

Jan Sokol

Etika a život

POKUS O PRAKTICKOU FILOSOFII

VYŠEHRA D

Jak máme žít?
Sokrates

Máš snad něco, co bys nebyl dostal?
(První list Korintským)

Svět a život jsou jedno
(Wittgenstein)

(9)

OBSAH

ÚVOD	11
1. PRAKTICKÁ FILOSOFIE	21
2. OD SLOV K POJMŮM	29
2.1 Život	30
Evoluce a hodnocení	39
2.2 Trojí model svobody.	45
2.3 Svoboda a moc.	56
Soutěž, soupeření a nepřítelství	61
2.4 Mrav, morálka a etika	66
2.5 Relativní, relativita a relativismus	74
2.6 Rozhodování a odpovědnost	78
2.7 Spravedlnost	83
3. VÝCHODISKA PRAKTICKÉ FILOSOFIE	89
3.1 Rovnováha světa	93
Odplata a vyrovnání	97
Zlaté pravidlo.	100
Kategorický imperativ (Kant).	103

3.2	Štěstí a blaženost	HO
	Aristotelova eudaimonie111
	Epikurejství a hédonismus114
	Utilitarismus119
3.3	Objev duše125
	Cest a svědomí126
	Péče o duši132
3.4	Idea dobra a etický reabsmus136
	Dobro a zlo142
	Co je zlo?145
3.5	Mravní smysl149
	Cit a rozum155
	4. ETIKA DĚDICE161
4.1	Předkové a potomci162
4.2	Život jako dědictví172
4.3	Dědic a správce181
	Soukromý dědic192
4.4	Instituce a jejich správci198
	Korupce209
	Instituce jako dědictví214
4.5	Shrnutí219
	5. ZÁVĚR223
	Literatura227
	Rejstřík236

Ú V O D

Jako praktická se počínaje Kantem označuje ta část filosofie, která se zabývá jednáním, rozhodováním a hodnocením. Proti ní stojí filosofie teoretická, jež se zabývá bytím a poznáním toho, co jest. Ptá se tedy na to, co je a není, kdežto v praktické filosofii jde o to, co je dobré a špatné, co má a nemá být. Toto základní rozlišení samo pochází ovšem už ze starověku. Sokratovi jde také a především o to, jak má člověk žít, nicméně se opakovaně ptá, zda lidé nechybují jen proto, že se mýlí. Pokud by dobré jednání bylo jen otázkou správného poznání, daly by se omyly odstraňovat a dobrý život také naučit. Naproti tomu pro Aristotela se jedná o dvě odlišné oblasti myšlenkové činnosti, jež se také řídí jinými zásadami. Zatímco poznávat lze jen věci, které se nemění, jednání vždycky mohlo být i jiné. V praktické filosofii čili etice nejde jen o to, něco poznat a vědět, nýbrž o něco ještě základnějšího, totiž dobře a lépe jednat, získávat zdatnost a dobrým se tak stávat. Proto také etika nerozlišuje mezi pravdivým a nepravdivým, nýbrž mezi dobrým a špatným, lepším a horším. „Poněvadž tedy účel tohoto pojednání, na rozdíl od jiných, není teoretický — abychom poznali, co je to zdatnost — nýbrž abychom se dobrými stávali, neboť jinak by nemělo žádný užitek, musíme zkoumat jednání a ptát se, jak jednat.“¹

¹ Aristoteles, *Etika Nikomachova* 1104a26n. Platónovy a Aristotelovy spisy se dnes obvykle citují odkazem na stránku, případně i sloupec a řádek standardního

Už sama o sobě je tedy praktická filosofie něčím velmi choulostivým a prekérním: na rozdíl od té teoretické, která se může snažit o jakousi nestrannost a neutralitu, pouští se tam, kde se člověk ke světu i k sobě nějak staví, rozhoduje se, hodnotí a zaujímá vlastní postoje. Chce nahlížet do oblasti lidské svobody, kterou dnes pokládáme za téměř intimní. Kde k tomu bere oprávnění? Na každém novém pokusu o praktickou filosofii je navíc po staletích této disciplíny — jedné z nejstarších vůbec — nutně cosi opovážlivého, neskromného či nepřiměřeného a čtenář má dobré důvody k pochybovačným otázkám. Myslí si autor, že je nějaký odborník? Co o tom může vůbec vědět a co nového k tomu může říct? Jsem snad malé dítě, aby mi někdo mluvil do toho, jak mám žít? Tyto pochybnosti nemohu v této chvíli rozptýlit a musím čtenáře požádat o trpělivost v naději, že mu na ně odpoví tato knížka.² Její záměr skutečně není skromný, i když se nechce vnucovat, nechce moralizovat a neosobuje si žádnou zvláštní autoritu.

Přes všechny nesnáze a pochybnosti se různé oblasti praktické filosofie těší nečekanému zájmu, který patrně není náhodný. Právě úspěchy novověké vědy, techniky, hospodářství i organizace nesmírně rozšířily lidské možnosti a miliony lidí se tomuto rozšiřování stále věnují. Zároveň ale přibývá také Udí, kteří vidí problém v tom, jak s těmito možnostmi nakládat, co si s touto obrovskou mocí počít. Mezi prvními byli fyzikové, kteří se po výbuchu první atomové bomby v roce 1945 upřímně zděsili nad silami, které vyvolali. Od té doby takových možností stále přibývá, takže prastará otázka „Jak máme žít?“ dostává nový význam a jinou naléhavost. Svědčí o tom bohatá literatura, spousta etických kodexů³ a komisí a ostatně i každodenní veřejná diskuse. Otázky, pochybnosti a spory, které se v nich odbývají, tato knížka jistě nevyřeší — už proto, že potřebu a snad i povinnost

vydání, které se v moderních překladech uvádějí na okraji stránky. — Citovaná literatura zde má být podnětem a pomocí pro vlastní studium. Neslouží tedy ani jako opření o autoritu, ani jako alibi pro autora. Zato má připomínat hlavní tezi této knížky, že žijeme ze zděděného.

² Na podobné otázky odpovídá Rousseau: „Nedovolil bych si lidi poučovat, kdyby je jiní nemátli.“ Cit. in: R. Spaemann, *Základní mravní pojmy a postoje*, str. 8.

