

ností je stále více lidí vytlačováno z intenzivní konkurence na trhu efektivních pracovních příležitostí. Otázka odpovědnosti společenství vůči nejslabším je stále palčivější. Bude třeba ji promyslet zcela nově. To je jistě důvod k zamyšlení pro všechny, kdo chtějí pracovat mezi lidmi a věnovat se lidem v nouzi.

#### LITERATURA

- Lasch, C.: *En trygg havn? Familien og den moderne verden*. Oslo, Gyldendal, 1983.
- Lasch, C.: *Eliternes oprør og forræderiet mod demokratiet*. København. Hovedland, 1995.
- Eriksen Berg, T.: *Den usynlige død og andre essays*. Oslo, Universitetsforlaget, 1995.
- Eriksen Berg, T.: *Helse i hver dråpe*. Oslo. Universitetsforlaget, 1995.
- Martinsen, K.: *Omsorg, sykepleie og medisin*. Oslo. Tano Aschehoug, 1989.
- Seip, A.-L.: samme som i Introduksjon.
- Galbraith, J. K.: *The Culture of Contentment*. Boston. Houghton Mifflin, 1992.
- Hutton, W.: *The State Were In*. London. J. Cape, 1995.
- Bauman, Z.: *Freedom*. London. M. Keynes, 1988.
- Bauman, Z.: *Modernity and Ambivalence*. Oxford. Polity Press, 1991.
- Vetlesen, A. J. (red.): *Dydsetikk*. Oslo. Humanist Forlag, 1998.

## Kapitola 8

### SVĚTOVÝ NÁZOR A POJETÍ ČLOVĚKA

*Na svém klipu z poloviny 80.let ukazuje zpěvák Phil Collins, kolika způsoby je možno zachytit člověka. V úryvcích sekvence běží záběry velkého reklamního plakátu. V první sekvenci vidíme jen slovo „prosím“, tedy prosbu. Další sekvence vypovídají pravý opak: „Please, don't give to beggars“, „Prosím nedávejte žebrákům“, tedy kontrast k tomu, co bychom nazvali skutkem milosrdenství. V závěru se objevuje sekvence, která zdůvodňuje předchozí, kontrastuje však znovu s prvním záběrem: „They cause traffic problems“, „Brzdí plynulost dopravy“.*

Jak chápeme různé lidi, s nimiž se setkáváme, nezávisí jenom na tom, kým jsou a jakou mají roli ve společnosti. Náš pohled je spoluvytvářen také tradicemi a životními názory, které nám byly vštěpovány. Proto je mezi pojetím člověka a světovým názorem úzká souvislost. Přesto není zcela žádoucí příliš absolutizovat toto spojení, protože mnohé z toho, co určuje naše pojetí člověka, funguje poměrně nezávisle na proklamovaném světovém názoru. Nadto je charakteristické pro moderní (a postmoderní) společnost, že máme řadu světových názorů, které však nevedou k odpovídajícímu počtu a kvalitě názorů o vztazích mezi lidmi.

Dva autoři této knihy nesdílejí stejný světový názor. Shodujeme se však v mnoha věcech v oblasti etiky a lidského života. Jsme přesvědčeni, že etika a pojetí člověka spolu úzce souvisejí, stejně jako etická hodnocení, která vyslovujeme. Jak vysvětluje z výroků na mnoha místech této knihy, nemyslíme si, že řešení morálních otázek jsou pouze racionálním kalkulem. Spíše se váží k mnoha různým schopnostem člověka. Podtrhujeme to zde nejen proto, že jsme o tom přesvědčeni, souvisí to i s našim normativním záměrem – chceme pojmut tuto knihu tak, aby její části ukázaly, jak souvisí etika a morálka s osobními předpoklady a s pochopením sebe sama,

jež se odráží v pojetí člověka. (První díl pojednává o osobních předpokladech v etice povolání, druhá část o etických teoriích, třetí část o propojení teorie a osobní zkušenosti.)

Třežbaže v naší společnosti existuje pestrá škála pojetí člověka, je možno načrtnout dvě hlavní skupiny. Hlavní protiklad v pohledu na člověka se zdá být mezi křesťansko-humanistickým pojetím na straně jedné a spíše naturalistickým a technicko-ekonomickým pojetím na straně druhé. (Co tato pojetí obsahují, k tomu se ještě vrátíme.) Existují přirozeně i mezistupně, smíšené nebo hybridní formy.

Otázka pojetí člověka v etice nám pomůže k dosažení kulturněkritické perspektivy na etiku. Domníváme se, že dnes se objevuje celá řada nebezpečí pro eticky udržitelný názor na člověka – ideály prezentované reklamou, televizí, bulvárním tiskem a jinými komerčně zaměřenými ideály. Abychom mohli těmto nebezpečím čelit, je třeba umístit pojetí člověka do centra pozornosti.

V mnoha konkrétních situacích, souvisejících s výkonem naší práce, jsme nuceni zvažovat různé přístupy k člověku a rozhodnout se pro jedno řešení. To může způsobovat těžkosti. Pro zvýšení připravenosti k řešení takových problémů je v profesní etice důležité, abychom si promysleli, jaké pojetí člověka je nám vlastní a podle kterého se chceme řídit.

Má jediný zák brzdít celou třídu, má jediný pacient spotřebovávat zdroje na úkor ostatních, kteří jich mají neméně zapotřebí? Má pacient nárok na třetí operaci srdce, třebaže v nezměněné síle i nadále holduje kouření? V dalším díle knihy se zaměříme na některá z těchto dilemat, zde se podíváme na základní rysy hlavních skupin pojetí člověka, které jsou typické pro naši společnost.

Důležitou premisou, již musíme být pamětlivi je, že neutrální analýza člověka, s níž by mohli souhlasit úplně všichni, prostě neexistuje. Objasniti si pojetí člověka znamená přijmout určité hodnoty, uspořádat je do určité hierarchie. Neboť hierarchie hodnot a pojetí člověka spolu hluboce souvisejí.

## Pojetí člověka v tradicích vybraných světových názorů

Mezi světonázory platnými v naší společnosti neprochází většinou ostrá hranice. Kupříkladu křesťanský a tradičně humanisticky orientovaný názor se protnou ve zdůraznění toho, jak jedinečné postavení zaujímá člověk vůči ostatním bytostem v přírodě. S tím kontrastuje třeba naturalistické pojetí člověka, podtrhující principiálně shodné podmínky člověka s ostatní přírodou. Mohli bychom jít ještě dále a podívat se, jak existencialismus i marxismus přejímají prvky z klasického humanismu, avšak v rovině ateistické, tedy v přímém protikladu ke křesťanskému názoru na člověka.

V následujícím chceme načrtnout základní rysy křesťanského a humanistického pojetí člověka, jež jsou nezbytné při studiu etiky. V návaznosti na to se chceme věnovat i existencialistickému a marxistickému, v kontrastu s těmito i naturalistickému pojetí a dotknout se také některých rysů spotřební kultury, charakteristické pro západní, postindustriální společnost.

### Humanistická tradice

V humanistické tradici je akcentována schopnost člověka používat rozum jako výchozí bod pro utváření vlastního života. Rozum nám dává možnost svobodně se rozvíjet, překračovat životní podmínky dané přírodou, a to pomocí kultury, jazyka, tradice.

Za zakladatele této tradice je pokládán Sokrates, který analyzoval, jak správně použitý rozum rozpoznává dobro a vede k jednání v souhlasnosti s poznáním.

V Sokratově programu jsou skryty tři centrální faktory.

Za prvé: Etického vzhledu dosahuje člověk rozumem. Právě rozum odlišuje člověka od ostatních živých tvorů. Tento Sokratův názor převzali Platon a Aristoteles.

Za druhé: Etický názor se stává pravým teprve v okamžiku osobního přivlastnění, osvojení. Tedy nikoli vnějším přebíráním názorů ostatních. Právě z toho vychází kritika tradice, která byla typická pro humanistické myšlení v období reformace a osvícenství. Teprve tehdy, když se zabýváme otázkou, proč je něco správné či nikoli, získáváme vzhled, ochotu

i předpoklady k tomu, abychom konali dobro. Mimochodem právě to je myšlenka, která přivedla Immanuela Kanta k převědčení, že člověk je vpravdě svoboděn právě tehdy, stane-li se svým vlastním zákonodárcem – a nikoli je-li pouze vykonavatelem pravidel, která mu uložili jiní (viz kap.9).

*Za třetí:* V řecké tradici, jejímž původcem je Sokrates, zaujímá důležité místo proces vzdělávání, tedy myšlenka, že člověk je tvor, který není hotov od samého počátku, nýbrž musí být vzděláván a vychováván; tento názor je důležitý jak v Aristotelově etice ctnosti (viz kap.12), tak ve vzdělávacím humanismu doby postreformační. Důraz na proces vzdělávání souvisí s představou, že lidský život je zaměřený k určitému cíli, že dostává smysl teprve s ohledem na cíl, jímž je rozvoj schopností a vloh ke konání dobra. Právě víra ve schopnost člověka rozhodnout se a aktivně nastoupit cestu dobra je důvodem, proč se humanistické pojetí člověka označuje jako optimistické.

Moderní humanismus už význam vzdělávání tolik nezdůrazňuje. Podtrhuje však dva jiné faktory – kritiku tradic, zvláště tradic náboženských, o nichž prohlašuje, že člověka připravují o svobodu a morální autonomii. S moderní křesťanskou tradicí ho spojuje důraz na důstojnost člověka (viz dále).

Centrální význam rozumu přiváděl humanismus občas k tomu, že ostatní stránky života byly odsouvány do pozadí. Ale jak u Platona tak u Aristotela je to právě optimální souhra nejrůznějších fyzických, duševních a racionálních složek, jež je cílem vzdělávání a rozvoje člověka. V humanistické tradici se uchovává silná motivace principiální svobody člověka, ze které vyplývá povinnost převzít odpovědnost za svůj život a za způsob jednání. Tento motiv je ústřední i v existencialismu, jenž zdůrazňuje situaci volby člověka – nemůže se skrývat, schovávat se za tradici nebo autoritu, aniž by pozbyl svobody. Právě volbou svůj život tvoříme a žijeme svou svobodu. Toto pojetí je někdy spíše ateisticky zabarveno (já sám utvářím smysl svého života a bůh s tím nemá nic společného – Sartre), někdy spíše teisticky (mám volbu, avšak je to bůh, kdo je nejlubším základem smyslu života – Kierkegaard, Marcel a ostatní představitelé existencialismu).

Zcela jiný směr, v němž není otázka lidské svobody pojata tak optimisticky jako v existencialismu, je marxismus. Marxistické pojetí člověka zkoumá především, jak je člověk formován společností, a že změnit člověka znamená na prvním místě změnit společnost. Jestliže člověk nekoná

dobro, znamená to, že společnost je organizována chybně a dobrou brání. Současně vidí odpovědnost za změnu společnosti a rozvoj organizace sociálního života, který jediný zaručuje důstojnost a rovná práva pro všechny členy společnosti. Marxistické myšlení bylo často kombinováno s kritikou takového pojetí člověka, jež zahaluje rozsah vlivu společenských poměrů na naše vnímání sebe sama i druhých lidí, a upevňuje nerovnost mezi lidmi.

## Křesťanské pojetí člověka

Křesťanský přístup se může shodovat s existencialismem v pojetí motivu svobody, ale i s kritikou nedůstojných společenských poměrů, jež nacházíme v marxismu, protože to odpovídá přesvědčení, že člověk je stvořen k božímu obrazu. To tedy znamená, že stojí ve zvláštním poměru vůči bohu, ba více, že člověk zaujímá zvláštní postavení mezi všemi živými bytostmi, že má zvláštní důstojnost, jež ho činí nedotknutelným a cílem sám v sobě. Toto zdůraznění výsadního postavení člověka sdílí křesťanství s humanismem. K tomu připojuje životní poslání člověka: Šfít dobrou vůli, zrcadlit boží lásku, starostlivost a milosrdenství vůči všemu stvořenému. Jedná-li v těchto intencích, zrcadlí člověk obraz boží také ve svých skutečích.

Křesťanské pojetí člověka má svůj původ v příbězích evangelia. V nich se sám Ježíš setkává s lidmi tak, že jim zprostředkuje novou odvahu do života, uznává jejich důstojnost, přestože nemají ekonomické, společenské nebo náboženské postavení. Starostlivost o slabé a ty, kteří se dostali na okraj společnosti, založená na přesvědčení, že tito jsou stejně božími dětmi jako všichni ostatní, byl a je centrálním motivem křesťanského pojetí člověka. Prokazovat milosrdenství může znamenat totéž jako prokazovat respekt důstojnosti člověka, třebaže bychom v historii našli řadu případů opačných.

Důležitým momentem křesťanského pojetí je, že osoba a její jednání není jedno a totéž. Jsme prostě něco více než to, co konáme. Z etického hlediska je toto naprosto ústřední bod, který znamená, že můžeme být uznáni za více než jen to, co jsme vykonali. Tento rozdíl je také důležitý pro odpuštění. Činy mohou být odpuštěny právě proto, že můžeme počítat s tím, že člověk znamená více než činy, jež jsou předmětem odpuštění. Tento pohled je důležitý také pro bezpodmínečnou důstojnost člověka, tedy že člověk má svou důstojnost bez ohledu na to, že jeho čin byl morálně

zavrženíhodný. Jestliže humanistický světový názor bývá někdy označován za optimistický, pak křesťanské pojetí člověka je považováno za pesimistické. Důvod je v tom, že člověk je charakterizován také jako bytost hříšná. Hřích však není, jak si mnozí myslí, morální kategorií. Hřích označuje především to, že se člověk odtrhl od soužití s bohem a neuznává své určení být božím obrazem. Místo toho chce být sám bohem. Morálním důsledkem toho je, že člověk je ovládán takovou sebestředností, že ostatní lidé jsou pouhými prostředky k vyplnění jeho vlastních přání. Člověk je tedy uvězněn v sebestřednosti, místo aby byl svoboděn pro konání dobra, které náleží k životu ve společenství s bohem.

Člověk nemusí být křesťanem, aby sdílel vědomí napětí mezi sebestředností a zaměřením na druhé v péči a lásce. Takže toto pojetí člověka je spíše realistické než pesimistické. Pesimistickým se stává až v okamžiku, kdy hříšnost člověku zabráni mít podíl na dobru. Takových je však málo, kdo by tvrdili, že člověk tuto schopnost jednat morálně ztratil. Rozhodně to však nefunguje tak, že bychom automaticky dobro konali, když jsme poznali, co dobrem je.

Poslední aspekt, který bychom zde v souvislosti s křesťanstvím měli zmínit je, že – na rozdíl od populárních pojednání – se křesťanství netočí jenom a výhradně kolem „nesmrtelné duše“. Největší důraz je kladen na **celostní pojetí lidské bytosti**, v níž všechny dimenze spolu souvisejí, mají svůj význam a je třeba je uznat jako bohem chtěné. To se týká tělesných, duševních, psychologických, duchovních a náboženských oblastí. Je podstatné si uvědomit, že člověk tvoří jednotu všech těchto dimenzí a že podle křesťanského pojetí prokazujeme člověku nejvyšší pomoc, pečujeme-li o zachování celistvosti jeho života.

## Idea lidské důstojnosti

Jestli dnes hovoříme o křesťanském a humanistickém pojetí člověka, je to tím, že historické proudy z Athén a Jeruzaléma, jež jsme načrtli v předešlé kapitole, jako by se v naší době sbíhaly a vedly nás ke zdůraznění povinnosti chránit a rozvíjet respekt k lidské důstojnosti.

Když mluvíme o nedotknutelné důstojnosti člověka, nemáme na mysli hodnotu, která je sama o sobě ekonomickým pojmem, ale důstojnost a respekt, na nějž má člověk právo a který je důvodem, že by nikdy neměl být nucen k čemukoli, co odporuje jeho svědomí nebo převědčení.

Uznat důstojnost člověka znamená zajistit člověku volnost a možnost vést takový život, v němž by sám sebe prožíval jako cenný a oceňovaný.

Křesťansko-humanistická tradice ztělesňuje nejvýraznější faktor ideálu rovnoprávnosti, ochrany lidské důstojnosti a lidských práv, jaký dnes ve veřejném životě známe.

Důstojnost člověka je bezpodmínečná, platí za všech okolností. Je konstatní, takže není možno ji stupňovat (např. důstojnost dospělého není vyšší než důstojnost dítěte), není závislá na pohlaví, třídě, sociálním statusu a podobně. To je zapotřebí zdůraznit, aby bylo zřejmé, že pilní žáci nemají větší důstojnost nebo nárok na pozornost než slabí žáci, že zdraví lidé nemají právo na sociální jistoty ve větší míře než nemocní nebo lidé práce neschopní.

Přirozeně můžeme zkoumat představy o povaze důstojnosti člověka tak, že se ptáme, zda vidíme důstojnost jako podmíněnou nebo nepodmíněnou. Podmíněnou – to je ta, která předpokládá, že člověk musí splňovat určité předpoklady nebo podmínky, abychom mu přiznali lidskou důstojnost. Např. jestliže je někdo silně funkčně postižen, retardován z důvodu závažného poškození mozku, mozkové mrtvice a podobně, a my se domníváme, že jeho lidská důstojnost je omezena, pak ji vidíme jako podmíněnou. Proti tomu stojí názor, že plnost lidské důstojnosti musí být zcela nezávislá na věku, rase, pohlaví nebo čemukoli jiném. Následkem toho by také člověk ještě nenarozený měl plnost lidské důstojnosti. Co by v takové eticky konfliktní situaci mělo nastat, není předem dáno.

Obecně je nutno vyzdvihnout, že myšlenka bezpodmínečné lidské důstojnosti ochraňuje člověka před jednostranným zneužitím ze strany společnosti. Tam, kde jsou tyto hodnoty definovány nezávisle na vnějších podmínkách, je šance uchránit integritu a důstojnost člověka nejvyšší.

Důstojnost člověka má tedy co činit s osobní integritou. Tato okolnost zabraňuje, aby byl člověk využíván jako pouhý prostředek, třeba prostředek k dosažení pohodlí druhých. Člověk je osoba a nikoli věc, takže pečovat o lidskou důstojnost znamená respektovat možnost a právo druhého rozhodovat o svém životě (srov. o autonomii).

