástupných.

Hrdinství i vražda vypadají občas stejně, rozlišení je v očích nahlížejících a také v očích pisatelů historie. Kdy je potom násilí hrdinstvím a kdy vraždou, kdy teroristickým aktem, kdy projevem extremismu, národně osvobozenickým bojem? O tom se vedou spory po celém světě. Jak tedy má společnost nahlížet na pudovou sílu agrese? Možná by se téma agrese dalo snáze nahlédnout na příkladu méně drastickém. Třeba na tom, jak řešit spory o kouření. Sdílení ohně patří totiž mezi usmiřovací rituály. Kouření ale obtěžuje občany bez cigarety, mohou je vnímat jako agresivní intruzi. Vznikne dialog, hádka, kuřáci uhasí své cigarety, nebo ti druzí odejdou, nebo se všichni dohodnou jinak... Prostě spor vyřeší přítomní spolu na místě.

Jenže – děje se to takto? Možná občas. V kavárně lidé volají vrchního, na pracovišti vedoucího, jinde jinou autoritu. Mnohé podobné situace zůstanou neřešeny: na ulici, v dopravních prostředcích, tam, kde nestrukturovanost, anonymita a pomíjivost situace zdánlivě brání dialogu. Jako bychom se neuměli nebo báli bránit sami.

Vnější autorita vstupuje do skupinových vztahů už od raného dětství. Děti nemají mnoho času naučit se žít a rozhodovat ve vlastní hrací, samořídící skupině. Lidské skupiny neumějí agresi řešit přímým dialogem účastníků. Řešení se posunují nahoru, po mocenské vertikále, případně do ztracena. Patrně není náhodou, že o kouření ve skupině lidí se rozhoduje na nejvyšších úřadech Evropy; můžeme si ale představit i stav, kdy lidé v malé lidské skupině jsou s to o svém mikroklimatu rozhodovat sami.

Pud agrese je silou pořádkující. Dává vznik mocenskému žebříčku, byť často skryté; účastníci přitom mohou prožívat příběh jiného druhu: Někteří mužové včetně našich představitelů jako by soutěžili, kdo si opatří lepší novou blondýnu. Znamý moderátor radostně vyhláší „manželské přepřahání“.

Mužové takto jednající však nemusejí být vedeni velkolepostí své sexuální síly, spíše jde o soutěživost uvnitř mužské tlupy. Tím skutečným objektem libida není žena, ale mužská skupina. Na odívání maskulinní skvělost ve skutečnosti slouží tužbám homoerotickým: získat mocenské postavení mezi bratrstvem spřízněných.

Nicméně, ani nám ženám není takové chování cizí. Pro dívky ve třídě bývá přízeň mladého alfy vyšším stupínkem – ostatně partnerovo postavení přinášelo ženě status odedávna. Milostný objekt se stává nástrojem subjektu při usilování o prestiž v rámci genderu, vlastního rodu – jedinec partnera či partnerku předkládá před svoji skupinu jako kořist a podle kvality úlovku pak získává prestiž. Je to jev skupinové dynamiky, a sexuální pud se přitom dostává do služeb pořádkujícího pudu agrese.

Člověk se rodí s pudovou výbavou lidoopa. Příslušníkem lidského druhu se stává ochočováním vrozené pudové síly. Ochočování pudu agrese začíná sekvencí dvou po sobě následujících fází: v první fázi je živočich vystaven náznakové agresi, ve druhé fázi následuje opak – záchrana, obživa, mír – z rukou toho, kdo ochucuje.

Tento jednoduchý děj v různých obměnách používají různí tvorové: živočich v boji o dominanci předvede své nebezpečné tělesné zbraně, ale pak je viditelně odkloní, zakryje, nepoužije. Řečí těla sdělí, že namísto boje nabízí dohodu. Tak vznikl rituál, který s pomocí pudové síly agrese buduje a pořádá vztahy.

Jak ochočovat člověka

Také člověk, ještě než začne mluvit, rozumí rituálu, kterému výstižně říkáme kočkování. Rodič dítěti tělesně naznačuje agresí: zvedá dítě do výšky, pohazuje s ním jako s kořistí, všelijak je mačká, cení na ně zuby a funí mu za krček... Vzápětí ale tyto své projevy výrazně popře. Z cenění zubů je úsměv, ze zakousnutí krčku polibek, z pohazování uklidňující houpání. Rodič tak sděluje: ozkoušej moji sílu, pohleď na mé zuby, mohu tě sežrat, ale NEsežeru. Dítě opakovaně zažívá napětí – a pak slastnou úlevu a smích. Nemluvně ještě nezná zápor, v lidském nevědomí neexistuje záporná NE. Rodičovský rituál zvědomuje tu nejzákladnější podobu zápornky NE, podobu existenciální, totiž NE smrt. NEní smrt, NEní nepřátelství. Je život, je jídlo, je objetí. To je rituál, který proměňuje pud agrese v pouto, v lásku. Toto je ten počátek ochočování a je v mnohém společný kočkám, lidem, štěňatům a živočichům.

Se vstupem slova, říkanek, nabývá rituál podoby lidské. Dospělý stále z pozice síly manipuluje s dětským tělem i vjemy. Současně pojmenovává milým slovem, obdaruje dětské tělo smyslem a vztahem. Dítě si při těch hrách zvědomuje své tělo, a to jakožto smysluplné a dospělému milé. Odtud se odvíjí zdravý narcismus, psychosomatická rovnováha a schopnost důvěry k druhému člověku: to vše jakožto schopnost proměňovat pudovou sílu agrese pro potřeby života.

Lidská kultura – to nejsou jen díla umění a vědy, kultura člověka se počíná říkadly pro kojence a batolata a hrami v přirozené dětské skupině. Tato dětská kultura her, tanečků, se přenáší přes generace.

Rituál proměny agrese v blízké pouto se odehrává také při namlouvání, při jakémkoli sblížování, vždy individuálně znovu, takže vzniká kultura člověka. Pudový zápas je zobrazen kulturním symbolem, jehož půdorysem je tzv. „dramatický trojúhelník“: věčná trojice Pronásledovatel-Oběť-Zachránce. Na tomto dramatrianglu se odvíjejí mýty, pohádky, detektivky, drama (nejen) shakespearovské, sci-fi, fantasy.

Na síle dramatrianglu sociální demagogové budují představy veřejného nepřítele, Pronásledovatele, aby si sami zahráli postavu Zachránce, aby využili pudových sil společnosti pro strukturování, které vyhovuje jejich záměrům.

Vidíme poruchy při proměnách agrese v řád, v kulturu. Chování jak skupinovně militantní, tak bezradné vůči agresorovi – to vše může souviset s poruchou ochočování člověka už od věku kojence. Pohleďme ale na možnosti, které poskytuje současný životní styl. Namísto setkávání živých bytostí, interakce těl, prožívání emocí, přímé komunikace, zažíváme záhy a nadměrně vliv institucí, vnějších autorit. A také médií, která nemají tělo. Počítky těla jsou omezovány na zrak, na zkoumání ploché obrazovky. Tam, kde byla příroda a vzájemnost, nastupuje technika a instituce.

Jenomže pokud lidskou pudovou sílu nerespektujeme a nekultivujeme, ohrožují nás poruchy. Člověk by měl upřít ekologický pohled sám na sebe: skrze svoji tělesnost, včetně vybavy pudové, jsme stále součástí přírody. Je třeba respektovat a kultivovat přírodu v nás samých.

Lidové noviny, 7. 6. 2008, s. 24.

Od výchovného pohlavku jsme se dostali až k obecnému problému role agrese v životě a společnosti. Dotkli jsme se psychoanalýzy. Proto můžeme už teď zmínit knihy Ericha Fromma, zejména ty, které právě o agresi pojednávají.³⁸ Rozlišuje několik druhů agresivity, z nichž ne všechny jsou automaticky a beze zbytku zlé. Rovněž je možno doporučit knihu Jaromíra Janaty *Agrese tolerance a intolerance*.³⁹

Shrnutí

Ani humanitním a společenským vědám se nevyhýbá pokušení chtít vysvětlit všechno, nahradit klasické kánony etiky redukcí modelem chování, jež je takřka beze zbytku determinováno buď výchovou, nebo formujícím vlivem sociálního prostředí. Jednak je tu svůdná teorie, že za vším je... to či ono. A také láková myšlenka, že všechno se dá poměrně snadno řešit nějakými zaručenými metodami, v podstatě manipulačními technikami vyvinutými právě těmito vědami nebo teoriemi.

Tradiční etika se zaměřuje na aktéry jako jediné původce morálně relevantních činů. Opomíjí determinující vliv dědičných a jiných biologických faktorů. Je tedy dobré vidět, že podle právě představených teorií a koncepcí má člověk šanci se z těchto pout osudu vysmeknout a řídit se vlastní vůlí, myšlením, cítěním. Jenomže, jak jsme si právě ukázali, i to může být iluze – nejde o „vlastní“, ale vnějšími společenskými vlivy vnucenou vůli, myšlení i cítění. Výchova a sociální prostředí natolik člověka předurčuje, že má pak jen málo na vybranou, jak se bude skutečně chovat – tvrdí námi zmínění autoři. Nevýhodou je, že člověk je opět vyvíňován. Za všechno může – teď už ne příroda, přirozenost –, ale „systém“. Nejdříve nám bylo sugerováno, že naše tělo si dělá, co chce, nyní zase, že jsme otroky situačních sil.

Zajímavé je, že Philip Zimbardo, který experimentálně dokazuje, že za vším je „systém“, současně nabízí taktiky, jak se formujícímu vlivu prostředí a situací vzepřít. Člověk se zpravidla nerodí hrdinou,

³⁸ FROMM, Erich. *Lidské srdce – jeho nadání k dobru a zlu*. Praha: Mladá fronta, 1969; 2. vydání, Praha: Český klub, 1996. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?* Praha: Aurora, 2007.

³⁹ JANATA, Jaromír. *Agrese tolerance a intolerance*. Praha: Grada, 1999.

který se dokáže „systému“ postavit. Ale hrdinství se dá učit, postupně, po drobných krůčcích. Zimbardova metoda drobného hrdinství je popsána v knize Luciferův efekt. Je to zřejmě příklad výchovy či sebevýchovy, který nepodléhá pokušení chtít se stát univerzálním modelem na řešení úplně všeho. Tak jako existuje banální zlo (Hannah Arendtová), může existovat i „banální“ hrdinství. I v Milgramově experimentu se někteří „pokusní králíci“ odmítli podílet na něčem, co pokládali za neetické. Jejich „drobná“ statečnost ale inspirovala i druhé k podobnému odporu.

Max Ernst: Panna Maria trestá Ježíška, 1926

Zásadní otázky

- >>> Může se charakter člověka změnit pod tlakem okolností?
- >>> Může se člověk vzepřít nežádoucím vlivům svého okolí?
- >>> Nahradíme-li přírodní geny kulturními memy, nesklouzneme k jinému determinismu?
- >>> Muži a ženy řeší etické problémy a dilemata jinak. Dají se jejich metody skloubit?
- >>> Individuálně bychom morální kauzy řešili po svém, ale v kolektivu se musíme přizpůsobit. Opravdu?
- >>> Smíme použít výchovný pohlavek? Je jistá míra agresivity ospravedlnitelná vyšším dobrem či trvalejším ziskem?

Co číst?

Studenti učitelství se jistě v rámci svých předmětů z oboru psychologie seznámí s behaviorálními technikami, další speciální publikace číst netřeba.

Následující publikace nejsou sice nezbytně nutné, ale zejména pro pedagogu, i když ne jen pro ně, mohou být zajímavé:

RIESMAN, David. *Osamělý dav*. Praha: Mladá fronta, 1968; 2. vyd. Praha: Kalich, 2007.

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

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

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

Knihy Alice Millerové bych neradil těm, kdo chtějí mít vlastní děti – a možná ani pedagogům.

Zato všechny publikace Ericha Fromma jsou obecně srozumitelné – i když s autorem čtenáři nemusí vždy ve všem souhlasit.

JANATA, Jaromír. *Agrese tolerance a intolerance*. Praha: Grada, 1999.

Do Čítanky jsem zařadil úryvek bakalářské práce Kláry Benešové *Je agrese zlá?* Studentka rozvinula podněty z mého kurzu Základů etiky a zpracovala je pod mým dohledem, takže nyní její šťastné formulace mohu s klidným svědomím doporučit.

Videopřednášky – TED talks

ZIMBARDO, Philip: Jak se z obyčejných lidí stanou zrůdy? Dostupné z: https://www.ted.com/talks/philip_zimbardo_on_the_psychology_of_evil/discussion?language=cs



2.3 Všechno je jinak

Kulturní relativizaci etiky si představíme na příkladu světových náboženství. V rámci jednotlivých náboženských soustav zastává etika různou roli a její důrazy se při vzájemném porovnání poměrně značně liší. Studium etiky v náboženstvích je úkol, který rozsahem přesahuje možnosti našeho předmětu. Nicméně základní orientace v problematice či alespoň v terminologii by měla být pro pedagogy samozřejmostí.

2.3.1 Etika v archaických společnostech

V archaických společnostech není možno rozlišit náboženství, kulturu, ideologii, politiku, soukromí, zábavu, sexualitu apod. jako samostatné oblasti osobního či společenského života. Vše tvořilo jeden vnitřně komplikovaně provázaný celek. Proto také neexistovala etika jako izolovaná oblast mravního tázání a hodnocení. Pokusíme-li se ale přesto uměle vyabstrahovat ze vzorců chování archaického člověka něco jako etické normy, budou tyto zásady zjevně v rozporu s tím, co dnes chápeme jako morální. Provedeme tento pokus jen proto, abychom si ukázali, jak je etika kulturně a nábožensky podmíněná.

Desatero přikázání Papuánců

Papuánci přirozeně nemají žádné Desatero, ani v náboženském, ani v mravním slova smyslu. Jde spíše o rady do života, které se udělují mladíkům při iniciačních obřadech. Jsou ale formulovány autoritativně, s výstrahou, že kdo je nebude dodržovat, bude zabit – a sněden!

Budeš se bát! Budeš se bát ve dne, ale budeš se bát zejména v noci! Budeš se bát míst obývaných duchy!

Chraň se před čaroději! Nikde nenechávej zbytky jídla, slin, smrkej do vody, do ohně, aby nikde nezůstala tvá duše!

Chraň se před cizím člověkem a před vším cizím! Přítelem je jen člen kmene.

Pomáhej členům svého kmene – ať jsou v právu, nebo ne! Nepřátelům musíš vždy škodit!

Budeš mít vždy na zřeteli blaho kmene!

Nikdy nesmíš opustit cestu předků!

Cti starší a představené, vždy je poslouchej!

Vše, co je tvé, co jsi získal, budeš sdílet s členy svého kmene! Nic si nenecháš pro sebe!

Řádně si koupíš nebo vybojuješ ženu, ale neunesíš ji žádnému příslušníku tvého kmene!

Když tě žena nenásleduje nebo neuvaří-li ti tvoje jídlo, udeř ji – protože její mysl jde už určitě za jiným mužem! A ty, ženo, následuj svého muže, a vař mu stále jeho jídlo, nebo tě udeří a dopadne na tebe pomsta kmene!

Viděno dnešními očima, jsou Papuánci roztomile sobečtí – jako malé děti. Ve skutečnosti ovšem sobci v pravém slova smyslu nejsou, protože se u nich ještě nerozvinula individualita. Nejsou ale ani bratrsky solidární jako táboritští husité či komunisté v utopické beztržidní společnosti, protože jejich kolektivismus nestojí na dobrovolném rozhodnutí, nýbrž na strachu. Požadavek úcty ke starším je dán spíše biologickou nutností než ušlechtilostí, protože vzhledem k tomu, jak krátkého věku se jednotlivci v takových pospolitostech dožívají, bývá tradice nejlepší možností, jak nastřádat životně důležité zkušenosti, jaké by jedinec za svůj život nezískal. Naše etické kategorie se pro Papuánce jednoduše nehodí.

2.3.2 Etika v obzoru světových náboženství

Velká světová, univerzalistická náboženství vznikala ve společnostech, které začaly budovat města a vytvářet státní útvary. Soužití většího množství lidí vyžaduje komplikované formy společenské organizace a mezilidské spolupráce. Vznikají složité hierarchické společenské struktury s autoritativním řízením chování. V celku kultury se začínají vyhranovat jednotlivé relativně autonomní oblasti – náboženství, politika, veřejná sféra, rodinná sféra, práce, zábava apod. Jak v náboženském, tak třeba i v politickém životě se začínají objevovat formulace zkušeností se zdárným fungováním života v oné oblasti – jakési zárodečné mravní normy. Tak se rodí například mudroslovná literatura, náboženská přikázání nebo panovnické zákoníky. Začíná se kultivovat mravní a právní vědomí. Ve starověku tak například vznikl Chamurapiho zákoník nebo Mojžíšovo Desatero božích přikázání.

V 6. století př. n. l. dochází v několika velkých starověkých společnostech a v jejich víceméně univerzalistických kulturách a náboženstvích k tzv. **etickému zlomu**. Stalo se to zhruba v téže době, ale nezávisle na sobě, v Indii, Číně i na Předním východě. Uvnitř daného náboženství se zformovala vnitřní opozice, která přišla se zcela novým požadavkem: namísto převažujícího kultu by měla náboženská charakterizovat spíše mravnost. Vznikla tak celá nová náboženství, která se ale většinou zdráhala pokládat se za náboženství, protože chtěla být spíše cestou, způsobem života či novou morálkou. V Číně to byl Lao-c' a Kon-

fucius, v Indii Buddha a Mahávíra, v Izraeli proroci Jeremiáš či Ezechiel. Toto nové náboženské paradigma – étos namísto kultu – souviselo nepochybně s dobovým rozvojem individuace člověka, se zdůrazněním jeho personality a subjektivity. Přibližně v téže době se v Řecku podobně rodí zcela nový typ náboženství nezávislého racionálního myšlení – filosofie, opět s výraznou etickou dimenzí.

2.3.3 Etika v indických náboženstvích

Z žádného náboženství není možno etiku nějak „vypreparovat“, aniž by při tom celek náboženství jako živý organismus nezahynul. Etika není v náboženských soustavách autonomní oblastí či teoretickou disciplínou. Mravní příkázání či důrazy jsou neodmyslitelné od věroučných koncepcí, magických praktik, mýtů a představ o bozích. Přesto se však – pouze z jakýchsi „cvičných“ důvodů – pokusíme vyabstrahovat z indických náboženství určité typické zásady či principy, abychom si na nich lépe ukázali – ve srovnání s námi – co je to vlastně pro nás etika a jak dnes funguje.

V indických náboženstvích je nápadná nauka o převtělování, o **karmě** – tedy zákonu skutků a odplaty. Jde zdánlivě o **fatalismus**, **predestinaci**, **determinismus**. Jestliže je můj nynější život jen výsledkem součtu důsledků mých předchozích inkarnací, pak za své přítomné jednání nenesu plnou osobní odpovědnost. Přesto Indové tvrdí, že člověk má v rámci karmy ještě i **dharmu** – určitý osobní úděl, v jehož rámci má jistý prostor svobodné vůle. Je zde tedy i indeterminismus, člověk má příležitost konat ze své svobodné vůle dobré skutky a tímto mravně uvědomělým chováním se vyvazovat ze sevření predestinace, vysvobodit se ze zákona karmy a dosáhnout stavu **mókša**, osvobození od koloběhu života a smrti.

Pro Indii je skutečně příznačný hluboký fatalismus: běh světa nelze v zásadě změnit, je možno se z něj pouze vymanit. Společnost i život kráčí svým směrem, člověk se může jen přizpůsobit jejich řádu. Proto je indická společnost hierarchicky uspořádaná a kastově rozdělená a tento systém, ač je očividně nespravedlivý, díky neobyčejnému konzervatismu v myslích lidí, přežívá staletí, protože spravedlnost se odsouvá do pomyslné budoucnosti.

Na druhé straně ale právě dharmu zakládá i svobodu člověka. Člověk se přece jen v rámci daných a nezměnitelných podmínek může chovat dosti rozmanitě. Dharmu (v sanskrtsu kořen *dr* znamená držet pohromadě) je to, co drží svět pohromadě. Její formou je *rita* – řád. Ze sanskrtského kořene *rt* vzniklo i slovo rituál, tedy napodobování, kopírování řádu, dělání toho, co se má. Protože kosmický řád je v zásadě dobrý, mělo by být i lidské chování dobré. K základním ctnostem takto žijící člověka patří zejména **ahinsá** – zdržení se vykonávání násilí vůči všemu živému. Jde sice o negativní formulaci, ale ahinsá je základem všeho dalšího dobra. Neznamená jen pouhý kvietismus či pasivní alibismus, nýbrž aktivní ochranu všeho živého, ale i slabého a potřebného. Jinou ctností je **satja** – pravdivost, čestnost, nebo **šuddhi** – čistota, sice také v tělesném smyslu, ale více v symbolickém, duchovním smyslu. Indická náboženství mají obecně silný sklon k **asketismu**. Askezi ovšem nechápou jako násilné odpírání si něčeho, každé násilí by bylo proviněním proti principu ahinsá. K dosažení stavu mókša vede spíše moudrá, povýšená rezignace. Nejde o to potlačovat pudy a vášně, ale nechat je vyhasnout.

Pro hierarchizovanou indickou společnost je typické elitářství. Myšlenka sebezdokonalování vede i k etickému kastování. Jóga jako cesta k dokonalému osvobození se je ve skutečnosti cestou jen pro nemnohé. Avšak tato idea mnišství, poustevnictví je pro mnohé přitažlivá.

Indie vždy byla multikulturní země. Byla filosoficky i eticky pestřejší, než si umíme představit. Proto není divu, že v ní narazíme i na školy materialistické a ateistické. Nejvýraznější z nich je **čarvakovská škola**. Důsledně odmítá veškeré duchovno. Není žádný onen svět, je jen hmota. Není dokonce ani žádná karma, nýbrž jen přírodní zákony. I vědomí je produktem hmoty. Po smrti není nic. Moudrost se má orientovat na praktický život. Proto indiští materialisté v etice hlásají, že smyslem lidské existence je dosáhnout pozemského štěstí. Zavrhuje askezi a kult utrpení, tedy hlavní principy indického náboženství. Kladou důraz na rozumné kochání se požitky a účinné vyhýbání se utrpení. To je naprostý opak toho, co učí indické posvátné knihy – védy a upanišady. Kritikové mohou čarvakovské škole vytýkat – řečeno naším slovníkem – **hédonismus** a **cynismus**. Ale tito indiští mudrcové mohli být také klidně popsáni jako epikurejci.