³ Databáze etických kodexů různých profesí *Illinois Institute of Technology* jich registruje více než 850. <http://ethics.iit.edu/index.php/Programs/Codes%20of%20Ethics>. Praktický význam těchto oborových „etik“ rozhodně nepodceňuji, v této knížce se jim však věnovat nebudeme.

mravně hodnotit a posuzovat nemůže z nikoho sejmout, nemůže v nich nikoho nahradit ani zastoupit. Nebudeme se zde zabývat specifickými otázkami například lékařské a zdravotnické etiky,⁴ ale ani mravními požadavky na hospodářství a politiku, jak je formulují různé sociální etiky.⁵ Jednak samozřejmě proto, že se k nim necítím kompetentní, ale také proto, aby se tím neoslabil filosofický, to jest univerzální záměr knížky: ukázat, na co má každý člověk ve svém jednání brát ohled a proč. Kdo by od ní očekával víc než takové vyjasnění a orientaci, bude nejspíš zklamán. Protože chce být filosofická, klade si cíle jak omezenější, tak obecnější — i když by si zároveň chtěla obhájit a jaksi zasloužit označení „praktická“.

Chce se věnovat zejména těmto cílům:

- Přispět ke zřetelnějšímu rozlišování mravně významných fenoménů, aby se o nich dalo přesněji uvažovat a smysluplně hovořit.
- Připomenout změněnou situaci, v níž se jako jednatelé lidé dnes pohybujeme: situaci srůstajícího, globalizovaného světa, kde hrají stále významnější roli instituce a organizace.
- Vyjít vstříc naléhavé potřebě společných východisek či základů univerzální a „všelidské“ mravnosti, jak ji tyto proměny vyvolávají.⁶

Ty chceme posílit ze dvou zdrojů, které naši předkové a předchůdci k dispozici neměli:

- ze stručného přehledu filosofické tradice a soustavně zpracované historické zkušenosti, aby se neztrácelo již dosažené,
- z výsledků zejména biologických a antropologických věd. Proto zde bude hrát takovou úlohu pojem a představa života.

⁴ Viz například H. Haškovcová, *Lékařská etika*, kde je i přehled zdravotnických kodexů, které platí v ČR. Dále M. Munzarová, *Vybrané kapitoly z lékařské etiky I—III*, Brno; J. Payne, *Klinická etika*, Praha 1992.

⁵ Viz např. A. Rich, *Etika hospodářství I—II*; A. Honneth, *Sociální filosofie a postmoderní etika*; F. Furger, *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*; B. Sutor, *Politická etika*, Praha: Oikúmené 1996. - O mravních a právních předpokladech hospodářství viz také J. Sokol, *Moc, peníze a právo*, zejména kap. 6 a 12.

⁶ Srv. například U. Beck, *Vynalézání politiky*. - O potřebě zdůvodňovat etické soudy viz A. Honneth, *Sociální filosofie a postmoderní etika*, str. 83n.

Člověk je jistě společenský živočich a nemůže žít jinak než v nějaké skupině, v obci.⁷ Už jen k tomu, aby se biologicky reprodukoval, potřebuje druhého, a aby ve světě obstál, potřebuje druhých lidí čím dál tím víc. Před sto padesáti lety byla i u nás téměř soběstačná každá vesnice, kde byl kovář, švec a truhlář, kde byl starosta, učitel a farář, později i lékař. Čas od času se člověk potřeboval vydat do města na trh nebo na dalekou pouť. Tím jeho závislosti na druhých lidech končily — všechno ostatní si obstarával „doma“.

Dnes žijeme většinou ve městech s tisíci sobě podobnými a v nepřehledných státech, kde nás jsou miliony. Když se v polovině 20. století tvůrci „reálného socialismu“ pokusili o soběstačný stát a naši závislost na světě okolo, na cizině či zahraničí, co nejvíc omezili, bylo už zřejmé, že to nejde: naftu nebo železnou rudu musel stát dovážet tak jako tak. Od té doby se naše „vztahy“ či přesněji závislosti na práci druhých lidí jednak nesmírně prohloubily, jednak rozestřely do „globální“ sítě po celém světě. Na tom nic nemění okolnost, že jde o vztahy vesměs anonymní, z velké většiny zprostředkované penězi. Když jsme jako děti přijeli k babičce, obdivovali jsme s úctou malovaný hrneček z Itálie: z takové dálky! Když se chce dnešní hostitel něčím pochlubit, budou to nejspíš švestky nebo ředkvičky z vlastní zahrady. Pokud se čtenář podívá, co má právě na sobě nebo na stole, může si obrázek udělat sám: i když na tom bývá napsáno Levi's, Adidas nebo třeba IBM, pochází to všechno nejspíš z Číny.

Čím dál víc nejenom věcí, ale také činností čili „služeb“ si opatřujeme za peníze u zcela cizích lidí, místo abychom si je obstarali sami. Stále méně lidí si doma šije, plete a vaří, obstarává zábavu nebo zařizuje dovolenou a stále víc dětí svěřujeme školám. Jen zcela výjimeční lidé by se dokázali uživit na pustém ostrově a dokonce i dnešní dobrodruzi a objevitelé, když se vydávají do těch nejodlehlejších koutů světa, kde ještě nejezdí ani auta a neznají televizi, přece si do batohu přibalí rádiový vysílač a GPS. Ty mu pak díky práci tisíců neznámých lidí zajistí to nej důležitější - orientaci a styk s „civilizací“, s tou obrovskou lidskou obcí, kde jsme ve skutečnosti doma.

Můžete namítnout, že je to podivný domov, kde se s většinou lidí nedovedeme domluvit, kde na nás nikdo nečeká a pokud o nás

⁷ „Kdo však nemůže žít ve společenství nebo je ve své soběstačnosti nepotřebuje, není částí obce, ale buď divoké zvíře nebo bůh.“ Aristoteles, *Politika* 1253a.

stojí, zajímají ho spíš naše peníze než naše jedinečné osobnosti. Skeptik Heidegger si přesně všiml, že moderní technika a společnost sice ruší vzdálenosti, žádnou blízkost ale nabídnout nemůže. To je jistě pravda, a přece miliony migrantů po světě dnes a denně dokládají, že než tiše umřít hlady v domnělé „blízkosti“ svého vesnického domova raději žijí v obludných slumech, kde se i z odpadků bohaté civilizace dá konec konců nějak přežít.