## Naturalismus - *the naturalist*

Naturalistické pojetí člověka tvoří snad nejzřetelnější protiklad ke křesťansko-humanistické tradici. Vychází z Darwinovy teorie, opírá se o Freudovy objevy. Člověk je pojímán ve svých přírodou daných kořenech, což přineslo nejdén pozitivní přínos k poměru člověk-příroda. Na rozdíl od křesťanského a humanistického pojetí však zdůrazňuje, že člověk následuje výhradně hlasu přírody.

Zatímco křesťansko-humanistické pojetí podtrhuje, že člověk může jednat svobodně a přírodní danosti překračovat, vidí naturalistický směr člověka vpleteného do přírodních podmínek, člověka vydaného přírodě všanc. Naše jednání tedy není výsledkem svobodné volby, nýbrž následkem přírodních zákonů. Nejextréměji je tento názor u B. F. Skinnera, který ve své knize „Beyond Freedom and Dignity“ odpírá člověku jak svobodu tak důstojnost. Takové pojetí se blíží mechanismu, v němž vše, co konáme, je řízeno přírodními zákony a procesy z toho vyplývajícími. Skinnerův názor na člověka je deterministický, tedy ovlivňovaný na prvním místě biologickými faktory. Jestliže změníme přírodní podmínky, můžeme ovlivnit i lidské chování. O nějaké svobodě, která by dovolila pozdvihnout se nad tyto biologické danosti, zde nemůže být ani řeči.

Ne všechny formy naturalismu jsou tak extrémní jako u Skinnera. Ale právě on je exemplární ve dvou věcech: Za prvé se domnívá, že veškeré jednání člověka se dá vysvětlit z přírodních zákonů, pokud je známe dostatečně. Za druhé je to pouze tato dimenze člověka, se kterou počítá jako s reálnou. Jinak řečeno – máme co činit s pozitivistickým pojetím člověka, které nepřipouští, že by člověk mohl být něco více než vysvětlují uvedené definice.

Směry naturalismu, jež stojí v opozici k Skinnerovi uznávají, že člověk má svobodu, která spočívá v následování daných přirozených vloh, nikoli v jejich překračování či utváření něčeho nového mimo jejich hranice.

V tomto pohledu zaujímá lidská důstojnost mnohem menší roli. Respektovat lidskou důstojnost znamená respektovat právo na rozvoj přirozených vloh. Současně je zde akcentován názor, že člověk je oceňován a hodnocen podle toho, co vykonává, produkuje a podle toho, jak žije v souladu s přirozeně danými podmínkami. To neznamena, že by zde svoboda nebyla vysokou hodnotou. Jiná hodnota, charakteristická pro tento směr, je označena pojmem funkčnost. Důstojnost není to, co člověk má, nýbrž spíše to,

čeho dosahuje etablováním sebe sama v poměru k ostatním. Proto v nových podobách etické reflexe, stojících blízko naturalismu (srov. utilitarismus Petra Singera), je důstojnost člověka něco odstupňovaného, čeho nemají všichni stejně, co nám nepropůjčuje zvláštní postavení mezi živočišnými druhy.

Naturalistický názor na člověka nemá za sebou tak dlouhou tradici jako ostatní směry, jež jsme zde představili (byť by někdo mohl namítnout, že jeho tradice sahají až k Aristotelovi). Nezabírá ani tak významné místo v náhledu na člověka v naší společnosti, snad s výjimkou dvou aspektů, které jsou relevantní v návaznosti na etiku povolání a proto je zde uvádíme.

Za prvé: v rámci medicíny se ukazuje tendence pojmát člověka jako souhrn biologických a přírodních procesů, bez zřetele k ostatním vrstvám, jako je třeba životní příběh, který může stejnou měrou spoluvytvářet aktuální zdravotní stav člověka (srov. kap.5 o narativní etice). Vstupujeme do řady vztahů s druhými lidmi, žijeme v sociálních institucích, které nejsou zakotveny v biologii, nýbrž v hodnotách, propojených s dalšími cíli, o něž usilujeme.

Za druhé: Spolu s ekonomickými a technickými aspekty doby podtrhuje naturalismus naši schopnost naplnit bezprostřední záměry a preference a usilovat o štěstí pouhým navýšením konzumu nebo funkčnosti. Naše potřeby a touha po uznání, sexu a kráse má v reklamním průmyslu zcela volné pole působnosti, vždyť hodnota lidského života je definována právě mfrou uspokojování a ukájení potřeb. To je také jeden z důvodů proč jsme přesvědčení, že utilitaristický nebo užitkově etický (instrumentálně etický) pohled na člověka a morálku nestačí, neboť neposkytuje dostatečnou obranu proti manipulaci reklamy, médií apod. (viz dále kap.11). Na to je třeba upozornit na prvním místě mládež a děti, ale vyplatí se vědět, jaké mechanismy ovlivňují i nás dospělé.

## Ještě jednou k pojetí člověka

Pojetí smyslu, původu a obsahu lidského života má bezprostřední návaznost se světovým názorem. Ten nám poskytuje širší rámec pro všechny otázky tohoto typu. S určitou výhradou platí, že světový názor je oporou a východiskem pro definici našeho sebepoznání a identity. Když jsme toho

názoru, že člověk je náhodnou hříčkou přírody, chováme se k druhému zákonitě jinak, než když jsme přesvědčeni, že život má smysl a cíl bez ohledu na momentální stav a rozhodnutí člověka. A jestli akcentujeme význam produktivity a výkonnosti jako nejdůležitější věci na světě, mohou se děti, staří lidé a tělesně postižení snadno ocitnout na okraji hodnotové zóny.

Světónázorové tradice skýtají tedy do značné míry zdroje k utváření „krátkodobých“ postojů. V těchto tradicích se často vrství reprodukováná a zpracovaná zkušenost, společná paměť se opírá o představy, příběhy, pojmy. V jiných se zdůrazňuje zranitelnost lidského života, nutnost jeho ochrany. Další odkazují na důstojnost člověka, platící bez ohledu na jeho výkonnost a produktivitu. Společnost, která má úctu ke starším, vychází ze světového názoru se širší základnou než jen technicko-ekonomickou.

Jen minimum lidí má beze zbytku hotový názor otázky, na něž nám různé světónázorové tradice předkládají různá řešení. Světový názor nám nabízí určité základy, z nichž si můžeme vystavět názor na člověka.

Světový názor se často projevuje v tradicích. Ty fungují jako něco samostatného, tedy něco, na co se nevyptáváme, a to až do okamžiku, než se pro nás stanou problémem. V (post)moderní kultuře nám však tradice samy už nejsou s to zajistit zdroje, nezbytné k utvoření komplexního náhledu na člověka tváří v tvář etickým otázkám. Nadto se realita stala příliš složitou, objevují se nové úkoly a okolnosti, jež jsou v tradici neznámé a tedy nezpracované. Tak je tomu např. v otázkách genové technologie nebo ekologie. Takové problémové okruhy nám ukazují, že prefabrikované, dopředu hotové odpovědi neexistují, a že musíme hledat nová řešení a nové formulace všeho, co nám doba předkládá.

## Pojetí člověka v praxi

Jak chápeme a vnímáme sebe sama má bezpochyby zásadní význam pro to, jak chápeme a vnímáme druhé – v neposlední řadě i v pracovním procesu. Relativně ucelená představa o tom, kdo jsem nebo kdo bych si přál být, to je podstatná část jevu, kterému říkáme „mít identitu“. Pojetí člověka je tedy také jakýsi pokus formulovat základní rysy identity, které se netýkají jen nás osobně, ale o nichž jsme přesvědčeni, že jsou významné i pro ostatní.

Identita má velmi silné emocionální a podvědomé aspekty, řídící naše chování. Pojetí člověka je v nás proto hluboce zakotveno, v nás – ne jen v našem rozumu. To mějme na paměti, když se nyní podíváme do praxe.

Co tedy formuje náš pohled na lidi, s nimiž se stýkáme? Bezesporu ve stejné míře společnost, v níž žijeme, jako tradice, ze kterých vyrůstáme. Evidentně také skryté faktory, jež si přivlastňujeme výchovou a vzděláváním. Mnozí badatelé jsou kupříkladu toho názoru, že média se podílejí na tvorbě identity dětí a mládeže stejnou měrou jako škola a rodina.

Typické jsou obrazy člověka, jež se k nám dostávají prostřednictvím reklamního průmyslu. Právě reklama postuluje a upevňuje představy o tom, co je krásné, atraktivní, úspěšné, pozitivní, a to způsobem směrodatným pro naše hodnocení lidí a věcí. Protílátky proti těmto neodolatelně svůdným faktorům dnes prakticky nemáme, protože etablované tradice, které mohly představovat určitou protiváhu, jsme odložili. Proto dosahuje působení reklamy na mládež, která ještě nemá upevněnou identitu, enormních rozměrů.

Kritika reklamy poukazuje na fakt, že reklama nezobrazuje realitu, ale přemalovává ji do obrazů, vyvolávající zcela nerealistické představy o tom, co je dobré a pozitivní. Reklama však také podporuje deziluzi a cynismus, krutost a chlad, aby tak oslovila vrstvy, které se s ními identifikují.

Nás zde zajímá zvláště jeden aspekt v reklamě, související s pojetím člověka – totiž to, co se neukazuje. V reklamě nemá místo nemoc, neštěstí, abnormální situace – všechno, co nachází mimo vzorec „přijatelného“ je v reklamě zásadně neviditelné. Toto zneviditelnění vyvolává dojem, že lidé v marginálních situacích jsou nenormální, a proto nežádoucí. Tím reklama vědomě ignoruje naši zranitelnost a závislost člověka na člověku.

Tato zranitelnost je v reklamě využívána jinak, způsobem, který má přímé fyzické důsledky. Je typické, že mnoho lidí má špatné svědomí spíše z toho, co toho dne snědli, než z toho, co učinili morálně zavrženého. Řečeno s francouzským filozofem Michelelem Foucaultem: Reklama nám prezentuje informaci, která v sobě nese moc nad tělem. Zprostředkovává vědění a zároveň utěšuje, jak se vypořádat se životem, který nefunguje tak, jak by měl. Rychle se šířící epidemie poruch spojených s příjmem potravy (bulimie apod.) je nepopíratelně ovlivněna i obrazem člověka, který nám zprostředkovává reklama. Navíc vyvolává iluzi, že se můžeme nepříjemným a pomíjejícím záležitostem našeho života prostě vyhnout. Reklama je tedy spojencem nejosudnějšího postoje dějin: opovrhování slabostí. Tomu je

důležité čelit tak, že dáme člověku příležitost vidět a akceptovat slabost a závislost jako nezbytnou součást života člověka. To může být důležitým úkolem v kontaktu s dětmi a mládeží i s těmi, kteří jsou vyřazení nemocí nebo nezaměstnaností.

Mnozí jistě namítnou, že reklama může působit jen do jisté míry a že většina lidí si její lživost uvědomuje. Nemůžeme však přehlédnout, že stopy reklamy se projevují v tom, jak se k sobě navzájem chováme, jak jsme vybaveni pro kontakt s lidmi, kteří jsou mimo pásmo tzv. normálu. Děti a dospívající, kteří nemají v rodině staršího člověka, s úžasem vyprávějí, jak zajímavé bylo setkání se staršími lidmi, jak překvapivě pozitivně na ně tato zkušenost zapůsobila. Dosud to pro ně bylo něco neznámého a neznámé věci nahánějí strach, snažíme se jim vyhnout. Obeznamení se i se stinnými stránkami života, které se v reklamě neobjevují, je nesmírně užitečné. Všichni totiž budou ve svém dalším životě s nemocí a stárnutím konfrontováni.

Ošetřovatelky v nemocnici by mohly dlouze vyprávět, jak lidé, kteří se nenaučili přijmout nemoc jako součást života, mají jako pacienti závažné problémy se svou vlastní chorobou. Dokonce do té míry, že je brzděn proces uzdravování. A většina dosvědčí, jak nás rozčiluje, když druzí lidé naše těžkosti bagatelizují jenom proto, že k nim prostě nedokáží zaujmout postoj.

Tyto příklady ukazují, že se vyplatí rozvíjet takové pojetí člověka, které je dostatečně široké, aby pojalo nejrozumnější stránky lidské existence. K tomu skýtá reklama, jako i jednostranně technický, ekonomický a racionální přístup, pramálo příležitosti. Je důležité svými postoji prosazovat, že lidský život se váže ještě k jiným hodnotám než jsou ty, jež tvoří podstatu reklamní kultury.

### Pojetí člověka v praktických příkladech

Jaký vliv má pojetí člověka na naše postoje – to poznáváme i podle toho, jak hodnotíme lidi v různých situacích. Při té příležitosti si můžeme položit otázku, jak vnímáme naši vlastní úlohu.

- A. Když se setkáme s lidmi, kteří „propadají“ – ve škole, práci nebo jiných souvislostech: Hodnotíme to jako vlastní zavinění a tedy zasloužené, nebo to v nás vyvolává potřebu aktivně zasáhnout a učinit konkrétní opatření? Jestliže ano, proč je tomu tak? A jak naše rozhodnutí souvisí s názorem na člověka?
- B. Někteří lidé dobře zvládají učení i praktický život. To může vyvolávat obdiv i závist. Takoví lidé nemohou být ideálem pro všechny, protože lidské povahy jsou velmi rozdílné. Jak se chováme k těm, kteří tyto věci nezvládají? Jak chápeme jejich situaci? Co vede k tomu, že vyšší vzdělání propůjčuje vyšší status, a především: co znamená tento postoj společnosti pro ty, kteří vzdělání nemají? Z jakých ideálů vyrůstá vlastně snaha po shromažďování vědění a profesní dokonalosti?
- C. Onemocnět nebo dostat se do situace závislosti na druhých může mít pro člověka různé následky podle toho, jestli se naučil hodnotit život podle principu produktivity či nikoli. Co si máme představit pod tvrzením, že život má nedotknutelnou cenu, třebaže nesplňuje kritéria produktivity a efektivity?
- D. Proč je jen mládí považováno za krásné a atraktivní? Co rozumíme pojmem „dobré stáří“? Stáří a stárnutí nemusí nutně asociovat jen slábnutí a úpadek, ale také zrání, moudrost a dosažení hlubších dimenzí života. Jsme schopni tento názor uplatnit?
- E. V naší kultuře máme dva základní postoje k situaci, kdy někdo „vyniká“ výrazně. První vede k tomu, že lidé se zvláštními schopnostmi jsou ze závisti a žárlivosti bržděni v rozletu. K tomu se často přidává skepse vůči individuálním a osobním rysům člověka. Druhý postoj cíleně podporuje ty, kteří se vymykají běžnému průměru – většina obyčejných lidí se tak ocitá mimo zájem a soustavnou péči. Je možno brát tyto extrémy vážně? Je náš názor na člověka dostatečně široký, abychom obsáhli pozitivní rysy obou těchto směrů?
- F. Mnohé ženy dosvědčují, že se cítily ceněny teprve v okamžiku, kdy vstoupily do zaměstnání, ženy v domácnosti často uvádějí, že byly podhodnoceny. Nezaměstnaní ztrácejí sociální status, postavení a zapojení ve společnosti. Postoj programově nedoceňující ty, kteří vykonávají práci neplacenou, bude stěžejí schopen poskytnout těmto lidem pomoc a zájem.

Odpovědi v těchto příkladech nejsou dány předem. Rozhodující bude náš hodnotový žebříček. Etika povolání je tedy úzce spjata se zpracováním a uchopením tradic, světového názoru, hodnotového žebříčku a vzorců chování podle toho, jak bychom si sami přáli, aby nás přijala druhá strana, kdyby došlo k výměně rolí.

### Pojetí člověka a vzdělání

V přípravě na pomáhající profesi je nejdůležitější, aby si studenti osvojili to, co jsme volně nazvali „nejširší pojetí člověka“, které je schopno vnímat nejrůznější stránky lidského života a zásadně vychází z toho, že lidský život má mnoho dimenzí. Budoucí zdravotní sestra se má naučit, že pacient má vedle lékařských i řadu jiných potřeb. Pacient má právo na to, aby byl brán vážně jeho strach nebo dotazy po smyslu života (a smrti) – tyto záležitosti mohou mít pro postiženého nejvyšší prioritu. Pacientovi, který vnímá svou situaci jako následek viny, nepomůže psychiatr, který uvažuje pouze o tom, jaké nasadit medikamenty.

Vzdělání nás vede k tomu, že se na člověka díváme především z odborného hlediska. Odbornost nás však nevede k tomu, abychom brali dostatečně v úvahu složitou a jedinečnou historii každého člověka (viz kap. o narativní etice).

Vzdělání by tedy nemělo náš pohled na lidi zužovat. Dobrým vzděláním v etickém smyslu je takové vzdělání, které pojímá konkrétního člověka v jeho celistvosti, zatímco odbornost postihuje jen některé aspekty vzniklé situace.

*Zdravotní sestra, která si neví rady s bolestí dítěte, která dívce se zlomenou rukou opakuje: „Psst, vždyť to tolik nebolí,“ může z odborného hlediska odvádět dobrou práci, ale stěží osloví trpícího člověka.*

Když se setkáváme s druhými lidmi, přinášíme sebe sama – takové, jací jsme. Proto je třeba naučit se přijímat lidi tak, abychom uměli nasadit a použít všechno pozitivní, co neseme v sobě. Vzdělání, které bere vážně etickou a morální dimenzi setkávání s ostatními lidmi, by se mělo zaměřit na objevování toho, jaké postoje v nás mohou být s užitek nasazeny při

výkonu povolání. Jak uvidíme v další kapitole, postoje je možno a nutno formovat a rozvíjet. Tato oblast souvisí s psychologii povolání, a proto se jí zde už nemůžeme dále věnovat. Zaměříme se na světový a životní názor, neboť právě ten rozhodující měrou ovlivňuje naši schopnost vstupovat do mezilidských vztahů jako morální subjekt.