Buddhismus je náboženství, které se zrodilo právě z etického zlomu v původním indickém náboženství. Podle Buddha vede ke spáse především eticky kvalitní život, ne správné uctívání bohů. Zdrojem všeho zlého je podle Buddha nevědomí. Ten, kdo si dokáže všechno zvědomit, je vysvobozen z vleku udá-

lostí. Poznání je vysoce ceněno a má etický rozměr. I buddhismus je elitářský, zejména théravádový si myslí, že dokonalosti mohou dosáhnout prakticky jen mniši.

Džinismus, který se zrodil zhruba ve stejné době a podobně jako buddhismus, zvláště vyhrotil požadavek neublížení živému – ahinsá, který džinisté uplatňují až do krajnosti, proto např. nosí roušku přes ústa, aby nespolkli komára, nebo neryjí zahradu, aby nezabili žížu.

2.3.4 Etika v čínských náboženstvích

Taoismus a konfucianismus v čisté podobě vlastně nejsou náboženství, nýbrž spíše etické nauky.

Konfucius ve svém etickém ideálu kladl zvláštní důraz na tři ctnosti, které by měly charakterizovat ušlechtilého člověka – „urozeného muže“, který je cílem konfuciánské etiky. Jsou to: moudrost, milosrdenství a odvaha. S těmito vlastnostmi se pak pojí pět starých čínských ctností: *žen* (dá se přeložit jako lidskost, humánnost, laskavý vztah k druhým, dobrota nebo Dobro), *i* spravedlnost, správnost; znamená jednat tak, jak velí vyšší mravní povinnost, proto je tato ctnost nadřazena následující ctnosti – *li*, *li* (doslova pořádek, řád, ale také obřad, dá se chápat jako „přirozený pořádek“, ale také jako etiketa, společenské rituály nebo „dobré mravy“), *sin* (poctivost, otevřenost, důvěryhodnost), *č'* (moudrost, touha po vědění). Tyto vlastnosti měly činit člověka šlechetným, urozeným. Tvořily jeho *te* (mravní sílu, charakter). Jen takový člověk mohl dostát požadavkům na vládní úřad nebo funkci ve veřejných službách. Konfucianismus tak má výrazné sociálně etické cítění.

Hlavní zásadou taoismu je harmonie, nebo také rovnováha či uměřenost. Právě *tao* spočívá v zachování „míry věcí“: Kdo plní nad míru a příliš ostří, ten nemůže žít dlouho. Uměřenost vede k nalezení rovnováhy ve světě, která vypadá, jako bychom nic nedělali: Moudrý člověk se rozhodne nejednat a uskutečňuje svou nauku mlčky. Tento specifický druh ne-konání, jehož se ve skutečnosti jen těžko dosahuje, se nazývá *wu-wei*. Usnadňuje harmonické splnutí s přírodou.

I v Číně existovali odpůrci tradičních náboženství. Například ve 4. století př. n. l. žil Jang-Ču. Byl to naivní materialista a ateista. Odmítal transcendenci a metafyziku. Věřil v zákon vnitřní přirozené nutnosti všech jevů ve světě (tao). Šlo tedy o jistou formu fatalismu. Přesto Jang-Ču nevybízí k pasivitě, ani k *wu-wei*, činné nečinnosti taoistů. Člověk má jistou míru svobody a v jejím rámci se může přizpůsobit objektivnímu zákonu přírody. Cílem mravního jednání je zaručit člověku štěstí zde na zemi. Důležité je proto například zbavit se strachu ze smrti. Právě lhotejnost ke smrti mu vysloužila výtky, že je cynik. Vytýkalo se mu také, že je nezodpovědný hédonik. A taky egoista – protože pěstoval jen individuální etiku. Sociální rozměr etiky neviděl. Jak konfuciáni, tak taoisté svorně kritizovali Jang-Čuovu nauku, a zdá se, že právem, protože jejich systémy byly hlubší a propracovanější, ale tento „zvrhlík“ je často přinutil filosoficky precizněji formulovat vlastní etické názory.

2.3.5 Etika v judaismu

Židé žili jako početně malé, ale zato velice vyhraněné společenství uprostřed velkých říší s univerzalistickými kulturami. Židé si relativně dlouho mezi nimi udržovali kočovnický étos, étos lidu na cestě, a to i tehdy, když už se postupně usazovali. Proto se u nich nerozvinulo silné právní vědomí. Kmenový způsob života byl dostatečnou zárukou pro regulaci chování. Starý zákon (Židé říkají Tóra, Proroci a Spisy) je svědectvím o téměř tisíc let probíhajícím střetu tohoto exkluzivního společenství s kulturními vlivy mocného prostředí.

Specifikem judaismu je už jejich pojetí Boha. Křesťané (kteří židovské svaté písmo přejali do své Bible) říkají, že Starý zákon zjevuje boží svatost na pozadí boží dobroty (pravdu na pozadí lásky), zatímco Nový zákon zjevuje boží dobrotu na pozadí boží svatosti (lásku na pozadí pravdy). Bůh Starého zákona je hlavně svatý, tzn. vyvýšený, odlišný, svrchovaný, transcendentní. Ale také autoritativní a patriarchální. Přejímá některé atributy kmenových božstev, i když má univerzalistické nároky. Proto se ujímá svého lidu, přihlašuje se k němu, uzavírá s ním smlouvu a vede jej dalšími dějinami. Tato smlouva má



charakter zákona, heteronomních norem, které přijímá Mojžíš na Sinaji. Srovnávací bádání nalezne v textu Starého zákona paralely s babylonskou kulturou, s Chammurapiho zákoníkem. Nás však budou spíše zajímat rozdíly. V Izraeli je vyhlášována totalitní teokracie. Zatímco v Babyloně, Egyptě, Asyrii a jinde se postupně vytváří stále větší oblast tzv. civilní sféry, občanského života. Izraelský Bůh naproti tomu vstupuje do každodenního života jedince i celé společnosti.

Za **hřích** je pokládáno ne překročení litery zákona, ale už samo neuposlechnutí autority – boží vůle. Hřích je stav odvratu od Boha, pyšná vzpoura proti němu, snaha izolovat se v autonomii. Proto nevzniká kazuistická etika či právní pragmatika, jak je běžné v zákonodárství okolních říší.

Přesto se ale v izraelském zákonodárství vyskytují některé zvláštnosti. Například větší milosrdenství vůči otrokům, často s poukazem na milosrdenství, jaké má Bůh vůči svému lidu. Objevuje se zákaz vybírat úroky, brát do zástavy věci nezbytné k životu. Je zajištěno právo hladovějících (poutníků, cizinců) vejít na pole, do zahrady či vinice a nasytit se. I tresty a sankce jsou humánnější než v okolních říších. Trest smrti byl výjimečný. Proslulé starozákonní „oko za oko, zub za zub“ můžeme vnímat jako zmírnění běžné orientální zásady „za jedno oko – dvě“. Kuriozitou je ochrana zvířat, jež jsou zahrnuta do celku lidu, který s Bohem uzavírá smlouvu. Člověk je odpovědný za zvířata, ale i zvířata nesou mravní odpovědnost spolu s člověkem. Pozoruhodné je právo azylu (útočištná města), osvobození otroků a propouštění dlužníků v tzv. milostivém létě (vždy po 49 letech). V Babyloně měli například lepší manželské zákonodárství, žena měla více práv, větší byla ochrana rozvedené ženy. Ale v Izraeli v těchto věcech ještě dobře fungovalo kmenové společenství, které se dokázalo spontánně o všechno postarat. Starý zákon nekastuje, nemá třídní etiku, známou u okolních národů. Zvláštností ovšem je **tabuizace sexuality** a sankcionování sexuální nevázanosti a různých výstřelků.

Duchem judaistické etiky je v podstatě **imitatio Dei**, napodobování Boha, jak se říkalo později. Bůh není jen Stvořitel, ale také Tvořitel (ne jen Udržovatel). Člověk je tak vybízen ke spolupráci s Bohem na přípravě nového světa. Tato nová koncepce otevřených dějin, **lineární pojetí času**, zakládá velikou osobní odpovědnost věřících, je v rozporu s tehdy běžným fatalismem. Základem této odpovědnosti (**responsibility, responsivní etiky**) je myšlenka božího soudu, posledního soudu. (Tuto **etiku odpovědnosti** později rozvíjejí někteří židovští myslitelé, jako Martin Buber, Emmanuel Lévinas nebo Hans Jonas.)

Existují však i stinné stránky judaismu. Řada důrazů může snadno získat záporné znaménko. Ze smlouvy se stane mrtvá litera. Z věrnosti slepá poslušnost. Tak vzniká typický židovský **legalismus, rigorismus, korektní alibismus, formální perfekcionismus**. To vše se nápadně zvýrazní ve farizejské straně. Proto vzniklo spojení **farizej** = pokrytec.

Na druhé straně je však třeba vidět, že uvnitř judaismu (a je to patrné i uvnitř knih Starého zákona) panuje velké napětí mezi oběma těmito důrazy. Například velcí židovští proroci, jejichž knihy jsou součástí Starého zákona, vždy kritizovali upadlou podobu víry a byli zastánci vysoké etiky.

2.3.6 Etika v křesťanství

Zejména na křesťanství si uvědomujeme, že ač je jedním z pilířů evropské kultury, přesto nemůžeme jednoduše z tohoto náboženství izolovat něco jako „křesťanskou etiku“. Mravní principy jsou i v tomto případě příliš těsně spjaty s principy věroučnými a obojí nelze oddělit. Pokud se o to přesto pokoušíme, pak jen s vědomím toho, že tento zjednodušující pohled nám má umožnit zhlédnout etiku v její dobové a kulturní podmíněnosti.

Ježíš není žádný učitel etiky. Není to ani průkopník nové morálky, ani sociální revolucionář. Ježíš je náboženská osobnost. Pokud však přesto vedeme svým dotazováním se na etiku pomyslný průřez jeho osobou a dílem, pak se nám bude jevit jako nápadné a typické zejména následující.

Ježíš vychází z židovství, ale v jistém smyslu stojí v opozici vůči němu. Naplňuje jeho ducha, ale kritizuje zformalizovanou rutinní praxi. Ježíš vede spor s pozdně židovskou **etikou zásluh**, oproti farizejskému záslužnictví nabízí **etiku vděčnosti**. Mravní či náboženské činy nemají mít charakter sbíraných „bobříků“ nebo příček žebříku, po nichž se automaticky stoupá do nebe, ale mají být pouhou odpovědí na dar, na zdarma nabídnutou boží milost. Oproti zákonu staví milost, oproti pravdě lásku, oproti heteronomii autonomii.

Ježíšovým „programem“ by mohla být **láska**. Ovšem láska s třemi dimenzemi: láska k Bohu, láska k bližnímu a láska k sobě. Nejvyšší příkázání je podle Ježíše dvojí: „Miluj Hospodina, Boha svého, celým

svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí.“ „Miluj svého bližního jako sám sebe.“ Když se později křesťanství šířilo do řeckého světa, užili křesťané pro toto pojetí lásky méně frekventovaný řecký termín **agapé**. Řečtina zná slovo **erós** – v platónském smyslu je to láska k něčemu nebo někomu dobrému a krásnému, tedy láska motivovaná, láska k tomu, co je lásky hodno. Dále užívá slovo **filia** – to je láska bratrská či láska k příteli. Z latiny známe slovo **sexus** – označující lásku tělesnou. Agapé v křesťanském smyslu je láska nemotivovaná, láska slitovná, sklánějící se k někomu, kdo třeba není ani krásný, ani dobrý, ba dokonce není ani lásky hoden. Tato láska však není pouhým citem, nýbrž projevuje se konkrétními skutky milosrdenství.

Ježíš se výrazně obrací k jedinci, jeho etika je individualistická. Nepěstuje sociální etiku, společenské problémy vidí prizmatem osobních vztahů. Požadavek lásky míří do konkrétních mezilidských vztahů. Cesta k proměně společnosti vede přes proměnu lidských srdcí. Na otázku Kdo je můj bližní? odpovídá podobenstvím o milosrdném Samařanu – bližním je ten, kdo potřebuje moji pomoc, ať je to kdokoliv.

Přestože Ježíš nemá v úmyslu napravovat veřejné pořádky, nápadně často kritizuje boháče. Nevadí mu ale boháč jako takový, s těmi se klidně i baví, ale kritizuje **mamon**, tedy samolibé spoléhání na vlastní majetek, samoučelné hromadění peněz a víru v to, že jmění člověka zachrání. Přitom je Ježíš sám pozoruhodně vyrovnaný – není ani asketa, ani hédonik. Nevyhýbá se veselým oslavám, pije víno, ale nehlásá, že v tom spočívá lidské štěstí.

Ježíš hlásal zvěst o příchodu božího království, o zásadním dějinném přelomu. Z konce věků se do naší doby prolamuje nový **eón**, boží čas. Dějiny spásy se vlomily do našeho kulturního a politického času. **Chrónos** je čas historický, kosmický, který lhostejně, stále stejně plyne. **Kairos** je čas milostiplný, příznivě nakloněný člověku. Ježíš hlásá právě **eschatologickou etiku** nachýleného času. Nyní přišel den spásy. V této perspektivě se mění dosavadní pořadí hodnot. Už nestojí za to žít postaru. Už je možno žít nově (i když ještě ve starém světě).

Podobu křesťanství však výrazně ovlivnil také apoštol Pavel, který sice nepatřil k okruhu Ježíšových učedníků, ale výrazně se zasloužil o misií mezi Řeky. Byl to původně farizej, vzdělanec, který měl relativně dobré povědomí o helénistické kultuře, znal řeckou literaturu i stoickou filosofii. Proto zdůraznil univerzalistický charakter Ježíšovy zvěsti, udělal z křesťanství nadnárodní náboženství.

Jeho ústřední téma zní: Stává se člověk spravedlivým díky svým skutkům, anebo díky boží milosti, již se ujímá vírou? Pavel výrazně a poněkud jednostranně zdůrazní víru. Víru však nechápe jako nějaký akt poznání, vědění, nýbrž jako existenciální setkání, s hlubokou zkušeností, která člověka proměňuje. Uvěření je **metanoia** – zásadní změna smýšlení a strategické existenciální orientace. Nejde však o nějakou **gnózi** (tajné poznání), nýbrž o proměnu projevující se účinnou láskou. V Pavlově důrazu na svobodu od zákona cítíme snahu o rozchod s duchem judaistické heteronomie, o osvobození od determinace. Jeho přisnost a naléhavost už nemá charakter farizejského formálního dodržování litery zákona.

U apoštola Pavla můžeme zaznamenat postupnou proměnu původní Ježíšovy eschatologické etiky. Očekávání **paruzie** – brzkého druhého Kristova příchodu k poslednímu soudu – začalo brzy vyhasínat. V Pavlových novozákonních listech je možno vidět přechod od **entuziastické, chiliastické etiky** k **etice odpovědnosti** za svět, v němž je třeba se na nějakou dobu zabydlet. Pavel pěstuje tzv. **interimní etiku**, tedy jakousi provizorní etiku pro mezidobí či mezivládí. Entuziastům, kteří už nepokládali za nutné pracovat, osívat pole, zakládat rodiny a ve zbožném nadšení jen očekávali poslední soud, připomínal, že je třeba se odpovědně starat i o záležitosti tohoto světa – a že pokud někdo nechce pracovat, ať tedy také nejl. Od eschatologického **kvietismu** se přechází k aktivistické etice odpovědnosti za budoucnost.

I Pavel, stejně jako Ježíš, klade důraz na osobní, ne na věčné vztahy. Rovněž nepěstuje sociální etiku. Je však asketičtější než Ježíš. Přísně **tabuizuje sexualitu**. Požaduje přísnou monogamii, ale spíše doporučuje pohlavní askezi. Některé jeho jednostranné výroky o ženách byly bohužel v pozdějších dějinách křesťanství vytrženy ze souvislosti a zneužity k útisku žen v církvi i ve společnosti. Rovněž jeho problematické výroky z 13. kapitoly listu k Římanům o tom, že křesťané se mají podřítit světské vládě, byly často zneužívány k ospravedlňování feudálního systému a staly se terčem Nietzscheových nebo marxistických posměšků o křesťanské „**otrocké morálce**“.

Nový zákon neobsahuje žádnou usoustavněnou etickou nauku. Jeho etika je proto **fragmentární**. Je **parenetická**, rozdrobená do množství dílčích napomenutí, a občas také **kazuistická**, to znamená, že namísto obecných zásad a principů uvádí spíše vzorové případy řešení konkrétních konfliktů.

I v pozdějším vývoji křesťanství se uplatňovala především individuální etika. Sociální rozměr etického myšlení zcela chybí, i když se v křesťanství postupně začíná v masovém měřítku praktikovat láska agapé i s jejím sociálním dopadem. Pojmy **almužna**, **charita**, **diakonie** přesáhly úzkou oblast církve.

Jak křesťanství postupně vnikalo do helénistického světa, tak vnikal i helénistický svět do křesťanství. Do myšlení církevních učitelů a otců vstoupily pojmy stoické filosofie a etiky. Přišel i vliv gnóze a mysterijních kultů. Tragický byl však zejména vliv manichejského a novoplatónského dualismu a jeho fatalistického, cyklického pojetí času. Po příkladu stoiků se naučila církev rozlišovat **dvojí morálku** – kněží a laiků. V úsilí po dokonalosti se pěstují ctnosti jako jakýsi náboženský nebo etický sport. Z Orientu přichází „móda“ asketického poustevnictví a mnišství. Křesťanským specifikem je **etika martyria** – mučednictví. V křesťanství se na dlouhou dobu zahnízdlilo platónské pohrdání tělem a zejména difamace a **diabolizace ženy**.

Křesťanství jako by si ve středověku procházelo opět tím, čím si už předtím prošlo židovství – érou farizejského, pokryteckého formalismu, legalismu, záslužnického skutkaření, převahy heteronomie, autority a totality. Dogma převládlo nad mravností a věroučná přesnost nad láskou. Když Tomáš Akvinský řekne ve 13. století, že v lásce k Bohu už je obsažena i láska k člověku, jen tím bezděčně vyjádřil to, k čemu vývoj už dlouho směřoval: že příslušnost k tělu církve je důležitější než vlastní obsah víry a mravní profil osobnosti. I hříšný kněz koná platný obřad, koná-li ho formálně správně, ale kněz odpadlík nekoná platný obřad, i když ho koná formálně přesně a nadto ještě celým srdcem. Službu bližnímu totiž převzala církev do své režie a zcela ji institucionalizovala ve svých kláštorech a špitálech. Proti tomuto scholastickému pojetí víry se objevuje reakce v mystice a v lidových reformních hnutích a následně v reformaci Lutherově a Kalvínově.

Sledovat vývoj křesťanského myšlení a sociálně etického citění by bylo zajímavé, ale pro tuto chvíli nám dosavadní ukázky dějinných proměn křesťanské lásky stačí.

Křesťanství bylo vždy velkým inspiračním zdrojem a ručitelem humanismu. Ale paradoxně někdy samy křesťanské instituce stály v cestě uskutečňování pravého lidství. Humanismus si musel vybojovávat své místo v lidské společnosti často navzdory církvi anebo úplně mimo ni ve světské oblasti. Do jisté míry za to mohlo to, že tradiční náboženství zpravidla funguje ve společnosti jako sociokybernetický nástroj sociální homeostáze. Náboženství rádo konzervuje daný stav a brání změně a pokroku. Sankcionuje úchylinky, extrémy, novinky. Systémem vnějších i internalizovaných sankcí udržuje některá osvědčená sociálně a mentálně hygienická opatření. V některých fázích vývoje společnosti měla tato brzdící a stabilizující funkce své oprávnění, v moderní době se však stávala zdrojem těžkých konfliktů.

V 19. a zejména ve 20. století se však v křesťanských církvích i v moderní teologii začal objevovat nový pohyb. Křesťanství tradičně hlásalo a praktikovalo individuální etiku. Kladlo důraz na člověka, jeho nitro, srdce, vůli. Méně už na rozum, práci. V nové době však někteří křesťanští myslitelé docenili sociální rozměr etiky. Církev se začaly zajímat o celospolečenské dění a angažovat se v řešení jeho problémů, nevyhýbají se ani politice, vědě, hospodářství, ekologii. Misijním pole sociálně a politicky uvědomělé křesťanské teologie se stává celý tento svět. Moderní církevní sociální etika je však nesena spiritualitou, není jen politickým programem, ideologií, světovým názorem.

Mnohé moderní etické směry a etické inspirace vznikly právě na půdě křesťanství. Protestantský teolog a lékař – humanista Albert Schweitzer formuloval **etiku úcty k životu** a položil základy moderní **reverenciální environmentální etice**. Katolická řeholnice Matka Tereza naproti tomu pěstovala ryze středověce pojatou charitu, ale zato v hinduistické Kalkatě. Vysloužila si za to obdiv celého světa i Nobelovu cenu a stala se pro mnohé vzorem k následování. Protestantský teolog Joseph Fletcher vytvořil koncept **situační etiky**. V Jižní Americe přišli katoličtí kněží s **teologií revoluce**, která koketovala s marxismem a snila o komunistickém křesťanském ráji. Sociální etiku výrazně prosazoval papež **Jan Pavel II.**, (který ještě jako Karol Wojtyła působil na katolické univerzitě jako profesor etiky). Jeho sociální encykliky výrazně dotvořily celek sociálního učení katolické církve, které je pozoruhodným příspěvkem k řešení palčivých problémů současného světa. Kontroverzní katolický teolog **Hans Küng** přišel v 90. letech 20. století s projektem **Světový étos**, v němž navrhuje, aby se všechna univerzalistická světová náboženství spojila v dialogu a nabídla světu mravní vzory a přispěla k řešení nejožehavějších bolestí doby.

Jako reakce na tyto novodobé proměny se v křesťanství (podobně jako například v judaismu, islámu, ale třeba i hinduismu) objevil **fundamentalismus** a **konzervatismus**. Některé církve postihuje jen okrajově, ale některé církevní skupiny a sekty jsou zcela a programově fundamentalistické. Fundamentalisté upřed-

nostňují **étos ghetta**, zdůrazňují svoji menšinovou, výběrovou, vyznavačskou exkluzivitu, pěstují **entuziastickou, chiliastickou etiku** se sklonem k **fanatismu**. Mají retardační, restaurační tendence. Projevují značnou **pruderii** zejména v sexuální oblasti, angažují se v hnutí proti rozvodům, antikoncepci, potratům, homosexuálům.