Na tuto úplně novou životní situaci globálních možností a globálních rizik, kterou si zvědaví a dobovační Evropané začali od 16. století budovat, nejsme „od přírody“ pochopitelně nijak vybaveni. Instinktivní bariéry mezi našinci a cizími, stejně jako třeba bezpečný osobní odstup,⁸ působí v tlačenci velkoměsta neustálé stresy, které se výchovou a zkušeností dají jen oslabit a potlačovat. Nesrozumitelný jazyk a nepochopitelné zvyky cizinců pobuřují usedlé domácí, tím hůř ale doléhají na nešťastné imigranty, kterým obvykle nic jiného nezbylo než odejít mezi „cizí“.

Lákavá i tísnivá otevřenost moderního bohatého světa, často spojená se ztrátou blízkosti, domova a pevné půdy pod nohama, vyvolává téměř spontánní reakce dvojího druhu. Náš svět se rychle mění, nutí nás, abychom se přizpůsobovali a rozhodovali sami, protože osvědčené vzory často chybí. Na rostoucí počet závislostí na milionech neznámých lidí, bez nichž bychom nedovedli přežít, na pocit ztracenosti v obrovských davech a masách, reaguje Evropan od raného novověku zdůrazňováním své osobní, individuální autonomie. V protikladu ke stále menší míře skutečné soběstačnosti zdůrazňujeme svou osobní autonomii a individuální svobody, které už možná neohrožuje tolik stát, jako spíš společenská skutečnost uniformované spotřeby a jednotné kultury, mimoděk pěstovaná školou i televizí. Tlaku miUardových globálních „většin“ je pochopitelně obtížnější odolávat než v dobách, kdy společnost tvořily jen tisíce svobodných příslušníků, které ti ostatní prostě napodobovali a bez odporu následovali. Kdo by se mu chtěl dnes za každou cenu vzepřít, může ztratit hlavu a sahat po semtexu, který ovšem také nepomůže.

Druhá, historicky mladší reakce na evropský globalismus je méně utopická než osvícenský individualismus a možná i účinnější. Spočívá v úporném shledávání a hájení jakýchkoli zby-

⁸ Podle etologie má člověk — jako i jiní živočichové — své „zóny odstupů“ a pokud do nich vstoupí někdo cizí, může to vnímat jako napadení. Fraňková — Klein, *Úvod do etologie člověka*, str. 75.

ků skutečných i domnělých „kolektivních identit“ či blízkostí - od folklorních zvláštností až po národní nebo místní loajabty. Mírně rozmazlený novověký Evropan se začíná děsit mibardového světa a vůbec nestojí o to, aby se z něj stal problematický světoobčan. Chce se držet své vlasti, svého jazyka a národní kultury a bránit je proti potopě globálního světa, v němž ztrácí své výsadní postavení. Nacistická ideologie se mohla chytit masového zděšení Němců z válečné porážky a hospodářské katastrofy a bdem nabídla hmatatelný obraz „cizího“ nepřítele. Také komunistická ideologie musela revoluční nadšení podepřít představou mocného vnějšího i vnitřního nepřítele, aby získala potřebnou společenskou průbojnost. K důležitému pojmu nepřítele se ještě vrátíme.

Tento kritický obraz individualistické i kolektivistické obrany evropského člověka proti globální skutečnosti musíme ovšem hned významně korigovat. Osvícenský liberalistický individualismus není jen nějakou instinktivní reakcí proti hrozícímu nebezpečí, nýbrž znamená také zásadní průlom lidské svobody, ideálu svobody pro každého jednotlivého člověka. Právě zde vznikl koncept lidských práv a svobod, první pokus o všelidskou formulaci základů budoucí světové společnosti. Jakkoli jej můžeme v lecčem kritizovat, ani praktická filosofie se ho rozhodně nemůže vzdát.

Také romantický důraz na všechno místní, odbšné a národní mohl být sice různě zneužit, přesto zůstává důležitou složkou lidského života ve společnosti. Jako je osvícenský individualismus trvalým antidotem proti tyraním a absolutismům všeho druhu, vyjadřuje romantický partikularismus stejně důležitý odpor proti pokusům redukovat lidskou společnost na množinu stejných, atomických a vůči sobě téměř netečných individuí a zacházet s ní podle toho.

Faktický význam obou těchto proudů praktického myšlení lze ilustrovat na příkladu z pobtické filosofie. Jedním z nejvýznamnějších myšlenkových výkonů raného novověku je myšlenka společenské smlouvy. I když ji nechápeme jako historickou událost, nýbrž jako myšlenkový pokus, poskytuje jistý model společnosti, která se zakládá a organizuje sama ze sebe a nepotřebuje k tomu žádnou vnější autoritu. Z toho pak také plyne, že organizovaná společnost sice nějakou autoritu nezbytně potřebuje, umí si ji však opatřit sama a žádná vláda si pak nemůže činit nárok na to, že by byla jediná možná či nenahraditelná.

Všechny teorie společenské smlouvy ovšem sdílejí jednu slabinu: sám pojem smlouvy už totiž předpokládá, že si lidé mohou navzájem důvěřovat a že co si slíbili, také splní. Bez takové základní důvěry v dané slovo, která se ještě musí obejít bez podpory vládou, mocí a právem, nemá pojem smlouvy žádný smysl. Společenská smlouva tedy může hypoteticky zakládat stát, musí k tomu však už předpokládat nějak organizovanou společnost, jejíž členové se na sebe navzájem mohou spolehnout.