### LITERATURA

- Forbrukersamfunnet som etisk utfordring.* En utredning for Bispemøtet. Oslo. Verbum, 1993.
- Foucault, M.: *Discipline and Punish. The Birth of the Prison.* New York. Vintage, 1979.
- Ofstad, H.: *Vår forakt for svakhet. En analyse av nazismes normer og vurderinger.* Oslo. Pax, 1991.
- Skinner, B. F.: *Beyond Freedom and Dignity.* New York. Knopf, 1971.
- Taylor, C.: *Sources of the Self. The making of Modern Identity.* Cambridge. Cambridge University Press, 1989.



## Kapitola 10

### DISKURSNÍ ETIKA A LIDSKÁ PRÁVA

#### *Komunikační společenství jako etická základna*

Na mapě současné etiky existují dva typy myšlení, vzbuzující pozornost, mluvíme-li o univerzalistické etice, tedy o etice platné pro všechny lidi. Jsou to tzv. diskursní etika a způsob myšlení, ze kterého se vyvinula lidská práva. Oba tyto typy vyrůstají z tradice osvícenství. Diskursní etika dále rozvíjí Kanta. Podtrhuje, že ke správnému se pracujeme jen tím, že budeme postupovat podle správné procedury. Teorie lidských práv se opírá o konkrétní práva člověka a konstatují, že tato práva náleží všem lidem. Je tedy možno říci, že oba směry mají značně odlišný přístup k etické látce, přesto jsou důsledky těchto metod velmi blízké.

#### *Od monologické k dialogické morálce*

*Na sociálním úřadě se řeší případ dvanáctiletého dítěte, žijícího s otcem, který je alkoholik. Matka žije v novém manželství a má s dítětem jen sporadický kontakt. Riziko, že dcera bude vtažena do otcovy závislosti, je evidentní. Navíc začala ve škole vykazovat symptomy strachu. Na sociálním úřadě se přiklání k názoru, že dítě by mělo být umístěno v dětském domově. Dcerka dává na srozuměnou, že život s otcem není vždy snadný, ale stěhovat se od něho nechce. Dcerka se vyjadřuje i chová ambivalentně, otec si přeje dceru ponechat v opatrování.*

#### *Diskursní etika a lidská práva*

Obdobná situace jistě není neobvyklá, a to v nejrůznějších oblastech naší společnosti: Principiální zájmy stojí proti sobě a není snadné rozřešit konflikt ke spokojenosti všech. Tento příklad současně ukazuje, že můžeme být konfrontováni se zdánlivě neslučitelnými zájmy. Proti sobě stojí otcovo právo rozhodovat o svém (a do určité míry také dceřině) životě a povinnost sociálního úřadu dohlížet na podmínky, v nichž dcera dorůstá, potřeby dítěte, rodinné svazky apod. Vše je propleteno – práva, povinnosti, potřeby – zdá se, že nic z toho neukazuje jedním směrem. Je vůbec možno najít řešení, když je všechno tak protichůdné?

Podle tradiční povinnostní etiky (kantovské), opravdu není lehké tuto situaci rozřešit. V minulé kapitole jsme viděli, že podle Kantova pojetí by měli aktéři zvážit, jestli jsou jejich etická východiska udržitelná či nikoli. U Kanta je v této souvislosti nápadné, že na to může přijít každý z aktérů sám. Vyplývá to z Kantova osvíceneckého názoru: Rozum je stejný u všech, je třeba ho správně používat. Kant neshledával problematickým, když morální problém řeší jednotlivec na vlastní pěst, hlavně že jde o řešení rozumné. Má-li morálka rozumné zdůvodnění, platí obecně.

Naproti tomu shora uvedená situace nás uvádí do jiné polohy, totiž že nejsme sami, nýbrž „hrajeme“ s ostatními, a to v morálně elektrizující situaci. Navíc můžeme pojmut situaci různě, podle toho, zda jsme rodiči, klienty, vykonavatelé pomáhajících profesí.

Proto se dnes často vznáší námitka proti Kantově metodě, myšlení je příliš monologické, což znamená, že aktér rozvíjí morálku sám a nemusí s nikým hovořit. Svět není tak jednoduchý a přehledný jak evidentně věří Kant, takže není jisté, že se dospěje ke správnému řešení, i když jsme velmi rozumní.

Výraznou zkušeností moderního světa je, že se v morálních soudech neshodujeme, takže bychom se neměli tolik spoléhat na monologickou morálku, kterou nabízí Kant. Klidně by mohla nastat situace, kdy dva dětští pedagogové dospějí v našem případě k odlišnému závěru o tom, co je správné, prostě proto, že mají různý názor na to, který z argumentů váží nejvíce.

Alternativu kantovské etiky, která však zůstává na principiální bázi povinnostní etiky, nazýváme diskursní etikou. Předními představiteli tohoto směru jsou němečtí filosofové Jürgen Habermas a Karl-Otto Apel. Diskursní etika má neustále na zřeteli, že v morální situaci je zapojeno více stran. Zvažuje platnost jejich zájmů, stanovisek a soudů. Samotné slovo „diskurs“ můžeme vysvětlit tak, že se jedná o analýzu založenou na dialogu.

Etikové diskursu se domnívají, že na dialogu založená analýza odlišných morálních stanovisek nám zprostředkovává lepší vhled do situace a rozhoduje o tom, co je správné. Tak se diskursní etika vypořádává s tím, o čem se přesvědčilo už mnoho lidí, totiž že naše pojetí o tom, co ke morální, se rozvíjí diskusí, souhrou nebo neshodou s druhými lidmi. Morálka je sociálně zakotvený fenomén, nikoliv něco, co je možno stanovit na vlastní pěst. Aby však dialog působil tak jak má, je třeba splnit určité podmínky.

### Komunikace jako etická základna

Základním principem diskursní etiky je rovná hodnota všech lidí. Z toho plyne, že všichni mají právo účastnit se diskuse a rozboru otázek, jež se jich týkají. A všichni mají právo být slyšeni. Tento princip má svůj původ v osvícenství (konec 18. stol.) a je součástí kategorického imperativu, formulovaného Kantem.

V diskursní etice se princip rovnosti pojí s principem sebeurčení: V podstatě jsme rovnocenní jen do té míry, do jaké míry jsme schopni si vzájemně zajistit právo rozhodovat o svém životě. Když o mně rozhodují jiní bez mého souhlasu, znamená to, že nejsem rovnocenný tomu, kdo rozhoduje. Jsem objektem uchopení moci druhého. V uvedeném příkladu by např. rozhodnutí odstěhovat dcerku od otce proti jeho vůli vedlo k tomu, že by to prožíval jako zneužití moci.

Morálka a moc (ve smyslu přinucení) stojí tedy v diskursní etice proti sobě. Je nutno nalézt způsob, v němž by moc, kterou nad sebou navzájem máme, dostala co nejmenší prostor. Takovým způsobem je právě etický diskurs, říká Habermas. V etickém diskursu se můžeme navzájem obeznámit s důvody, které nás vedou k té či oné alternativě. Komunikací o důvodech našeho návrhu si vyzkoušíme, objasníme pro sebe i pro druhé, co je podstatou problému.

Podle diskursní etiky není vlastně morálním aktérem jedinec sám, nýbrž lidé, kteří se podílejí na řešení problému dialogem nebo společenstvím s ostatními. Nejen jedinec, ale všichni zúčastnění formují svou morální vůli ve společném diskursu. Habermas je přesvědčen o tom, že pouze když jsme ochotni naslouchat důvodům druhého a brát jeden na druhého ohled

(vzájemně respektovat rozumné názory), budeme schopni dosáhnout etické souhry, jednoty. Proto zní naše rada v komplikovaných situacích: „Sedněte si spolu a poslechněte si, jak jsou nejrůznější alternativy zdůvodňovány. Nevzdávejte se, dokud se nesjednotíte na řešení, se kterým by každý z vás mohl žít.“

Diskursní etika vychází z principů, které je možno chápat jako Habermasův pokus nově formulovat Kantův kategorický imperativ. Jeden z nich zní takto:

*Norma si může činit nárok na platnost pouze tehdy, jestli po zvážení všech předvídatelných následků a vedlejších účinků získá v diskursu podporu všech zúčastněných stran. (Povšimněme si, že jako relevantní pro platnost normy uvádí Habermas i následky!)*

Toto pravidlo definuje, čeho je třeba, aby byla norma považována za přijatelnou. Nevypovídá nic o konkrétním obsahu normy – stejně jako tomu bylo u kategorického imperativu. Takže Habermas podtrhuje způsob nebo proceduru, jež se podílejí na kodifikaci normy. Taková etika, která se nazývá procedurální etika, staví na přesvědčení, že toho, co by všichni přijali jako spravedlivé, je možno dosáhnout dodržením správné procedury při zkoumání a výběru společných norem.

Komunikace v praktickém diskursu probíhá na základě poznání, že všichni jsou si ve výchozí pozici rovni. Když předložím své důvody, avšak nejsem ochoten naslouchat druhým, pak nebudu ani ochoten nechat se ovlivnit pojetím ostatních. Tím porušuji základní podmínku diskursu. Pak se ale ani nejedná o opravdovou komunikaci, vždyť takovým postojem prozrazuji, že předpokládám, že mám pravdu já bez ohledu na to, co řekne ten druhý. Komunikace se tedy musí odehrávat tak, že jsem připraven zkoumat, zda mám pravdu, a nikoliv tak, aby mi bylo dáno za pravdu. V našem úvodním příkladu to znamená, že sociální pracovník musí být ochoten naslouchat otci, avšak otec musí stejně tak akceptovat, že existují lidé, kteří jsou oprávněni situaci hodnotit a zaujímat platné stanovisko.

Diskursní etika tedy stojí v protikladu k jakékoli formě paternalismu, ve kterém jedna osoba požívá nedotknutelné právo rozhodovat, a to buď pro svou formální autoritu nebo silou svého vědění. Tím je vyloučeno i jakékoli osamělé rozhodování bez dostatečné informovanosti všech zúčastněných stran. I když paternalistická praxe může obsahovat značnou dávku

shovívavosti, je to metoda problematická, protože staví na předpokladu, že nestojí všichni na stejné úrovni. (To přirozeně nevylučuje, že v určitých případech musí někdo rozhodnout za ostatní, jde o to, že v paternalismu se tak děje trvale a programově (o paternalismu viz dále v kap. 13).

Jedním ze základních předpokladů diskursu je proto otevřenost. Tím, že věci neskrývám, respektuji schopnost druhého utvořit si na základě informací vlastní názor. Současně se nesnažím zakrýt nebo utajit něco z odvrácené strany svého rozhodování. Něco skrývat by podle Habermase znamenalo ubírat etickému dialogu na rozumnosti. Jediné, co činí nějaké etické stanovisko racionálním, jsou právě důvody, jež je možno uvést v jeho prospěch. Jestliže jsou uvedeny důvody v neprospěch, je argumentace oslabena. Právě důvody, které jsme schopni uvést, rozhodují o tom, zda dané stanovisko najde podporu, nebo bude zamítnuto.

Skrývat nebo vydělovat určité aspekty z diskursu by znamenalo nasazovat je jako mocenský prostředek. Ideálem diskursní etiky je naopak to, aby nejlepší argument zvítězil vlastní vahou. Proto jsou jiné prostředky než zdůvodnění a argumentace odmítány.

Diskursní etika vypracovává metody, jak zabránit situaci, abychom s názorem jiné osoby souhlasili jenom proto, že kupříkladu zastává významnou funkci. K tomu podává pravidla osvětlující, co je to přijatelný a vhodný diskurs. Učitel, který debatuje se studenty, nesmí ani nepřímě naznačovat „jestli se mnou nebudeš souhlasit, nedostaneš dobrou známku“, neboť by tím porušil základní podmínky diskursu. Jednota by pak nevznikla na základě argumentů a diskurs by nesplňoval nároky racionality. Dobré důvody a (skrýty) nátlak se vylučují.

Není tedy těžké rozeznat, co je silnou stránkou diskursní etiky: Umožňuje, aby se lidé se zcela odlišnými názory spojili a předložili pravidla obecně přijatelného jednání. V multikulturním světě, v němž vedle sebe existují nesjednotitelné zájmy, je velmi důležité vytvořit základnu pro shodu tak, aby jedna skupina nebyla privilegovaná; to by ostatní skupiny mohly vnímat jako diskriminaci, ponížení nebo nátlak. Tento přístup má velký společenský význam při dosahování nového stupně sjednocující hodnotové základny. A právě k tomu diskursní etika přispívá.

Výuka náboženství na školách – to je dobrý příklad pro konfliktní téma vhodné k diskursu. Je důležité zabezpečit takové vyučování, které by určité skupiny nedráždilo, které by nevycházelo z privilegií (žádná konfese

nemá mít totální nadvládu) a které by nevyžadovalo od žáků cokoli, co by bylo proti jejich přesvědčení nebo náboženskému cítění rodičů. I když se mnozí domnívají, že vyučování náboženství je ve škole žádoucí, je třeba si podržet možnost osvobodit z vyučování žáka, když o to požádá, protože výkonu pocíťuje jako nátlak.

Kdo vstupuje do diskursu, musí být připraven hledat řešení, které by mohlo být přijato nezanedbatelnou částí. Ne všichni se mohou faktického diskursu účastnit osobně, někteří se mohou účastnit jen prostřednictvím zástupců, reprezentantů. Třeba malé děti nebo lidé bez potřebných předpokladů. Těmi předpoklady jsou – mimo těch, které jsme již zmínili (umět naslouchat, argumentovat, zdůvodňovat) – umět pochopit obsah věcného zdůvodnění, být schopen kritizovat přednesený náhled a být schopen zformulovat v dané věci otázku. Tomu se říká kommunikativní kompetence. S tím souvisí, že ti, kterých se diskurs týká, nebudou vždy totožní s těmi, kdo mají komunikativní kompetenci a fakticky se diskursu účastní.

## Dvě námitky proti diskursní etice

Existují dvě námitky proti diskursní etice, na které chceme upozornit. Je možno namítnout, že shora popsané morální diskursy není možno provádět v běžné praxi. Vždycky bude existovat někdo, na koho zůstanou správné argumenty bez účinku a vždycky bude existovat riziko, že někdo zneužije svou moc, takže výsledek diskursu nevzejde ze svobodné komunikace, nýbrž ze skrytého nátlaku.

Tato námitka je více než oprávněná, stačí si jen uvědomit naše každodenní zkušenosti s tím, jak je těžké přiznat chybu nebo zanedbání. Může být velice obtížné překročit svůj horizont a vcítit se do role druhého. V kapitole 4 jsme uvedli, že podle Kohlberga morální zralost předpokládá i zralost psychologickou, pohyb od analýzy konkrétní situace k abstraktní a na obecné principy zaměřené. Kommunikativní kompetence, kterou předpokládá Habermasova diskursní etika, je bezesporu vázána na člověka, který dosáhl postkonvenčního stadia. Tím se nabízí otázka, zda tento ideál není přece jen obecně příliš náročný.

Druhou námitkou proti diskursní etice je, že samotná realizace etického diskursu ještě neznamená, že dosáhneme jednoty. Společně si sednout a věci řádně probrat prostě vždycky nestačí.

Habermas a Apel souhlasí s bodem číslo jedna, avšak nepřijímají ho jako námitku relevantní. Kdyby např. rozhodnutí o dívce v našem příkladu padlo bez konzultace s otcem, tak by etik řekl, že nebyly splněny nejzákladnější etické podmínky. Etika diskursu není tedy jen nástrojem, napomáhajícím síle úsudku při dosahování větší rozumnosti. Může být také nástrojem při kritice morálních obsahů a daností, jež nejsou v souladu s morálními ideály. To ukazuje, jak podstatné je rozlišovat mezi ideálním a reálným komunikačním společenstvím.

Může tedy diskursní etika vždy zaručit jednotný výsledek? Promítněme si druhou námitku do našeho příkladu: Sociální pracovníci i dívka sama by třeba dospěli k závěru, že by bylo nejlepší dítě na nějakou dobu odstěhovat od otce. Otec však nesouhlasí. Obě strany mají své důvody a sociální pracovníci navíc otcův postoj dobře chápou. Co v takovém případě?

*Nejčastěji uváděným případem v literatuře je debata kolem umělého potratu, který představuje křížení, kolizi dvou principů: 1. ohled na nenarozený život a 2. ohled na právo ženy rozhodovat o svém životě. Diskursní etika nevidí žádnou možnost jakéhosi „mezistanoviska“, k němuž by se mohly připojit obě strany. Z toho plyne, že může být nanejvýš obtížné vzdát se svých životních principů v kolizní situaci, kdy proti sobě stojí dva rovnoprávné etické principy.*

Může se zdát, že pokud se jedná o sjednocení názoru a postupu, naráží zde diskursní etika na své hranice. To by však nemělo vést k absolutnímu zamítnutí její použitelnosti. Často se rozhodujeme v omezeném časovém rámci, což má za následek, že nemáme dost času dosáhnout jednoty. Nebo po dosažení jednoty může některý z účastníků dodatečně změnit názor:

Švédský profesor etiky Göran Bexell uvedl pojem, který umožňuje nevnímat tuto skutečnost jako fatální. Bexell říká, že se v určitých případech můžeme ocitnout tvář v tvář zdůvodnitelné, obhajitelné nejednotě. Zdůvodnitelná nejednota, v níž zúčastněné strany dosáhli nejvyššího vzájemného porozumění tím, že se účastnily diskursu, má vyšší hodnotu než nejednotnost, v níž vzájemné argumenty nebyly dostatečně důkladně vyslechnuty a zkoumány. Zdůvodnitelná nejednota podporuje toleranci vůči názoru druhého. Pro dobře fungující demokracii je důležité

poskytnout prostor diskusím, které mohou vést ke konkrétním výsledkům, protože taková situace je lepším základem společnosti než nejednotnost bez důkladné znalosti jednoho o druhém (příklad: různá náboženská seskupení, která musí žít v jedné a téže společnosti).