Křesťanství je příliš široký a proměnlivý proud, než aby bylo možno udělat si o něm jednoduchý a statický obrázek. Jsou v něm rozmanité vnitřní alternativy a často i protichůdné tendence. Některé jeho projevy jsou ambivalentní. Snažili jsme se poněkud obšírněji poukázat na některé jeho etické aspekty, aby lépe vyniklo, že tento pilíř evropské kulturní tradice je mocným zdrojem našeho pojetí etiky, ale že ve srovnání s jinými náboženstvími a jinými kulturami je i tato domněle pevně ustálená etika také jen relativní.

2.3.7 Etika v islámu

V Koránu, ale i v celku islámu je etika natolik zapředena do teologie, že není možno hovořit o islámské etice v pravém slova smyslu. Korán je plný dílčích mravních apelů, ale nedá se v něm najít nebo z něj vytvořit ucelený etický systém. Srovnávací studium v něm objeví řadu paralel s egyptskou a orientální mudroslovnou literaturou a pochopitelně i s židovským a křesťanským náboženstvím. Dalo by se snad hovořit i o vlivu antické řecké filozofie, protože v Koránu se vždy důsledně uplatňuje zásada **střední cesty** mezi krajnostmi.

Korán vybízí k upřímnosti, vlídnosti, štědrosti, milosrdenství. Příkazuje ctít život bližního, redukuje krevní mstu, zakazuje zabíjet novorozená děvčata, zakazuje sebevraždu. Zvláštní pozornost je věnována sirotkům a vdovám, také pocestným. Je zakázáno otroctví. U některých zákazů je obtížné odlišit jejich etickou a kulticko-rituální dimenzi: alkohol, vepřové maso, krev, hazardní hry, dotazování se na osud.

Pět základních sloupů islámu představuje spíše náboženské než mravní povinnosti. Jedině náboženská daň – **zakát** – má výraznou etickou dimenzi, protože se jedná o almužnu na charitativní účely.

Vyznání víry Modlitba Náboženská daň Půst
--

V pozdějším teologickém vývoji dochází v islámu k formulaci ucelených etických nauk, které často rezonují s křesťanským myšlením a s evropskou filosofickou tradicí. Islámští myslitelé dokázali zužitkovat i Aristotelovu etiku. Zatímco arabské právní myšlení nabylo výrazné formální dokonalosti, etika však v praxi zůstala spíše v rovině **parenetické** až literárně moralistní. Pozoruhodné je, že etickou motivací má být v zásadě zbožné zanícení, což rádi zdůrazňují zejména sufističtí mystikové.

Viděno zvenčí se jeví jako kontroverzní islámské mnohoženství a vůbec vztah k ženám. Je třeba si uvědomit, za jaké situace tato forma rodinného soužití vznikla. Tzv. **levirátní manželství** existovalo u více národů, například i u Židů. Ovdovělá žena byla v nelehké situaci, nedokázala by se sama uživit. V takovém případě se jí musel ujmout nejbližší příbuzný, nejlépe bratr manžela, a přijmout ji k sobě a postarat se o ni. Žena, která nemá děti, hlavně syna, nemá náležité postavení v rodině ani ve společnosti. Proto se musí bratr postarat i o to, aby měla děti. O všechny své ženy (podle Mohameda nejvýše čtyři) se však muž musí stejně spravedlivě postarat.

Problematický je i **džihád**, tzv. svatá válka, ve skutečnosti povinnost bránit islám, pokud je ohrožen, třeba i násilím. V dějinách často radikální muslimské skupiny chápaly džihád jako militantní šíření víry a boj proti nevěřícím (tj. nemuslimům). Umírnění muslimové však vždy říkali, že džihád má být až krajní možností.

Islám je náboženstvím typicky mužských ctností, například křesťanství nebo buddhismus se ve srovnání s ním jeví jako zženštilé. Korán sice říká, že zlo se má přemáhat dobrem, ale islám tento požadavek nikdy nedokázal realizovat tak očividně, jak se o to snaží křesťanství. Neváhá sáhnout k násilí, když jde o pravdu či spravedlnost. Neumí ustoupit křivdě a nastavit druhou tvář. Mužnost a bojovnost je druhou stránkou zbožnosti. Válečnický étos s jeho zdůrazňováním hrdosti, cti, pomsty a odplaty je ovšem typický nejen pro islámské extremisty, ale i pro archaická kmenová společenství či pro některé asijské národy.

I v islámu musíme, podobně jako u jiných světových náboženství, rozlišovat jeho „vysokou etiku“ velkých osobností, teologů, filosofů, mystiků, a „pokleslou etiku“ tvrdých a drsných politiků, válečníků, fanatiků a extremistů. Musíme vidět, jak uvnitř každého náboženství zápasí ona vyšší kultivovaná podoba víry a zbožnosti se svou pokleslou karikaturou.

V současném islámu se podobně jako v křesťanství silně diskutuje sociální etika. Islám čelí podobným problémům jako křesťanství v západní společnosti. Islám se domnívá, že je morálně výše než Západ, protože Západ pěstuje hrubý materialismus, dravý individualismus a konzumní způsob života

2.3.8 Příklady a ukázky

Desatero božích přikázání

Desatero božích přikázání (**Dekalog**) je základem judaistického náboženství, je srdcem smlouvy uzavřené mezi Bohem a jeho lidem. Do své Bible je však přijali i křesťané. Jeho některé formulace jsou ale natolik obecné, že je najdeme prakticky ve všech světových náboženstvích i kulturách.

Seřazení jednotlivých přikázání a jejich rozdělení do dvou kamenných desek, na nichž je měl Mojžíš přijmout, však není tak jednoduché, jak by se zdálo. Text Desatera se nachází v Bibli na dvou místech (Ex 20,1-17 a Dt 5,6-21), přičemž obě verze se nepatrně liší. Celý text má navíc v 2. knize Mojžíšově (starší verzi) 22 vět rozdělených do 17 očíslovaných veršů. Text vypadá v ekumenickém překladu takto:

- ¹Bůh vyhlásil všechna tato přikázání: ²„Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví.
- ³Nebudeš mít jiného boha mimo mne.
- ⁴Nezobrazíš si *Boha* zpodoběním něčeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí.
- ⁵Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit. Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, Bůh žárlivě *milující*. Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého *pokolení* těch, kteří mě nenávidí, ⁶ale prokazují milosrdenství tisícům *pokolení* těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.
- ⁷Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha. Hospodin nenechá bez trestu toho, kdo by jeho jména zneužíval.
- ⁸Pamatuj na den odpočinku, že ti má být svatý. ⁹Šest dní budeš pracovat a dělat všechnu svou práci.
- ¹⁰Ale sedmý den je *den* odpočinutí Hospodina, tvého Boha. Nebudeš dělat žádnou práci ani ty ani tvůj syn a tvá dcera *ani* tvůj otrok a tvá otrokyně ani tvé dobytče ani tvůj host, který *žije* v tvých branách.
- ¹¹V šesti dnech učinil Hospodin nebe i zemi, more a všechno, co je v nich, a sedmého dne odpočinul. Proto požehnal Hospodin den odpočinku a oddělil jej jako svatý.
- ¹²Cti svého otce i matku, abys byl dlouho živ na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh.
- ¹³Nezabiješ.
- ¹⁴Nesesmilníš.*
- ¹⁵Nepokradeš.

Židé rozdělují Desatero takto:

1. Já jsem...
2. Nebudeš mít jiného boha...
3. Nezneužiješ jména...
4. Pamatuj na den odpočinku
5. Cti svého otce a matku...
6. Nezabiješ.
7. Nesesmilníš.
8. Nepokradeš.
9. Nevydáš křivé svědectví.
10. Nebudeš dychtit...

Katolická církev a protestanté luterského směru mají toto rozdělení:

1. Já jsem... Nebudeš mít jiného boha...
Nezobrazíš si... Nebudeš se klanět...
2. Nezneužiješ jména...
3. Pamatuj na den odpočinku...
4. Cti svého otce a matku...
5. Nezabiješ.
6. Nesesmilníš.
7. Nepokradeš.
8. Nevydáš křivé svědectví.
9. Nebudeš dychtit po domě...
10. Nebudeš dychtit po ženě...

Pravoslavné církve a protestanté kalvínského směru dělí Desatero takto:

Ctnosti a hříchy

Středověké křesťanství rádo přejímalo čtyři klasické antické ctnosti (řecky *areté*, latinsky *virtus*):

sofia, sapientia, prudentia – rozvážnost, rozumnost
dikaioyné, iustitia – spravedlnost
andreia, fortitudo – statečnost
sofrosyné, temperantia – uměřenost

K nim pak připočítávalo ještě tři tzv. ctnosti křesťanské:

víra
naděje
láska

1. Já jsem... Nebudeš mít jiné bohy...
2. Nezobrazíš si... Nebudeš se klanět...
3. Nezneužiješ jména...
4. Pamatuj na den odpočinku...
5. Cti svého otce a matku...
6. Nezabiješ.
7. Nesesmilníš.
8. Nepokradeš.
9. Nevydáš křivé svědectví.
10. Nebudeš dychtit...

Sedmi ctnostem mělo symetricky odpovídat sedm hříchů. Středověká církev jmenuje tyto jako nejzávažnější (smrtelné):

pýcha
závist
hněv
lakota
necudnost (chtíč)
nenasytnost (neuměřenost)
lenost (zahálka)

Shrnutí

Při pohledu na spektrum světových náboženství nás nutně napadne: Jiný kraj, jiný mrav. Co jedni pokládají za dobro, mají druhí za zlo. Etika není jednoduše obecně, univerzálně platná a závazná disciplína. Mravní normy jsou kulturně, dobově, společensky podmíněné. I když se etika často ráda tváří normativně a absolutisticky, přesto i o ní platí: Všechno je relativní. Proto zněl název této kapitoly: Všechno je jinak...

Etika (v našem dnešním slova smyslu) má v náboženstvích ambivalentní pozici. Tážeme-li se na etickou dimenzi v jednotlivých náboženstvích, najdeme vždy mnoho dobrého i špatného. Náboženství přispívala k duchovnímu a mravnímu rozvoji lidstva. Ale paradoxně někdy tomuto rozvoji také bránila a konzervovala daný stav, takže se člověk musel, aby se mohl rozvíjet, od náboženství emancipovat. Musíme konstatovat, že eticky kvalitní život mohou vést i lidé bez náboženství, a to navzdory tomu, že náboženství se ráda pokládají za zdroj normativní etiky a garanta dodržování mravních pořádků ve společnosti. Paradoxně to byli v dějinách často právě nevěřící lidé, kteří dali výrazný impuls umravňování lidstva. Filosoficky to znamená, že plná lidská mravní autonomie je teoreticky možná, že člověk je potenciálně schopen plně si uvědomit a plně nést svou odpovědnost za sebe i za svět.

Na druhé straně však nikdo nemůže upřít náboženství mimořádnou, sugestivní, až magickou moc při utváření kánonů mravního smýšlení a jednání. Proto bude povědomí o náboženských tradicích a jejich mravních naukách vždy patřit k povinné výbavě každého vzdělance a kulturního člověka.

Zásadní otázky

- » Je možno „vypreparovat“ jeden společný étos všech náboženství?
- » Lidé dříve říkali: Já v Boha nevěřím, do kostela nechodím, ale dítě do náboženství dám, ať se tam umravní. Bylo to šťastné rozhodnutí? Funguje něco takového ještě i dnes?
- » Ve školských systémech mnoha zemí předmět „náboženství“ volitelně alternuje s předmětem „etická (mravní) výchova“. Je to vhodné?
- » Lidé často pokládají Desatero za obecně srozumitelný a všemi přijatelný kodex etiky. Myslíte si to – po přečtení této podkapitoly – také?

Co číst?

KOHÁK, Erazim. *Svoboda, svědomí, soužití*. Praha: Slon, 2004, s. 101–116 (kapitola Sub specie aeterni: O náboženské etice).

BRÁZDA, Radim. *Úvod do srovnávací etiky*. Praha: KLP, 1998, s. 40–54 (kapitola Interkulturní komparace).

THOMPSON, Mel. *Přehled etiky*. Praha: Portál: 2004, s. 143–149 (kapitola Náboženství a etika).

Chcete-li si vyzkoušet kritické čtení a komparaci, porovnejte, jak rozdílně oba autoři popisují židovskou etiku – a ptejte se, proč asi.

- BRÁZDA, Radim. *Srovnávací etika*. Praha: KLP, 2002, s. 106–115.
- KOHÁK, Erazim. *Člověk, dobro a zlo*. Praha: Ježek, 1993, s. 92–105.
- Ve světě existují obsáhlá kompendia o etice ve světových náboženstvích, např.:
- KLÖCKER, Michael; TWORUSCHKA, Udo. *Ethik der Religionen*. WBG, 2015.
- RATSCHOW, Carl Heinz (ed.). *Ethik der Religionen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1980.
- MORGAN, Peggy; LAWTON, Clive A. *Ethical Issues in Six Religious Traditions*. 2. vyd. Edinburg: Edinburg University Press, 2007.
- I u nás:
- HLAVINKA, Pavel. *Dobro a ctnost pohledem etických a náboženských koncepcí*. Praha: Triton, 2014.
- O etice v indických náboženstvích pojednává stručně, ale výstižně:
- LUŽNÝ, Dušan. Etika a kulturně diferentní svět – příklad indické etiky. In: *Vybrané problémy soudobé etiky*. Sborník FF MU Brno. Brno: MU, 1995, s. 42–61.
- Speciální informace k tomuto tématu je možno získat v publikacích „zasvěcených“ autorů:
- DALAJLAMA (GJAMCCHO TÄNDZIN). *Etika pro nové milénium*. Praha: Pragma, 2000.
- NYANAPONIKA THÉRA. *Kořeny dobrého a zlého. Základy buddhistické etiky*. Praha: DharmaGaia, 2000.
- O čínských nábožensko-filosofických a etických systémech je nejlépe dozvědět se něco přímo od pramene:
- LAO-C'. *Tao Te Ťing*. Praha: Odeon, 1971, 2. a 3. vydání, Praha: DharmaGaia, 1997, 2003.
- KONFUCIUS. *Rozpravy*. Praha: Mladá fronta, 1995.
- KRÁL, Oldřich. *Čínská filosofie*. Lásenice: Maxima, 2005.
- Informaci o islámu nám podá domácí odborník:
- KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 1993, 2. vydání, 1998.
- V případě křesťanství je však třeba získávat informace obezřetně. Někteří autoři píší s vyhraněným věroučným předporozuměním pro konfesně vyhraněné čtenáře, ale přitom své publikace prezentují jako objektivně informující učebnice. Tak například katoličtí autoři, jejichž publikace osobně nedoporučuji:
- PŘÍKASKÝ, Jiljí. *Učebnice základů etiky*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- SKOBLÍK, Jiří. *Přehled křesťanské etiky*. Praha: Karolinum, 1997.
- PESCHKE, Karl-Heinz. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999.
- WEBER, Helmut. *Všeobecná morální teologie*. Praha: Vyšehrad, 1999.
- ROTTER, Hans. *Osoba a etika*. Brno: CDK, 1999.
- ROTTER, Hans. *Sexualita a křesťanská morálka*. Praha: Vyšehrad, 2004.
- Nevadí, že autoři jsou katolíci. Jednostranné je ale jejich tomistické východisko. Jsou i katoličtí autoři, kteří se snaží o nestrannou vědeckou objektivitu. Například:
- DENZLER, Georg. *Zakázaná slast. Dva tisíce křesťanské sexuální morálky*. Brno: CDK, 1999.
- DENZLER, Georg. *Dějiny celibátu*. Brno: CDK, 2000.
- BROWN, Peter. *Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Brno: CDK, 2000.
- Do křesťanské sociální nauky nás nejlépe uvedou tyto publikace:
- MARTINEK, Cyril. *Cesta k solidaritě*. Svitavy: Trinitas, 1998.
- ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika*. Brno: CDK, 2015.
- Pozoruhodný projekt Hanse Künga u nás propagují jeho překladatelé Karel Floss a Pavel Floss:
- KÜNG, Hans. *Světový étos*. Zlín: Archa, 1992, Praha: Vyšehrad, 2000.
- KÜNG, Hans, KUSCHEL, Karl Josef. *Prohlášení ke světovému étosu*. Brno: CDK, 1997.
- KÜNG, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad, 2000.
- SOKOL, Jan. Společná etika pro všechny lidi? *Jan Sokol* [online] 10. 3. 2014 [cit. 12. 12. 2018]. Dostupné z: <http://www.jansokol.cz/2014/03/spolecna-etika-pro-vsechny-lidi/>.

2.4 Mimo dobro a zlo

2.4.1 Etika v obzoru psychoanalýzy

V této podkapitole si představíme relativizaci etiky freudovskou a jungovskou psychoanalýzou. Psychoanalýza pracuje velmi netradičně už se samotným pojmem zla. Freud, zavilý ateista, tvrdí, že zlo ve skutečnosti nemůže být z člověka vykořeněno. Jung už o zlu mluví poněkud mírněji jako o stínu – ale to proto, aby ukázal, že jako se nezbavíme stínu, musíme se naučit chodit i se svým zlem. Psychoanalýza poněkud povýšenecky etické otázky a tradiční dilemata ignoruje. Místo nich raději zavádí jiné hodnoty a pojmy. Proto říkáme, že nás staví mimo dobro a zlo.

Freudovská psychoanalýza pracuje s představou, že větší část lidské psychiky je skryta v nevědomí. Naše jednání je jen částečně řízeno polem vědomí. Nevědomí se dále dělí na podvědomí a nadvědomí. V podvědomí se rádo ukrývá zlo, naproti tomu v nadvědomí sídlí svědomí. Psychoanalýza jako terapeutická metoda se však nesnaží zlo z člověka vypudit. O to se ustavičně pokouší tradiční mravní výchova i všechny etické teorie v dějinách. Psychoanalýza se však domnívá, že je to kontraproduktivní počínání, z něhož plyne víc škody než užitku. Jí nejde o to, aby člověk byl dobrý, ale aby byl „zdravý“, tedy přesněji „zralý“, vyzrálý, dospělý, sebevědomý a autonomní. Freud přišel s koncepcí, že potlačování zla vede jen k jeho vytěsnění do nevědomí, kde pak zlo bez kontroly vědomí může páchat mnohem větší škodu. Potlačované a vytěsňované zlo má totiž tendenci domáhat se s větší intenzitou své realizace všelijakými oklikami – například tak, že se snaží dostat se do pole vědomí pod rouškou dobra. Tomuto mechanismu říká Freud sublimace. Zlo maskované dobrem je vědomím akceptováno – v takových případech pak zpravidla říkáme „myslel jsem to dobře“ nebo „dělám to pro tvoje dobro“.

Nemůže-li se však zlo dostat do pole vědomí ani ve své sublimované podobě, pak se dopouští ještě jednoho triku – přeskočí do psychiky jiného člověka, jehož vědomí ani svědomí není třeba právě na toto zlo připraveno, a proto mu snadno podlehne. Zlo je tedy podle psychoanalýzy sociálně nakažlivé. Je strukturální součástí kolektivní psyché.

Cílem psychoanalýzy je dostatečně si všechny tyto procesy a mechanismy uvědomit, prohlédnout je a díky poznání nad nimi získat kontrolu. Psychoanalýza věří, že nevědomé zlo je horší než zlo uvědomované. Proto se spíše snaží rozšířit prostor vědomí než učinit člověka dobrým. Freud byl přesvědčen, že zlo ve skutečnosti nemůže být z člověka nikdy úplně odstraněno, a proto je lépe naučit se s ním žít, nezavírat před ním oči, znát mechanismy jeho působení a případně využít jeho emoční energii k něčemu pozitivnímu.

Psychoanalýza ráda uvádí jako argument různé případy, kdy člověk vlastně nemá na vybranou mezi dobrem a zlem, ale musí volit jen mezi dvěma druhy zla, v lepším případě bude jedno menší, ale v každém případě ať udělá, co udělá, dopustí se zlého. Psychoanalýza člověku v takovém dilematu radí vykonat onu volbu statečně, s plným vědomím a s plnou odpovědností. A právě ono vědomí a odvaha ke svobodnému a odpovědnému rozhodování je cílem psychoanalytické terapie.

Freud byl ateista a materialista. Tradiční etiku a klasická náboženství s jejich moralizováním pokládal právě za zdroj lidských duševních poruch – neuróz. Křečovitá snaha vychovat z člověka anděla se podle něj vždy mýjela účinkem, naopak člověka rozpolcovala, činila jej nemocným. Freud chce, aby člověk byl zdravý, to znamená celistvý, s těžištěm umístěným v sobě, nikoli někde nad sebou či mimo sebe.

Carl Gustav Jung byl sice v podstatě také ateista, ale ne tak naivně proti náboženství vyhrocený. Jung proto raději už neříká zlo, ale stín. Tak jako se nezbavíme svého stínu, musíme se naučit vyjít i se svým zlem. Duchovní tradice chápe Jung jako moudře uspořádané soustavy symbolů a archetypů, které, osvědčené tisíciletou zkušeností, umějí člověka provádět vzestupnou cestou k jeho psychickému dovršení.

Psychoanalýza, zejména jungovská, tak pracuje s mnoha pojmy klasické etické, filosofické a náboženské terminologie, avšak využívá je nikoli k moralizování, ale k terapeutickým účelům, především k diagnostikování stavů nějakého psychického rozpolcení či vnitřního napětí. Cílem této analýzy je samozřejmě konečná syntéza psychiky, všech jejích složek, splynutí reality a ideálu, tedy uskutečnění potenciálu, který v člověku dřímá. Jung pracuje s prostorovými metaforami a kategoriemi, jako je cesta, vzestup, osa, střed. Ty odkazují k představě kontinuity a homogenity, k filosofii identity, jež má být faktickým cílem člověka.

V určitém smyslu je psychoanalýza idealistický systém, příbuzný platonismu, gnózi, Hegelově filosofii či hermetickým naukám – anebo třeba buddhismu. Ale na druhé straně je psychoanalýza nápadná svým realistickým pohledem na lidskou přirozenost, svou moudrou akceptací stinných stránek lidské psyché a terapeutickou tolerancí hraničící až s ignorancí a vedoucí k etickému indiferentismu.

Psychoanalytické teorie a terapeutické praktiky mají pro etiku závažné důsledky, které jsou zdrojem jednak oprávněného zájmu, ale i zásadních názorových konfliktů, jak v komunitách odborníků, tak i u širší poučené veřejnosti.

Příkladem mohou být například aplikace dětské psychoanalýzy na pedagogiku, které navrhuje švýcarská jungiánka Alice Millerová a jež – kromě jiných podnětů – vedly k postupnému prosazování tzv. **neautoritativní výchovy** v západním světě, zejména ve vyšších kruzích společnosti. Ženy-psychoanalytičky zase významně přispěly k utváření třetí vlny feminismu v závěru 20. století.