Dnes ale také víme, že vztahy takové elementární vzájemné důvěry vznikají v malých a přehledných společnostech, spíše „uzavřených“ než otevřených. Právě tam, kde lidé spolu žili dlouhou dobu a shodovali se v mnohem více věcech, než jsou osvícenské postuláty rovnosti a individuální svobody, mohly časem vznikat pevné vztahy přátelství a důvěry. V takových společnostech, která spojuje také společná kultura, obvykle jazyk, náboženství, mrav a zvyklosti, případně i společný vztah k určitému kraji a místu, vznikaly předpoklady pro ustavení dobré společnosti. Za takových předpokladů si lze také nejspíše představit i vznik nějaké „společenské smlouvy“ a takové společenské moci či vlády, která nemusí potlačovat svobodu jednotlivce, protože ji svoboda neohrožuje. A právě takové společnosti se pak v historii stávaly vzory a krystabzačními jádry pro společnosti širší a více rozrůzněné.

Jako Evropané jsme měli to štěstí, že se naši předkové - dobrovolně i nedobrovolně — do tohoto dobrodružství také pustili a za cenu nesmírných konfliktů a lidského utrpení začali úporně hledat, jak by se v takových nepřehledně velikých a rozmanitých společnostech přece jen dalo žít, a to dokonce svobodně. Jejich metoda, kterou už kdysi zkoušeli římscí císařové, spočívala na třech hlavních zásadách:

- Stát se musí vzdát toho, co by si významné části společnosti rozhodně nenechaly líbit - například státního náboženství —, a omezit se na jakési společné „občanské minimum“.⁹

⁹ To je politický smysl například Hobbesovy nebo Spinozovy kritiky zjevného náboženství s jeho zvláštnostmi a konfliktností. U Bodina, Locka a Spinozy je zřejmé i spojení s tolerancí. Do téže souvislosti patří i francouzská „řaicřřé“, usilovná snaha vyloučit náboženské prvky z veřejného života. Viz také A. Kohen, *In defense of hamán rights: a non-religious grounding in a pluralistic world*.

- Ztrátu tohoto kulturního a názorového pojiva musí vyvážit podstatným posílením svého institučního panství - zejména administrativy a evidence, financí, policie a armády.¹⁰
- Ve společnosti musí stát podporovat nové „občanské ctnosti“, především disciplínu a toleranci, a tvrdě vymáhat dodržování takto minimalizovaného společného řádu.¹¹

Tato metoda se - přes všechny historické katastrofy - pozoruhodně osvědčila, odolala náporu ideologických totah a i dnes se snaží dále redukovat povinné minimum občanské shody. Společnosti, které tak vznikly, jsou ovšem podstatně jiné než byly společnosti předmoderní. Jsou předně nesmírně veliké a složité, silně individualizované a většinou bohaté. Život v nich je organizován stále složitějšími institucemi, které jej pochopitelně homogenizují, takže lidé v nich jsou si stále podobnější nebo aspoň zaměnitelnější.

Tato podobnost se ovšem týká hlavně „vnějších“ věcí — řeči, chování, oblékání — kdežto někde „vevnitř“ si každý člověk zářlivě hájí komůrku své identity a svých hlubokých přesvědčení, do níž by nejraději nenechal nikoho ani nahlédnout. Této stále postupující „vnitřní“ individualizaci, jež začala před víc než dvěma tisíci lety „objevem duše“ a dále probíhá pod povrchní slupkou masové uniformity a globalizace, vděčíme za mnoho, mnoho věcí, které si ještě připomeneme. Zároveň ovšem také roste, aspoň mezi vnímavějšími a mladými lidmi, nejméně trojí nepříjemný pocit nebo možná jen otázka:

- Nahromaděné množství lidských možností a prostředků vyvolává palčivou otázku: co si s nimi počneme?
- Dokážeme sami sebe v rozvolněném rámci svobodných společností udržet na uzdě, anebo se naše společnosti už neříditelně řítí do nějaké katastrofy?

¹⁰ Že se tímto vyprázdněním novověké státy přesto cítily silně ohroženy, dokládá osud „práva poddaných na odpor proti panovníkovi“. Zatímco středověké politické myšlení od Jana ze Salisburie s ním samozřejmě počítalo, v novověkém myšlení — se zkušeností náboženských a občanských válek od 15. do 17. století — na dlouhou dobu mizí. Jeremy Benthamovi nahánělo toto „právo na vzpouru“ hrůzu a ještě článek 23 české *Listiny základních práv a svobod* vyvolal ostrou diskusi.

¹¹ Do této souvislosti nepochybně patří i zavedení povinné školní docházky. Srv. E. Gellner, *Národy a nacionalismus*.

- Máme dost fantazie a tvořivé síly, abychom svým životům v tomto pečlivě vyprázdněném rámci dokázali dát nějaký smysl, anebo se musíme spokojit s pohodlným přežíváním bez jakéhokoli výhledu?¹²

Tato poslední otázka je ve své naléhavosti vlastním obsahem celého Nietzscheova díla a nikdo jiný ji nepoložil pregnantněji. K lidem, kteří ji tak také cítí, ale nechtějí se spokojit s jeho velmi předběžnými pokusy o odpověď — ať to byl nadělověk, věčný návrat nebo amorabismus — k těm se obrací tato knížka. Lidé, kteří tyto otázky pokládají za vyřešené — ať už v rámci své tradice nebo vlastního úsilí — zde asi nemohou mnoho očekávat. A těm, kdo si je nekladou, by toto úsilí nejspíš připadlo jen jako pošetilé maření času.

Praktická filosofie vznikla v době, kdy lidé zjistili, že jim tradiční odpovědi nestačí a že se nemohou opřít ani o samozřejmý souhlas svých současníků. Pokud se nechtěli spokojit s naivní, případně cynickou oslavou síly, jak ji předvádí třeba Platónův Kalliklés,¹³ museli se pustit do velmi problematického hledání smyslu, a to takového, který by mohli přijmout za svůj všichni. Protože se mohb opřít jen o lidský rozum — podle předpokladu všem společný —, muselo jejich počínání připomínat člověka, který se sám za vlasy vytahuje z bláta. Tomu se jistě nevyhneme ani zde, pokud se však zbavíme jistého purismu, který trápí i filosofu, mohli bychom mít dnes k dispozici přece jen o něco víc: historickou zkušenost a výsledky věd, zejména biologických.