## Nevytvářet normy, ale zkoumat je

Habermas podtrhuje, že v diskursní etice nejde o vytváření norem. Nestanovujeme, neobjevujeme normy jednání. Nešeme si je s sebou z různých tradic, z kulturního, náboženského a sociálního zázemí, podhoubí. V diskursní etice však nemůžeme počítat s tím, že s námi budou všichni zajedno. Habermas říká, že „nesdílíme všichni jeden svět“. Proto je důležité pokusit se nalézt společně přijatelné zdůvodnění pro normy, na nichž se shodneme. Přitom můžeme čerpat ze zdrojů našeho kulturního odkazu, aniž bychom se nutně museli odvolávat na kompletní světový názor.

*Příkladem pro to, jak mohou být některé normy zakotveny v odlišných typech „světů“, je názor na postavení ženy v islámu a moderním západním světě. Tyto dva světy implicitně obsahují normy, jak má žena chápat své postavení ve společnosti. Pro toho, kdo se nikdy nesetkal s jiným názorem než s tím, do něhož „se narodil“, bude tyto normy brát jako samozřejmost. Ale v okamžiku, kdy se setkává s odlišným pojetím, něco se s touto „samozřejmostí“ stane. Pak je třeba blíže zkoumat rámec, který byl do té doby brán jako daný a správný, zda a nakolik může být uznán i lidmi se zcela jiným světovým výchozímkem.*

Diskurs znamená proces, v němž normy, jejichž platnost jsme brali za danou, procházejí zkouškou. Netýká se to přirozeně všech norem, nýbrž těch, které jsou relevantní pro naše soužití s lidmi jiných kultur nebo světového názoru. Diskursní etika nás přivádí k tomu, že klademe do závorcky dva faktory, na něž se jinak běžně spoléháme:

- nezpochybnitelná platnost norem
- horizont, který tvoří rámec a východisko norem našeho všedního života

Diskursem mohou normy prohloubit svou platnost a stát se společnými a racionálními. Diskurs tedy také osvětluje, má i dimenzi informativní.

Současně se platnost norem odpoutává a etabluje nezávisle na b), což způsobuje, že pozbývají své tradiční zdůvodnění (víra v boha, tradice apod.), a že nabývají zdůvodnění osvětenější, průhlednější a obecnější. Tím diskursní etika podtrhuje faktory přejaté z osvětenství – víru v racionálně a kritiku tradice.

## Spravedlnost a solidarita jako obsah

Diskursní etika staví na komunikativním jednání. Komunikativní jednání je založeno na hledání pochopení a jednoty v duchu vzájemnosti. Cíl komunikačního aktu je vázán na samotnou komunikační situaci a neusiluje o předložení něčeho, co by existovalo mimo tuto situaci.

Diskursní etika předpokládá komunikativní jednání a je i prakticky orientovaná, neboť účastníci diskuse usilují o prosazení norem nebo priorit, o nichž se dá předpokládat, že se na nich shodnou všichni zúčastnění. Diskursní etika se tedy opírá o dvě principiální hodnoty společenství: spravedlnost a solidaritu. Spravedlnost znamená, že co bylo dohodnuto, platí jako nesporné a že to nevýhodňuje nikoho, jediné že bychom chtěli. Solidarita se manifestuje v tom, že na řešení etických problémů se podílejí všichni, usilují o optimální v daném případě dosažitelný výsledek. Současně diskurs zesiluje solidaritu a spravedlnost ve společnosti a přispívá k tzv. „argumentační solidarizaci“ (K. E. Johansen).

Na rozdíl od Kantovy povinnostní etiky musí být normy diskursní etiky spravedlivé a revidovatelné. Rozhodně není nutné cítit se jimi vázán jednou pro vždy, při změně konstelace je možné, někdy i nutné, se k nim vrátit a znovu je projednat.

Vraťme se k již uvedeným příkladům:

*Jestliže opatření odejmout otci dcerku povede k tomu, že otec alkoholu zanechá, bude důvod k revizi rozhodnutí. Není třeba, aby rozhodnutí platilo jednou pro vždy. V současné době jsme kupříkladu svědky počátků nové debaty o potratech. Protože současné technologie umožňují rozeznat nemoci i pohlaví plodu, může se potrat stát prostředkem selekce do takové míry, jaká byla nepředstavitelná a nepředvídatelná v době, kdy byly kodifikovány nynější právní normy.*

Pro profesní etiku má diskursní etika zásadní význam, protože ukazuje, jak můžeme v praxi vykonávat principiální morální povinnosti jako jsou spravedlnost, rovnost, čestnost a solidarita. Vytváří společnou bázi pro řešení společného problému. Zároveň musíme být připraveni se něčeho vzdát, aby bylo dosaženo konsensu, který by byl přijatelný pro všechny. Jestli tuto ochotu nemáme, znamená to, že nepřispíváme k rozvoji oné báze, na níž tyto povinnosti počívají.

Můžeme konstatovat, že diskursní etika vyjadřuje blízkost i odstup současně. Zabezpečuje blízkost k tomu, jak ostatní danou situaci zažívají a jaká řešení probírají. Dostatečnou distanci vytváří k té či oné zúčastněné straně (otec nebo dcera) tak, aby byla zachována správná perspektiva a my nepřepadli přehnané identifikaci s jednou z obou stran.

Diskursní etika nadto utváří odstup vůči našim vlastním východiskům a premisám tak, abychom je „nevnucovali“ ostatním, nýbrž podíleli se na vytváření společenství na základě hodnot a norem přijatelných pro všechny.

## Odkaz osvětenství. Demokracie a otevřenost

Mezi diskursní etikou a lidskými právy je úzká souvislost. A ne náhodou. Právě v osvětenství se kodifikovalo vědomí, že není možné naše přesvědčení komukoli vnucovat. Avšak mít vlastní přesvědčení a vyjadřovat ho – to získávalo stále větší ohlas a váhu. Svoboda svědomí, svoboda vyjadřování, svoboda myšlení a náboženského přesvědčení představuje jedince jako svobodnou, samostatnou a rozumnou bytost. Právě idea člověka svobodného a rozumného tkví v základech jak Kantovy etiky tak diskursní etiky a lidských práv.

Lidská práva mají za sebou dlouhou historii, již se zde nemůžeme podrobně věnovat. Ale v návaznosti na vznik a rozvoj moderních demokracií ve Francii a Americe byly v ústavách zakotveny myšlenky o svobodě a hodnotě člověka, které vedly až k moderní formulaci lidských práv. V deklaraci lidských práv Charty OSN z roku 1948 čteme:

*Všichni lidé se rodí jako svobodní s rovnou lidskou důstojností a lidskými právy. Lidé jsou vybaveni rozumem a svědomím a měli by se k sobě chovat v duchu bratrství.*

Z toho je zřejmé, že myšlenka o důstojnosti člověka a lidská práva jdou ruku v ruce. Protože všichni lidé se rodí svobodní, mají mít stejné právo na svobodu. Tuto svobodu jsme viděli vyjádřenou v kritice nátlaku jako společenského prostředku i v Kantově představě, že člověk nikdy nesmí být používán jako pouhý prostředek.

Je však ještě více aspektů, jichž bychom si v souvislosti s lidskými právy měli povšimnout: Lidská práva obvykle nezdůvodňují důstojnost a práva ve smyslu náboženském nebo světonázorovém (existují výjimky jako je formulace „stvořen k obrazu božímu“, ale ani to nemůže narušit naše východisko). Síla lidských práv tedy tkví v tom, že vyjadřují hodnoty, které jsou společné lidem napříč náboženského a světonázorového spektra.

To rozhodně neznamená, že by byla lidská práva v poměru ke světovému názoru neutrální. Mimo jiné obsahují ideu lidské důstojnosti, rovnosti a humanity (s ohledem na to, co je humánní zacházení), které se mohou od pojetí jednotlivých náboženství nebo světonázorů odlišovat. Evidentními případy jsou status a role ženy nebo hinduistický kastovní systém. Kodex lidských práv bývá proto považován za západní, sekulární (světský) étos.

Otázkou zůstává, zda by se našla závažná námitka proti pokusu prohlásit lidská práva za něco univerzálně závazného pro všechny lidi a všechny národy. Jsme toho názoru, že taková námitka neexistuje. Ke kodexu lidských práv by se měli přidat všichni lidé na základě racionálního diskursu, neboť má širší okruh působnosti a hlubší dosah než moderní západní kultura sama o sobě.

Podívejme se tedy blíže na některé aspekty tohoto kodexu.

Každý člověk má právo odvolávat se k těmto právům, aby byl zabezpečen základní rámec lidského života a osobní integrity. Právo na vzdělání, právo na adekvátní zdravotní péči – to jsou základní lidská práva. Tato práva podtrhujeme proto, že každé právo s sebou nese i povinnost. Úřady v zemích uznávajících lidská práva se zavazují k respektování a realizaci práv a k ochraně základních lidských potřeb.

Rozlišujeme mezi dvěma „typy“ lidských práv: občanská a politická, sociální a ekonomická, vážící se ke zdraví, vzdělání, zaměstnání apod. Občanská a politická práva zabezpečující principiální rámec moderní demokracie. Konkretizují politický obsah ideje rovné lidské důstojnosti.

Svoboda je základním lidským právem, zakládá právo člověka rozhodovat o svém životě, právo být respektován jako jedinec s lidskou důstojností, právo samostatné morální volby. Svoboda je tedy také důležitá pro morální osobnost. Ten, kdo nemá svobodu a jedná jenom z donucení, nežije z ducha svého morálního přesvědčení. Svoboda se realizuje mnoha způsoby: svoboda vyjadřování, svoboda svědomí, svoboda vyznání, osvození od otroctví a právo na vlastní bezpečnost. Na to navazuje právo mít účast i vliv v politickém životě.

Za centrální považujeme tedy svobodu, k té přistupuje i právo na nediskriminaci. Všichni mají nárok na svobody a práva, bez ohledu na rasu, barvu pleti, pohlaví, jazyk, náboženství, politické nebo jiné přesvědčení, národnostní nebo sociální původ (srovnej deklaraci z roku 1948, článek 2).

Mělo by být zřejmé, že tento článek je navýsost relevantní pro práci s lidmi. Prohlašuje se v něm, že lidé mají dostat všechno, na co mají právo, a to bez ohledu na to, co si my sami myslíme o jejich názorech nebo o jejich kultuře. Například neonacista má stejné právo na nemocniční ošetření jako běžný občan, a to i přesto, že se zranil v bitce s antirasisty. Je samozřejmé, že bosničtí Srbové mají stejné právo na ochranu, jsou-li politicky pronásledováni, jako bosničtí muslimové.

Pro zaměstnance veřejných úřadů a organizací skýtá kodex lidských práv orientaci a institucionální rámec, tak aby bylo ověřitelné, do jaké míry plní své povinnosti. Vše co se děje ve školství, zdravotnictví a sociálním sektoru je svědectvím o tom, zda a nakolik naplňují úřady lidská práva v praxi. Vykonávat své povolání v respektu před lidskými právy není tedy jen osobní záležitost jedince, nýbrž základem profesní etiky pro instituci nebo organizaci jako celek. Proto můžeme hovořit o institucionální či kolektivní odpovědnosti za dodržování lidských práv.

Je zcela zřejmé, že aby lidská práva mohla fungovat v praxi, je třeba tolerance vůči všemu odlišnému a cizímu. K té se můžeme přiblížit cvičením a praxí. Chceme také podtrhnout, že tolerance rozhodně nesmí znamenat lhostejnost (vždyť je stejně „všechno jedno“). Tolerance funguje nejlépe tam, kde jsme si vědomi rozdílů, vyhodnocujeme je a zaujímáme k nim stanovisko. Zaujetí stanoviska napomáhá i při stanovení hranice, za kterou už nemůžeme jít, co už nemůžeme tolerovat.

*Příklad: Členové „Svědků Jehovových“ jsou proti transfúzi. Jestliže je hospitalizováno dítě, které k záchraně svého života transfúzi potřebuje, nemůžeme brát ohled na přesvědčení rodičů. Právo na vlastní nábo-*

ženské přesvědčení neváží tolik jako omezovat druhého člověka – dítě – v jeho absolutním právu na život. V případě, že je hospitalizován dospělý se stejným přesvědčením a rozhoduje o sobě, je třeba tento názor respektovat, třebaže většina zdravotníků si při tom pomyslí své.

## Lidská práva – práva a povinnosti. Význam pro etiku.

Lidská práva tedy mají dvě stránky – práva všech lidí a povinnosti úřadů, kupříkladu státní zprávy. Tím se lidská práva stávají i způsobem regulace vztahu jedince a organizací, které nesou hlavní tíhu odpovědnosti.

Lidská práva jsou efektivní nástroj v boji proti bezpráví. Vzhledem k rozšíření a uznání v mnoha státech světa jsou vhodným způsobem řešení, zmapování, zvládnutí problémů.

Kodex lidských práv tedy přispívá k identifikaci přestupků a k formulování vize, jak by měla vypadat spravedlivá praxe. Zároveň je kodex i prostředkem regulace činnosti úředních míst. Že kodex je nadnárodní, přispívá k možnosti použít nástroje, jež mohou faktické porušování práv v internacionálním měřítku přinejmenším ztlumit (bohužel ne pro všechny).

*Právě když toto píšeme, vede jedna norská matka u evropského soudního dvora pro lidská práva proces proti norskému státu. Lidská práva jsou pro ni nástrojem pokusit se vyhrát při, neboť je přesvědčena, že došlo k porušení práv dítěte. Jestli vyhraje, budou oficiální místa nucena zkoumat procesní praxi v těchto otázkách pečlivěji. Kdyby nebylo kodexu lidských práv, neměla by matka šanci vést svou při v nadnárodním měřítku. Nebyla by ani mohla poukázat na bezpráví v rámci systému norem.*

Ve světle etiky jsou lidská práva v mnohém ohledu konkretizací témat, jimž se věnuje diskursní etika. I lidská práva se zabývají rozhodnutími, spravedlností, demokracií a solidaritou. Lidská práva však nejsou etikou. Jsou právně závaznými normami nadnárodního charakteru. Důkladná znalost lidských práv garantuje ostřejší vhled i do naší profesní praxe a urychluje orientaci v jejím hodnocení. Příkladem konkrétní institucionální praxe, v níž lidská práva sehrávají důležitou roli, je kritika psychiatrie, která stále ještě nese rysy paternalismu, nátlaku a brutality, stejně jako porušování důstojnosti člověka, např. v souvislosti s lobotomií.

Lidská práva prostě nedostačují k vytvoření úplného etického systému. Nejsou v nich zachyceny mnohé oblasti všedního života a povolání. Navíc je důležité si uvědomit, že do etiky patří také vývoj postojů, analýza možných následků, dále kompromisy a ustanovení, které není možno spoutat do univerzálních pravidel. Právě této části etiky se budeme věnovat v následujícím oddíle.

## LITERATURA

- Benhabib, S.: *Situating the Self. Gender Community and Postmodernism in contemporary Ethics*. Cambridge. Poliry Press, 1992.  
 Bexell, G.: *Kyrkan och Etiken*. Stockholm. Verbum, 1992.  
 Habermas, J.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt. Suhrkamp, 1983.  
 Habermas, J.: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt. Suhrkamp, 1991.  
 Huber, W. & Tödt, H. E.: *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*. Stuttgart. Kreuz-Verlag, 1977.  
 Johansen, K. E. (red.): *Etikk. En innføring*. Oslo. Cappelen, 1994.

## Kapitola 11

### LIBOST, ŠTĚSTÍ A POHODA JAKO ETICKÉ PRINCIPY

*Pacient umírá v bolestech po dlouhé a těžké nemoci. Leží v malé nemocnici s velmi omezenou kapacitou a lékaři už nedávají naději. Rodina je vyčerpaná a v depresi, v očekávání pacientovy smrti. Ale čas ubíhá a bolest nepolevuje. Pacient vyjadřuje přání, aby dostal smrtelnou dávku. Lékaři se k tomu nevyjadřují, ale uvědomují si, že kdyby tento pacient zemřel, budou moci přijmout jiného pacienta, u něhož by prognóza nemusela být tak beznadějná. Zdá se, že usplnit pacientovu smrt by bylo dobro pro všechny zúčastněné strany.*

Tento příklad je smyšlený, ale vypovídá o tom, že naše jednání se řídí také vůlí konat něco, co by nás přivedlo na vyšší úroveň. Naše konání není vytrženo z konkrétní situace, není vázáno jen na abstraktní, jednou provždy dané principy, jak to podtrhuje povinnostní etika. Jsme vpletáni do životních situací, v nichž zaujímáme stanovisko ke konkrétním hodnotám, v návaznosti na naše přání a preference.

V této a následující kapitole se budeme věnovat teleologické etice. Název pochází z řeckého slova „telos“, což znamená cíl, účel nebo záměr. Tento typ etiky odhaluje, jak tyto elementy určují charakter našeho jednání. Teleologická etika poskytuje tedy představu o tom, co je nebo co by mělo být smyslem a cílem našeho jednání.

Moderní forma teleologické etiky se jmenuje utilitarismus (z lat. „utilitas“ – užitek). Proto ji zde budeme nazývat etika užítu. Při hodnocení činů klade důraz na to, jaký užitek, jaký důsledek čin přinese a podle toho se při volbě orientovat. Nejde tedy o zevšeobecňování principů, jako tomu bylo v povinnostní etice. Jde o volbu nejlepšího následku z těch, které mohou

### Libost, štěstí a pohoda jako etické principy

v dané situaci fakticky nastat. „Jaké jednání bude právě teď nejužitečnější?“ Pokud jsou vůbec zmiňovány, mají principy a normy jednání v tomto typu etiky podřadnou roli. Nejvhodnější jednání rovná se jednání nejužitečnější.

Tato etika tedy řeší elementární otázky, aniž by se protikladné principy dostaly do konfliktu. Zde se nedostáváme k výsledku tím, že „poměrujeme a zvažujeme“ principy, nýbrž tak, že usilujeme o realizaci nejžádanějších přání a cílů. Tato etika nehovoří o abstrakcích, je blízká životu, není však bezprostředně schopna přivést nás k pochopení toho, co je opravdu užitečné. A když je něco užitečné, ještě automaticky neznamená, že k tomu vedoucí jednání je i eticky cenné. K tomu se brzo vrátíme.