Dobře systematicky uspořádaný, ale ne příliš čtivý exkurz o etice v pohledu psychoanalýzy od Arno Anzenbachera umísťujeme do Čítanky.

Svou vlastní koncepci přínosu psychoanalýzy etice jsem vyložil v následujícím příspěvku.

Vladimír Šiler: Triadická a holistická etika

Následující příspěvek se nesnaží přinést nějakou novou objevnou teorii, pouze se pokouší vymezit dva nové pojmy, které se zatím ještě nedostaly do běžných učebnic etiky.

V myšlenkových kruzích New Age se objevují výrazy holistické paradigma, holistická pedagogika, holistická medicína a také holistická či triadická etika. Může jít samozřejmě jen o módní fráze, myšlenkový kýč zideologizovaného a zkomercializovaného povrchu hnutí New Age. Ale u některých autorů jde o myšlenky vzbuzující vážnou pozornost. Myslitelé, jichž se přívrženci směru New Age dovolávají jako svých inspirátorů a učitelů, už dávno poukazovali na triadický či holistický model, který by měl vystřídat tradiční evropskou dualistickou dialektiku.

Tak například už Thomas Kuhn, autor slavné teorie o roli paradigmatických revolucí v procesu vědeckého pokroku⁴⁰, se ve své další knize *The Essential Tension*⁴¹ zabývá úlohou polaritního napětí v heuristické badatelské metodologii. Badatel by měl ovládat „alternativní“ myšlení, schopnost navrhnout nová řešení a zavrhnout stará. Ovšem stejně velký význam pro vědu má i „nealternativní“ myšlení, to znamená schopnost radikálně se rozejít s tradicí a formulovat teorii paradigmaticky novou, která není alternativou vůči starším teoriím. Kuhn však překvapivě dodává, že nejvyšších badatelských výsledků se dá dosáhnout tehdy, když „alternativní“ a „nealternativní“ myšlení se postaví proti sobě jako póly, které si sice odporují, ale přesto k sobě patří. Napětí, které mezi nimi vzniká, je nesnesitelné, říká Kuhn. Ale právě toto napětí je onou třetí veličinou, která umožní skutečné nové objevy.

Jean Gebser, švýcarský filosof vědy a teoretik kultury, bezděčný předchůdce mnoha teorií New Age, dal své knize *Verfall und Teilhabe*⁴² podtitul *O polaritě, dualitě, identitě a původu*. Obsáhle dokumentuje, jak jsme na Západě už od antiky začali myslet dualisticky, exkluzivisticky, tzn. ve dvojicích vzájemně se vylučujících protikladů. Tento filosofický model sice umožnil uskutečnit řadu převratných vědeckých objevů a technických vynálezů. Ale ve 20. století stanula věda před záhadami, které není možno vyřešit pomocí dualistického paradigmatu. Kosmologie a subatomární fyzika začala pracovat s polaritním modelem, který, jak se ukázalo, je běžný v orientálním myšlení, ale i v zapomenutých tradicích evropského myšlení.

Toto téma učinil předmětem svých úvah Fritjof Capra, jeden z předních teoretiků New Age, ve velké části své slavné knihy *Tao fyziky*⁴³.

Zdá se, že v poslední době se stalo až módou vracet se z pohledu Orientu k problému dialektiky, jak ji řešil Hérakleitos, Fichte, Schelling a Hegel a nově interpretovat Hérakleitův oheň či Hegelův pojem „aufheben“. Máme v duchu antické tradice tendenci chápat dialektickou syntézu dvou protikladů jako zlatou střední cestu, tedy nepřítomnost obou extrémů, anebo naopak jako synkrezi, tedy smíšení obou protikladů. Těžko se učíme povznést se na vyšší rovinu, z níž uvidíme, že zdánlivá dualita je vlastně polaritou. Tak je ve 20. století znovu objeven a doceněn triadický charakter dialektiky. Ona třetí hodnota je to, co Číňané označují slovem tao nebo dávní gnostici slovem pleroma – plnost.

Jerzy Prokopiuk, polský propagátor neognosticizmu, upozornil v jednom článku⁴⁴ na možnost uplatnění triadické perspektivy i na etickou dialektiku, na klasickou dyádu vztahu mezi dobrem a zlem. Připomíná různé monistické, dualistické, polaritní i triadické modely tohoto vztahu v dávných mytologiích i orientálních myšlenkových soustavách. Ale poukazuje i na použití triadické logiky v jungovské psychoanalýze. Jungův na první pohled zdánlivě dualistický model psychiky se svými párovými protiklady je postaven na Schellingově rozštěpení světa na Ducha

⁴⁰ KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikúmené, 1999.

⁴¹ KUHN, Thomas Samuel. *The Essential Tension*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

⁴² GEBSER, Jean. *Verfall und Teilhabe*. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1974.

⁴³ CAPRA, Fritjof. *Tao fyziky*. Bratislava: Gardenia, 1992; Praha: DharmaGaia, 2003.

⁴⁴ PROKOPIUK, Jerzy. Triadyczna perspektywa relacji między dobrem i zlem. *Literatura na swiecie*, 1979, č. 10, s. 26–52.

a Přírodu. Jung však tyto dyády transcenduje procesem individuace. Triadický model v psychoanalýze tedy znamená, že zdraví a nemoc, nebo také dobro a zlo, jsou zbaveny svého antagonistického napětí a mění se v ambivalentní póly, jež jsou v korelaci, hledíme-li na ně z hlediska třetí, vyšší hodnoty, jíž je celistvost osobnosti a celý proces psychického rozvoje člověka.

Vizi nové etiky, která by byla formulována pomocí psychoanalytického triadického modelu člověka, nastínil už Erich Neumann, významný Jungův žák, psychoanalytik a teoretik kultury.⁴⁵ Vychází z Freudova tvrzení, že zlo ve skutečnosti nemůže být nikdy vykořeněno, a z Jungovy teorie o samosprávné péči o ekonomii vlastního „stínu“. Pojednává o mechanismech vytěšňování, sublimace a kompenzace zla a z toho vyplývající nutnosti překročit tradiční etickou axiologii. Na klasických situacích ukazuje, že někdy se člověk nemůže vyhnout konání zla, ba dokonce, že právě vědomým vykonáváním něčeho, co konvenční morálka označuje za zlo, dosáhne člověk vyššího psychického prospěchu, a tedy skutečného dobra. Takovými situacemi jsou například symbolická vražda kosmických rodičů, jak je v psychoanalýze označována vývojově a pedagogicky nutná vzpoura dětí proti rodičovské autoritě. Nebo konflikt velkého citu a konvenční morálky či tzv. intervence bohů, tedy vpád transpersonálních zkušeností do hlubších vrstev psychiky, který vede ke konfliktům s kulturním kánonem, z nichž vychází jako vítěz silný jedinec, oslavovaný potom jako mytický hrdina.

Psychoanalýza vede k formulaci triadického modelu etiky, neboť ruší tradiční znaménka etických hodnot. Zjišťujeme totiž, že zlo je mnohdy produktivní a dobro kontraproduktivní. Zjišťujeme, že v současné západní kultuře žije značný počet vysoce individualizovaných, psychicky i eticky autonomních lidí, kteří si začínají formulovat nový etický kánon. Takové osobnosti, v minulosti vzácné, byly dříve pokládány za etické génie. Psychoanalýza uvádí do statického prostorového modelu dosavadní dialektiky dynamický prvek času, procesu psychického zrání, rozvoje vědomí. Z hlediska tohoto procesu jako celku mají jeho jednotlivé fáze ambivalentní povahu, jsou tedy eticky dvojnáčné. Stagnaci (stabilizaci) a destrukci (chaotizaci) není možno jednoduše označit za dobro a zlo. Obojí musí být afirmováno ve vyšším celku psychagogického procesu.

Tuto změnu vzhledu etiky při pohledu z perspektivy lidského zdraví a nemoci si v praxi uvědomujeme všichni. Bolest není vždy jen negativní. A stav, kdy se člověk cítí dobře, nemusí být vůbec pozitivní hodnotou, tedy zdravím. Tato běžná lidská zkušenost (která může svádět k povrchnímu mudrování a moralizování) má ovšem svou hlubokou myšlenkovou, duchovní a mravní dimenzi. Oscilaci mezi tímto vysokým a nízkým stylem uvažování o etické ambivalenci zdraví a nemoci ukazuje ve svých knihách například Thorwald Dethlefsen, současný populární německý filosof a psychoterapeut.⁴⁶

Při pohledu z perspektivy dynamického procesu vývoje je proto možno říci, že triadická etika je vlastně etikou holistickou. Dokonce je to přesnější, protože to, co k tradiční dvojici etických hodnot přidáváme, co jí nadřazujeme, není třetí prvek, třetí hodnota, nýbrž právě zvláštní způsob scelení obou. Ale právě tato celistvost má svou zvláštní hodnotovou autenticitu, a to buď díky své vnitřní komplexitě (řečeno s Teilhardem de Chardin) anebo díky své procesuálnosti (řečeno s Whiteheadem).

Naskýtá se tedy otázka, zda tyto triadické modely etiky, o nichž se mluví v kruzích New Age, jsou opravdu tak nové. Nebyla už tradiční antická etika také triadická? Antické zlo je přece dvojí: je jím nedostatek a nadbytek. Dodejme však: nedostatek a nadbytek – dobro! Možná že nejvýraznější antický etický požadavek, totiž požadavek umírněnosti, není míněn jako hledání moudré rovnováhy **mezi** oběma etickými extrémů, zlaté cesty **uprostřed**, tedy co možná **nejdále** od obou extrémů. Možná že antická **dokonalost** znamenala onu vyšší rovinu celistvosti, v jejímž rámci může dobro integrovat i pozitivní funkce zla.

Rovněž křesťanská etika, jak v praktické mravnosti a spiritualitě, tak v teoretické myšlenkové reflexi, v dějinách oscilovala mezi vysloveně dualistickým pojetím (pocházejícím ovšem z vlivů gnostických, novoplatónských a manichejských), které vidíme například v katarských sektách nebo v kruzích chiliasticky vzníceného očekávání blízké paruzie, a pojetím holistickým, které má ostatně oporu v biblickém židovském monismu a které vidíme například v pravoslavných teologických koncepcích široké spásy anebo v terapeutické pastorační moudrosti kultivované po staletí ve velkých tradičních církvích ve vztahu ke konkrétnímu hříchu a hříšníku.

Naskýtá se však i otázka, zda bychom nemohli jako triadický model označit takovou etiku, kde se těžiště pozornosti teoretické reflexe přesouvá z obsahu na formu. Formální etika, například Kantova, představuje paradigmaticky odlišnou dimenzi etického tázání a hodnocení, kolmou k rovině klasické materiální etiky. Moderní liberální etické teorie, v nichž se zdůrazňuje zachovávání etických norem v konkurenčních střetech jednotlivých etických koncepcí, mohou být rovněž pokládány za triadickou etiku, protože třetí, nadřazenou hodnotou nad rovinou dosavadní klasické etiky je tolerance (tolerance všeho, co samo je tolerantní). Podobně to platí o konsensualistické a komunikativní etice. A konečně i současné teorie sociální etiky, které nad dosavadní etická dilemata povyšují princip spravedlnosti, mohou být viděny jako triadická etika, protože spravedlnost chápána jako slušnost, jako férovost zachovávaná ve strategiích sociálních zápasů, představuje hodnotu pohybující se ve třetí hodnotové dimenzi.

⁴⁵ NEUMANN, Erich. *Tiefenpsychologie und neue Ethik*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985.

⁴⁶ DETHLEFSEN, Thorwald. *Osud jako šance – poznáním odvěké pravdy k dokonalosti člověka*. Praha: Svoboda, 1992; Praha: Knižní klub, 2010.

DETHLEFSEN, Thorwald; DAHLKE, Rüdiger. *Nemoc jako cesta – vklad a výklad klinických obrazů nemoci*. Praha: Aquamarin, 1995; Praha: Triton, 2011.

Zdá se, že logický model triády by se dal na tyto etické teorie použít. Ale v tomto případě není možno říci, že tyto teorie jsou také holistickou etikou, protože třetí hodnotou není celistvost, komplexita či proces, ale právě jen formální rozměr klasických hodnot.

Příspěvek byl přednesen na mezinárodní konferenci Etika a dnešek v Brně 10.–11. 2. 1995 a poté uveřejněn ve Sborníku prací Pedagogické fakulty Masarykovy univerzity v Brně, sv. 135, řada společenských věd č. 15, Brno 1996, s. 41–43.

Jistý problém představuje to, že psychoanalýza není obvykle přijímána vědeckými komunitami jako seriózní obor. Sám Jung připouštěl, že jeho metoda spadá spíše do oblasti umění než vědy. Jenomže právě na tomto pomezí vědy, filosofie, umění, mystiky a esoteriky se hojně pěstují ony triadické a holistické modely a přístupy, jež mohou být v některých případech a situacích účinnější než postupy zavedených věd. Týká se to právě i etiky a nekonvenčních řešení jejích dilemat. Víme, s jakými averzemi je přijímána waldorfská pedagogika. Je možné, že právě zde, mimo standardní akademické prostředí, se lépe daří moudrosti. Kdo se chce dozvědět něco víc o Erichu Neumannu nebo třeba psychosyntéze (Roberto Assagioli), najde informace v souboru článků v Přílohách (Etika a psychoanalýza).

A ještě populární článek z pera známých psychologů:

Pavel Říčan; Petr Brichcín: Dobro, zlo a lidský vztah v jungovské perspektivě

Zlo nelze brát na lehkou váhu, ale není možné jej zcela zatracovat a ničít. Je třeba začlenit jej do celku s dobrem, přijmout ho jako svůj stín, jako temného bratra.

Křížácké tažení proti Zlu terorismu ve jménu Dobra, Civilizace, Lidskosti, taková je dominanta našich dní. Zároveň – z druhé strany viděno – jde o svatou válku proti Satanu, který chce rozvrátit Boží řád v islámských zemích a který musí být zničen za každou cenu.

Máme chápat proklamovanou posvátnost jako pouhou rétoriku kryjící zájmy naprosto profánní? I kdyby tomu tak bylo, mimořádný krycí potenciál této náboženské rétoriky by stál za pečlivý rozbor, zejména psychologický.

Zlo jako ústřední motiv v myšlení C. G. Junga

Berte vážně zlo! To je výzva, kterou slyšíme na mnoha místech z Jungova díla. Zlo není jen důsledek lidské nevědomosti, jak hlásali osvícenci, nejsou to jen chybně napodmiňované reakce, jak to chápali B. F. Skinner, nebo jen zbloudilý instinkt, jak usoudil Konrad Lorenz. Zlo má svou tvář, děsivou a zároveň fascinující, jeho krutost dobře ví, co dělá. Ono má svoji duši a chce tu být s námi, jak to dokázalo v minulém století, nejkrvavějším v dějinách (prozatím). Dvě největší katastrofy 20. století, nacismus a komunismus, byly v první řadě katastrofami evropského ducha, který odmítal – a my jako psychologové jsme byli součástí tohoto odmítání – brát zlo na vědomí jako reálnou a svéprávnou sílu, se kterou je třeba se konfrontovat.

Jung prorokoval wotanskou revoluci nacismu, která se posléze ukázala být podivnou verzí (spíše perverzí) starogeránského paganismu. Zde šlo o zlo ve společnosti, za kterou Jung cítil odpovědnost jako myslitel. Jako psychoterapeut se však zabýval především zlem v lidském nitru, a to i v nitru slušně oblečeného, slušně se chovajícího a slušně platícího analytického pacienta, i v nitru slušného, snad i mimořádně zušlechtěného terapeuta tohoto pacienta. Máš to v sobě, bratře, máš v sobě vedle Velkého inkvizitora a markýze de Sade (Moore, 2001) i Stalina i Hitlera (Hillman, 2000) se vši jejich ubohostí a skřetovskou bestialitou – dámy si laskavě doplní ženské protějšky. Oni jsou tvým vnitřním stínem. Chceš-li ve věci dobra a zla něco rozumného udělat, pak musíš začít tím, že tento stín přijmeš jako svého temného bratra. A to ne tak, že to odsouhlasíš, protože tě tato myšlenka intelektuálně přesvědčí nebo esteticky uspokojí, nýbrž tak, že si to necháš existenciálně dojit živou představou a nebržděným citem. Jestli to uneseš – jako že to neuneseš, a kdo by to taky unesl.

Není v naší moci definitivně porazit ho, vyřadit jej – ani ve světě, ani ve vlastní duši. Je nebezpečné ve snaze zlikvidovat zlo propadnout dobru, varuje Jung. Vezměte na vědomí, že dobro a zlo tvoří paradoxní celek. Nesnažte se být lepší, než je vám dáno. Snažte se být celí. Být celý, to je cíl daný na konci cesty individuace v archetypu bytostného Já. Tam dochází ke konečné integraci, k paradoxnímu sjednocení protikladů, jako je světlo a tma, žensství a mužství, duch a hmota – a nadevšecko i k tajemnému coniunctio oppositorum dobra a zla, na úrovni osobní i na úrovni kolektivního nevědomí, jež reprezentuje i úroveň kosmickou. Jde o něco, co nelze vyjádřit pojmy, je však možné prostřednictvím symbolů to zakusit nebo aspoň zahlédnout ve vrcholném záblesku vědomí, který se nazývá osvěcením.

Volání Daimona

Dobro a zlo je tedy třeba integrovat v paradoxní harmonii. Integrovat znamená začlenit do celku. Zdůraznili jsme, že k tomu je třeba poznat a přiznat zlo v sobě. Problémem však může být – tak domýšlíme Junga – poznat a přiznat také dobro v sobě, dobro viděné stejně radikálně jako zlo, ať už je chápeme jako nadpřirozenou Boží milost, nebo jako něco, co je tím nejpřirozenějším, nejvíce autentickým v nás, co je jen skryto pod nánošem všednosti a konvence

nebo k čemu nám možná chybí odvaha. Je-li v nás skryto ďábelské zlo, je v nás skryto i andělské dobro. Není-li hmatatelnou skutečností, je zde alespoň jako možnost, jako volání, jako naděje.

Konkrétní způsob, jak uchopit vztah dobra a zla, které jsou si v eschatologii bytostného Já bližší než jednovaječná dvojčata, hledají Jungovi pokračovatelé Rollo May (1970), James Hillman (2000) u Stephen Diamond (1996) v symbolu daimona. Daimon je hlas, který člověka volá na cestu, na níž má naplnit své určení, najít sebe sama, cele realizovat své možnosti (vzpomeňme na Sókratova daimonion!). Daimon je archetyp, který inspiruje a vede, je zároveň životodárný i nebezpečný, dobrý i zlý, podobně jako orientální bohové Kálí, Šiva nebo Durga. V naší duchovní tradici byl daimon zbaven svého dobrého aspektu, byl pojat jako čisté zlo, jako démon, který umí pouze škodit a vést ke zlu – a před kterým posléze osvícenství strčilo hlavu do písku, když ho popřelo jako neexistujícího. Plnokrevné mefistofelské zlo, zatlačené do nevědomí ve jménu čisté racionality a jednorozměrného dobra, dobra, které nemá žádný stín, se stalo tou nejnebezpečnější silou v životě jednotlivců i celých národů. Je třeba se vrátit a znovu objevit daimona, jemu čelit, jej kultivovat, o něj pečovat (viz Říčan).

Co s nepřítelem?

Samotné pojmy dobro a zlo v sobě jakoby automaticky zahrnují hodnotící stanovisko: dobro je dobré, žádoucí, zlo je zlé, nežádoucí. Z toho vyplývá snaha usilovat o první a odmítat druhé. Zlo je pokládáno za něco, co je třeba odmítnout zcela a nejlépe bude je eliminovat. Odmítnutí se může dít aktivním potíráním zlého, snahou o jeho zničení, likvidaci.

V rovině mezilidských vztahů je druhý člověk mnohdy zdrojem nebezpečí a ohrožení. „Nebezpečný druhý“ je často vnímán zároveň jako nositel zla, nebojme-li se toho výrazu, jako inkarnace zla. Tomu odpovídá i způsob vztahování se k nebezpečnému druhému. Nejlépe by bylo jej eliminovat, je-li to možné, nebrat jej na vědomí (běžně se tak ve vztazích děje přerušením komunikace). Není-li to možné anebo nestačí-li to, pak naše snaha o zajištění vlastního bezpečí vede až k zničení nositele zla, k zničení nebezpečného druhého.

Závažným aspektem vztahování se k druhému jako ke zdroji nebezpečí je i projekce. Vlastní temné stránky, které jsou pro nás nepřijatelné, projikujeme do osoby druhého, a tím se zlo, které nás ohrožuje, eskaluje.

I v oblasti sociálních vztahů tedy inspirující Jungova cesta asimilace a transformace zla. Zlo, které souvisí s našimi stíny, je možné nikoli projikovat do svého okolí, ale nahlédnout, transformovat a integrovat do celku vlastní osobnosti. Podobně je třeba nahlédnout a integrovat možná nebezpečí vyplývající ze samotné existence jiných. Není-li toto nebezpečí nahlíženo od počátku vztahů, hrozí nám v optimální variantě deziluze. Deziluze z toho, že se ten dobrý druhý, do kterého jsme projikovali jen to nejlepší z nás, stává reprezentantem zla. V pesimální variantě pak může snaha o své vlastní zajištění (zajištění své rodiny, skupiny, národa) před zlem vést k lokálním i globálním katastrofám, protože nejlepší obranou je útok, nejjistější je zdroj (zdroje) možného zla zcela zlikvidovat (vyhlásit džihád, v odvetě vyhladit nepřítele).

Snaha o neexistenci zla je tedy sama o sobě paradoxně vrcholně zlá. Jsme-li si však zla a přítomností nepřítele vědomi, máme naopak ohromnou šanci. Šanci k růstu, k nahlédnutí a transformaci vlastních stínů. A dodejme, že nejen k nahlédnutí vlastního zla a stínů, ale i k nahlédnutí vlastního (i cizího) dobra a řekněme světelek, která v průběhu boje se zlem mohou být brána jako zcela samozřejmá.

Většina společnosti má své institucionalizované strážce dobra, ochránce před zlem. Na tyto profesionály se často přesouvají veškeré starosti spojené se zlem, nebezpečím, ohrožením. Je to jejich starost. Pro ostatní tím může zlo a nebezpečí přestat existovat. Vytěsníme je. Přehnané spoléhání na zabezpečení se tímto způsobem ovšem nemusí vést k dobru. Především brání v růstu. Není-li zlo, není třeba nic transformovat a integrovat, a tedy není kam se rozvíjet. Zároveň, podobně jako v případě problému vytěsněného do nevědomí, může nebezpečí přijít oklikou a zastihnout nás nepřipravené.