Právě ty se totiž podstatně přičinily o pozoruhodnou proměnu našeho „obrazu světa“ i vlastního postavení v něm. Vesmír není věčný, nýbrž má svůj nedohlédnutelný „počátek“¹⁴ a patrně i konec. Na rozdíl od starší představy prosté rozmanitosti, jak ji vyjadřují Aristotelovy rody a druhy nebo Linnéova systematika, vidíme dnes vesmír jako obrovitý proces nevratných změn, v nichž tato rozmanitost postupně vznikala a vzniká. Jednotli-

¹² Nietzsche tomu říkal „zařídít si své malé pohodlí“ nebo také „nihilismus“.

¹³ „Zákony dávají lidé slabí a množství. Nejlepší a nejsilnější! z nás od mládí jako lvíčata zotročujeme tím, že je třeba zachovávat rovnost, a to že je krása a spravedlnost. Ale náležitě od přírody nadaný muž to se sebe setřese, pošlape kejkle a zařkádlá a nepřirozené zákony... a jako plamen vyšlehné právo přírody.“ Platón, *Gorgias* 484a.

¹⁴ Hypotéza „Velkého třesku“ (*Big bang*), na níž současná kosmologie staví, mluví o „singularitě“, jež se vymyká přímému zkoumání.

vé kategorie jsou tedy neležící jen vedle sebe v nepřekonatelné odlišnosti, nýbrž představují jakési etapy procesu, který je všechny spojuje. Vesmír je tedy pro nás „historický“ a i člověk, v mnoha ohledech jistě výjimečný, do něho přesto patří: nejen proto, že z něho pochází a v něm ovšem žije, ale také a zejména proto, že má naši Zemi stále víc ve své moci. To všechno jsou okolnosti, které praktická filosofie nemůže ignorovat.

I. PRAKTICKÁ FILOSOFIE

Neboť se nejedná o nic menšího než o to, jak máme žít.
Platón, *Ústava* 352d

Sokratova otázka, která zakládá praktickou filosofii a trvale vymezuje její účel, vyvolává ovšem spoustu skeptických námitek. Co se k ní dá ve třetím tisíciletí filosofické tradice ještě dodat? Je zřejmě až příliš stručná a každé ze tří slov jen vyvolává další otázky. Co je to „žít“? Proč by (každý) člověk něco „měl“? A pokud ano, kde to hledat? Ty tvoří obsah této knížky a budeme se k nim stále vracet.

Každý pokus o praktickou filosofii by měl zůstat filosofii a přitom se nakonec legitimovat svými výsledky. „Praktický“ v této souvislosti znamená, že by měl čtenáři nebo posluchači nějak pomoci v té obtížné úloze, jež před ním jako před člověkem stojí: totiž vést svůj život „odpovědně“, to jest tak, že se z této úlohy nemůže nijak vyvléci a že na tom, jak si v ní povede, skutečně záleží. To se pak dá vyjádřit i metaforou, jako kdyby se z toho měl nějak odpovídat.¹⁵ Jistou beznadějnost takového počínání není třeba dále rozvádět, měl bych ale možná vysvětlit, proč se do něho vůbec pouštím. Důvody jsou dva: předně jsem si za posledních dvacet let života ve svobodné společnosti uvědomil, že o věcech, o nichž se úplně přestane hovořit, vzniká

¹⁵ To má na mysli i slavný a velmi paradoxní výrok Sartrův, že člověk je „odsouzen ke svobodě“. Otázka „komu“ nebo „před kým“ by se měl odpovídat, se na této úrovni ještě neklade. Viz níže, kap. 2.6.

dojem, že přestaly být. Musí se o nich hovořit proto, aby se na ně nezapomnělo. Kritických pozorovatelů současných společností, nejen té české, je dost a dost a jejich stesky často vyjadřují dojem, jako kdyby veřejnost na mravní otázky prostě zapomněla. Pokud může podezřelý politik sám pokládat svoji kauzu za zcela vyřízenou tím, že nebyl potrestán,¹⁶ jako kdyby tu kromě soudního postupu nic jiného vůbec nebylo. Jako kdyby soudní beztrestnost byla dostatečnou kvalifikací pro veřejnou funkci.¹⁷ Tak tomu jistě není, protože i v současných společnostech lidé nějak žijí, sledují nějaké cíle, a pokud se dosud nevyvraždili, zřejmě se ve svém jednání něčím řídí. Ve veřejném obrazu tu nicméně něco podstatného chybí.

Druhý důvod na to přímo navazuje. O tom, čím se ve svých jednáních řídíme, nemluvíme také proto, že to neumíme. Chybí nám slova, nebo přesněji řečeno jsou silně zanedbaná. Ať už na Sokratovy věčné pochybnosti, zda se dobré vedení života dá nebo nedá učít, odpovíme kladně nebo záporně, jisté je, že mluvit o tom se člověk učít musí. Prvním úkolem praktické filosofie tak podle mého názoru musí být pokus nabrousit jazykové nástroje, abychom mohli začít lépe rozlišovat. V jedné velké televizní debatě o morálce, které se před pár lety účastnili významní a vzdělaní lidé, se celá řeč po chvíli soustředila na to, zda se mají starším lidem uvolňovat místa v tramvaji. Nic proti tomu, ale pokud si takový výběr lidí plete mravnost se zdvořilostí, udělali by možná lépe, kdyby se věnovali jiným tématům.

Základním rozlišením a upřesněním slov, aby mohla sloužit jako pojmy, je věnována druhá kapitola. Nejde v ní o to, jak se čemu má správně říkat, nýbrž o to, co je od čeho třeba odlišovat, aby řeč vůbec mohla mít smysl. Odlišovat ovšem neznamená oddělovat. Praktická filosofie nemůže být axiomatická, prostě už proto, že chce být praktická. Má-li se týkat vedení života, nemůže chtít svá témata ostře oddělit a zařadit do disjunktních kategorií, jako to dělá matematika nebo byrokracie. Jen v matematice a v administrativě si můžeme definovat přesně vymezené množiny bez přesahů, jako jsou třeba sudá čísla nebo občané narození v roce 1968. Praktická filosofie tluč také nemůže as-

¹⁶ Není snad třeba vysvětlovat, že (na rozdíl od dotyčného) ji naopak soudní systém — podle zásady presumpce nevinny — za uzavřenou pokládat musí.