### Utilitaristický princip

Fundamentálním problémem této etické teorie je stanovení nejužitečnějšího cíle. První utilitaristický teoretik, Jeremy Bentham (1748–1842), říká, že se důsledně snažíme vyhnout bolesti a dosáhnout libosti. Jinou formulací je, že se našimi činy snažíme vytvořit převahu dobra nad zlem (nebo alespoň zabránit převaze zla nad dobrem). Utilitaristický princip bývá též nazýván principem dobročinnosti. – Konáním dobra podporujeme libost, štěstí a pohodu.

Už zde se jistě mnozí ze čtenářů zarazili a vyslovili otázku: Je to skutečně tento princip, podle kterého se při všem svém rozhodování řídím, nebo bych se měl řídit? Stal jsem se učitelem, ošetřovatelkou nebo sociálním pracovníkem opravdu proto, že jsem toužil rozmnožit ve světě libost? Nebyla má volba spojena spíše s úctou k druhému, chutí někomu něco zprostředkovat, sdělit? A nemůžeme chtít pomáhat lidem, i když to nepřináší pohodu, ale spíše zátěž pro nás i pro společnost jako celek? Nebudeme zde na tyto otázky odpovídat, ale upozorňujeme na to, že není jednoduché přijmout utilitarismus jako absolutní model pro osvětlení našich morálních pohnutek.

Benthamův způsob definice užitečného jednání narazil na odpor i u těch, kteří s ním byli v zásadních věcech zajedno. Rozhodující aspekty volby v jednom případě se ukazují jako nedostatečné v jiném. Ve svém důsledku totiž vedou k tomu, že činy, které jsou z morálního hlediska neporovnatelné, splývají. Radost mučedníka obětujícího život pro svou víru a předhozeného



Ivům je stejně velká jako rozkoš krutých diváků v Kolosseu. A zážitek sportovce opilého štěstím z vynikajícího výsledku je stejně dobrý jako pocit narkomana, který si právě vstříkl dávku heroinu?

V zásadě jsou dvě námitky, které zmírňují, avšak neřeší nastalé protiklady:

Jiný z otců utilitarismu, John Stuart Mill (1806–1873), navrhuje rozlišovat mezi kvalitativním a kvantitativním prožitkem libosti. Kupříkladu četba knihy má jinou kvalitu a váží tedy více než dráždit nesnesitelného kolegu v zaměstnání. Je toho názoru, že „libost“ je příliš úzké kritérium a navrhuje, aby cílem jednání bylo „uskutečňování štěstí“. Není však zcela jasné, proč by měl jeden typ štěstí mít jinou kvalitu než druhý a jak tedy štěstí definovat a kvantifikovat.

Dalším pokusem čelit kritice je myšlenka, že máme hledat největší štěstí nebo užitek, který váží nejvíce, a to pro všechny zúčastněné při zvážení všech konsekvencí. Toto pojetí brání čistě sobeckému usilování o rozkoš a činí z utilitarismu sociálně použitelnou etickou teorií. V této perspektivě je narkomanova libost posuzována v poměru k tomu, k čemu vede – kriminalita, závislost, práce policie a zdravotníků, stres a rozpad rodiny atd., atd.

I když etika užitku je původně (u Benthamu) hedonisticky zaměřená (na maximalizaci libosti), není egoistická. Žádá ohled ke všem zúčastněným stranám, aby bylo dosaženo obecného prospěchu, dokonce i v situaci, kde budou vlastní zájmy znevýhodněny.

V románu Alberta Camuse „Mor“ se lékař vzdává možnosti opustit postižené město, třebaže by se tím zachránil před nákazou. Prospěch z jeho jednání mají nemocní ve městě, kteří by bez něho na tom byli mnohem hůře. Tento postup není obtížné vysvětlit z perspektivy utilitarismu.

Pro náš úvodní příklad to znamená, že pro nemocnici by byla pomoc urychlit pacientovu smrt zdůvodnitelná, neboť by mohla vést ke kvantitativně (příp. kvalitativně) lepší situaci pro všechny zúčastněné. Podle utilitarismu by právě tento aspekt vážil nejvíce.

Tyto úvahy nám otevírají možnost podívat se blíže na slabiny tohoto přístupu. Například neinformovat pacienta (resp. mu i lhát) se zřetelem k celkové situaci, v níž se nachází, se zde stává obhajitelným. Důstojnost člověka a jeho autonomie nejsou základem morální praxe: Jak autonomie jedince tak právo na život může být odsumováno do pozadí iestliže se to

ukáže výhodné pro zájmy většiny. Z toho vyplývá, že etika užitku postrádá podstatnou dimenzi Kantova kategorického imperativu: vidět člověka jako cíl sám o sobě, a to jako výsostný a absolutně nedotknutelný cíl, a nikoli jako prostředek. Tento typ etiky velmi rychle staví otázku, do jaké míry člověk a jeho jednání slouží obecnému blahu. To ve svém důsledku vede k tomu, že mohou nastat těžkosti s odůvodněním, proč nesmí být jedinec obětován pro blaho většiny.

Tato otázka není bezvýznamná ani v sociálněpolitické realitě. V mnohých zemích Evropy vidíme vývoj k tzv. dvoutřetinové společnosti, kde menšina, tedy jedna třetina společnosti, žije v nezaměstnanosti a v sociální bídě, tedy v ostrém kontrastu k životnímu stylu většiny. To je v rámci utilitarismu obhajitelné, vždyť většině se daří výborně právě proto, že menšina svými ekonomickými a sociálními podmínkami zabezpečuje lepší výnos pro společnost jako celek (oproti situaci, kdy jsou statky rozdělovány všem stejně). Utilitarismus se tedy může spojit s ekonomickým liberalismem, který podtrhuje, že strategie, postup a dosažení úrovně ekonomické i sociální záleží výhradně na odpovědnosti a schopnostech jedince. (Odpovědi na toto pojetí může být Rawlova kritika spravedlivého rozdělování, viz předchozí kap.)

Třebaže etika užitku předkládá návrhy, jak brát ohled na všechny zúčastněné strany, může přispět také k pokřivenému rozdělování statků. Může nám být ovšem také nápomocná v rozhodování o prioritách při rozdělování statků a zdrojů. Třeba při tom, zda peníze použít na vývoj nových a drahých lékařských metod s nejistým výsledkem, či na bezprostřední zkvalitnění stávající léčby revmatismu. Z pohledu konkrétního a bezprostředního užitku bude bližší pozvednout kvalitu léčby, a proto se toho mnozí lékaři i odborníci dovolávají a dožadují. Značná část rivality ve zdravotnictví, již jsme dnes svědky, má svůj původ v úvahách tohoto charakteru.

V USA se někteří politici kupříkladu vyslovili proti toku peněz do školní docházky ve čtvrtích s převážně černým obyvatelstvem, protože to dlouhodobě přináší nejistý efekt v sociálním a ekonomickém ohledu (vždyť žáci tam často končí školní docházku předčasně a vzdělání nedokončí). Namísto toho mají být tyto zdroje přesměrovány tam, kde budou bezprostředně využity spolehlivěji, míní tito politikové. Důsledkem je pokřivené rozdělování na účet těch nejslabších. Je možno namítnout, že tyto úvahy zcela pomíjejí relevantní sociální dopady mimo úzký záběr školního rozpočtu. Pro mnohé se to bude jevit jako nespravedlivé, ale pro utilitarismus nepředstavuje spravedlnost zásadní nebo absolutní princip!

Etika užitku je tedy relevantní pro sociální a zdravotní politiku a může nám pomoci k lepší orientaci v jednotlivých otázkách určování priority. Zároveň je však nedostatečná v případech označovaných jako „normativní základ pro práci s financemi ve veřejném sektoru“: Jde o zajištění důstojnosti a životní kvality tím, že jsou plněna základní práva jedince – školní docházka, zdravotní péče apod. (srov. kapitolu o lidských právech).

### Subjektivní cíl a objektivní důsledek jednání

V kap. 9 jsme ukázali, co činí jednání morálním podle povinnosti etiky. Je to pravidlo motivu, skrytého a přitom jasně určujícího charakter činu. V etice užitku nevyplývá motivace z obecného principu, nýbrž z kalkulovaného následku. Jednání není na prvním místě podrobena morální klasifikaci, nýbrž přijímáno jako prostředek k dosažení konkrétního výsledku. Pro morální hodnocení v utilitaristické perspektivě bude rozhodující právě důsledek konkrétního činu. Zda bylo jednání dobré nebo špatné se ukáže na následcích, tedy také na tom, zda prostředek k dosažení, uskutečnění cíle byl zvolen vhodně.

Podle tohoto typu etiky je tedy samotné jednání jakoby nejméně důležité. Je pouze prostředkem k dosažení obecného dobra (libosti, štěstí, blahobytu). Avšak nakolik je při tom akcentován samotný cíl, záměr našeho jednání, existují různá pojetí. A konkrétní následky činu – jsou nebo nejsou prioritní? To by mohlo vysvitnout z následujícího příkladu (Holte, 1977, 3).

*Na ulici spatřím svou starou tetu. Špatně se pohybuje a je o berlích. Zastavuji auto a nabízím jí svezení, které s radostí přijímá. Na další křižovatce však do nás vrazí jiné vozidlo a při této kolizi je teta těžce zraněna.*

Podle utilitarismu jsem se nezachoval správně, protože jsem tetě nabídl něco, co vyvolalo závažné negativní následky. Pokud půjdu do důsledků, bylo ode mne morálně zavrženíhodné nabídnout jí svezení. Stejně zavrženíhodné by bylo navrhnout léčbu, která pacientův stav zhorší, třebaže úmysly byly ty nejlepší.

Tyto úvahy většinu z nás neuspokojí. Proto se vraťme k pojmu subjektivní cíl účastníka jednání (aktéra). Při úvahách o tom, jaké jednání je správné, musíme vycházet i ze zkušenosti, totiž jaký typ jednání doposud nejčastěji vedl k dobrému výsledku.

### Rozdíl mezi utilitarismem jednání a utilitarismem zásad

Zásada „nezabíješ“ je v etice užitečnosti podložena tím, že zpravidla nejvíce přispívá ke štěstí, blahobytu, libosti, slasti. Ale má být tato zásada dodržována vždy a za všech okolností? Odpověď na tuto otázku se různí v utilitarismu zásad a v utilitarismu jednání.

Aby rozšířil perspektivu nad rámec jediného činu a jeho následku, navrhl Mill verzi utilitarismu, kterou nazýváme utilitarismem zásad. Základní otázkou je: „Které pravidlo, zásada má v dané chvíli nejvyšší prioritu“. Ohled se tedy bere na širší skutečnost než jen na aktuální, izolovaný problém, přičemž v našem morálním rozhodování jsou stopy dřívějších zkušeností. Říká, že je k obecnému prospěchu pomáhat starým tetičkám a všem, kteří to potřebují. Jiný příklad: Lež může přinést krátkodobou výhodu, ale není dobrá pro obecné blaho.

Nezaměňujeme však utilitarismus zásad s deontologickou etikou. Ta zdůvodňuje pravidlo jeho zdokumentovaným užitekem. Jak jsme již viděli, v povinnosti etice nebyl tento aspekt užitku přítomen. Zde vidíme, že utilitarismus zásad ukazuje, že teleologická etika zdůvodňuje správnost (povinnost) dobrem (hodnoty jichž bylo dosaženo nebo následky, které se dostavily). Utilitarismus zásad klade otázku, jak by to vypadalo, kdyby typ jednání, pro který se právě rozhodujeme, byl dodržován obecně.

Situaci na začátku této kapitoly bude utilitarismus zásad hodnotit podle toho, zda aktivní zkrácení života pacienta přispěje ke zlepšení, nebo zhoršení obecného blaha. Všechny argumenty v souvislosti s pobytem v nemocnici, starostmi příbuzných, strádání a smrt použije utilitarista zásad jako argument proti zkrácení pacientova života.

Utilitarismus jednání naproti tomu neklade otázku po následcích zobečnění, nýbrž zabývá se konkrétními problémovými body v dané situaci. Dosažitelná dobra budou jedinými argumenty pro nebo proti. Když dojde k závěru, že největší přínos bude mít rozhodnutí ukrátit pacientův život, najde určitě dostatek argumentů, aby to zdůvodnil.

Stojí za povšimnutí si, že také stoupenec utilitarismu jednání je morálním vykonavatelem, zohledňujícím všechny možné následky svého jednání, i ty nepřímé. Například, zda mé činy mohou působit jako vzor jiným a co by to způsobilo. Podstatně by zvýšilo můj zisk, kdybych řádně neodváděl daně, avšak pro obecné blaho by to nepřineslo nic. Musel bych se ptát, co to přinese pro obecnou daňovou morálku, jestli můj čin inspiruje sousedy (a sousedy jejich sousedů) – samozřejmě za předpokladu, že ovládají stejné daňové triky jako já.

Nejběžnější námitka proti utilitarismu jednání je, že při rozhodování meziteoretickými možnostmi a) a b), přičemž obě varianty mají stejné následky v oblasti „slast, štěstí“, budou obě varianty stejně vhodné, třebaže a) znamená porušení slibu. To považuje většina filozofů z morálního hlediska za nanejvýš neuspokojivé.

## Jak změřit užitek?

Základní výzvou utilitaristického přístupu je nalézt okolnostem přiměřený cíl užitku různých činů. Jak postupovat, máme-li zvažovat různé způsoby jednání a konfrontovat je mezi sebou? Bentham navrhuje, jak jsme viděli, hodnotit jednání podle kalkulovaného dosažení libosti (slasti). Je toho názoru, že máme změřit a porovnat souhrn slasti a bolesti, vyplývající z určitého jednání. Doporučuje zohlednit i délku, intenzitu a kvantitu slasti a bolesti.

Podle Benthama si můžeme dovolit krátkou intenzivní bolest, jestliže nám to v konečném důsledku zajistí dlouhodobý pozitivní výsledek. Tato kritéria jsou však problematická, neboť by vypovídala, že je morálně správné jít k zubaři, abychom ukončili dlouhodobou bolest. Ale je návštěva lékaře otázkou morální? Těžko. Tím se ocitáme opět na začátku, že totiž kritérium libosti nedostačuje k definici morálně relevantního jednání. Je třeba brát v úvahu spíše kvalitativní hodnocení následků jednání.

O to se pokusil John Stuart Mill. Radost, štěstí a nepřítomnost bolesti jsou podle něho nosné pojmy. Navíc je převědčen, že mentální hodnoty jsou nadřazeny tělesným. Odůvodňuje to tím, že jsou stabilnější a tím nám připadají hodnotnější. (Opravdu se na tom všichni shodneme?)

Zvážení následků jednání obsahuje i evaluaci a konfrontaci, která překračuje rámec základních principů utilitarismu. Utilitarismus tedy neřeší všechny problémy, vážící se k morální nejednotnosti, nabízí nám však zaujetí postoje ke konkrétní morální situaci v jiném duchu než povinností etika.

Při měření užitku se musíme ptát, zda je v našich silách dohlédnout všechny následky. Někteří kritikové tvrdí, že dobrý utilitarista musí mít „prorocké schopnosti, má-li obhlédnout všechny možné a myslitelné následky svého jednání“. V relativně ohraničené a tedy přehlednutelné morální situaci to má utilitarista jistě jednodušší.

Definovat morální situaci není vždy snadné. Sedím-li doma na pohovce a chci přispět ke štěstí ve světě, mohu se rozhodovat mezi návštěvou nemocného přítele a dopisem neznámému do Afriky (Johansen, red. 1994). Možná by měl Afričan z dopisu větší radost než přítel z mé návštěvy. Ale patří onen neznámý v dále k mé morální situaci, může být relevantní účastnickou stranou při mé volbě?

Dalším příkladem s obtížně identifikovatelnými následky je ekologická krize, vyvolaná moderním průmyslem a technologiemi. Nikdo nepopírá, že ti, kteří západní industriální svět budovali, měli na mysli bezprostřední užitek. Dnes jsme pochopili, že to, co se dříve jevílo jako jednoznačně užitečné a atraktivní, má své nevýhody a vedlejší účinky. Dánský filozof K. E. Løgstrup a americký filozof Hans Jonas patří k těm, kteří dokazují, že naše dnešní jednání má pro životní prostředí mnohem nedozírnější následky než si klasičtí utilitaristé dokázali představit. (Henriksen 1989)

Klasický utilitarismus usiloval o to, aby účastnickou stranou mohl být i někdo jiný než člověk. Kupříkladu Peter Singer vychází z Benthama a tvrdí, že zvířata a jejich utrpení jsou relevantními faktory při rozhodování, jakým způsobem se chovat k přírodě a životnímu prostředí. Singer je konsekventní a říká, že nevidí dostatečné důvody, proč by člověk a jeho zájmy měly mít vždy absolutní přednost. Lidské alternativy je třeba zvážit v poměru k „zájmům“ zvířat a jejich schopnosti prožívat pozitivní a negativní vjemy.

Platnost utilitarismu se však neomezuje jen na pojmy slast, štěstí a libost. Zahrnuje širší etické myšlení, např. posouzení toho, nakolik naše jednání přispěje k rozvoji obecného blahobytu a kvality života (uznáváme, že tyto pojmy jsou velmi široké, avšak mohou se stát základem věcné diskuse).

Další alternativou k otázce pouhého navrřování slasti a libosti je teorie anglického filozofa Richarda Hare. Místo abychom chápali morální pravidla jako výraz formulovaného, deklarovaného pokusu vést někoho cestou k dobrému, máme je brát jako výraz určitých preferencí. „Nezalžeš“ je jak preferencí uplatňovanou ve vlastním jednání, tak doporučením pro ostatní. Jednat morálně tedy znamená: uskutečňovat preference.

Morálně přijatelná preference (někdo může preferovat zlé věci, něco morálně nepřijatelného) je preference, o níž si myslíme, že ji sdílíme se svým okolím. Tím nastoluje Hare faktor univerzálnosti. Jednání, které získá nejvíce preferencí s ohledem na intenzitu nebo sílu, se mu proto jeví jako nejlepší.

Hare uvádí užitečné specifikace, které „morální pole“ rozšiřují za hranice „slast/štěstí“, které však přesto nejsou zcela bezproblémové. Preference většiny přehlasovává osamocenou preferenci jedince, je však myslitelná situace, kdy dva lidé volí v téže situaci lež, kdežto třetí dává přednost tomu, mluvit pravdu. Hare se přiklání k myšlence, že v případě shody preferencí větší skupiny, váží jejich rozhodnutí nejvíce a navíc nese rysy univerzálnosti pro všechny podobné případy.