Strážci dobra, ať už to jsou filosofové, duchovní, lékaři, politici, učitelé, psychologové nebo sociální pracovníci, mají své specifické poslání. Na každého (a na každou) bývá nějakým způsobem delegována starost o zajištění bezpečí a dobra. Při naplňování svého poslání by se ovšem neměli podobat oněm idylickým barvotiskovým obrázkům anděla strážce, který ochraňuje dvojici malých dětí. Ten je totiž může v jejich nezralosti udržovat a zároveň jim bere jejich vlastní odpovědnost. Úkol strážců spočívá spíše v tom ukazovat cestu jak zlo (a především to vlastní) integrovat a kultivovat.

Literatura:

BUBER, Martin. *Já a ty*. Olomouc: Votobia, 1995.

DIAMOND, Stephen A. *Anger, madness, and the daimonic*. Albany: State University of New York Press, 1996.

HILLMAN, James. *Klíč k duši*. Praha: Portál, 2000.

KASTOVÁ, Verena. *Dynamika symbolů*. Praha: Portál, 2000.

MAY, Rollo. *Psychoterapy and the daimonic*. In: CAMPBELL, J. (Ed.). *Myths, dreams, and religion*. New York: Dutton, 1970.

MOORE, Thomas. *Temný eros*. Praha: Portál, 2001.

ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 2002.

Psychologie dnes, 2002, č. 1, s. 16–17.

Shrnutí

Psychoanalýza jako terapeutická metoda i jako teorie interpretující lidské chování výrazným způsobem mění náš tradiční pohled na dobro a zlo. Nemusíme s jejími závěry souhlasit, ale nemůžeme je ignorovat, už proto ne, že tisíce lidí procházeli a procházejí touto terapeutickou cestou a věří svým průvodcům. Psychoanalýza se stala důležitou součástí angloamerické, ale vlastně i celé euroatlantické kultury.

Psychoanalýza není jediná psychologická teorie ani všemocná terapeutická metoda, i když se tak ráda, a to poměrně sugestivně, tváří. Je proto dobré relativizující roli psychoanalýzy relativizovat třeba za pomoci jiných koncepcí lidské psychiky.

Podobným způsobem ale s dobrem a zlem zachází nejen psychoanalýza. Dobro a zlo se nemusí rušit, spíše se spojují do zvláštní koalice, čímž se ovšem vzájemně relativizují.

Zásadní otázky

>>> Jsou dobro a zlo nesmiřitelné protiklady, vzájemně se odpuzující, nebo dva póly na jedné škále, vytvářející mezi sebou plodné napětí?

>>> Je zlo negací dobra, nebo spíše nedostatkem dobra? (Tma není opakem světla, tma je jen nedostatkem světla, světlo nemá zápornou hodnotu. Podobně teplota nemá zápor v chladu, chlad je jen nedostatek tepla – jdoucí až k nula stupňů Kelvina.)

>>> Musí být láska vyvažována nenávistí? Aby dosáhla antické hodnoty dobra jako optimální kombinace obou prvků?

Co číst?

DREWERMANN, Eugen. *Tragické a křesťanské. Psychoanalýza ve službách současné morální teologie?* Brno: CDK, 1997.

KERNBERG, Otto F. *Normální a patologická láska. Pohled současné psychoanalýzy.* Praha: Portál, 1999.



VÍTÁM VÁS NA PŘEDNÁŠCE ZLO A JEHO POZITIVNÍ ROLE
V DĚJINÁCH DOBRA ...

2.5 Dneska je možné všechno

2.5.1 Relativizace etiky v postmoderní situaci

Výrazy postmoderna nebo postmodernismus nemají jednoznačnou definici, jejich význam se mění podle toho, v jaké oblasti se používají. Označují se jimi totiž různé proudy, směry a hnutí v současné filosofii, umění i vědě, které reagují na poslední fázi vývoje moderní kultury. Spojení „post moderna“ (vycházející z latiny) naznačuje, že jde o reflexi situace, která nastává „po moderně“, tedy ve fázi, kdy moderna, moderní doba, skončila nebo se dovršila či vyčerpala.

Prakticky všechny rysy postmoderny se dají názorně představit na typicky postmoderním umění. A to, co platí pro postmoderní estetiku, platí i pro etiku. Pro postmoderní dobu je například příznačná multiplexní opce – přepestrá nabídka. To se týká i etiky. Vznikají nové etické soustavy, ale nejen jako pouhé alternativy toho, co už zde bylo, stále téhož, ale jako zcela nová paradigmaty, zásadně nesouměřitelná jak s dosavadními, tak se současnými systémy. Vstoupili jsme do doby, v níž žádná etika nemůže aspirovat na to, že se stane převládající, ale musí si zvyknout na to, že bude jedním z fragmentů mozaiky etik. Tato pluralita etik vypadá nejen relativisticky, ale přímo anarchisticky, ba proti-eticky. Postmoderní etika však ráda říká, že chce být právě taková nehotová, procesuální, skeptická, interdisciplinární.

Moderna si myslela, že pravda, ba sama racionalita musí a může být jen jedna, univerzální a výlučná. Postmoderna však na místo univerzality staví partikularitu, namísto exkluzivity inkluzivitu. Vědu pěstuje jako umění, které bylo vždy subjektivní a rozmanité.

Postmoderna se proto záměrně vyhýbá všem typicky moderním snahám o uni-: univerzalitu, unifikaci, uniformitu. Brání se snahám o lacinou harmonizaci i za cenu toho, že bude muset setrvávat v rozporech, a navíc tyto konflikty nezastírat. Svět je viděn jako složitý, plný nahodilostí, neřešitelných problémů. Za této situace není snadné zde cokoli jakkoli soudit, mravně hodnotit. Musíme si zvyknout, že už zde není

jednoznačný a všem jasný společný horizont, který by fungoval jako garant veřejné morálky. Jediným trvalým a základním stavem se stává nejistota. Víru, důvěru, tolik zdůrazňovanou předchozími věky, postmoderna s díky skepticky odmítá a označuje ji za fundamentalismus. Někteří postmoderní filosofové to říkají drasticky: „Událost je událost. Berme to, jak to je. Nerozčilujme se, nekritizujme, nesudme. Všechno je možné. Dneska je možné všechno...“ Anebo: „Zvykněme si na to, že už nás nikdo nemůže definitivně poučit o tom, co si máme myslet, co máme dělat, kam máme jít. Naučme se žít v situaci lidí, kteří nesměřují nikam.“

Tato situace ale kupodivu neznamená, že musíme upadnout do radikálního individualismu, cynismu, že se nám etika rozpadne, atomizována do privátních řešení.

Postmoderní intelektuálové kupodivu nad touto situací nejásají, ale chtějí novou etiku hledat. Jenomže jak může ve světě zmítaném tolika rozepřemi dojít k nějaké shodě? A bylo by ostatně dobré se na něčem shodnout, neznamenalo by to opět upadnout do totalitní společnosti? Ale rezignovat zcela na etiku ani postmodernisté nechtějí. Obávají se jen, aby se konsenzus neproměnil v diktát nějaké zjednodušené ideologie. Chtějí principiálně uchovat širokospektrální vidění. Připomínají, že cílem nemusí být syntéza, ale zachování pestrosti, alternativity, různorodosti. Můžeme říct s Lyotardem, že tváří v tvář krizi racionality se jako nejracionalnější řešení jeví přivést k racionálnímu dialogu různá racionální řešení. Mohli bychom tedy i pro etiku obdobně konstatovat, že nejetičtější bude přivést k férové debatě různé představy o tom, co je etické. Foucault říká, že ho děsí představa morálky, která by byla přijatelná pro všechny – ve smyslu, že by se jí každý musel podrobit.

Takto představuje relativizaci etiky postmodernou Arno Anzenbacher:

Arno Anzenbacher: Postmoderna

8.2.6 Odbočka: postmoderna

NIETZSCHEHO aktuálnost je patrná zvláště v tendencích současné kultury, které shrnujeme pod názvem postmoderna. Artikulují se jednak v oblasti umění, jednak ve filosofii. Těmto tendencím je společné odmítání velkých univerzálních konceptů moderny, popírají jejich nárok na širokou platnost a obecnou pravdivost. Na jejich místo postmoderna klade radikální pluralismus, tzn. pluralitu tvůrčím způsobem experimentujících projektů, jež koexistují vedle sebe bez nároku na výlučnost. Ve filosofické perspektivě jde o toto: Žádný typ racionality si nemůže činit monopolní nárok na rozum. „Jasně se naopak rozlišují různé typy racionality a ukazují se jako autonomní a neredukovatelné“ (WELSCH 1991, 1139). V této postmoderní pluralizaci typů racionality se artikuluje radikalizovaná autonomie, kterou NIETZSCHE připisoval nadčlověku.

Jako moderní univerzální koncepty neboli typy racionality s nárokem na monopol bychom mohli uvést: transcendentální filosofii v pojetí KANTOVĚ a FICHTOVĚ, HEGELOVU filosofii ducha, teorii vědeckého socialismu podle MARXE, neopozitivismus Vídeňského kruhu a jeho pokračovatelů, racionalitu vědecko-technicko-ekonomického komplexu, teorii systémů atd. Postmoderní kritika nabývala stále více na významu zvláště po roce 1975. Jedním z jejích prvních mluvčích byl Austroameričan P. FEYERABEND. Ve Francii získal programový význam J.-F. LYOTARD svým dílem *La condition postmoderne* (1979, něm. *Das postmoderne Wissen*, 1982 [Postmoderní vědomí]). Významnými se staly také kritika „mistrů myšlení“ od A. GLUCKSMANNA, subtilní analýzy divergujících typů vědy a kultury u M. FOUCAULTA a práce J. DERRIDY a J. BAUDRILLARDA.

Tento proces pluralizace rozumu lze přitom pojmout jako „základní proces rozvinuté moderny“. Odkazuje nejen na NIETZSCHEHO, ale v podstatě vychází už z kritiky rozumu u KANTA. Jako přípravné impulsy tohoto postmoderního vývoje je možno chápat řadu motivů i ve 20. století. Zde bychom mohli uvést např. nauku M. HEIDEGGERA o osudu bytí, podle níž se nám bytí dějinně děje a jazykově vykládá; bytí tedy není jednotně zachytitelné absolutno, nýbrž nabývá podoby dějinné, v různých epochách. Ve smyslu hermeneutiky (ÚF 2.1.3 [EP 3.4.3]) můžeme ukázat, že jednotlivé koncepce jsou podmíněny předporozuměním, vycházejí tedy z předem daných soudů, jež nakonec nelze postihnout. Pozdní WITTGENSTEIN (ÚF 2.2.5 [FP 4.45]) se snažil ukázat, že jazyk je vždy podmíněn jazykovými hrami, a tedy je pragmaticko-kontextuální, a to otevírá perspektivu plurality autonomně koexistujících jazykových her. Th. W. ADORNO odhalil monopolizující rozum jako „katastrofální“, protože se nechal instrumentalizovat a korumpovat zájmy vládnoucích lidí. K tomu přistupuje program strukturalismu, jenž se snaží ukázat, že rozdíly různých jazyků národních kultur a epoch se dají uvést na systematické strukturální komplexy, tedy na určité kontextuální přístupy. Na tomto pozadí můžeme vidět postmodernu jako poslední důsledek moderního „obratu k subjektu“. LYOTARD líčí situaci takto:

Při krajním zjednodušení pokládáme skepsi vůči metanarativitě [= univerzální koncepty moderny] za „postmoderní“. Tato skepse je nepochybně produktem pokroku věd, ale na druhé straně tento pokrok tuto skepsi předpokládá. Současnému chování metanarativního dispozitivu nástrojů legitimování odpovídá zejména krize metafyzické filosofie a univerzitních institucí na ní závislých. Narativní funkce ztrácí své funktoři, velkého heroa, velká nebezpečí, velké dobrodružné cesty a velký cíl. Rozptyluje se v oblácích, jež sestávají z jazykově narativních prvků, ale také z prvků denotativních, preskriptivních, deskriptivních atd., a každý z nich má své pragmatické valence sui

generis. Každý z nás žije v bodech, kde se mnohé z nich navzájem křížují. Netvoříme jazykově nutně stabilní komunikaci, a vlastnosti těch, které tvoříme, nejsou nutně sdělitelné. (1992, 14 n.)

Takové neprostředkované a disparátní „oblaky“ ovšem zjevně nemohou zůstat jen vedle sebe. Jsme totiž neodbytně nuceni, abychom žili společně v rozmanitých sociálních útvarech a nakonec na „vesmírné lodi Země“. A tento společný život musíme utvářet politicky, ekonomicky a kulturně tak, aby to odpovídalo určitým podmínkám humanity či spravedlnosti. Diferenciace disparátních typů racionality tedy nesmí jít tak daleko, aby se komunikace stala nemožnou. Komunikace je nezbytná z dvojího důvodu: na jedné straně vzhledem k podmínkám humanity či spravedlnosti v mezilidské oblasti, na druhé straně vzhledem ke konkrétnímu vytváření potřebných institucí v sociální oblasti. Platí tu teze, již jsme formulovali v oddíle 5.1.2: Instituce lidského zespolečnění mohou být lidsky žitelnými formami konkrétní svobody jedině na základě společně uznávaných mravních norem. Proto úloha rozumu, kterou naznačuje WELSCH v následujícím textu, nabývá eminentně eticky relevantního dosahu: Pluralizace sice zbavila rozum bídy panství a uniformity, ale na druhé straně teď vyvstává problém korektního vztahu různých racionalit. [...] Úlohou rozumu teď proto je, aby působil jako obhájce korektního vztahu různých teritorií poznání s jejich teritoriálně kompetentními, ale transteritoriálně spíše slepými racionalitami. Rozum musí vyjasňovat a zabezpečovat vztah těchto racionalit – a patrně ho také korigovat a měnit. [...] Tento úkol je nevyhnutelný a naléhavý. (1140)

To, co je tu řečeno o teritoriích různých typů racionality, platí – mutatis mutandis – také o teritoriích různých možných forem étosu. Pluralizace étosu může být až do určitého stupně legitimní a sociálně plodná. Její oprávněnost však naráží na určité meze, např. když takové formy étosu rozvíjejí „vůli k moci“, jež si počíná „transteritoriálně“, nebo když praktikování forem étosu vede k následkům, jež zatěžují a omezují společnost mimo vymezená teritoria. Přitom lze předpokládat, že autonomní utváření vnitřních sociálních prostorů se projeví – pozitivně nebo negativně – dosti rychle transteritoriálně.

Koexistenci různých teritoriálně omezených forem étosu můžeme konstatovat už před modernou. Připomeňme si, že v církvi existuje zároveň stav manželský a stav řeholní. Pozoruhodný filosofický výklad o pluralitě forem étosu podal N. HARTMANN. Ve své *Etice* (1925) se snažil ukázat, že základní mravní hodnota, tj. dobro, může nabývat různých podob a forem podle toho, jak se definuje jeho vztah k ostatním základním mravním hodnotám; za takové hodnoty pokládá vznešenost, plnost a čistotu. „Vznešené“ interpretuje dobro velkodušně a velkoryse jako to, co je vysoké a ideální. „Plnost“ zase interpretuje dobro ve smyslu co možná nejrozmanitější a všestranné účasti na hodnotě. „Čistotě“ jde o to, aby se prostě a přesně zaměřila k dobru jako k jedinému, čeho je potřeba. Z těchto různých interpretací dobra vyplývají různé typy étosu a morálky.

Postmoderní pluralita je spojena nejen se ziskem svobody, ale také s vyostřením problémů – nebo s novou senzibilitou pro problémy. Problémy jsou povahy jak praktické, tak teoretické. Postmoderna má bytostně etický podklad. Požaduje nový způsob zacházení s pluralitou – a to s pluralitou, jež je zvláště obtížná pro svou radikálnost. Vyžaduje novou etiku, odpovídající přesně tomuto radikálnímu, a proto eo ipso konfliktnímu pluralismu. (WELSCH 1991, 7)

Pokud jde o volání po nové etice, je na místě skepse. Nemůže jít přece o to, abychom opustili (starý) morální princip, jak to učinil NIETZSCHE, nýbrž jen o to, abychom tento mravní princip vztahovali na stále nové, právě relevantní problémy. I postmoderní pluralita zůstává mravně podřízena imperativu neužívat osob nikdy jen jako prostředků, ale vždycky je respektovat zároveň jako účely o sobě a utvářet instituce tak, aby byly spravedlivé, tzn. distributivně výhodné pro všechny zúčastněné osoby. Pluralizace, jež by znemožňovala komunikaci o tak chápané „říši účelů“, by byla nehumánní a morálně nepřijatelná.

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994, s. 187–190.

Shrnutí

Postmoderna se obává dogmatismu a totality, do níž nás vždy dovedlo dědictví osvícenství a moderny. Proto se možná úzkostlivě, až křečovitě domáhá širokospektrálního a víceperspektivního vidění všech problémů. Postmoderna se nebojí plurality, alternativ, dokonce ani nevyřešených sporů a nedosažených konsenzů. Cesta je pro ni důležitější než cíl, komunikace důležitější než pravda. Pochybuje o možnosti jednotné etiky, více než dosažení jakéhokoli etického konsenzu si cení respektování férových pravidel při jeho vyjednávání.

Zásadní otázky

- >>> Proč se postmoderně vytýká, že je amorální?
- >>> Říká se, že 90. léta 20. století přinesla mravní nihilismus? Platí to? Pro všechny?
- >>> Neznamená tolerance odlišného lhostejnost?
- >>> Znamená *anything goes*, že vše je dovoleno?
- >>> Co je opakem, protipólem postmoderny, konkrétně v etice?

Co číst?

BRÁZDA, Radim. Etika v postmoderní době. In: KOL. *Vybrané problémy soudobé etiky*. Brno, MU, 1993, s. 14–41. (Text je v Přílohách.)

WELSCH, Wolfgang. *Postmoderna. Pluralita jako etická a politická hodnota*. Praha: KLP, 1993. (Text je v Přílohách.)

Etiky se jen částečně a okrajově dotýkají také tyto obecné publikace:

BAUMAN, Zygmunt. *Globalizace – důsledky pro člověka*. Praha: Mladá fronta, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Slon, 1995.

GRENZ, Stanley J. *Úvod do postmodernismu*. Praha: Návrat domů, 1997.

LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 1998.

LIPOVETSKY, Gilles. *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*. Praha: Prostor, 2011.

WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994.

3 STUDIUM ETIKY

Čím začít? aneb Etikem snadno a rychle

Abychom nechodili zbytečně kolem horké kaše: studenti přece vždycky chtěli nějakou brožurku. Tenkou a jedinou. Kostku, v níž by bylo všechno.

Ne že by dnes takové nebyly k dispozici. Ale přece jen už nastala jiná doba. Studenti už nechtějí brožurky. I ty je totiž třeba číst. A studenti už nečtou, raději by se jen tak dívali, zírali na obrázky, nejlépe pohyblivé, a barevné. Nebyl by náhodou nějaký televizní seriál o etice?

Dobrá, tak hluboko neklesneme, jsme přece jen na univerzitě. Ale co třeba kompromis: knížku, ale kreslenou? Ano, i to už je tady! Etika v komiksu! Intelaktuálové se zpočátku mohli rozčilovat nad publikacemi tohoto typu, jež vydávala obskurní nakladatelství: Einstein v komiksu, Freud v komiksu, a dokonce, což je úplně případné, postmoderna v komiksu! V poslední době však tyto publikace začalo vydávat i seriózní nakladatelství Portál. Populární kreslíř Chris Garratt, který vyzdobil nejednu skutečně „popovou“ brožuru, ilustroval komiksový úvod do etiky, jehož „text“ napsal Dave Robinson, známý už jako autor „knížeček“ o Nietzscheovi či postmoderně. Může nám být útěchou, že to není publikace zrovna tenká? Co asi obsahuje? Může do ní vůbec vzdělanec nahlédnout? Neměl by se jí dotýkat jen pětimetrovým bidlem?

ROBINSON, Dave.; GARRATT, Chris. *Etika*. Praha: Portál, 2004.

Ale nechme legrace. I tento tragikomický střípek však dotváří mozaiku etiky tak, jak jsme se ji snažili poskládat.

Brožury tedy vynecháme. Komiksy možná přeskočíme, jsme už přece jen velcí. Ale co kdyby chtěl někdo začínat opravdu hodně od začátku, od toho nejjednoduššího?

Pak bychom mohli doporučit vrátit se na gymnázium a pozorně si prolistovat učebnice, které mají dnes gymnazisté k dispozici, a pokud mají šikovné učitele, také s nimi pracují.

Na gymnáziích se vyučuje předmět *základy společenských věd*. V jeho rámci se studuje zejména filosofie a v několika lekcích také etika. Vzniká celá řada pomůcek – jak pro studenty, tak pro učitele – které se snaží zájemce rychle uvést do etiky. Jde většinou o brožury, které už svou stručností celé téma nutně karikují, ale pro první seznámení s problematikou jistě dostačují.

Na jejich místo ale v posledních letech nastupují už zcela seriózní učebnice filosofie nebo základů společenských věd, často převzaté ze zahraničí, kde má tato výuka nepřerušenu tradici. V těchto učebnicích je vždy nejméně jedna zvláštní kapitola věnována etice. Jsou to především učebnice rakouských autorů:

FÜRST, Maria. *Filozofie*. Praha: Fortuna, 1994.

LIESSMANN, Konrad.; ZENATY, Gerhard. *O myšlení*. Olomouc: Votobia, 1994.

Maria Fürstová napsala učebnici poměrně náročnou, která rozhodně ukazuje, že vše, o čem se zde mluví, je ve skutečnosti mnohem složitější, než se zdá. Ale učebnice se v zásadě dá číst jako souvislý text.

Liessmann a Zenaty sestavili učebnici mnohem více didakticky uzpůsobenou pro praktické užívání ve výuce. V jednotlivých kapitolách je položen větší důraz na srozumitelnost, postupuje se od lehčího ke složitějšímu. Závěrečná asi třetina publikace obsahuje čítanku ukázek z textů filozofů.

Ale vznikají už i učebnice české, například:

KRATOCHVÍLOVÁ-MIEDZGOVÁ, Jana. *Etika*. Praha: Kvarta, 1996.

Tato učebnice byla nejdříve použita na Slovensku, kde se na některých základních i středních školách vyučuje kromě běžné občanské výchovy také předmět *etická výchova*, který obvykle alternuje jako povinně volitelný s předmětem *náboženství*. Vzhledem k tomu, že jde opravdu více o výchovu než o výuku,

není učebnice příliš použitelná pro skutečné studium. Navíc je určena spíše pro víceletá gymnázia, a to pro jejich nižší ročníky, kde jde o to studentům vůbec etiku představit a poukázat na některé její otázky a problémy.