¹⁷ Jen na okraji připomínám, že cesta mnoha významných politiků — v dobrém i špatném — do veřejného života vedla naopak přes léta vězení.

pirovat na logicky nutné usuzování a dokazování, které je konec konců vyhrazeno právě axiomatickým vědám a administrativě.¹⁸ Ale už v právu, které se o takovou určitost snažit musí, je zařazování lidských činů do zákonných kategorií tou nejchoulostivější úlohou žalobce i soudce a odsouzený mívá těžko vyvratitelný dojem, že to nezvládně.

Mravní teorie, o nichž budeme hovořit ve třetí kapitole, nemůžeme tedy chápat jako soběstačné a navzájem výlučné systémy — i když si to třeba Hobbes, Spinoza nebo Kant možná myslí. Bernard Williams ironizuje toto pojetí mravních teorií jako „agresivních zbraní“ proti „předsudkům“ těch ostatních a přirovnává jeho zastánce k supervenoci, která se cítí bezpečná jen tehdy, je-li schopna své protivníky zničit.¹⁹ Zde budeme naopak různé mravní teorie chápat jako často komplementární pohledy na jen výjimečně jednoznačné situace jednání a hodnocení, které mohou určité typy rozhodnutí objasnit, případně podpořit. Tak je třeba číst i můj vlastní příspěvek, jemuž je věnována kapitola čtvrtá

V „Etice Nikomachově“ zavádí Aristoteles důležité rozlišení mezi tím, co je pro praktickou filosofii relevantní a co nikob.²⁰ Oblast toho mravně významného ale vymezuje v jednom ohledu poměrně úzce: žádný lakedaimonský občan podle něho neuvažuje o tom, jak by se měly spravovat jiné obce. „Uvažování“ zde výslovně vymezuje „z hlediska jednání“, což patrně platilo pro přísně oddělené *poleis* starého Řecka, kdežto dnes si tím nemůžeme být tak jisti: diktátorský režim totiž neohrožuje jen své vlastní poddané. Aristoteles správně shrnuje, že praktickou

¹⁸ Aristoteles, který si tuto okolnost přesně uvědomoval, se hned na začátku *Etiky Nikomachovy* (1094b) ohrazuje, že „vzdělaný se vyznačuje tím, že v každé oblasti vyžaduje jen tolik přesnosti, kolik povaha předmětu připouští“. W. Sweet dospívá k názoru, že etika nemůže podávat důkazy, nýbrž jen náměty (*suggestions*), čím se řídit. *The bases of ethics*, str. 11.

¹⁹ B. Williams, *Ethics and the limits of philosophy*, str. 85n.

²⁰ „O tom, co je věčné, nikdo neuvažuje, například o vesmíru nebo o neúměrnosti úhlopříčky a strany čtverce. Ale ani o tom, co je v pohybu, co se však děje stále tímž způsobem, buď % nutnosti nebo z přirozenosti nebo z nějaké jiné příčiny, jako obraty slunce nebo jeho východy. Ani o tom, co je hned tak, hned jinak, například sucha a deště. Ani o nahodilostech, například nalezení pokladu. Ale ani o všech bdských záležitostech, například žádný Lakedaimoňan neuvažuje, jakou ústavou by se Skythové nejlépe spravovali. Neboť nic z toho se nemůže stát skrze nás. Uvažujeme však o tom, co je v naší moci a co námi může být vykonáno; a to také zbývá.“ *Etika Nikomachova* 1112a22-31; srv. tamtéž 1139a.

filosofii má zajímat právě to, „co je v naší moci a co námi může být vykonáno“. Jenže „naše moc“ je dnes podstatně větší a sahá dál než kdysi.

Jiný a mnohem radikálnější pokus o oddělení toho, čeho se mravní myšlení netýká, naznačil David Hume: ze žádného konstatování faktu, z nějakého „jest“ nemůže přímo plynout nějaké „máš“. ²¹ Kolem této svůdně prosté myšlenky se dodnes vedou různé polemiky a Immanuel Kant na ní vybudoval svůj koncept „dvou říší“: světa nutnosti, kde platí přírodní zákony, a říše účelů či svobody, kde se rozhodujeme a vedeme své životy. Na podobnou myšlenku přišel už Descartes, ve snaze o přesnost se mu však oblast toho, na čem má člověku záležet, silně scvrkla: cokoli závisí na druhých, není podle něho pro vlastní hodnocení člověka významné. ²²

Tato obecná tendence omezovat lidskou odpovědnost na to, co mu lze nepochybně a zvenčí „přičítat“, je podle mého názoru výrazem jisté představy člověka, kterou by Nietzsche mohl nazvat „zásvětnickou“: člověk je podle ní postaven do světa, kde se má nějak osvědčit, a odpovídá jen za to, co sám způsobil a čemu mohl zabránit, kdežto nad skutečnými důsledky svých rozhodnutí a jednání (resp. nejednání) může rozhodit rukama: za to já nemohu. Tak jistě musí uvažovat soudy, ale svoji odpovědnost dnes musíme chápat podstatně širše: z trpké zkušenosti totiž víme, že důsledky — ať jsme je způsobili či nezpůsobili — tak jako tak dopadnou na nás a na naše potomky. Mravní myšlení tedy nemůže postupovat jako obviněný, který hledá, jak se vyvinit, nýbrž spíše jako veřejný žalobce, který sám vyhledává možná ohrožení a snaží se jim nějak čelit. ²³

Se zmíněnou „vyvíňovací“ tendencí souvisí také zúžená představa svobodného jednání, jež vyvrcholila v Kantově přesvědčení, že mravně významná jsou konec konců jen rozhodnutí a „dobrá vůle“. Vychází ze silně idealizované představy jednajícího, který svým rozhodnutím vytváří jakýsi absolutní počátek, ničím nevyvolaný, na nic nenavazující a s ničím nesouvisící. Svobodný člověk je sice přísně vázán svou (silně abstraktní) „kategorickou“ povinností, ve skutečnosti však nemá hlad, nic

²¹ D. Hume, *Treatise*. Book III., 1.1.

²² Viz Descartes, *Vášeň duše* II, čl. 146.