## LITERATURA

- Bentham, J.: *An introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford. Clarendon Press, 1823.
- Frankena, W. K.: *Ethics*. N. J. Prentice-Hall, 1963.
- Henriksen, J.-O.: „Ansvar som etisk prinsipp. Noen tanker fra og omkring Hans Jonas' etikk“. Norsk Teologisk Tidsskrift, 1989.
- Holte, R. m.fl.: *Etiske problem*. Ålshj. Verbum, 1979.
- Mill, J. S.: *Utilitarianism*. London. Parker and Bourn, 1863.
- Nerheim, H.: *Den etiske grunnerfaring. Fra regelforståelse til fortrolighetskunnskap*. Oslo. Universitetsforlaget, 1991.
- Singer, P.: *Practical Ethics*. Cambridge. Cambridge University Press, 1993.
- Singer, P. (red.): *A Companion to Ethics*. Oxford. Blackwell, 1991.

## Kapitola 12

### ETIKA CTNOSTI – KULTURNÍ DĚDICTVÍ JAKO VÝCHODISKO ETIKY

*Norská zdravotní sestra se na nemocničním oddělení seznámila se situací ženy z přistěhovalecké rodiny, která má pět dětí a po porodu nejmladšího vážně onemocněla. Obává se proto následků dalšího těhotenství. Náboženské a kulturní vazby jí brání použít antikoncepci. Sestra svádí vnitřní zápas mezi trpným přijetím těchto fakt a návrhem, který by odpovídal moderní norské realitě.*

Tváří v tvář etickým problémům je evidentní, že máme různé kořeny a odlišné „hodnotové systémy“. Multikulturní tvář norské společnosti je zrcadlem, v níž se zřetelně zrcadlí hodnotové konflikty a dilemata.

Nejsilněji se to projevuje v následujících oblastech: vztah mezi jedincem a společenstvím, vztah k rodině a přibuzenstvu, ty jsou často mnohem silnější než v modernizované západní kultuře. Norská zdravotní sestra a žena z přistěhovalecké rodiny budou proto řešit problémy ze zcela odlišných perspektiv: Zdravotní sestra bude vycházet z ideálu sebeurčení, právo rozhodovat o vlastním životě a principu individuální svobody, manželka přistěhovačce bude mít na zřeteli pokračování rodu, přání mít početnou a silnou rodinu, snahu po životnosti tradic atd. Zázemí, z nichž obě ženy vycházejí, je pro jejich postoje směřovací.

To nás dále přivádí k aspektu, kterého jsme se zatím jenom dotkli, totiž že preference jsou rozhodnou měrou ovlivněny našimi kulturními kořeny a tím, jaké hodnoty vyznává společnost, do které patříme. Na to se v posledních letech zaměřili stoupenci novoaristotelovské etiky, neboli etiky ctnosti. Jejich přístup je charakterizován důrazem na způsob propojení etických otázek na kulturní modely, na místo a funkci jedince v daných kulturních souvislostech. Novoaristotelovská etika je proto kritická vůči me-

točám, zkoumajícím etické otázky v souřadnicích abstrakce a univerzality. (Pro feministickou etiku je abstrakce principů výrazem mužské dominance, viz níže – Kohlbergova kritika z pera Gilliganové). Místo toho podtrhuje morální chování vycházející z osobních schopností a vlastností. To vyžaduje osobnostní rozvoj a kultivaci. Vlastnosti, které umožňují adekvátní nasazení, v neposlední řadě i v povolání, se nazývají ctnosti.

Co je to ctnost? V hrubých rysech můžeme říci, že ctnost je stabilní, trvalý postoj vedoucí k uskutečňování dobra. Ten, kdo je ctnostný má tedy určitý postoj, který se projevuje v jednání (v konfliktních situacích prokazuje odvahu) a tím uskutečňuje dobro (přispět k záchraně v ohrožení života). Jinými příklady ctností je čestnost, smysl pro spravedlnost nebo pevnost charakteru.

Nejdůležitější ctností podle tohoto typu etiky je morální zralost neboli moudrost – schopnost zdůvodnit a provést rozhodnutí, jež je v dané situaci optimální. Tak zdravotní sestra z našeho příkladu by měla prokázat ctnost ve smyslu praktické moudrosti. Nemůže pouze teoreticky odkazovat k nějakému nadřazenému principu, musí prokázat zralost v respektování rozdílů v tradici a hierarchii hodnot...

## Ctnosti a pojetí člověka

Ve své nejdůležitější knize, „After Virtue“ z roku 1981, uvádí filozof Alasdair MacIntyre tři základní podmínky etiky vycházející z Aristotelovské tradice. Taková etika musí podle něho obsahovat:

- a) popis člověka, jaký opravdu je
- b) popis člověka po dosažení žádaného cíle
- c) popis prostředků jak se dostat z a) do b)

Obvykle jsou to jen body a) a c), jimiž se dnes v etice zabýváme, říká MacIntyre. To znamená, že prostředky k dosažení morálních cílů jsou pravidla, povinnosti, normy, a to zcela bez návaznosti na to, jak chápeme sebe sama a jaký jsme si v životě vytýčili cíl. Kým člověk je a co má konat, to je považováno za dostačující. Pro etiku ctnosti je to však příliš zúžený pohled: Musíme promýšlet naše činy také podle kritéria: co budou znamenat pro toho, kým chceme být nebo se stát. Čin rozhodně není jenom nástroj,

vypovídá něco podstatného o nás samých. Jestli to nepřijmeme, vzdáváme se hlubšího pochopení funkce etiky jako pomoci k rozvoji člověka – v rámci společenství s druhými lidmi. Etikové ctnosti tím míní, že člověka není možno brát jako „hotového“ v tom smyslu, že si má pouze osvojit správné jednání a tím již dosáhl morální dokonalosti. Člověka přece provázejí a utvářejí pocity, vůle, rozum a hlavně jejich souhra, odrážející se v našich činech. Nemůžeme být slepí k tomu, že člověk má vlohy a možnosti, které je třeba rozvíjet a pěstovat a které nejsou hotové už ve východním bodu. Z popisu člověka je přece zřejmé, že se nám často nedostává moudrosti, úsudku, že jsme snadno ovlivnitelní a necháme se svádět a mást. Pro profesní etiku je podstatné, že ten, kdo právě zahajuje školení nebo nastupuje do nového povolání, nemusí být kompletně morálně vzdělán, že každý z nás by se měl vnímat spíše jako „na cestě“ – jako ten, kdo má teprve objevit, kdo je a jak nejlépe rozvine své talenty a schopnosti. Příkladem může být rozvoj empatie, kterému jsme se věnovali v prvním díle této knihy.

K bodu b) je důležité poznamenat, že „cíl člověka“ nemáme chápat jako něco vzdáleného v budoucnosti, nýbrž jistý způsob života tady a teď. Tento cíl je aristotelickou etikou někdy označován jako „dobrý život“. Pro dobrý život je podle Aristotela charakteristická eudaimonia, štěstí. Ne však ve smyslu prchavého, povrchního jevu, nýbrž vyrovnanosti stabilního stavu a pohody. Šťastný neboli dobrý život je životem ve společenství, harmonii, rovnováze, provázený moudrostí a sebereflexí.

Jestliže cíl neleží ve vzdálené budoucnosti, ale je uskutečňován tady a teď, může být naše jednání neustále posuzováno ve vztahu ke svému cíli. V profesní etice je například důležité, abychom si kladli otázku, jaký cíl, jaký charakter má mít instituce, ve které pracujeme, a jak naše práce tento cíl naplňuje. Proto musíme také zkoumat, co je směřodátné pro naši praxi ve vztahu k lidem, kteří jsou s naší institucí spojeni. Co je „dobro“ pro určitou školu? Co je to dobře fungující nemocnice? Jak má vypadat kultura podniku? Jaké hodnoty spojují zaměstnance naší instituce? A jak se to projevuje v péči o studenty, klienty, pacienty?

V aparátu sociálního zabezpečení nebo zdravotnictví mohou být značné rozdíly, co se týče deklarovaného cíle. Může to být „ušetřit co nejvíce prostředků z veřejných zdrojů“, nebo „zabezpečení kvality života na širokém základě“. Zvolený cíl, říkájí etikové ctnosti, se odráží nejen v utváření instituce, ale i ve způsobu formování spolupracovníků a zaměstnanců. Etika ctností by to formulovala tak, že isme celou bytostí zapojení, zaangażováni

do pracovního úkonu, do výkonu povolání, takže naše osobní postoje a cíle nejsou, nemohou být ve vztahu k naší práci neutrální.

Všichni obyvatelé multikulturní společnosti by si měli být vědomi, že konfliktní látka povstává právě z toho, že chápeme cíl a smysl lidského života velmi různě (viz kap. 15). To pociťuje i zdravotní sestra v našem úvodním příkladu. Je hluboký rozdíl mezi hodnotami moderní liberální a individualistické západní kultury a mezi hodnotami afrického kulturního dědictví, neseným tradicemi a příbuzenskými vztahy. Nebereme-li na tyto věci dostatečný zřetel, nepochopíme pravidla a hodnoty v celé šíři a dosahu (viz MacIntyreův bod c).

Právě prodloužením bodu c) se dozvídáme, jakou cestou se dostat z bodu a) do bodu c). Cestou mohou být normy, hodnoty a také ctnosti. V aristotelské etice jsou to na prvním místě ctnosti, které nás vedou k cíli, jímž je stát se dobře fungujícím, ctnostným člověkem. Právě představa o tom, co je dobrý život nás přivádí k otázce: Jaké schopnosti a dovednosti musíme nasadit, abychom docílili dobré kultury podniku nebo instituce? Tyto schopnosti mohou mít nejruznější podobu, mají však určité společné rysy.

a) Ctnosti jsou zakotveny v osobnosti člověka a formují jeho jednání. Naše zdravotní sestra například potřebuje tolerantnost. Jestli ji má, nevnučuje africké ženě svůj přístup.

b) Ctnosti jsou vázány na pojetí konkrétních hodnot, přijímaných v dané kultuře. Například ctnost tolerance se projevuje tím, že chováme pozitivní postoj vůči odlišným názorům a uznáváme hodnoty pokojného a nenásilného soužití. V kompaktních a v tradici zakotvených kulturách nemusí být tolerantnost vůbec považována za ctnost, ale spíše za lhostejnost vůči tradičním hodnotám. (Ale nemusí to tak být!)

c) Ctnosti samy jsou součástí dobrého života, nejen nástrojem k jeho dosažení. Člověku je dobře už tím, že ve svém životě uplatňuje ctnosti, a nikoli až v důsledku toho. Uskutečňování ctností je součástí dobrého života. Rozvíjet ctnosti bychom tedy měli kvůli nim samým a ne jen proto, že bychom tím získávali výhody nebo nějaký jiný zisk.

Už tušíme rozdíl mezi etikou ctnosti a etikou následků. Etika následků se zaměřuje pouze na to, k čemu jednání vede, zatímco etika ctnosti podtrhuje, nakolik jednání samo o sobě podává svědectví o jednatelovi, jeho rozvoji a životě ve společenství. Ctnosti nejsou jen prostředky k dosažení dobrých výsledků, jsou atraktivními hodnotami samy o sobě.

Snaha o rozvoj ctností je proto i metodou k rozvoji vlastních vloh, pro dosažení a uskutečnění vlastního já. Bývá označováno pojmem „seberealizace“. Podle tohoto přístupu se v etickém světle ocitá celý život člověka, nejen jednotlivé jeho činy. A celý život je místem, kde má jedinec co nejlépe uplatňovat sebe a své schopnosti. To je důležité pro něho jako životního aktéra, ale i pro jeho kontakt s lidmi kolem (s žáky, pacienty).

Pro výkon povolání to znamená, že zaměstnání nemůže být v žádném ohledu neutrálním polem, v němž vnějškově plníme určité „role“. Naopak; v práci rozvíjíme své schopnosti, vlastnosti a vlohy takovým způsobem, že to v esenciální míře přispívá k realizaci sebe sama. Je důležité podtrhnout, že „seberealizace“ nedělá z práce „prostředek“. Práce je součástí dobrého života, v němž realizují sebe sama (srov. kap. 7). Tak se projevuje návaznost mezi etikou ctnosti a humanistickou etikou (srov. kap. 8).

K tomu se samozřejmě přidružuje řada problémů. Snaha o vlastní rozvoj k dosažení morálně dokonalého života je chápána různě. Někteří lidé tvrdí, že se nejlépe realizují tím, že co nejvíce cestují, konzumují, oslavují. Na to by Aristoteles – a nejen on – řekl, že dobrý život spočívá v harmonické jednotě mnoha různých hodnot. Tyto hodnoty jsou utvářeny ctnostmi a nejsou definovány individuálně, nýbrž sociálně. Proto trváme na tom, že etika ctnosti nepřipouští „egotrip“ jakéhokoli rázu, nýbrž je propojena s rolí a funkcí, kterou individuum zaujímá v rámci kulturního společenství.

Norský profesor etiky Ivar Asheim chce zabránit, aby se ctnosti staly egocentrickým zahleděním do sebe sama. Navrhuje definovat pojem ctnosti s ohledem k určitým postojům, zabezpečujícím soužití s lidmi. „Postoj“ je mu určitým pevným vzorcem chování, který má stabilitu v čase, takže činí chování předvídatelným. V centru pozornosti nestojí jedinec, ale společenství. Asheim píše:

*Pro toto pojetí ctnosti je konstitutivním prvkem společenství. Ctnost je pojmem vztahovým, nikoliv reflexivním. Není tedy zaměřena dovnitř, na rozvoj vlastní osobnosti, nýbrž ven, na mezilidské vztahy. Ústředním bodem jsou postoje, a právě ty tvoří nutné premisy pro vznik a vývoj společenství, ano společenství je definovatelné ve vztahových pojmech. Jestliže takové pojmy i postoje chybí, chybí i společenství samotné. (Asheim 1994, 121).*

Zdá se, že Asheim se snaží všemi možnými způsobit zachytit, co bylo zřetelné u Aristotela, že totiž seberealizace pomocí ctnosti nenastává v izo-

laci a o samotě, nýbrž je zakotvena v – a směřuje ke – společenství jako celku. Teprve v moderní době je seberealizace pojmána individualisticky, aby se mohl každý rozvíjet svobodně, podle vlastního přání, jen s jediným omezením – aby mé snažení nešlo na účet ostatních. V novoaristotelské etice se rozvoj osobnosti a seberealizace v nejvlastnější smyslu odehrává ve společenství a pro společenství.

Etika ctnosti je tedy propojena s představou člověka jakožto součásti společenství založeného na určitých hodnotách. Ctnostný není člověk jen tak sám o sobě, nýbrž tím, že uplatňuje určité postoje a rozvíjí určité hodnoty. Projevuje se zde úzký vztah mezi pojetím člověka a pojetím ctnosti: důležitost ctnosti je odvoditelná od toho, o čem si myslíme, že je důležité pro člověka.

*Etika ctnosti nám tedy otvírá hlubší pochopení k tomu, že etická nebo morální nejednotnost není vždy jen výsledkem rozdílné interpretace jednotlivých případů, nýbrž i kontextu souvislostí etických otázek i jejich konkrétního kulturního ukotvení. Do tohoto kontextu se také přiřazují názory na cíl lidského života a další principiální hodnoty (srov. kap. 8). Etika ctnosti natolik podtrhuje význam kontextu, že zdůrazňuje, že etické konflikty v běžném životě se nedají řešit odkazem k nadřazeným principům, bez vztahu ke kulturnímu nebo osobnímu kontextu. O to více roste význam moudré zralosti, která nespočívá ve vyhledávání možného uplatnění abstraktních regulí, nýbrž v prakticky proveditelném řešení konkrétních problémů.*

*lidské nezávislosti  
dítěti etice*

### Jak dosáhnout ctnosti v praxi?

V etice ctnosti jde o rozvoj člověka, patetičtěji řečeno: o ušlechtilého člověka. Být dobrým člověkem je hodnota sama o sobě. Osvojení ctnosti je cestou k tomuto cíli. Ale jak se naučit ctnosti?

Ctnosti není možno dosáhnout jinak než cvikem. Cvičit, procvičovat schopnosti, porozumění, síla vůle a ochota zkoumat otázky z různých stran. Tak ctnost „tolerance“ nepřichází sama od sebe, nýbrž setkáváním s druhými, přičemž si postupně osvojujeme, proč je třeba vstupovat do otevřeného vztahu s lidmi, kteří mají zcela jiné názory než my. Tím se sami

ubezpečujeme o sobě a o svých hodnotách, vyjadřujeme ochotu, aby všichni měli stejná práva, a to i tehdy, kdy nám to nepřináší výhodu nebo osobní potěšení. Ctnost tolerance se tak stává součástí „dobrého života společnosti“.

Avšak jediná ctnost k dobrému životu nestačí. Ctnosti jsou zakotveny v celku komplexní osobnosti, takže je třeba realizovat celou škálu ctností, rozlišovat a volit mezi nimi. Pro Aristotela musely být v souladu tyto čtyři centrální ctnosti: odvaha, moudrost, spravedlnost a uměřenost. MacIntyre potvrzuje, že ty jsou pro mezilidské soužití principiální dodnes. Osvojit si je můžeme cvičením a účastí v sociálním společenství, které takové ctnosti vyznává a uplatňuje.

Dobrá profesní etika by proto měla objasňovat, jaké ctnosti jsou nejdůležitější pro instituce i veřejný život, a podporovat je. Výsledek se odrazí nejen ve způsobu fungování instituce, ale také v dosahování lepšího pracovního prostředí, včetně dobrých mezilidských vztahů na pracovišti.

### Úloha ctnosti. Instituce a praxe

Pro situaci na pracovišti je etika ctnosti velmi nosná, protože objasňuje, že ctnost se uplatňuje v určité praxi, v konkrétní instituci, takže nám pomáhá pochopit věc velmi podstatnou, totiž co je to dobrá a co špatná institucionální kultura. Tato otázka je relevantní v takřka ve všech profesio-  
nálních souvislostech.