Následující učebnice už jsou náročnější, jsou určeny pro vyšší ročníky gymnázií.

ADAMOŤ, Lenka; DUDÁK, Vladislav; VENTURA, Václav. *Základy filosofie, etiky*. Řada Základy společenských věd. Praha: Fortuna, 1996.

BLECHA, Ivan. *Filozofie. Základní problémy*. Olomouc: Fin, 1994, 4. vydání, 2002.

První učebnice je spíše obsáhlejší brožura, ale její text je hutný a poměrně odborný, bez zbytečného didaktického zjednodušování. Student je v ní veden k zájmu i o to, co přesahuje její rámec.

Ivan Blecha je skutečný filosof, který se zabývá obtížnými a složitými tématy. Proto také napsal učebnici velmi náročnou, místy hůře srozumitelnou, která se však hojně používá nejen na gymnáziích, ale i na nefilosofických oborech vyšších typů škol. Jde však o systematicky uspořádaný úvod do dějin filosofie, který neobsahuje samostatnou kapitolu o etice. Výhodou ale zase je, že k této učebnici existuje obsáhlá čítanka ukázek z děl filosofů.

Vážní zájemci však raději ihned sáhnou po vysokoškolských učebnicích. Na našich univerzitách vznikla v první polovině devadesátých let řada skript, která měla rychle zaplňovat mezery po vyřazených marxistických publikacích. Například:

LEŠKANIN, Ivan. *Kapitoly z etiky*. Košice: Technická univerzita, 1991.

HONKA, František. *Některé problémy etiky*. Olomouc: Univerzita Palackého, 1991.

Taková skripta ovšem často nesla pečeť doby, v níž vznikala. Buď šlo o publikace vzniklé kdysi dávno, ještě před nástupem komunistické cenzury, tedy možná už značně zastaralé. A nebo naopak o publikace připravené příliš kvapně a snažící se křečovitě promlouvat k aktuální společenské situaci. V dlouhodobější perspektivě ztrácejí tato skripta svůj tehdejší smysl a jako učební pomůcky už se nehodí. Studenti však v nouzi nebo z neznalosti po takových publikacích sáhnou a potom se diví, když se jejich učitelé diví, kdeže vzali takové podivné formulace nebo informace nešťastně vytržené z kontextu.

Do této kategorie bychom mohli zařadit i už zmíněné skriptum profesora katolické teologické fakulty Františka Vojtky

V další fázi už vznikala skripta se širším záběrem a nadčasovou platností. Z nich jmenujme alespoň některá:

MOTYČKA, Jan. *Etika*. Plzeň: Západočeská univerzita, 1992.

SEMRÁDOVÁ, Ilona. *Úvod do etiky*. Hradec Králové: Vysoká škola pedagogická, 1998.

SEMRÁDOVÁ, Ilona. *Etika, díl 1. Přehled etických teorií*. Hradec Králové: Gaudeamus, 1992.

SEMRÁDOVÁ, Ilona. *Etika, díl 2. Výběr textů k výuce etiky*. Hradec Králové: Gaudeamus, 1992.

SEMRÁDOVÁ, Ilona. *Etika, díl 3. Tradiční etické problémy a soudobé diskuse v etice*. Hradec Králové: Gaudeamus, 1993.

HODOVSKÝ, Ivan. *Etika*. Olomouc: Univerzita Palackého, 1994:

PLEXIDR, Karel. *Úvod do studia etiky*. Plzeň: Západočeská univerzita, 1996.

Skripta Ilony Semrádové mohou být zvláště vhodná pro pedagogy, jsou čtivá a srozumitelná. Skriptum Ivana Hodovského je optimální kombinací srozumitelnosti a odbornosti, v každém případě vede studenta dál a ukazuje, že problémy jsou mnohem složitější.

Na středních a vysokých školách (v případě nefilosofických oborů) se dnes nejčastěji užívají tyto učebnice filosofie:

STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon, 1991 (pozdější vydání od roku 1994 jsou rozšířená), 8. vydání, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filosofie*. Praha: SPN, 1990, 2. přepracované vydání, Praha: Portál, 2004.

Etika je přirozenou součástí dějin filosofického myšlení. Proto pro dobré porozumění všem souvislostem je třeba si udělat obrázek o vřazení etiky do historického kontextu. Anzenbacherův Úvod do filosofie je systematickým průřezem celou filosofií a jejími dílčími obory. Obsahuje kapitoly jako Skutečnost, Poznání, Člověk – a také Etika. Kapitola Etika má pouhých 50 stran, ale představuje v kostce vše podstatné, co se v dějinách etického myšlení odehrálo.

Jak Störigova, tak Anzenbacherova učebnice mají samozřejmě své výhody a nevýhody. Pro studenty filosofických oborů jde o publikace příliš jednostranné díky svému zakotvení v prostředí německého novotomismu. Vzhledem k tomu, že v naší zemi jsou katolická nakladatelství po roce 1989 velmi aktivní, obsadily tyto učebnice značnou část „trhu“ a tím i myslí studentů. Proto i filosofové musejí vzít tyto učebnice na vědomí a případně s nimi při studiu i ve výuce polemizovat.

Arno Anzenbacher, povzbuzen zřejmě úspěchem svého Úvodu do filosofie, napsal v roce 1992 také Úvod do etiky. Už za dva roky jsme se dočkali českého vydání:

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994; Praha: Academia, 2001.

Tato publikace je v současné době nejdůkladnější učebnicí etiky použitelnou pro různé obory vysokého školství. Není to ovšem kniha, která se dá přečíst. Je to spíše příručka, která by měla být k dispozici, kdykoli si student potřebuje ověřit, jak daný etický problém řeší třeba Aristotelés nebo Kant. Anzenbacherova učebnice je natolik obsáhlá a náročná, že se prakticky nedá zvládnout v rámci běžné, obvykle jednosemestrální, výuky úvodu do etiky na univerzitě. Nebylo by ovšem ani záhodno, aby byla pro studenty učebnicí jedinou – už z důvodu zachování vnitřní pestrosti oboru.

Naproti tomu následující dvě učebnice už se číst dají.

KOHÁK, Erazim. *Člověk, dobro a zlo*. Praha: Ježek, 1993, (dotisk 1999).

KOHÁK, Erazim. *Svoboda, svědomí, soužití. Kapitoly z mezilidské etiky*. Praha: Slon, 2004.

Erazim Kohák emigroval jako dítě s rodiči v roce 1948 do USA. Tam vystudoval teologii a filosofii a stal se profesorem s odborným zaměřením na filosofii a etiku, v poslední době zejména etiku ekologickou (environmentální). V roce 1990 se vrátil do Čech a přednášel na Karlově univerzitě kromě environmentální etiky také fenomenologii a Patočkovu filosofii. Protože má zkušenosti s výukou na amerických univerzitách, jsou i jeho pražské přednášky vždy srozumitelné, vtipné, plné příběhů a příkladů ze života. Kniha *Člověk, dobro a zlo* je zápisem těchto přednášek o morální filosofii, tedy o vývoji etického myšlení v kontextu dějin filosofie. Je napsaná živým stylem a velmi dobře se čte. Kniha *Svoboda, svědomí, soužití* je záznamem přednášek z přelomu roku 2003/2004.

Erazim Kohák píše čtivě a srozumitelně. Má v sobě něco z evangelického písmáka, ale i špetku anglikánského puritána. Tak trošku káže, moralizuje, ze všeho nejraději ale mravně vychovává, je to pedagog tělem i duší. Ale na druhé straně je to bytostný liberál, nikoho k ničemu nenutí, intelektuální poctivost mu nedovolí jakkoli chytrě manipulovat s argumenty, ctí své partnery i protivníky. Jeho knihy se čtou snadno a dobře. Někoho ale možná může rozčilovat, že se u nich nemůže rozčilovat, protože v Kohákových knížkách vždycky nakonec všechno končí dobře.

Texty Radima Brázdy se rovněž dají s užitekem číst, ale člověk musí vědět, jak na ně:

BRÁZDA, Radim. *Úvod do srovnávací etiky*. Praha: KLP, 1998.

Radim Brázda přednáší etiku na brněnské Masarykově univerzitě. Srovnávací (komparativní) etika je náročný, úzce specializovaný obor, který se pěstuje pouze v akademických kruzích a má málo vazeb k praktickému životu. Radim Brázda ale už jako relativně mladý a dobrý učitel v této publikaci otiskl jen část ze svých badatelských výzkumů z oblasti srovnávací etiky a celou druhou polovinu knihy věnoval studentům a potřebám výuky. Proto je možno paradoxně doporučit celou knihu číst úplně odzadu. Vzadu je totiž připojena čítanka textů – úryvků z knih významných etických autorit, které vhodně ilustrují jednotlivé etické postoje (str. 145–169). Dále je v publikaci Glosář, jakýsi slovníček základních etických pojmů, a pokud čtenář nalistuje ještě i předcházející kapitolu, získá přehled hlavních etických teorií a základních etických postojů.

Další publikace Radima Brázdy už je skutečně náročnou vysokoškolskou učebnicí, i když i v ní může začínající student najít řadu užitečných a srozumitelně podaných informací umožňujících zorientovat se v pestré paletě současných etických teorií.

BRÁZDA, Radim. *Srovnávací etika*. Praha: KLP, 2002.

Obě učebnice jsou ale pozoruhodné ještě i tím, že existovaly průběžně už od doby svého vzniku částečně v otevřené, živé podobě i na internetu na webové stránce Radima Brázdy. Na této stránce se vždy daly nalézt další doplňující texty, seminární práce studentů, překlady článků, ale především odkazy na další tituly odborné literatury z oblasti etiky, případně odkazy na další internetové adresy poskytující informace o etice. Kdo chce ale etiku studovat „v síti“, musí pochopitelně umět alespoň anglicky.

Teprve třetí kniha Radima Brázdy představuje skutečně plnohodnotnou vysokoškolskou učebnici etiky.

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

Brázda uvádí čtenáře do skutečně soudobého myšlení o aktuálních etických problémech. Pokouší se vyložit svou koncepci, která je osobitá a novátorská a liší se od tradičních postojů většiny našich současných etiků. Brázda je skeptický, ironický, někdy možná až cynicky věcný. Ne každému jeho styl bude vyhovovat. Ale zaručeně provokuje k přemýšlení.

Bohužel se ale odborná veřejnost nespokojí se zábavně odlehčeným stylem autora. Jakub Jirsa, o generaci mladší etik, představitel badatelů zcela nově vzdělaných, s náležitým světovým rozhledem, podrobil Brázdovu knihu *Ethicum* zdrcující kritice (je v Přílohách). Potvrdilo se to, co jsem o Brázdových knihách říkal výše – jsou to slepence různorodých textů, z nichž je třeba umět vybírat. Nadto se pak stala ještě nemilejší věc – student Jan Horský, Brázdův žák, v publikacích svého učitele našel stovky vět převzatých z cizích textů bez náležité správné citace, tedy plagiátů. Radim Brázda na toto odhalení reagoval nešťastně – zatvrzelým odmítáním, čímž se definitivně znemožnil.

Porozhlédneme se tedy raději po jiných učebnicích. Kdo však chce spíše číst než studovat, může zvolit poměrně tenkou brožuru:

SPAEMANN, Robert. *Základní mravní pojmy a postoje*. Praha: Svoboda, 1995.

Robert Spaemann byl významný německý filosof 20. století. Zmíněná knížečka je vlastně cyklus rozhlasových přednášek. Jde tedy o vzácnou příležitost přečíst si něco, co říká sice odborník, ale přesto tak, aby tomu rozuměly i široké vrstvy posluchačů.

Poslední z doporučených učebnic je spíše hutným slovníkovým přehledem hlavních pojmů a cvičnicí odborné terminologie.

THOMPSON, Mel. *Přehled etiky*. Praha: Portál, Praha 2004.

Zatímco Erazim Kohák je fascinující vypravěč a moudrý vykladač, Mel Thompson podává stručný, až na kost suchý, ale vyčerpávající přehled všeho podstatného, co bylo v celých dějinách myšlení o etice řečeno. Reprezentuje anglosaský přístup k filosofii a etice. Racionálně a pragmaticky uvažující studenti zvolí tuto učebnici – a nic jiného už nebudou potřebovat.

GLUCHMAN, Vasil. *Úvod do etiky*. Brno: Tribun EU, 2008.

Slovensko je v oblasti etiky ve srovnání s námi velmoc. Vasil Gluchman je proto respektovaná autorita i u nás. Tato slovenská učebnice může dobře posloužit i našim studentům, i když už nemají zkušenost se slovenštinou, jaká byla dříve u nás běžná.

HUBER, Wolfgang. *Etika. Základní otázky života*. Praha: Vyšehrad, 2016.

Předností této učebnice je, že kromě teorie uvádí příklady aplikace etiky na rozmanité oblasti životní i profesní praxe. Jistou nevýhodou pak, že pochází z německého katolického prostředí. Naše situace je zřejmě značně odlišná. Na odborných středních školách může být praktické zaměření této učebnice přínosné. Je věcná a relativně stručná.

SOKOL, Jan. *Etika a život. Pokud o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010.

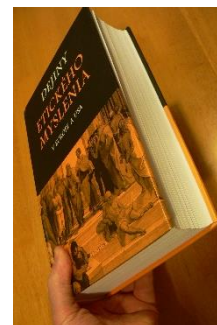
I tento autor je katolík, ale český, domácí sekulární prostředí dobře zná a přiměřeně na ně reaguje. Nadto je výrazně humanitně, antropologicky, filosoficky orientovaný. Publikace se dobře čte, autor umí i složité věci trefně vysvětlit a vtáhnout i povrchní čtenáře k hlubším úvahám. Není to ale učebnice, jejíž nabídnuté znalosti se dají snadno prověřovat testem. Studentům budou chybět definice, rámečky, snadno rozlišitelné a zapamatovatelné kategorie.

Akademické studium

Náročnější studenti mají dnes k dispozici záplavu anglicky psaných úvodů, učebnic, přehledů, kompendií a encyklopedií, které jsou stále přehlednější a důkladnější – to, co bylo nedávno jen stručným heslem v encyklopedii, stává se záhy třísetstránkovým kompendiem. Většinou ale reprezentují „ostrovní“, angloamerický, „analytický“ přístup k filosofii a etice. „Kontinentální“ způsob uvažování ve filosofii a etice je zde popisován nanejvýš jako exotikum. Naším poměrům proto může být přiměřenější obří kompendium připravené slovenskými badateli.

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

Největší nevýhodou této publikace je, že není snadné se k ní u nás dostat. Slovenské knihy se obecně kupují s velkými obtížemi. Tato navíc není ani v knihovnách. Oskenovaný obsah a přehled autorů téměř devítisetstránkové knihy je v Přílohách. Stejně jako sken některých kapitol. Kompendium může rozhodně sloužit jako referenční publikace.



V českém prostředí se konečně objevily publikace, které by mohly podobně jako slovenské kompendium představovat referenční etalon akademické úrovně.

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

ČAPEK, Jakub a kol. *Přístupy k etice II*. Praha: Filosofia, 2015.

JIRSA, Jakub a kol. *Přístupy k etice III*. Praha: Filosofia, 2016.

Zde jsou obsahy jednotlivých dílů.

I. Blaženost smrtelných bytostí: Aristotelés (Štěpán Špinka) 11; Stoická etika: Blaženost částí kosmu (Vladimír Mikeš) 47; Smrt, slast a přátelství. Základní rysy epikurejské etiky (Karel Thein) 81; Štěstí lze dosáhnout jen jakoby náhodou: Etická interpretace skepticismu Sexta Empirika (Ondřej Krása) 119; „Miluj a dělej, co chceš“: Augustinova etika lásky (Lenka Karfíková) 143; Etika Tomáše Akvinského (Václav Němec) 175.

II. Baruch Spinoza a etické důsledky determinismu (Ondřej Švec) 11; David Hume: Anatom lidské přirozenosti (Jakub Sirovátka) 77; Hegelova praktická filosofie: Kdo chce dosáhnout velkých věcí, musí se umět omezit (Tereza Matějčková) 111; Kierkegaardova náboženská etika: Osamocený jedinec tváří v tvář etickému dilematu (Kateřina Marková) 143; Soudný utilitarismus Johna Stuarta Milla (James Hill) 177; Etika Franze Brentana: Dobro a spravedlnost emocí (Hynek Janoušek) 201; Nietzsche: Etika imoralismu (Pavel Kouba) 233; K možnosti hermeneutické etiky u Heideggera a Gadamera: Zkušenost mezi a ethos otevřenosti (Jakub Čapek) 255.

III. Morálka v tváři slov. Ludwig Wittgenstein, Stanley Cavell a Cora Diamondová (Karel Thein) 13; Emmanuel Lévinas: Etický nárok druhého (Jakub Sirovátka) 59; Filosofické předpoklady praktické etiky Petera Singera (Marcus Düwell) 81; Bernard Williams: Etika bez nadbytečného přemýšlení, užitku a morálky (Tomáš Hejduk) 115; Kant v současné etice a politické teorii (Matej Cívik) 149; „Jednej tak, jak by jednal ctnostný člověk“: Etika ctností a její problémy (Jakub Jirsa) 179; Platónská tradice v současné anglosaské

etice (Kamila Pacovská) 219; Etika po smrti subjektu: Jacques Derrida a Judith Butlerová (Josef Fulka) 253; Darwinistická etika (Tomáš Hříbek) 297.

Na co si dát pozor

Student nepochybně většinu toho, **co** se ve škole naučil, zapomene. Obvykle ale nezapomene, **že** se to učil. Přitom by taky neměl zapomenout, **jak** se to učil. Co mu dělalo potíže, kdy se dostal do slepé uličky, co naopak šlo snadno. Smyslem učení by ve skutečnosti mělo být naučit se učit.

Každá odborná výuka by se proto měla snažit nejdříve, a vlastně v podstatě neustále, zprostředkovávat studentům povědomí o standardech odbornosti, v daném oboru uznávaných. To nejdůležitější, co si student může ze školy odnést, je osvojená **odborná metodologie** daného oboru, tedy povědomí o tom, co je důležité, a co ne, co se v daném oboru pokládá za fakta, za pravdu a jak se dosahuje jejich poznání, jak probíhá vědecký výzkum, jaké jsou badatelské metody, jak se argumentuje, jak se v odborné komunitě vede vědecká polemika.

Nejcennějším poznatkem tak pro studenta může být, když se dozví, které knihy může s klidným svědomím vyhodit. (Nebo raději někam hodně hluboko založit, protože známý Murphyho zákon říká, že věc, kterou jsme dlouho nepotřebovali, budeme potřebovat přesně v okamžiku, kdy jsme ji vyhodili.)

Na řadu takových publikací jsme zde už poukázali. Nelíbily se nám knihy, jejichž autoři jsou příliš jednostranně předpojatí. To ovšem neznamená, že nenastanou situace, kdy je možno nebo nutno je číst. Ale číst je právě s oním předporozuměním o onom předporozumění.

Taková je například učebnice Friedo Rickena. Snaží se sice představit etiku jako vědu založenou na racionálních důvodech a poskytuje filosofické důkazy jako ve scholastické sumě či právním zákoníku. Kdo nemá důvod hledat pro etiku tomistické důkazy, ten nebude z takové učebnice příliš nadšený.

RICKEN, Friedo. *Obecná etika*. Praha: Oikúmené, 1995.

Pro začátečníky nebo pro uvádění se do oboru rovněž nejsou vhodné knihy příliš složité, úzce specializované nebo předpokládající povědomí o specifickém kontextu, do něž jsou vřazeny.

Dlouhý komentář by si zasloužily publikace vydané za bývalého režimu. Ne vše, co tehdy vycházelo, bylo marxistické, a ne vše bylo špatné, jen proto, že to bylo marxistické. Dokonce ani sovětské publikace nemusely být automaticky špatné. Podle zásady, že pod svícnem je největší tma, byly někdy překlady sovětských odborných publikací odvážnější, než by si mohli dovolit domácí autoři. Nemluvě o tom, že mnozí sovětské odborníci byli Židé a k marxismu měli asi velmi zvláštní vztah.

I za bývalého režimu se občas dařilo vydávat klasická díla. Sice s příslušnými předmluvami a doslovy, ale přece.

Přesto ale radíme pokud možno se bez těchto starých publikací obejít. Dnešní studenti už nemají potřebný cit pro specifickou ideologickou rétoriku marxistických publikací, nemusejí být vždy schopni proniknout falešné předporozumění autorů a jejich specifickou metodologii. Bez náležité průpravy by tyto publikace mohly být zavádějící.

Navíc dnes jednak máme řadu starších publikací, pokud stály za to, aby byly znovu vydány, k dispozici v nových, lepších překladech či vydáních, a jednak žijeme přece jen v oné postmoderní době, která mění dějinnou perspektivu, takže si téměř o každém problému musíme napsat knihy znovu, a to i tehdy, když už o daném problému bylo řečeno snad vše, a dokonce možná tak, že už lépe to nejde.

Proto raději nebudeme používat publikace Jiřiny Popelové, marxistické filosofky, i když se v dějinách antické filosofie jistě orientovala velice dobře. Její učebnice etiky jsou však příliš poplatné době a třídní ideologii.

Slovník etiky převzatý z nakladatelství sovětské akademie věd a vydaný u nás v roce 1978 by však opravdu bylo lépe vyhodit (i když jedním z autorů je pravděpodobně nějaký pan Kohn).

KON, I. S.; ADO, A. V. *Etický slovník*. Bratislava, 1978.

Z toho, co bylo řečeno výše, ovšem plyne, že nemá smysl vracet se ani k publikacím, které sice nejsou deformované lacinou podobou marxistické ideologie, ale jsou zastaralé zase z jiného důvodu. Máme na mysli masarykovský pozitivismus první poloviny 20. století. František Krejčí, Inocenc Arnošt Bláha nebo

Jan Blahoslav Kozák byli ve své době významnými vzdělanci a pěstovali etiku v tehdy dobově módní a přijatelné sociologizující podobě. Dnes však tento přístup není obecně srozumitelný a jejich publikace mohou s prospěchem studovat jen ti, kteří rozumějí právě onomu dobovému kontextu.

Interdisciplinární studium

V tomto předmětu jsme dosud zásadně pracovali interdisciplinárně, abychom si ukázali spíše, čím vším etika není. Proto se nám paradoxně může stát, že se mnohem lépe dozvíme, čím etika je, někde jinde než v kurzu etiky. Třeba v hodinách sociologie nebo v učebnicích psychologie. Nepochybně také v učebnicích antropologie a kulturní antropologie.