²³ Tomu odpovídá i současný koncept „předběžné opatrnosti“, pro který by se v Kantově „světě účelů“ sotva našlo místo.

ho netrápí a na nic nepotřebuje brát ohled. Proti tomu chceme zde jednání chápat jako různě podmíněné a možnostmi omezené, velmi často vyvolané nějakou událostí nebo příležitostí, a tedy spíš jako odpověď na nějakou výzvu a prostředek k něčemu dalšímu.²⁴ Dokonce i mravní teorie — jak se pokusím ukázat — můžeme většinou chápat jako dílčí historické pokusy odpovědět na novou výzvu; Kant sám je toho ostatně zářivým příkladem.

Praktická filosofie, nechce-li popřít svůj název, by si měla všimnout vedení lidského života, rozhodování a jednání v celé jeho šíři — jak to mlčky předpokládá i Sokratova základní otázka. Nemůže se tedy omezit jen na to, čím se ve svém jednání dobrovolně omezujeme, co lze vyjádřit nějakými pravidly a čemu budu říkat morálka. Měla by si naopak všimnout jak jeho různých podmíněností a samozřejmých sociálních rámců, jež budu nazývat mravem, tak i jeho důsledků a cílů, pozitivních pohnutek jednat. Ostatně i rozlišování mezi prostředky a cíli je málokdy tak jednoznačné, jak by se mohlo zdát a jejich vzájemné vztahy hrají v hodnocení podstatnou úlohu.

Už jsem se zmínil o tom, že v dalším chci také víc, než je obvyklé, využívat výsledků věd, zejména věd o živém. To může působit jako paradox už z hlediska Humova rozlišení mezi tím, co prostě jest — a čím se zabývá věda — a tím, co mám dělat nebo nedělat. Tuto námitku ještě podpořil požadavek Maxe Webera, že věda se má hodnocení vyhýbat, z něhož se stal nárok ještě radikálnější, totiž na domněle „bezhodnotovou“ vědu. A protože vědy dnes do značné míry určují veřejný „diskurz“, šíří se odtud nepřilíživě vyjasněná představa, jako kdyby skutečnost sama byla hodnotově neutrální a mravní hledisko se na ni teprve dodatečně nakládalo jako jakási „nadstavba“. To je však — domnívám se — hned několik vážných nedorozumění.

Předně je jasné, že se praktická filosofie obrací k člověku nebo — řečeno opatrně s Kantem — ke každé rozumové a svobodné bytosti. Nikdo už dnes nebude soudit býka za to, že někoho potrkal, jak tomu někde bylo ještě v pozdním středověku.²⁵ V tomto smyslu může být pouze člověk a jeho jednání předmětem

²⁴ K Heideggerovu konceptu lidského pobytu jako „vrženého rozvrhu“ se vrátíme později.

²⁵ Moderní společnost si s takovým zvířetem poradí jinak, aniž by do toho pletla nějakou mravnost. Před soud ovšem může přijít jeho majitel či „odpovědná osoba“.

mravních hodnocení a soudů, na prvním místě svých vlastních. Z toho však vůbec neplyne, že bychom všechno ostatní, z čeho člověk žije a s čím zachází, mohli pokládat za bezcenné a mravně lhostejné.

Člověk - jako každý živočich — především žije a všechno vztahuje ke svým životním souvislostem. Věci podle toho přirozeně hodnotí jako prospěšné a škodlivé, případně v tomto smyslu jako dobré a špatné. S tím se zřejmě nedá nic dělat a jde jen o to, abychom je k těmto souvislostem vztahovali poučeně a s jistým nezbytným odstupem. Tak zmije ve stanu nebo ve spacím pytli je jistě špatná věc a mělo by se s ní něco udělat. Jenže z toho - jak dnes už snad víme — vůbec neplyne, že by zmije jako taková bylo zlo, které je třeba vymýtit. A že tomu tak není, o tom nás kupodivu poučila právě věda, jež si ze svého odstupu dovedla všimnout, „k čemu“ že jsou i zmije jaksi dobré - pokud nejsou zrovna ve spacím pytli.