Praxi rozumíme souvislou, kontinuální lidskou aktivitu, směřující k určitému cíli a stavící na spolupráci s ostatními. Vykazuje standardní ukazatele pro dobrou a špatnou praxi a odkazuje ke dvěma typům cílů: internímu a externímu.

Vezměme si příklad. Vyučování je praxe. Předpokládá součinnost s ostatními, nedá se provádět na vlastní pěst. Existuje určitý standard, který pomáhá určit, zda výuka je dobrá či špatná. Externím cílem je poskytnout učitelůvi živobytí. To by si však mohl obstarat i jinak. Interním cílem je vychovat odborně zdatné žáky a dobré lidi. Tohoto cíle jiným způsobem dosáhnout nelze.

Prostřednictvím praxe uplatňuje dobrý učitel ctnost. V daném příkladě jsou nanejvýš vhodné následující ctnosti: respekt, logické uvažování, schopnost přesného vyjadřování, trpělivost, empatie, pozornost, spravedlivost apod. Při deficitu ctnosti upadá i praxe a zhoršuje se výuka.

Úpadek v praxi odpovídá i úpadku instituce, v níž výuka probíhá. Narůstajícím počtem slabých, špatných hodin, se snižuje celkový standard školy.

Instituce je místem, jež skýtá rámec a podporu konkrétní praxi. Současně je sama na praxi závislá, aby mohla vůbec existovat a zabezpečit kvalitu.

V konkrétních institucích a společenstvích ctnost nejen praktikujeme, ale také se jí učíme, říká MacIntyre. Člověk se nemůže stát dobrým otcem, matkou, učitelem, ošetřovatelkou nebo sociálním pracovníkem, aniž by se nacházel ve vztahu k institucím rodiny, nemocnice apod. Instituce totiž nejsou neutrálními prostředky fungujícími zcela nezávisle na morálních dispozicích člověka, nýbrž jsou místem praxe, založené na ctnosti.

### *Ctnost a hodnoty mají přednost před pravidly*

Jak jsme již zmínili v kap.4 (feministická kritika Kohlbergova pojetí morálního rozvoje), chápou chlapci a dívky morální otázky poněkud odlišně. Zatímco chlapci jsou fascinováni jednáním podle obecných principů, analyzují dívky spíše konkrétní situaci a vztahy mezi zúčastněnými stranami. V mnohém ohledu to připomíná rozdíl mezi povinností a diskursní etikou a etikou ctnosti. Konkrétní vztahy mezi lidmi v dané situaci – ty jsou tradičně v centru pozornosti dívek. Principy vnímají jako něco, co skýtá k situaci odstup.

Není jisté náhodou, že moderní feminističní etikové čtou Aristotela nově. Kladl důraz na to, že konkrétní etická situace žádá moudrost, které není možno dosáhnout jen plněním obecných principů. Namísto toho vychází moudrost z našich ctností a ty zase z hodnot, které nás formovaly a které nás zavazují k účasti na reálném lidském společenství. Aristoteles tedy ponechává prioritu konkrétní situaci a požadavkům, i když ze zkušenosti nevylučuje, že i vzdálené situace jsou nám nanejvýš užitečné při aktuální analýze. Podstatné je, abychom konkrétní situaci nesrovnávali s ideálem, to bychom pak neviděli její charakteristiku a zvláštnosti a ne-

mohli bychom ji úspěšně zvládnout. Tento Aristotelův postoj je vlastně do značné míry srovnatelný s „feministickým“ – i tam se podtrhuje blízkost oproti principům a pravidlům vytrženým z kontextu.

Další důležitou hodnotou je podle Aristotela přátelství. Přátelství se může manifestovat pouze mezi konkrétními lidmi v konkrétní situaci. Přátelství je zabezpečováno ctností, neboť nežije jenom z naplňování etických principů, ale vzájemností, věrností, čestností.

Vezměme si tedy fenomén přátelství a srovnáme ho z hlediska povinnosti etiky a etiky ctností

P1. Přátelství je dobré a žádoucí.

P2. Přátelství nestojí na povinnosti (přátelství není povinností, kterou bychom měli vůči všem)

K. Jsou důležité hodnoty, které nejsou založeny na povinnostech

Pro Aristotela je základem etiky, že máme vztah k druhým lidem a že z každého vztahu vyplývají povinnosti. Povinnosti jsou tedy následkem této základny a nikoli předpokladem pro etablování dobrého života.

To je možno samozřejmě zobecnit – v konkrétních mezilidských vztazích se zaměřujeme na to, abychom druhému činili dobře. A právě na tom se bude zakládat i kvalitní výkon povolání.

Dobrý vztah k lidem přitom

a) je zabezpečován určitými ctnostmi

b) nemůže být dokonale zajištěn pouhou precísní formulací obecných povinností

Podle systému etických pravidel by přátelství nebylo jednou ze základních, ale jakousi přídatnou hodnotou. Jiný systém zakládá feministická etika. Vycházejíc z Aristotela, vidí své východisko v hodnotách, které jsou obsaženy v kvalitních vztazích.

Základem etiky je blízkost, vztahovost. Když si teď místo přátelství dosadíme rodinu, rod, národ, kulturní odkaz nebo tradici, ozřejmí se, proč nám etika ctností lépe pomáhá pochopit cizí vzorce jednání a volbu hodnot, a to i v případě, že jsou našim velmi nepodobné. – Je to proto, že hodnoty, jednání a rozhodování jsou pevně vázány ke konkrétním lidem, vůči nimž pocítujeme vztah nebo i závazky.



Tím jsme se dostali do oblasti, kterou mnozí označují za hranice etiky ctnosti: klade příliš velký důraz na blízkost ke konkrétnímu kontextu, takže se může vytráčet odstup potřebný pro zachování objektivní spravedlnosti v kontextu, v němž nejsme vázáni sounáležitostí nebo závazky.

*Příklad: Společenství je enormně zainteresováno na tom, zabezpečit své statky a hodnoty, takže opomíjí, že existuje i obecná spravedlnost, které musí přispěchat na pomoc povinností etika. Představte si, že pracujete na vynikající škole, ale magistrát se rozhodl rozpočet vaší školy zkrátit a drasticky omezit s odůvodněním, že jiná škola, která má větší počet problémových žáků, má přidělen větší objem zdrojů. Spolu s kolegy nebudete schopni takové rozhodnutí bezprostředně akceptovat, protože vám odnímá řadu možností a tím ohrožuje hodnoty, které společně vzníváte a sledujete. Jste „zajatci“ vlastní situace a nevidíte proporce v relaci k jiným institucím, protože vás s nimi nespojují úzké svazky. Konkrétní hodnoty se mohou někdy dostat do kolize s požadavkem principu spravedlnosti a rovnosti. Ke ctnostnému životu tedy patří také zachování proporcí, aby totiž jedna ctnost nevytlačovala druhou, aby subjektivní zaangažovanost nevytlačovala objektivně obhajitelné zájmy v širším kontextu.*

S tím souvisí další otázka, která může kolidovat s ideou obecných práv, že totiž člověk má obecná práva bez ohledu na to, pro jaký život se rozhodl. Lidé trpící poruchami životního stylu mají podle povinností etiky stejné nároky na pomoc jako ostatní. V etice ctnosti, podtrhující soužití, můžeme riskovat, že některé nároky na ošetření budou v této kategorii definovány jako stojící mimo rámec hodnot společenství. V Norsku je zdraví chápáno jako obecný statek. Proto chceme také zajistit zdravotní zabezpečení na vysoké úrovni. Ale mají na něj stejný nárok i ti, u nichž se vyvinuly choroby evidentně zaviněné nevhodným způsobem života? Definujeme-li společenství jako hodnotově homogenní, může se někdo ocitnout mimo jeho rámec.

## Ctnost a život

Kontext morálně zakotveného výkonu povolání tedy nevzniká výhradně praktikováním určitých pravidel a principů. Při utváření našeho charakteru si osvojujeme ctnosti, které zabezpečují určité hodnoty. Můžeme konstatovat, že logickou návaznost dostává život tím, že ctnosti přispívají ke stabilizaci a trvalosti hodnot, jimiž se cítíme vázáni.

Abychom byli schopni zvládat konkrétní problémy konsistentním způsobem, je třeba si uvědomit souvislost mezi etikou ctnosti a narativní etikou, jíž jsme se věnovali v kap.5. V poměru ke konkrétním hodnotám naší praxe můžeme interpretovat sebe sama a můžeme objevit i návaznost mezi profesní etikou a ostatním životem. Etika ctnosti proto zabraňuje členění etiky v duchu snah naší doby. Umožňuje nám ukotvit naše jednání ve variabilních kontextech v rámci větších celků.

## LITERATURA

- Asheim, I.: *Mer enn normer Grunnlagsetikk*. Oslo. Universitetsforlaget, 1994.
- Aristoteles: *Etikk* (i utvalg ved A. Stigen). Oslo. Gyldendal, 1972.
- Gilligan, C.: *In a different voice. Psychological Theory and Women's development*. Cambridge Mass. Harvard University Press, 1982.
- MacIntyre, A.: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London. Duckworth, 1984.
- Nussbaum, M.: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge. Cambridge University Press, 1986.

## Kapitola 13

### ETIKA BLÍZKOSTI

Povinnost a odpovědnost, respekt a péče – to jsou pojmy morálního obsahu, které všichni známe a používáme. Odkud však pocházejí? Mají svůj původ v našem myšlení, jsou to plody našeho rozumu? Nebo se konstituovaly ze zkušenosti?

Německý filozof Jürgen Habermas píše:

*Co je morální a co nemorální jednání, to se dozvídáme, učíme dlouho před tím, než se dostaneme do kontaktu s jakoukoli filozofií. Setkáváme se s tím všude tam, kde prožíváme soucit s porušenou integritou našich bližních nebo s ohrožením naší vlastní identity. Zkušenosti vyplývající z naší socializace, spolu s péčí, solidaritou a smyslem pro spravedlnost utvářejí naši intuici a poučují nás o mravnosti a (zvláště) nemravnosti více, než by dokázala sebelepší teoretická argumentace (Habermas 1991, 185).*

Obecná lidská praxe nám zprostředkovává pojmy jako povinnost a odpovědnost, respekt a péče. Filozofie může samozřejmě osvětlit a odvodit ten či onen pojem. Může abstraktně diskutovat, stanovovat priority a pořadí pojmů (respekt je možno považovat za nadřazený péči apod.), může sdružovat povinnosti do norem a formulovat maximy (Kant), spojovat respekt k lidským právům a k lidské důstojnosti a tak dále. Tím pojmy utvářejí myšlenkový svět, filozofický systém.

Habermasův citát nám však připomíná, že morální pojmy mají svůj původ v morálních nebo nemorálních zkušenostech. Pojmy se mohou týčit jako abstraktní a životu vzdálené teorie. Pocházejí však z něčeho konkrétního, co jsme z blízka zakusili. Na vlastní kůži jsme pocítili, že integrita člověka je něco křehkého, zranitelného. Tato skutečnost propůjčuje smysl takovým pojmům jako respekt – respekt si žádá křehká a zranitelná inte-

grita člověka. Takže ačkoli se tento pojem zhusta objevuje v teoretické a abstraktní odborné literatuře, jsou to naše každodenní zkušenosti, které nám ukazují, jaký je rozdíl v realizaci a ne-realizaci respektu.

Chceme zdůraznit, že stejný původ v praxi a zkušenostech mají tři centrální pojmy lékařské etiky, totiž autonomie, dobročinnost a spravedlnost. Princip autonomie říká, že každý člověk je s ohledem na svou důstojnost nedotknutelný. Člověk dává sám sobě zákony, má právo na sebeurčení a utváření svého osudu.

Princip dobročinnosti má své kořeny v Hippokratově (lékařské) přísaze konat vše, co je v jejich moci pro záchranu života a zmírnění utrpení. Dobročinnost hledá dobro pro druhého člověka proto, že je to pro něho dobrem.

Princip spravedlnosti říká, že všichni lidé mají nárok na rovné zacházení, protože jsou si rovni v lidské důstojnosti. Jen morálně relevantní rozdíly mohou ospravedlnit nestejné zacházení. To je pojistka proti tomu, aby o zacházení nerozhodovaly sympatie nebo antipatie.

Pochopit dosah těchto principů znamená pochopit hloubku toho, co mají ochraňovat – nedotknutelnost lidského života a lidské důstojnosti. Tyto hodnoty, které mají svůj původ v obecné lidské praxi, buď dodržujeme a ctíme, nebo se proti nim proviňujeme. Oboje známe – první jako pozitivní, hodnoty zachovávající, druhé je negativní, hodnoty ničící zkušenost.

#### Apel tváře

Popis poměru mezi teorií a praxí, mezi pojmy a zkušenostmi, nachází podporu u řady filozofů. Takový popis není sice specifickým rysem etiky blízkosti, již se chceme v této kapitole věnovat, může však být dobrým východiskem pro následující úvahy.

Podle etiky blízkosti jsou naše morální instituce, pojmy a principy nerozlučně spjaty s naší zkušeností člověka mezi lidmi. Morálka je součástí naší existence. Jinými slovy, nemůžeme si odmyslet morální dimenzi od existenciální. Morální výzva nám jde vstříc kdykoli se blížíme nějakému člověku. Není to naše volba, naše rozhodnutí, že na nás spočívá odpovědnost za druhé. Stejně tak jsme sami nestanovili, že člověk je zranitelná a potřebná bytost. Právě tyto ne-zvolené okolnosti existence tvoří osu našeho morálního bytí.

Výzva odpovědnosti je dána tím, že druhí lidé jsou součástí našeho bytí. *Nic*  
 Nacházet se v jakékoli situaci s druhým člověkem znamená nacházet se *Morál.*  
 v morální situaci. Morální situace neznámá, že v ní nutně vystupujeme *18.8.81.*  
 „morálně dobře“ neboli mravně. Nikoli, charakteristickým rysem takové  
 situace je spíše volba. Volíme mezi dobrým nebo špatným, dostáváme pří-  
 ležítost stát se dobrým nebo špatným.

Morální výzva by byla prázdným pojmem, kdyby každý člověk byl  
 v každém ohledu a bez ustání jen dobrý. Vždycky můžeme být na pochy-  
 bách, zda jsme v té či oné situaci učinili dost, zda jsme se zachovali do-  
 statečně morálně, zda jsme neklamali. Je to právě proto, že jsme morální  
 bytosti. Morální v jakémsi minimálním smyslu, že se nás totiž týká volba  
mezi dobrem a zlem. Vždycky se jedná o mou volbu a není možné roz-  
 hodnout se, že se nebudu rozhodovat.

## Jak to souvisí s blízkostí?

V kontaktu s lidmi se dostáváme do kontaktu s morální výzvou o odpo-  
 vědnosti. V kontaktu je blízký člověk, sdílíme s ním místo a čas. Někdo  
 třeba zaklepe na mé dveře a do místnosti vstoupí cizí člověk. Obrátí se na  
 mne se svou záležitostí a já musím zaujmout stanovisko – třeba v tom  
 smyslu, že nejsem správná adresa a že bude muset vyhledat někoho jiného.  
 Každodenně jsme účastní podobných situací – v povolání či mimo něj –  
 a úlohy, které na sebe bereme, by měly stát v přiměřeném poměru k naší  
 kompetenci i k našim ostatním úkolům. Bez ohledu na výsledek, ten druhý  
musí mít právo očekávat právě naši asistenci a pomoc, ale jenom my sami  
můžeme v konečném důsledku uvážít, zda jsme v daném případě tou správnou  
instancí a musíme mít možnost odpovědět negativně: „To není moje  
 parketa, to není můj obor.“

Situace však může vypadat i zcela jinak: když se na nás obrátí člověk,  
 který nepřednáší nějakou záležitost, ale sám je tou záležitostí. Nepřináší  
 tedy „věc“, problém, který je možno předat, delegovat funkcionáři ve  
 vedlejší kanceláři, ale svůj vlastní život, svůj vlastní osud. Když se dotýčný  
obrací na mne, pak jsem zvolenou instancí, jsem tedy žádán já, ne někdo  
jiný.

Apel pak probíhá od celého člověka k celému člověku, nerozdrobeně  
a nedělitelně.

*Na silnici leží člověk. Prudce brzdíme. Ženu srazilo auto, je vážně zra-  
 něná, ale naživu. Je třeba rychle pomoci.*

*Pomoc, kterou na místě poskytneme, závisí na naší kompetenci a zkuše-  
 nostech. Ale že pomoc poskytneme, je mimo jakékoli proměnné faktory  
 a mimo naše praktické dovednosti, mimo veškeré role a kompetence. Je  
 tu člověk v nouzi, děláme tedy co můžeme – všechno co můžeme. Dotý-  
 káme se dna lidskosti, z něhož vyrůstá morálka.*

Člověk, který zaklepal na mé dveře, udal neosobní záležitost. Odpověděl  
 jsem stejně neosobně, jako funkcionář jsem ho odkázal k jinému. Nebo  
 spíše: jeho záležitost jsem odkázal dále. Po celou dobu jsme byli dva lidé,  
 kteří si sdělují nějakou více méně neosobní záležitost.

Ve vzájemné komunikaci si však sdělujeme i něco víc než pouhá slova  
a informace. Sdělujeme sami sebe. Při každém skutečném setkání s lidmi  
 jsme my sami neoddělitelně přítomni. Komunikace tedy není jen to, o čem  
 se komunikuje, ale i ten, kdo komunikuje. Bez ohledu na věcný obsah je  
způsob sdělení jen můj. Já jsem přítomen svým hlasem, tónem, stylem.  
 Jsem unikátním způsobem součástí sdělení (viz Martinsen 1996, 89). Právě  
 jsme řekli, že (také) sdělujeme sebe sama. Jak?

Setkat se s druhým člověkem znamená setkat se s jeho tváří. Kolik lidí,  
 tolik tváří. Mají tváře něco společného, pomineme-li to, že každá je uni-  
 kátní?