Ač jsou Emerich Coreth i Jan Sokol katolíci, při porovnání jejich učebnic si všimneme nápadného rozdílu: Coreth je opět silně zatížený tomistickým dědictvím, zatímco Jan Sokol vychází z Patočkovy školy posílen a zocelen jejím střízlivým ateismem a zdravým skepticismem.

CORETH, Emerich. *Co je člověk*. Praha: Zvon, 1994.

SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka*. Praha: Vyšehrad, 1998, 2010.

SOKOL, Jan. *Filozofická antropologie*. Praha: Portál, 2002.

Abychom dali prostor také nějakým protestantským autorům, můžeme zmínit jednoho, který se zabývá etikou především ve vztahu k medicíně a lékařskému povolání. Ale napsal také specifickou učebnici antropologie.

PAYNE, Jan. *Hermeneutická etika*. Praha: Triton, 1995.

Kupodivu i ekonomové, kteří se zabývají etikou hospodářství, by nám možná uměli efektivně vysvětlit, co je to etika. Shodou okolností jde tentokrát o dva protestantské teology.

LUKNIČ, Arnold S. *Štvrtý rozmer podnikania – etika*. Bratislava: SAP, 1994, kapitola 2: Etické teórie a podnikanie, s. 39–68.

RICH, Arthur. *Etika hospodárství*, díl I. Praha: Oikúmené, 1994, kapitola 1–3, s. 15–62.

Jak dál?

Studenti filosofie by měli přirozeně studovat přímo prameny, tedy základní filosofická díla. Pustit se Etiky Nikomachovy, Kantovy Metafyziky mravů nebo Spinozovy Etiky ale bez průpravy, tedy bez dobré orientace v dějinách filosofie, nelze.

Tento náš úvod do etiky, spolu se základním kurzem dějin filosofie, však už může poskytovat dostatečnou přípravu na studium prohlubujících a speciálně zaměřených předmětů, jako je například Aplikovaná etika, Ekologická etika, Etika vědy, Profesní etika apod.



4 ZÁKLADY ETIKY

4.1 Antická etika

4.1.1 Dějiny antické filosofie

Dějiny etiky, podobně jako dějiny filosofie, se dnes nesnadno píšou. Chybí totiž potřebná sebejistota (nebo chcete-li drzost) autorů, s níž by zavedli jednotná kritéria a jednoduché nálepky pro označení proudů, směrů, hnutí a skupin. Kdysi taková třídící hlediska byla uznávána a byla pokládána za objektivní. V tom byli mistři především marxističtí autoři, kteří jednoduše kádrovali. Přidělili nálepky jako idealismus – materialismus, subjektivní – objektivní, buržoazní – proletářský, pokrokový – reakční, svoboda – nutnost apod. a vytvořili jednoduchý, přehledný systém. Dnes víme, že každé psaní dějin už je interpretací. Mnohem více si uvědomujeme, že vše je vždy nutně subjektivní, relativní, dialogické, procesuální atd. Proto dnes knihy tak rychle stárnou a musí se psát a vydávat stále nové – samozřejmě opět nové interpretace.

To platí i o dějinách antického, řeckého etického myšlení. Novější publikaci o dějinách etiky nemáme v češtině k dispozici. Starší práce, například publikace Jiřiny Popelové, jsou prakticky nepoužitelné, a to nejen proto, že jsou marxistické, a tudíž ideologicky předpojaté, ale protože bývají zpravidla příliš jednostranné a nenabízejí přehled pestřejší palety názorů různých odborníků a vzhled do metodiky jednotlivých interpretačních postupů.

Vzhledem k povaze tohoto předmětu proto bude i lépe, že si budeme muset povědomí o vývoji antické etiky získávat soustavnějším studiem dějin antické filosofie z různých publikací, ať už populárnějších učebnic, akademických vydání dějin filosofie či speciálních monografií, například biografických.

4.1.2 Řecká mentalita

Problematický je však i sám předmět našeho zájmu – řecké etické myšlení. Tázat se po typické řecké povaze či specifických rysech řecké mentality je vždy ošidné, protože svádí k přílišným, až karikujícím generalizacím. Přesto se pokusíme o několik zjednodušených charakteristik, které ale poslouží jen ke zvýraznění nejdůležitějších teoretických etických pojmů, jež mají svůj původ v řecké filosofii a svůj jazykový kořen v řečtině.

Řekové nebyli v ničem příliš výjimeční, a možná právě průměrnost je charakterizuje nejvíce. Ve všem pro ně byla důležitá přiměřenost, zdravá míra, a to jako hledisko jak etické, tak estetické. Dokázali být požitkářští, nehlásali přílišnou skromnost, askezi. Ale na druhé straně se neštvali za bohatstvím, penězi, rozkošemi. Lenost je podle nich špatná, ale upracovaný spěch taky. Vyznávali zlatou střední cestu, vyhýbali se extrémům. Nebyli třeba příliš počestní, byli to lidé se všemi chybami, ostatně jako jejich bohové, kteří lžou, kradou, podvádějí, jsou hamižní. Ale na druhé straně nebyli zase krutí jako třeba staří Asyřané.

Byly mezi nimi i rozdíly. Sparťané byli bojovnější, Athéňané mírumilovnější. Venkovští rolníci zase hleděli na obyvatele měst jako na zkažené lenochy.

Nesmíme se nechat zlákat k lacinému porovnávání mentalit starověkých národů s dnešním pojetím humanity. To je těžký úkol pro hermeneutiku – nauku o interpretaci starých textů, o převodu lidské zkušenosti z jedné epochy do jiné epochy, z jedné kultury do jiné kultury. Budeme v pokušení říkat, že lidé byli tehdy krutí, že doba byla zaostalá. To platí i o středověku, ale například v případě venkova i o době poměrně nedávné. Nám se zdá, že lidé byli tehdy barbarští. Ale musíme si uvědomit, jaké byly jejich životní podmínky. Dále jaké měli pojetí lidství. Lidé dříve žili mnohem více v kolektivu, byli zapředeni do přírodních podmínek a daností. Řekneme, že byli fatalističtí, věřili v Osud a Štěstěnu, nevzpírali se, nesnažili se změnit poměry. Zdá se nám, že se zbytečně a předčasně smířovali s utrpením a smrtí. Jim se ale zdálo, že chtít se vzepřít osudu je zpupnost, pýcha (řecky *hybris*), což je největší hřích. Snaha změnit svět, svůj úděl, byla viděna jako podezřelá.

4.1.3 Odkud zlo?

Proto se ve staré homérské době objevují úvahy o tom, odkud pochází zlo. Mytologická odpověď zní: z Pandořiny skříňky. Bohové nejsou odpovědní za zlo, nesesílají je na lidi. Takže za zlo si nakonec mohou lidé sami, svou nevědomostí, zaslepeností mysli. Víra v Osud (řecky *moira*) tak přece jen připouští, že člověk má jistý prostor svobody, není zcela předurčen (determinován).

Orfikové a pythagorejci zavedli v Řecku orientální nauku o převtělování, stěhování duší. Tím do jisté míry vyřešili problém odplaty za zlo – odsunuli spravedlnost až do dalších životů. Ale na druhé straně zvýšili význam osobní odpovědnosti, tedy praktické morálky, protože hrozilo nebezpečí, že v dalším životě bude muset člověk pykat za svoje nynější hříchy.

Pro starověké myslitele je typické, že vymaňují člověka z područí bohů. Antická filosofie už od svých počátků demytologizuje, sekularizuje, provozuje imanentní myšlení emancipovaného člověka. Ve chvíli, kdy se člověk odpoutá od sakrálna, může se zrodit etika jako svébytný způsob lidského tázání, hodnocení a rozhodování se v jednání. Základní otázka, která rozdělila náboženské a filosofické (etické) myšlení, bývá připisována více filosofům: Je dobro dobrem, protože se líbí bohům? Ne, líbí se bohům, protože je dobrem. Tady se rodí etika. Až dosud řídili, sankcionovali a garantovali život bohové. Ale teď najednou je tady nějaké dobro, hodnota, která je natolik velká a samostatná, že zavazuje i samotné bohy. Dosud určovala božská vůle, co to je dobro. Nyní i bohové musejí dobro respektovat.

První řeční myslitelé uvažovali ještě nábožensky, ale vesměs v duchu panteismu, který je vlastně jen jinou podobou ateismu. Proto jsou prakticky materialisty. Rodící se etika je jim praktickou filosofií, která má přinášet konkrétní, tedy materiální prospěch. Vysvobození se z nadvlády bohů kupodivu neznamená výbuch lidské svévole. Naopak filosofové doporučují umírněnost a střízlivost, mírně asketické tlumení tělesných žádostí, aby se člověk zase nestal obětí svých vlastních vášní.

4.1.4 Sofisté

Skutečně racionální přístup k etice mají až sofisté. Ti otřáslí starými hodnotami náboženskými i mravními a otevřeli cestu relativismu a skepsi, někteří dokonce až agnosticismu a otevřenému ateismu. Sofisté rádi svými logickými hříčkami chytali lidi do léček, zpochybňovali jim jejich jistoty. Byli obviňováni z toho, že lidem berou, co jim je svaté a že se tak zasloužili o rozklad mravů. Jejich relativizování skutečně mohlo vést až k pustému hédonismu. Ale na druhé straně prokázalo cenné služby skutečně filosofickému myšlení i o mravních záležitostech – tedy etice.

4.1.5 Sókratés

Se sofisty polemizoval Sókratés (469–399 př. n. l.). Jako jeden z prvních se začíná důsledně tázat po dobru jako takovém. Domnívá se totiž, že poznání dobra povede ke konání dobra. A podobně: chce-li člověk dosáhnout dobra ve smyslu mít se dobře, musí konat dobro. Mravní ctnost tedy spočívá v poznání. Zlo je způsobeno nevědomostí, nedostatečným vhledem. Moudrý člověk je proto také mravně ctnostný člověk. Podle Sókrata je tedy sama diagnóza už terapií. Podle Sókrata je dobro totožné s užitekem. Proč by člověk neměl konat dobro, když mu to přinese prospěch? Následkem konání dobra je *eudamonia* – pocit blaha, hřejivý pocit z čistého svědomí. Sókratovi se zdá, že dobro se prokazuje snadno a je spojeno s příjemnými pocity. Čím větší dobro, tím snáze se koná. Eudaimonismus ovšem u něho neznamená hédonismus. Sókratés doporučuje skromnost, nenáročnost, sebeovládání.

4.1.6 Platón

Sókratův žák Platón (asi 427–asi 347 př. n. l.) spojuje etiku s estetikou. Ideje, věčné pravzory věcí, prozařují skrze konkrétní věci a zjevují se v nich jako lesk krásy. Člověk je obdařen zvláštním smyslem – *erótem*, který lne ke všemu krásnému a ideálnímu. Co je krásné, je ovšem také dobré a ke všemu ještě pravdivé. Platónský erós je jakýsi magnetismus, který táhne duši k dokonalému, v posledku k Bohu. Je to plodivá síla, proto pudí člověka k aktivitě. I Platón, podobně jako Sókratés, si myslí, že konání dobra jde snadno, samočinně, pokud se člověk poddá erótské síle (v tomto smyslu je erós spíše to, čemu běžně říkáme platonická láska – tedy stav zamilovanosti

do ideálu, do něčeho neskutečného). U Platóna vrcholí celá dosavadní tendence antického řeckého mravního cítění: ctnost znamená být v souladu s jakýmsi řádem, dělat to, co se dělat má. Platón není dualista, jak se mu někdy připisuje. Nestaví proti sobě hmotu a ducha. Hmotu podle něj není zlá, špatná, je jen prázdná, bezobsažná a beztvářá. Svou hodnotu získává teprve díky idejím. Proto Platón doporučuje raději se odklánět od tělesného života a usilovat o duchovní a mravní ctnosti a estetické požitky. Platón není asketa, je to spíš zjemnělý hédonik.

4.1.7 Aristotelés

Teprve Aristotelés (384–322 př. n. l.) promyslel etiku systematicky, dal jí řád a vtělil ji do soustavy filosofie a věd. Aristotelés oproti předchozím myslitelům důsledně vymaňuje člověka z řízení božího a z područí osudu. Aristotelés je pozemský, zatímco Platón je ještě náboženský. Aristotelés je politický, Platón je mystický. Platón hledal blaženost v nasměrování k ideálnímu bytí a v přiměřeném potlačování tělesných požitků, v podstatě ji vidí až v posmrtné existenci. Aristotelés naproti tomu hledá blaženost už v tomto světě a v tomto životě. Blaženost podle něj spočívá v nalezení rovnováhy a dosažení duševního klidu. Nejvyšší ctností je rozumnost, která umí hledat pravou míru, zlatou střední cestu. Tato střední cesta však není neutrální pozice mezi dvěma extrémny, nýbrž vhodná kombinace obou polarit. Dobré je to, čeho je akorát, zlé je to, čeho je příliš. Nic upřímného v člověku nemůže být vlastně zlé. Zlem se to stává tehdy, když je toho moc. Z této své rozumnosti, která je současně ctností, má člověk příjemný pocit – *eudaimonia*. Aristotelés tedy také pokládá eudaimonii, blaženost, za cíl lidského mravního snažení.

4.1.8 Kynická škola

Z hlediska etiky je pozoruhodná kynická škola. Proslavil ji filozof Diogenés (asi 413–asi 323 př. n. l.), který měl odpor k přizemnímu hédonismu běžných lidí, zejména obyvatel měst. Proto dával najevo okázalou skromnost a pohrdání majetkem. Žil v sudu, který byl vlastně psí boudou. Pes, řecky *kyón*, dal také této škole název. Diogenés chce říct, že štěstí nespočívá v tom, co se člověku přihází, ale záleží na tom, jak se člověk k událostem postaví, jak je prožívá. Moudrý člověk proto umí ovládat své pocity. Z neštěstí si nic nedělá, nad štěstím nejásá. Hlavní ctností je sebeovládání, pevná vůle. Kynikové na rozdíl od Sókrata nebo Platóna neztotožňují poznání a ctnost. Podle nich teprve vůle zakládá mravní činy. Proto zdůrazňují ukázněnost, která však často zachází až do extrémního asketismu. Přitom se povyšují nad obyčejné lidi, kteří takových výkonů ctnosti nejsou schopni. Je to elitářská nauka určená jen pro silné jedince. Kynikové kritizovali měšťáckou morálku dvojí tváře. Proti ní stavěli návrat k přírodě, přirozenosti. Tím si ovšem proti sobě popudili veřejné mínění. Odtud vzniklo označení kynik – v latinské podobě cynik – jako synonymum pro mravně otrlého člověka, který pohrdá běžnými mravními normami.

4.1.9 Kyrenaická škola

Zcela výjimečným filosofem byl Aristippos z Kyrény (asi 435–355 př. n. l.), podle nějž byla pojmenována kyrenaická nebo kyrénská škola. Tento člověk si dovilil otevřeně a nahlas vyslovit to, co si skrytě myslí a prakticky zastává většina lidí: Tělesné slasti jsou lepší než duševní a okamžité uspokojení tělesných potřeb musí dostat přednost před možným budoucím. Kyrenaická škola hlásá neskrývaný hédonismus, a proto nikdy neměla mnoho otevřených následovníků.

4.1.10 Stoicismus

Etika má ústřední postavení ve stoické filosofii. Stoická škola se odvozuje od řeckého filosofa Zenóna z Kitia (336–264 př. n. l.), ale rozvíjela se až do 2. století našeho letopočtu, kdy ji proslavili spíše římscí filosofové, zejména Seneca (4 př. n. l. – 65 n. l.), Epiktétos (55–135) a Marcus Aurelius (125–180). Tato škola chce pěstovat praktickou filosofii, žádnou akademickou spekulaci. Proto se v průběhu svého dlouhého vývoje stávala stále více etikou. Poměr fyziky, logiky a etiky ve stoické filosofii bývá znázorňován příměry: logika jsou kosti, fyzika maso a etika duše, logika je skořápka, fyzika bílek a etika žloutek, logika je plot, fyzika stromy a etika plody. Tyto přírodní metafory ukazují dobře, že stoikům slouží za vzor rovnováha a koloběh všeho živého v přírodě. Příroda sleduje jeden cíl – zachování všeho živého. Cílem je žít, přežít, tvrdí stoici, ne dosáhnout slasti, jak si myslí epikurejci. Žít

ve shodě s tímto pudem vedoucím k sebezáchově je přirozené a co je přirozené, je taky morální. Přirozenost je u zvířat pudová. Člověk je však na rozdíl od zvířat vybaven rozumností. Rozum je schopen lépe poznat přírodní řád a sladit život s jeho rytmem. Pravá blaženost spočívá v dosažení optimálního rozvoje života. A pravá ctnost záleží v poznání a poslušnosti všeobecných přírodních zákonů. Na rozdíl od kyniků tedy nezáleží tolik na lidské vůli, ale opět podobně jako u Sókrata na rozumovém poznání. Stoici však nehlasají eudaimonismus, neusilují o blaženost, byť i vznešenou, duševní. Usilují o ctnost, která spočívá v rozumném poznání přírodních procesů a ovládání svých prožitků. Moudrý člověk je vždy pánem nad svou situací, chrání si svou nezávislost na vnějších rozkoších i vnitřních vášních. Stoiky velmi ceněná vlastnost je apatie (řecky *apatheia*), jakási nepřítomnost vášní, příslovečný stoický klid. To, co se stoikovi přihází, je mu lhostejné, pro jeho vnitřní stav to nemá význam. V tom se stoici shodují s kyniky. Vytýkají epikurejcům, že lpějí na vnějších věcech kvůli svému blahu.

Stoici jsou deterministé. Věří, že člověk je řízen vesmírným řádem a má omezenou možnost svobodné volby. To nejlepší, co může člověk dělat, je moudře se přizpůsobit běhu věcí, jak ostatně říká i u nás známé přísloví: Chtícího osud vede, nechťícího vleče. Toto je pro stoiky vrchol rozumnosti a tím i ctnosti.

Pozdní stoici hlásají lásku k bližnímu, a to i k nepřátelům a cizincům. Hlásají rovnost všech lidí, jsou kosmopolité, kritizují otroctví. Pozdní stoici slevují ze svého etického rigorismu a mají porozumění i pro lidské slabosti. Je v tom jistý pedagogický a terapeutický moment. Věří v možnost mravního růstu a napomáhají mu. Proto v pozdním stoickém období se objevuje snaha o mravní zdokonalování, o ustavičné překonávání dosažených stupňů mravní dokonalosti. Stoici konají mravní činy jako svého druhu sportovní výkony – předhánějí se, kdo překoná vyšší mravní laťku. Tím ovšem zavedli pojem dvojí (nebo několikeré) morálky nebo dvojího (či několikerého) metru na poměrování mravní úrovně různých lidí.

Pozdní stoici se v prostředí helénistické kultury setkávali s raným křesťanstvím a vzájemně se ovlivňovali.

4.1.11 Epikureismus

Etika epikurejské školy se také stala příslovečnou. Slovem epikureismus i dnes označujeme určitý etický a životní postoj, i když pro nás už má toto slovo spíše hanlivý význam, zatímco v původním smyslu byl epikureismus spíše ušlechtilým postojem. Epikúros (341–270 př. n. l.) vychází z kyrenaické školy. Snaha o dosažení slasti a vyhnutí se strasti je podle něj přirozeným lidským pudem. Epikúros však hledá jemnější, vyšší, trvalejší slasti, než jsou tělesné rozkoše. Chce-li jich člověk dosáhnout, musí se umět rozumně umírnit, ovládat, snad si i něco odepřít. Někdy je lépe si přímou slast odříct nebo dokonce strpět dočasnou strast a tím se zvýší následné prožití slasti. V posledku jde Epikúrovi o eudaimonii, egoistickou blaženost. I když ta může mít někdy podobu „negativního hedonismu“ – slasti totiž může být už pouhá nepřítomnost strasti. Je to etika individualistická, elitářská, asociální. Konat něco pro druhé? Ano, ale jen pokud mi to přináší radost a potěšení. Epikúros nevybízí k aktivitě, angažovanosti, tvořivé činnosti, zápasu za dobrou věc. Spíše vyhledává vyhnutí se strasti, duševní klid, ataraxii. Cílem není řešit problémy světa, ale utéct před nimi.

Epikúros měl krásnou zahradu, do níž se uchýloval s komunitou svých žáků. Toto útočiště, stranou světa a jeho starostí, oddělené zdí od lidských problémů, bylo jeho školou a současně i symbolem strategie, kterou nabízel. Zde, v prostředí přátel, lidí ušlechtilých, stejně smýšlejících, v tomto uzavřeném ghettu se krásně pěstuje láska a solidarita, nezištná pomoc a altruismus. Dokonce se hlásá i ochota nasadit život pro své přátele. Požaduje se soucit se slabými – ženami, dětmi, otroky. Ale to je všechno jen v rovině pouhého citu. Skutečně sociální citění nebo univerzalistický koncept lidství epikureismus nepěstuje. Epikúros se spíše domnívá, že všichni ostatní by se měli naučit chovat jako on. Sám sebe by měl člověk učinit takovou zahradou, kde divočina je spoutána, ale nikoli zničena, kde vášně rozkvétají, ale nerozpínají se bez míry. Jeho zahrada je ideálním modelem pro celý svět. Takto je třeba chápat Epikurovo heslo „Žij v skrytu“.

Epikurejská filosofie je ze všech antických škol nejpraktičtější. Filosofie jim není pouhým myšlením, prostředkem poznání nebo cvičení ducha, ale především životní praxí. Epikúrovi žáci nebyli prostě jen studenti, ale byli to skutečnatelé životních zásad svého mistra. I Epikúros ovšem spekuluje o příčinách pohybu fyzikálních těles, ale dělá to jen v souvislosti s úvahami o pohnutkách lidských mravních činů. Vytváří tak teorii skutečné lidské mravní autonomie, nezávislosti člověka na bozích i osudu. Epikurejci vytvářejí etiku, která nepotřebuje transcendentální zakotvení a zdůvodnění. Obejdou se zcela bez náboženství, i když do značné míry právě náboženství v praktickém životě nahrazují. Epikurejci jsou materialisté. I když to neznamená, že by stavěli tělo proti duchu. Podobně jako stoici mluví o jemné a hrubé hmotě, tělo i duch jsou stejné podstaty, je mezi nimi plynulý přechod. Je to vlastně svého druhu panteismus.

V tomto smyslu se epikurejská škola velmi blíží škole stoické. Obě se zejména v době kolem přelomu letopočtu vzájemně ovlivňovaly a prolínaly, vedly spolu dialog i polemiky, vzájemně se interpretovaly, leckdy špatně – ale především se obě utkaly s tehdy rostoucím raným křesťanstvím, které se vůči nim stavělo nepřátelsky. Křesťané kritizovali zejména epikurejce. To oni mají na svědomí, že epikureismus se stal téměř synonymem hédonismu, požitkářství. Tak se dodnes epikurejcům předhazuje, že jejich nauka je naturalistická, že člověka pojímají jako živočicha. Latinské heslo pozdních epikurejců „Carpe diem“ (Užij dne) se volně, lidově překládá jako „Jezme a pijme, neboť stejně zítra zemřeme“. Epikurejci tím ale nemysleli „Užívej si dnes“, ale „Využij dne“, rozumí se Využij dne k dobrému. Moudrý člověk podle nich ví, že nezmění běh věcí, a proto mužně čelí všem životním obtížím a nezdarům a prožívá je bez duševního utrpení. Jeho moudrost, rozumnost ho vede k umění žít, k umění čerpat ze života pravé dobro.

Literatura

DIOGENES LAERTIOS. *Život a učení filozofa Epikura*. Praha: Rovnost, 1952.

EPIKTETOS. *Moudrost stoika Epikteta*. Olomouc: Votobia, 1996.

EPIKTETOS. *Rukověť mravních naučení*. Praha: Laichter, 1930.

EPIKURO. *Myšlenky o štěstí a mravnosti*. Praha, 1931.

EPIKURO. *O šťastném životě*. Bratislava: Pravda, 1989.

RIST, John M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikúmené, 1998.

VIDMAN, Ladislav. *Od Olympu k Panteonu. Antické náboženství a morálka*. Praha: Vyšehrad, 1986.

4.2 Slovníček základních pojmů

absolutismus – absolutní je to, co je nezpochybnitelné, pevné, všeobecně platné, co odolává pokusům o vyvrácení, to poslední, nejhlubší či nejvyšší, co zakládá univerzální platnost něčeho.

agapé – křesťanská, slitovná, nemotivovaná (nezištná) láska.

alibismus – snaha zbavit se odpovědnosti, vyhnout se mravním soudům.

altruismus – od latinského *alter* = druhý – postoj příklonu k druhému, druhým, nesobecké jednání ve prospěch druhého, druhých. Opakem je egoismus.

ambivalence – dvojhodnotovost, dvojznačnost. Například některá lidská vlastnost může být někdy dobrá, ale i špatná – třeba šetrnost.

anomie – bezzákonnost, nerespektování zákonů, pravidel a dohod, nevázanost na trvalé hodnoty a pevné normy či principy.

apatie – řecky doslovně netrpnost. Řecké *pathein* (odtud pathos – patos) znamená nechat se unášet, například plynoucí vodou nebo náladou či vášněmi, být trpný, pasivní. Řecká předpona *a-* znamená zápornku. Apatický je tedy v původním slova smyslu ten, kdo sebou nenechá zmítat, kdo je pevný, nepohyblivý, kdo odolává proudu změn. Byla to ctnost ceněná zvláště stoiky. Apatický je ovšem také ten, kdo je netečný, s kým už nic nepohne. V tomto smyslu jde spíše o zápornou vlastnost.

areté – ctnost, zdatnost. Řekové v tomto případě příliš nerozlišují mezi zdatností mravní a fyzickou, obojí se získává kázní, cvičením, upevňováním. Typické řecké, antické ctnosti jsou: moudrost (rozumnost, praktická chytrost), spravedlnost, udatnost (statečnost, mužnost), uměřenost (znalost zdravé míry, vkus). Křesťané k nim ve středověku přidali ještě tři tzv. křesťanské ctnosti: víra, naděje a láska.

askeze – odříkání, krajní podoba skromnosti.

ataraxie – řecky doslovně neotřesitelnost. Řeky neobyčejně ceněná vlastnost. Duševní pevnost, mravní síla, s níž člověk čelí různým životním otřesům.

autonomie – doslova svézákonnost. Myšlenka, že někdo nebo něco se řídí svými vlastními, vnitřními zákony či zásadami. Znamená to, že nad sebou nemá vyšší mravní autoritu, která by tyto zákony stanovovala. Opakem je heteronomie.

axiologie – nauka o hodnotách, např. etických nebo estetických apod.

cynismus – latinizovaná podoba původního řeckého pojmu kynismus. Původně filosofická škola založená Diogenem a pojmenovaná podle toho, že Diogenés žil v sudu, přesněji v sudu, který sloužil jako psí bouda. Diogenés chtěl žít jako pes (řecky *kyón* = pes), čímž myslel žít svobodně, v souladu s přírodou, nikoliv podle měšťácké dvojí morálky. Kynikové měli odpor k hédonismu. Štěstí podle nich nezáleží na tom, co přijímáme, co k nám přichází, ale na tom, jak se k událostem vnitřně postavíme. Zdůrazňují vůli, sebeovládání, kázeň, často zacházejí až do extrémního asketismu. Kynik je mravně silný, vnitřně odolný člověk. Dnešní cynik už je spíše hanlivé označení pro někoho, kdo je mravně otrlý, kdo pohrdá mravními normami panujícími ve společnosti.

daimonion – podle Sókrata vnitřní hlas v člověku. Na rozdíl od homérského výrazu *daimón* = duch (maskulinum), je *daimonion* neutrum, je to tedy něco vlastního člověku. Jde o nevypočitatelný prvek lidské mysli, který je protikladem logického rozumu, tedy něco jako intuice. Později se slovo daimonion používá ve smyslu svědomí, tedy internalizovaného hlasu vnějších autorit.

deontologie – nauka o povinnosti. Řecky *deon* = povinnost. Užívá se například ve spojení lékařská deontologie, tj. soubor norem, které musí lékař vždy dodržovat.

deskriptivní etika – popisná etika, etika pouze popisující stav mravů. Na rozdíl od preskriptivní, normativní etiky, která něco předepisuje, stanovuje, ukládá, deskriptivní etika zůstává nestranná a neutrální.

determinismus – princip předurčení, názor, že vše je něčím řízeno, že vše je důsledkem, následkem předchozích situací. Determinismus je opakem svobody. Pokud by bylo vše determinováno, nemá smysl žádná etika, protože člověk by nemohl konat svobodně ze své vůle, nýbrž pouze slepě z nutnosti. Podobně fatalismus nebo predestinace. Opakem je indeterminismus.

dogmatismus – v etice lpění na formulích, naukových zásadách, úzkostlivé dodržování litery předpisů bez ohledu na situaci a možné dopady.

do ut des – latinsky doslova „dávám, abys dal“. Falešná podoba štědrosti, která je jen maskovanou ziskuchtivostí. Jedna z námitek proti možnosti skutečného altruismu.

egocentrismus – sebestřednost, krajní podoba egoismu.

egoismus – sobectví. Vztah nebo láska k sobě samému je do jisté míry zdravá a je nutným předpokladem lásky k druhým. Překročí-li jisté meze, je egoismus pokládán za zápornou vlastnost. Opakem egoismu je altruismus.

egotismus – zastaralý výraz označující postoj člověka, který až chorobně sebe sama vystavuje všude do popředí, krajní podoba egoismu.

emotivní etika – někdy také emocionální nebo senzualistická etika. Etika vystavená na představě mravního citu, jakéhosi mravního smyslu.

empirická etika – etika, která odvozuje své normy a principy z lidské zkušenosti. Kant se ostře stavěl proti této metodě zjišťovat „zkusmo“, co je dobré. Podle něj musí etika vycházet z racionální úvahy, z nutnosti.

epikureismus – Epikúros (341–270 př. n. l.) – významný řecký filosof, zakladatel jmenovaného směru. Běžně se tímto slovem označuje takový etický postoj, kdy člověk vyhledává příjemné požitky, vyhýbá se strastem a utíká před problémy do ústraní. Epikúros ovšem ve skutečnosti nevybízel k prvoplánovému požitkářství. Chtěl, aby se člověk naučil žít dobře, aby uměl využít všeho dobrého. Latinské heslo epikurejců *Carpe diem* může znamenat Užívej si dnes, ale také Využij dne.

eudaimonismus – řecká předpona *eu-* znamená dobro. *Eudaimonia* je tedy stav, kdy člověku jeho vnitřní hlas přitakává, kdy má hřejivý, blahý pocit, že jedná v souladu se svým svědomím. V přeneseném slova smyslu pak eudaimonia znamená jakékoli vnitřní blaho, duševní slast, na rozdíl od *hédoné* – tělesných rozkoší. Eudaimonismus je názor, postoj, životní strategie, který sleduje jako cíl dosáhnout vnitřního blaha. Může jít o zjemnělý hédonismus, ale může také jít o takové ušlechtilé jednání, které bude mít za následek hřejivý pocit čistého svědomí.

etický paradox – častá zkušenost, že za konání dobra člověka stihne zlo. Tak je označována situace Sókratova, který byl za svou filosofickou a etickou činnost paradoxně obžalován za to, že údajně kazil mládež. Někdy je i Ježíšův úděl pokládán za případ etického paradoxu.

etika – filosofická nebo vědecká disciplína zabývající se mravností. V běžném jazyce se však toto slovo užívá i jako označení pro mravnost, morálku.

etika odpovědnosti (responzivní etika) – etická teorie, podle níž o mravním rozměru činu nerozhoduje ani dobrý úmysl ani praktický užitek, ale to, jak je čin hodnocen instancí, vůči níž je člověk něčím zavázán a která ho povolává, aby se před ní zodpovídal ze svých činů. Člověk se může takto zodpovídat například před Bohem, před dějinami, lidstvem, národem, kulturou, příštími generacemi apod. Člověk je tak vlastně souzen až následně, většinou až za následky svých činů. Proces zodpovídaní se je chápán jako dialog.

etika povinnosti – etická teorie, podle níž o mravním rozměru činu rozhoduje, zda byl vykonán v souladu s určitými mravními normami či principy. To znamená, že se nepřihlíží k momentální situaci ani k užitečnosti ani k možným následkům. Jde vlastně o deontologii nebo deontologickou etiku.

etika smýšlení – etická teorie, podle níž o mravním rozměru činu rozhoduje úmysl, záměr (intence nebo motivace), který člověk původně měl. Nepřihlíží se k tomu, zda člověk věrně dodržel své povinnosti, zda respektoval zvláštní situaci anebo zda čin nebude mít negativní následky.

etiketa – specifický způsob chování poměrně malé a vyhraněné skupiny lidí. Jde o soustavu vzorců chování, jehož smysl se často už vytratil, ale jeho ritualizovaná forma přežívá dál. Tak mluvíme o etiketě dvorské, šlechtické, diplomatické, vojenské apod. Jde o tzv. společenského chování – s tím, že toto chování může mít v každé společnosti jiné zásady. Etiketa je předstupněm etiky. Tzv. slušné chování obvykle nepokládáme automaticky za už etické. Například etiketa prodeje znamená, že prodejce se má usmívat, být zdvořilý, slušně oblečený. Etika prodeje znamená, že prodejce nesmí zákazníka ošidit, musí ho poctivě informovat apod. Etika a etiketa nemusí jít vždy ruku v ruce.

etologie – nauka o chování, obvykle o chování zvířat a až v přeneseném slova smyslu také o chování člověka. Etologii jako vědecký obor založil a proslavil Konrad Lorenz.

étos – možno psát také *ethos* nebo *etos*. Řecký *éthos* znamenalo původně doupě, obydlí, ať už živočicha nebo člověka, prostě domov, životní prostor. Později toto slovo označuje zvláštní zvyky a způsob života obyvatel určitého území. Odtud *ethnos* = lid. Řecký *ethos* pak znamená zvyk, obyčej, mrav. Z tohoto kořene pak vzniklo slovo etika. Dnes tímto slovem označujeme způsob života, základní styl chování určité velké skupiny lidí. Říkáme například: étos mladé generace se liší od étosu generace dospělých, étos venkova je jiný než étos města apod.

fatalismus – víra v osud, latinsky *fatum*. Jiné označení pro determinismus nebo predestinaci.

formální etika – etika, která nestanovuje žádné normy, nechce zavazovat, předepisovat. Zkoumá pouze způsob, jak normy platí, jak člověka zavazují. Kantova etika je formální. Opakem je materiální etika.

hédonismus – *hédoné* je řecky med, něco sladkého, tedy také slast, obvykle slast tělesná, smyslově zakoušená. Hédonik je požitkář. Hédonismus je názor, postoj, životní strategie, který usiluje o uspokojení základních tělesných potřeb, který upřednostňuje tělesné rozkoše před duchovními. Hédonismus ovšem může být také všelijak zjemnělý a rafinovaný, takže v něm jde o požitky spíše duchovní nebo třeba estetické.

heteronomie – vláda etických norem a principů pocházejících od nadřazené, vnější autority. Opakem je autonomie.

indeterminismus – princip nepředurčenosti, zásada svobody. Pouze indeterminismus umožňuje svobodu vůli, a tedy i etiku.

kalokagatie – *kalos kai agathos* znamená řecky krásný a dobrý. Kalokagatie byla ideálem pro šlechtice, zjemnělé lidi ušlechtilého ducha. Vyjadřuje typickou řeckou představu, že co je krásné, musí být taky dobré, a naopak. Etické a estetické se v řeckém myšlení překrývá.

Kantův kategorický imperativ – tak bývá označováno několik Kantových výroků, které se navíc ještě rozmanitě překládají a následně zjednodušují. Nejběžnější je toto znění: „Jednej tak, aby maxima tvé vůle kdykoli zároveň mohla platit jako princip všeobecného zákonodárství.“ Ve stručnější podobě: „Jednej tak, abys mohl chtít, aby všichni jednali tak jako ty.“ Tato formulace se blíží tzv. zlatému pravidlu etiky. Druhá podobná Kantova formule, která bývá uváděna v souvislosti s jeho kategorickým imperativem, zní: „Jednej tak, aby lidství tvé i lidství tvého bližního ti bylo vždy cílem, a nikdy prostředkem.“

kazuistická etika – etika, která odvozuje své normy a principy vždy od dané situace, ale pak zpětně popíše určité typické případy (latinsky *casus*), které pak slouží jako vzory či modely pro další etická rozhodování a souzení. Kazuistická etika je roztržitá, fragmentární, mozaikovitá, nehledá velké zásady a všeobecné principy.

konsekvencialistická etika – nebo taky etický konsekvencialismus (konsekvencialismus). Zásada, podle níž jsou činy hodnoceny nikoli podle úmyslů, ale až podle jejich následků, často i bezděčných a nezamýšlených (takzvaných externích následků, externalit).

konsensualistická etika – nebo taky etický konsensualismus, etický konsensus, nebo podobně konvencialismus, etika konvencí. Etika, která tvrdí, že na mravních normách a principech je třeba se shodnout, dohodnout. Neuznává absolutní normy.

kvietismus – (z latinského *quietas* = ticho, klid, mír) snaha o nenásilné, klidné, mírné řešení. Často v hanlivém slova smyslu: snaha raději nic nedělat, nijak nezasahovat.

materiální etika – etika, která stanovuje určité normy, zavazuje, předepisuje. Opakem je formální etika.

morálka – od latinského *mos*, plurál *mores* – zvyk, obyčej, mrav. V běžném jazyce se dnes často slova morálka a etika užívají jako synonyma. V odborné mluvě bychom měli slovem morálka označovat konkrétní stav mravnosti, způsob mravního jednání a posuzování v dané době a společnosti. V katolické církvi se vžilo označení morálka pro vědu o mravnosti. Na katolických univerzitách nebo teologických fakultách se proto vyučuje morálka jako předmět a bývá tam katedra morálky.

naturalistická etika – etika hlásající zásadu přirozenosti. Mravné je to, co je v souladu s přirozeným řádem. Přirozená může být v tomto případě jak příroda, tak lidská tradice nebo prostě osud.

optimistická etika – nebo etický optimismus. Názor, že konání dobra je v souladu s přirozeným řádem, a proto je vždy spojeno s příjemnými pocity. Například Sókratés si myslel, že čím větší je dobro, tím snáze se koná (i když se sám nakonec přesvědčil o opaku).

pacifismus – snaha o mírumilovné řešení, smířlivost.

perfekcionismus – snaha o dokonalé a důkladné plnění mravních povinností. Pedantské, puntičkářské lpění na detailech, liteře předpisů. Snaha dovést mravní jednání k vrcholné dokonalosti a snaha uplatnit mravní jednání i v malicherných maličkostech.

pesimistická etika – nebo etický pesimismus. Názor, že konání dobra je vždy nějak proti přirozenosti, že je při něm třeba překonávat nějaký odpor a že je tedy spojeno s námahou a nepříjemnými zážitky. Například Kant si myslel, že pravé dobro se pozná podle toho, že se nedělá snadno, ba že to dokonce člověka bolí.

pia fraus – latinsky doslova „zbožná lež“. Lež pronesená v dobré víře, že vlastně o lež nejde, nebo lež pronesená s dobrým úmyslem, například ze zdvořilosti či milosrdenství.

pozitivní etika – nebo etický pozitivismus. Názor, že etické normy musejí být stanoveny člověkem, a to pokud možno vědecky, na základě racionální rozvahy. (Latinsky *positus* znamená něco, co je položeno; sloveso *pono*, od něhož je *positus* odvozeno, znamená kromě jiného také klásti, ustavovati, zakládati.)

pragmatická etika – nebo také etický pragmatismus. Pragmatismus je filosofický směr, v etice ale tímto slovem označujeme jednání, které své normy a zásady odvozuje z praktické zkušenosti a také z ohledu na praktickou použitelnost. Může to být dobrá zásada, pokud je opakem třeba spekulativní, akademické etiky, která je nepraktická. Ale užívá se i jako hanlivé označení pro bezcharakterní, bezzásadové jednání, kdy člověk stále mění své normy a principy.

predestinace – víra v předurčení, například osudem, Bohem. Podobně determinismus, fatalismus.

prosociální chování, prosociální jednání – jednání sledující prospěch určité širší pospolitosti, sociální komunity. Širší forma altruismu. Altruismus bývá chápán jako jednání sledující prospěch poměrně omezeného okruhu blízkých lidí, k nimž je možno zaujmout osobní vztahy. Prosociální chování je určeno i lidem, k nimž není možno zaujmout osobní vztahy, protože jsou vzdálení nebo anonymní.

pruderie – přehnaný ostych, přepjatá, úzkostlivá obava z mravního poskvrnění především v oblasti sexuality.

puritanismus – duchovní, morální a myšlenkový směr v anglikánské církvi v 17. století usilující o čistotu (latinsky *purus* = čistý) ve víře, nauce, ale především v mravech. V etice tímto slovem míníme úzkostlivou obavu z jakéhokoli mravního poskvrnění, zejména v sexuální oblasti. Puritanismus úzce souvisí s pruderií, prudérní morálkou.

radikalismus – (z latinského *radix* = kořen), důslednost, důkladnost, až ke kořenům jdoucí požadavky.

relativismus – myšlenka, že něco platí jen za určitých poměrů (relací), jen ve vztahu k něčemu, jen za určité situace. Etický relativismus znamená, že mravní normy se mění podle společenského, kulturního, náboženského či jiného kontextu. Opakem relativního je absolutní.

responzivní etika – viz etika odpovědnosti.

rigorismus – mimořádná vážnost, přísnost a náročnost mravních požadavků. Nesmlouvavost, neochota ke kompromisům, k přihlížení k situaci.

situační etika – etika, která tvrdí, že normy a principy chování nemohou platit absolutně, nýbrž musí se stanovovat v každé situaci nově. Je to etický relativismus nebo relativizující etika, říká, že něco je dobrem a zlem jen za

určitých podmínek, v dané situaci. Užívá se například v lékařské profesní etice. Situační etika umožňuje lékaři použít i tzv. milosrdnou lež, pokud to pacientovi pomůže, lež je tedy v dané situaci dobrem.

solipsismus – (z latinského *sola ipso* = pouze já sám) krajní podoba soustředění se na sebe sama. Solipsista se pokládá za střed světa, nevidí druhé, neumí na ně brát ohled. Malé děti jsou přirozeně solipsistické, u dospělých je tento postoj buď chorobou, nebo krajně neetickou formou sobectví.

stoicismus – filosofická škola či směr. V etice se tímto slovem označuje postoj zdůrazňující přirozenost a mravní hrdost. Etika je středem systému stoické filosofie. Ctnost spočívá v životě, který je v souladu s přirozeným řádem. Poznání těchto zákonů přírody je nejvyšší moudrostí. Stoik se s moudrou silou a mravní hrdostí vyrovnává s údělem. Proto dnes někdy toto slovo označuje člověka apaticky klidného, až netečného. Stoici pěstují mravní skutky jako svého druhu sport – předhánějí se, kdo bude mít vyšší mravní laťku, soutěží v mravních výkonech. Zavádějí myšlenku mravního růstu. Ovlivnili významně rané křesťanství a stejně tak pozdní stoici byli ovlivněni raným křesťanstvím. Viz např. Epiktétos.

teleologie – z řeckého *telos* = cíl. Přístup hodnotící nějaké jednání podle toho, jak míří k danému cíli, zda splňuje určitý účel.

teodicea (theodicea) – snaha teologicky nebo filosoficky obhájit existenci Boha tváří v tvář utrpení a zlu. Otázka „Je-li Bůh, jak může dopustit zlo?“ vedla k odpovědím, že i zlo může v božím plánu hrát pozitivní roli. Jestliže ovšem Bůh takto všechno řídí či alespoň předem předvídá, pak je tím ohrožena myšlenka lidské svobody (viz predestinace) i role člověkovy vůle a aktivity. Otázka boží všemohoucnosti a božího řízení světa a zasahování do jeho průběhu svou milostí rozdělovala teology i filosofy do mnoha táborů a její řešení mělo vždy zásadní vliv na etické koncepty.

teonomie – vláda etických principů stanovených bohem nebo bohy. Podobně viz autonomie a heteronomie.

unde malum – latinsky doslova „odkud zlo?“. Zásadní filosofická a teologická otázka, odkud pochází zlo, jak se ve světě stvořeném dobrým Bohem mohlo objevit zlo.

utilitarismus – určitý směr filosofického nebo politického myšlení. V etice znamená zásadu užitečnosti, užítkovosti. Jen to je mravně dobré, co přináší konkrétní prospěch, pokud možno co největšímu počtu lidí.

voluntarismus – (z latinského *voluntas* = vůle) zdůraznění vůle, myšleno lidské, osobní, svobodné vůle, jako důležité složky etického rozhodování. Rozhodnutí učiněné vůlí je hodnotnější než například rozhodnutí učiněné z víry, poslušnosti či na základě racionální úvahy.

zlaté pravidlo etiky – výrok, který nezávisle na sobě vyslovili různí náboženští či filozofičtí velikáni, například Ježíš či Konfucius: Co chceš, aby druhí činili tobě, čini i ty jim. Nebo negativně: Co nechceš, aby druhí činili tobě, nečiň ani ty jim.