Společné je, že každý člověk má takový obličej, kým je. Tvář vypovídá  
o tom, co jsme, nikoli o tom, co konáme. Nemůžeme se rozhodnout, že  
 budeme takový či jiný obličej, nemáme ho v moci. V moci máme slova –  
 vyslovujeme je nebo je necháváme nevysloveny. Náš způsob zacházení se  
 slovy může být nenucený nebo váhavý, suveréní nebo neohrabaný. My  
 však rozhodujeme, zda budou či nebudou vysloveny, rozhodujeme o bytí  
 a nebytí slov. Toto rozhodnutí konáme, tvář je však něco, co jsme. Jací  
 jsme, když jsme tvář?

Jsmo nazí. Tvář je nahá ve smyslu „vydaná všanc“. Prozrazuje slabost  
 nebo potřebnost, nikoliv jako záměrné sdělení nositele, nýbrž jako mimo-  
 slovné poselství. Tvář je neustále součástí komunikace, součástí našeho  
bytí. Slova nás samozřejmě také odhalují, ale jinak. – Přicházejí a odchá-  
 jí.

zejí, jsou šeptána nebo vykřikována, opakována nebo přerušována. Rozhodujeme o našich slovech, navzájem si nasloucháme, skáčeme si do řeči, překřikujeme se.

Tvář není tímto způsobem volitelná, nedisponujeme jí. Vyzařuje zvláštní sílu, zvláštní autoritu, protože není produktem vůle, intencionality (záměrnosti). Silou své pouhé existence působí tvář tak, jak působí. Je jedinečným apelem, zvláštním imperativem (Levinas 1996, 195).

Už v prvních kapitolách této knihy jsme se věnovali existenciálním, nezvoleným podmínkám našeho života. I teď odkazujeme k normativním aspektům našeho bytí; naše morální bytí, tedy volba mezi dobrem a zlem, přijetí nebo odmítnutí naší odpovědnosti, to je od samého počátku pevně daný rámec našeho života, nemáme moc do něho vstupovat nebo vystupovat. Naše existence se pohybuje v etickém rámci sama osobě, ne-zvolenými okolnostmi (jako zranitelnost a závislost). Požadavky morálky vyrůstají z potřeby závislých a zranitelných bytostí být vnímán.

Tvář nevystavuje jen osobu nositele. Má schopnost spojovat lidi. Tvář druhého mne oslovuje, je apelem. Tvář není pasivním, disponibilním objektem, je takřka aktivní instancí – tvář vysílá apel, kterým jsem zasažen. A já jako příjemce apelu tváře, nejsem v této úloze pasivní. Oslovení tváře mě činí morálním subjektem. Moje existence a moje svoboda našla něco – někoho, pro kterého může existovat: druhého v jeho potřebnosti.

Většina filozofů, kteří se ptali, odkud pramení morální požadavky, došli k názoru: buď z boha nebo z Já. Obzvláště Kant je znám tím, že vidí etiku pramenit z „Já“, coby nárok Já vůči sobě samému. Jako rozumové bytosti jsme nositelé morálního zákona. A tento zákon nám přikazuje jednat tak, abychom lidstvo ve všech jednotlivcích brali ne jako prostředek k dosažení cíle, nýbrž jako cíl sám. Tím prokazujeme respekt k nedotknutelné důstojnosti člověka. Poslušni tohoto požadavku, vloženému do nás morálním zákonem, jsme poslušni nás samých. Být morálním subjektem je pro Kanta totéž jako být sám sobě zákonodárcem. Naší morální existencí realizujeme svou autonomii (auto – sám, nomos – zákon).

Filozof tváře, Emmanuel Levinas, odpovídá na otázku po původu morálního požadavku jinak. Levinas je přesvědčen, že morální nárok je postulován naším bližním, a to jako tvář. Můžeme říct, že na rozdíl od Kanta přesouvá Levinas požadavek z Já na druhého člověka. Na rozdíl od Kantova morálního nároku vlastního, autonomního, dostává se k nám požadavek zvenčí, nejedná se tedy o autonomii, ale o heteronomii (viz Myskja 1996).

Přes tyto rozdíly mají Kant i Levinas jeden důležitý společný rys. Každý svým způsobem podtrhují danost morálního postulátu, jeho nezvolenost. Morální požadavky platí bezpodmínečně, jsou nadřizeny jiným typům požadavků. Máme stejně nulovou možnost být pány nad apelem tváře (své i druhých) podle Levinase, jako podle Kanta rozhodovat o tom, že nás daný morální zákon zavazuje chránit nedotknutelnou důstojnost v nás i druhých.

Ani jedno ani druhé není v naší moci. Můžeme se rozhodnout, zda budeme s lidmi zacházet jako s pouhými prostředky, a stejně tak se můžeme odvrátit od apelu ve tváři bližního. Zkrátka: můžeme použít svou svobodu k tomu, abychom nereagovali nebo dokonce, abychom volili zlo. Ale morální dimenzi naší existence volbou odložit nemůžeme.

Řekněme, že zvolíme možnost odvrátit se, vyhnout se apelu. Někdo nás obviní z lhostejnosti. Budeme se hájit, že respektujeme svobodu druhého tím, že ho necháváme na pokoji a že si tedy dostačujeme sami. Druzí nejlépe vědí, co je pro ně nejlepší – a tak se mohu nerušeně věnovat svému.

Nebo že se nezvání vnutíme do života druhého. „Já přece vím nejlépe, co by bylo pro ni nejlepší. I když se teď brání a žádá, abych se nevměšoval, jednoho dne mi bude moc věčná.“

Tyto příklady ukazují, že to rozhodně nemusí být vědomá volba konat zlo (např. z nenávisť), která nás může vlákat do léčky. Cesta k nemorálnosti je často vydlážděná nejlepšími úmysly. I když se rozhodneme pro dobré, musíme se vypořádat s balancováním po úzké cestičce nedostatečné péče (lhostejnost nebo zanedbání) a na druhé straně dobře či špatně zakrytým utlačováním druhého.

Kdy je péče adekvátní – pro druhého? Jak najít správnou míru mezi příliš málo a příliš mnoho?

To může určit jen ten druhý – za předpokladu, že příjemce péče je kompetentní, tedy disponuje potřebnými kognitivními a jinými schopnostmi, jež jsou obvykle nutné k tomu, aby si člověk zachoval přehled o své životní situaci, svých zájmech a potřebách. V opačném případě, třeba u mentálně postižených, se jedná o samostatné téma (viz Salthe 1995).

Může se zdát, že etika blízkosti, tak jak vyplývá z Levinasovy filozofie tváře, musí zvláště dbát na to, aby se vyhnula paternalismu. Paternalismus znamená, že někdo jiný interpretuje moje zájmy a potřeby správněji a pravdivěji než bych implicitně nebo explicitně dokázal sám. Copak ten druhý ví lépe, co je pro mne nejlepší?

Z etického hlediska se paternalismus (i v rámci profesionální péče a pomoci) zdůvodňuje zřetelem k optimalizaci řešení. Objasnit nejlepší řešení vyžaduje zkušenosti, empatii, schopnost kombinovat i naslouchat radám a doporučením kolegů.

Týkáme se jeden druhého, zdůrazňuje etika blízkosti, můj osud je vpleten do tvého a naopak. Tuto vpletenost osudů jednoho do druhého nazývá Løgstrup interdependence (viz začátek naší knihy). Na jednu stranu je každý člověk samostatný a odpovědný jedinec. Dospělí mají vést děti ke svobodě a autonomii ve vztahu k vlastnímu životu a svým rozhodnutím. Přát druhému vše dobré je plně mravné jen jestliže vede druhého k nalezení dobra v životě. Chťt dobro druhého znamená proto chťt přispět k vytvoření co největšího prostoru pro jeho sebeurčení, chťt, aby si dobyt pro svůj život právě autonomie. Na druhé straně zůstáváme – aniž to můžeme změnit – do značné míry odkázáni jeden na druhého, tak jak jsme na to opakovaně poukazovali. To Løgstrupovými slovy znamená, že „naše vzájemné vztahy jsou v bezprostředním smyslu vztahy mocenské, ať už je v naší moci náhoda nebo osud druhého.“ (1956, 59) Interdependence znamená vstoupit do určité mocenské konstelace. Moc je jednou z dimenzí každého mezilidského vztahu, nejcitelněji a nejpříměji v setkání dvou lidí tváří v tvář. Tím, že se na nás druhý člověk obrací s prosbou – ať už ve významné nebo zanedbatelné záležitosti – držíme část jeho osudu v rukou. Neprosíme se o to, je tomu prostě tak. Máme moc a odpovědnost. Moc a odpovědnost jsou vzájemně propleteny, jedna druhou neustále doprovází. Ať už ve velkých nebo malých věcech, v určitých případech to rozhoduje o bytí a nebytí člověka. Løgstrup však opakovaně zdůrazňuje, že závislost a moc vylučují možnost „odebrat druhému v jeho vlastním zájmu jeho samostatnost. Opravdová odpovědnost nikdy nemůže spočívat v převzetí odpovědnosti druhého.“ (1956, 39; srov. 1991, 101)

Løgstrupův ostrý vhled do úskalí skrývajících se za převzetím odpovědnosti za život druhého, ať už ve jménu vstřícnosti, dobroty, péče nebo starostlivosti, ukazuje shodu s absolutním ohledem na autonomii a důstojnost jednotlivce tak, jak je podtržena v etice Kantově.

Zabývali jsme se nebezpečím paternalismu – spolu s ohrožením autonomie jedince, neboť těmto aspektům se musí v pomáhajících profesích věnovat zvláštní pozornost. Vždyť tato povolání jsou už svou definicí zaměřena na ty, kteří své potřeby nemohou obstarat sami, takže poměr mezi dárce a přijímajícím je nutně asymetrický. Za žádnou cenu však nesmíme být slepí – je-li jednostranná potřebnost a závislost to jediné, co u pacienta

nebo klienta vnímáme, můžeme snadno ustrnout a tím podstatně prodloužit dobu pacientovy potřebnosti, nemohoucnosti. V případě onemocnění somatického nebo psychického rázu je zapotřebí „neoplatitelné“ pomoci a péče zpravidla přechodného charakteru. Lékařská i ošetrovatelská péče směřuje k jednomu: aby byl pacient co nejdříve zdravý. Být zdravý má také etickou dimenzi: znamená to nabytí zpět ztracenou nebo oslabenou autonomii, umět artikulovat a realizovat své potřeby a zájmy.

Profesionální péče má tedy dvojí úlohu: má zacházet s člověkem v tom stavu, v jakém se momentálně nachází – nemocný, oslabený, strádající – tedy jako ze slabším článkem v asymetrické mocenské relaci. Ale pomine-li nemoc, psychická krize nebo cokoli dalšího, je třeba neustrnout a nepovažovat jeho situaci za statickou, nezměnitelnou, vždyť péče by měla od počátku udržovat dynamickou perspektivu: záměrem je vyvést pacienta z dočasně závislé role. Péče má přispět k tomu, aby přivedla pacienta zpátky do stavu před nastalou krizí. V tom spočívá dynamický prvek, že paternalismus, zdůvodnitelný jako dočasně potřebný při oslabené autonomii jedince, má za dlouhodobý cíl učinit sám sebe nadbytečným. Paternalismus pečovatele má být v nejkratší možné době nahrazen znovunabytou autonomií jedince. Tím nemáme na mysli totální soběstačnost, nezávislost a nezranitelnost. I zdravý člověk je zranitelný. Máme na mysli narovnání vztahů, nabytí symetrie, jednou je silný ten a po druhé onen. Právě ve střídání těchto rolí trávíme většinu našeho života a většinu našich vztahů. V tomto bodu přispívá etika blízkosti k rozvoji pochopení autonomie jedince, tak jak to zdůrazňuje i Kant.

Etika blízkosti spojuje „blízkost“ s tváří druhého člověka, se setkáním dvou lidí. Etika jako by měla svůj původ v tváři druhého: Tam se rodí požadavek odpovědnosti, odtud přicházejí pokyny adresáta (příjemce) a subjektu (dárce). Morální odpovědnost k nám přichází nezávaná, bez příčin, bez příslibů, bez výhledu na výhody nebo odměnu, dokonce i bez bližších instrukcí. Odpovědnost je mi prostě svěřena a tím to končí. Všechno ostatní je přenecháno mně – analyzovat, rozhodnout, vykonat, nést následky. Takže morální odpovědnost se radikálně liší od povinnosti, založené na kontraktu a vázané k právně stanoveným sankcím. Taková povinnost musí obsahovat instrukce o tom, jak postupovat i okolnosti, za nichž má být ta či ona osoba sankcionována. Smluvní povinnosti mě svazují pravidly do vztahu se všemi účastníky. Vstupujeme do symetrické relace, v níž platí, že moje povinnosti jsou jeho právo, stejně jako jeho povinnosti jsou mým

právem. Jestliže nejsou povinnosti plněny, může být vztah ukončen. Obě (nebo všechny) zúčastněné strany plní své povinnosti za předpokladu, že tak činí i druhá strana. Dávají i dostávají, nikdo nedává bez záruky, že za to něco obdrží.

Povšimněme si rozdíl mezi povinnostmi, kterou jsme vylíčili jako právní (se specifickými podmínkami, sankcemi) a tím, co označuje za povinnost Kant. Jak jsme uvedli v kap. 9, je povinnost v etickém smyslu u Kanta něco bezpodmínečného. Vždycky máme povinnost přistupovat k lidství i k lidství u sebe jako k nejvyššímu cíli. Tato povinnost platí v každé situaci a vůči každému člověku. Proto nikdy nemohu od této povinnosti „odstoupit“, odstoupit mohu od smlouvy, jestliže druhý účastník poruší podmínky dobrovolně uzavřeného kontraktu. To, co je „podmíněno“ vstřícností druhé strany, plněním smlouvy, to není v Kantově smyslu předmětem etického zkoumání.

Vidíme, že mezi Kantovým chápáním povinnosti a přístupem etiky blízkosti (zvláště u Levinase a Løgstrupa) je značná podobnost. Odpovědnost je, nechťná, bez jakýchkoli podmínek, mimo rovnováhu služba-pro-tižslužba, vítězství-prohra.

Podle etiky blízkosti je to slabost druhého, která na mne klade morální odpovědnost. V případě kontraktu je to naopak síla druhého, která mne zavazuje. Slovy Zygmunda Baumana: „Morální odpovědnost narůstá v situacích, v nichž smluvní povinnosti slábnou – a naopak. Morální odpovědnost sílí tím více, čím je protějšek slabší a bezmocnější.“ (Bauman 1996, 119)

Musíme však doplnit, že zatímco Kant se ve své argumentaci zaměřuje na to, v čem je ten druhý stejný jako já (osobnost, rozumová bytost a tedy autonomní), podtrhuje etika blízkosti vše jiné, unikátní. To je obzvláště zřetelné u Levinase, který říká, že ten druhý překračuje (transcenduje) všechny mé-naše pojmy a kategorie. V jiné dimenzi než slova, kategorie, pojmy je – jak už jsme zmínili – tvář člověka. Zatímco Kant zakládá etiku na něčem obecně lidském, co je společné všem lidem, tedy rozum, umísťuje Levinas naše setkání s druhým člověkem mimo rozum nebo spíše nad rozum. Setkání s druhým je prvotní etickou událostí, tvář člověka je svou bezeslovnou výzvou tím, co nás uvádí do pohybu – směrem k odpovědnosti. Já je zasaženo tímto oslovením, tímto apelem. Teprve pak přichází reflexe s ohledem na správnost mravní volby a konání.

Tím, že samozřejmě vychází z toho, že druhý člověk je potřebný, může být obviněn z postoje, v němž se z druhého automaticky stává „chudáček“. Morální relace je zde extrémně asymetrická. Vážnou otázkou tedy je, jak vyloučit z toho plynoucí přehmaty.

Levinas by asi odpověděl, že právě nouze druhého zesiluje bezeslovný apel, výzvu převzít odpovědnost. Čím větší slabost, tím silnější apel. Třebaže to zní věrohodně, osvětluje to pouze co v nás odpovědnost a péči probouzí. Avšak ten, kdo potřebuje péče nejvíce, bývá nejslabší a je snadno přehlédnut nebo zneužit. Existuje i nebezpečí, že potřebný člověk se může snadno dostat do vztahu závislosti. O odpovědné péči mluvíme tehdy, když si je dárce tohoto nebezpečí vědom.

O závislosti jako základní, nezvolené podmínce lidské existence jsme v hovořili už mnohokrát. Je však třeba chránit sebe i druhé před negativními vazbami, před absolutní vydaností jednoho druhému. Cílem, který vede ke genuinímu převzetí odpovědnosti, je proto zmenšování asymetrie vztahu. Žák není jenom žákem. Je to osobnost, která potřebuje učitelův korektiv, podporu a povzbuzení, aby mohla dospět. Dobrý učitel chápe žakovskou roli jako časově omezenou a připravuje žáka na opuštění této role, na převzetí plné odpovědnosti za svá rozhodnutí. Dobrý sociální pracovník je ten, kdo všemožně podporuje klienta, aby se dostal z krize, ať ekonomické, sociální nebo psychické. Dobrá ošetřovatelka dává trpícím úlevu a vystrašeným bezpečí s plným vědomím, že podle stavu a typu choroby se zde nezávislá osobnost stala na kratší či delší dobu pacientem.

Ti, kteří vykonávají pomáhající profese, nesmějí zapomínat, že dočasně slabí příjemci se mají vrátit do života. Etika blízkosti je silná svým východiskem, že člověk je křehká a zranitelná bytost, ale může mít za následek, že mezilidské vztahy zůstanou příliš asymetrické.

Nerovnováha ve vztazích typu učitel-žák, sociální pracovník-klient a ošetřovatel-pacient je tedy v etice blízkosti jasně patrná. Asymetrie vztahů zde bývá pojímána příliš staticky. Potřebujeme naopak dynamické pojetí asymetrie. Uvědomovat si, že být v asymetrické relaci silnější zároveň znamená chtít přispět k tomu, aby se můj slabý protějšek stal silným. Vztah, který začíná jako extrémně asymetrický, je třeba dovést k realisticky dosažitelnému vyrovnání. Cílem pomoci je, aby se potřebný stal méně potřebný, tedy autonomní. Místo upevnění vztahu – a tedy jeho ustrnutí – jde o to, uvést ho do pohybu.