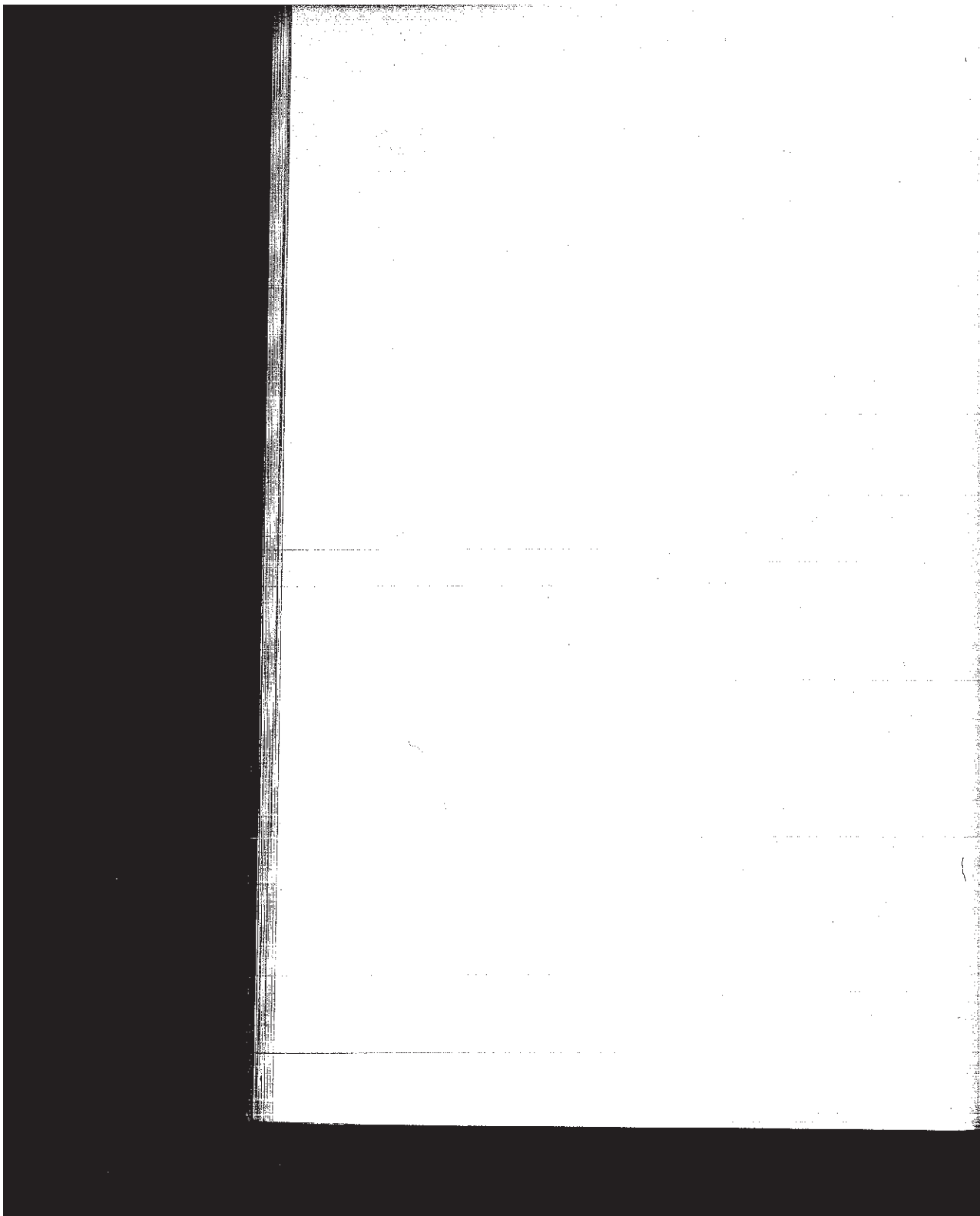
Také vědec vztahuje svou činnost k vlastnímu životu, ať už v ní hledá ukojení zvědavosti, naplnění svých schopností, příležitost vyniknout nebo spíš způsob obživy. Teprve na pozadí tohoto přirozeně hodnotícího postoje, zájmu a náklonnosti k vlastní vědě a jejímu předmětu má smysl Weberův požadavek, aby se vědec vůči tomuto předmětu snažil zaujímat co největší možný odstup, protože jedině tak mohou být jeho výsledky obecně platné a přijatelné. Jenže už sama skutečnost, že to Weber ukládá vědcům jako požadavek, svědčí o tom, že to není přirozený stav věcí: nikdo jim nemusí ukládat, aby se občas najedli a vyspali. Objektivita jakožto vztah k věci tedy není jakýmsi „nulovým stavem“ skutečnosti samé, nýbrž přísný kulturní nárok na vědce, aby se v jisté části svých životů snažili vymanit z přirozeného životního postoje ke světu a ve prospěch nás ostatních se snažili ke svým tématům přistupovat, jako kdyby se jejich životů vůbec netýkala. Platón mluvil o tom, že věci jo třeba poznával „podle nich samých“ (*kata to auto*), ne z hlediska našich životních potřeb a souvislostí.

Na tomto příkladě můžeme také naznačit jakési rozdělení mravního světa, jemuž se později budeme muset důkladně věnovat. Odmítl jsem Kantovo dělení do dvou říší, protože právě svádělo k tomu, dívat se na mimolidskou skutečnost jako mravně[^] bezvýznamnou. Mravní bytost nežije ve své výlučné říši účelů, která je vyhrazena jen mravním bytostem. Člověk naopak žije jen jeden život a jeho účely se promítají jak mezi druhé lidi, tak

také do ostatní mimolidské skutečnosti. Ale protože jen člověk je schopen myslet a za něco odpovídat, musí na sebe brát tuto odpovědnost i za to, co nemluví. Jeden z důležitých a nových mravních požadavků současné doby říká, že člověk se z mimolidské skutečnosti, zejména z té živé, nemůže tak ostře oddělit, jak to dělaly novověké morálky, a musí naopak vyvodit důsledky z toho, že do celku přírody nepochybně patří. K této důležité otázce se budeme opakovaně vracet.

Klasické mravní teorie předpokládaly, že každý člověk jedná sám za sebe a svobodně zachází jen s tím, co mu patří. To bylo sice vždycky značné zjednodušení, neboť jednání zpravidla ovlivňuje životy druhých,²⁶ v současné společnosti je to však spíše omyl. Téměř všichni dnes totiž žijeme část svých životů jako svobodní občané ve svém soukromí a „volném čase“, na tento život si však vyděláváme tím, že v té druhé části života chodíme do zaměstnání, to jest pronajímáme se do služby většinou organizacím. I tam sice zůstáváme v jistém smyslu sami sebou, jednáme však podle příkazů jiných a zacházíme s pravomocemi a prostředky, které nám nepatří. Zásadní rozdíl mezi svobodným životem soukromého občana a různě svázaným životem zaměstnance, který za své jednání odpovídá jen podmíněně, vedl některé teoretiky společnosti k unáhlenému závěru, jako kdyby v organizacích žádné mravní vztahy a problémy nebyly. S tím — po velmi smutných zkušenostech — nemůžeme souhlasit, nicméně platí, že mravní problémy lidí (a s lidmi) v institučních rolích mají jinou povahu a musí se poměřovat v jiných souřadnicích. I tomu se tedy budeme věnovat.

²⁶ Významný příklad je jednání voliče, které sice v malé míře, ale přece dopadá na všechny.



2. OD SLOV K POJMŮM

*Dobře učí, kdo dobře rozlišuje
(Bene doctet qui bene distinguit)²¹*

Filosof nemá k dispozici nic jiného než slova a zase slova, a musí si jich tudíž patřičně hledět. Starat se o ně, aby se z nich staly aspoň pojmy, často dost neohrabané nástroje na sdělování myšlenek — ovšem jiné prostě nejsou.²⁸ Mohly by být o hodně lepší, kdybychom s nimi slušně zacházeli: nepletli je dohromady, rozlišovali a ovšem přemýšleli. I když se toněkomu nezdá, není jedno, jak se co řekne. Než se vydáme na obtížnou cestu do houštiny praktické filosofie, „kde nic nezaručuje přítomnost zvěře“,²⁹ měli bychom si pokud možno vyjasnit, jak se to má s našimi hlavními pojmy. Co znamenají a co ne, v čem se od sebe liší a proč.

Řekli jsme, že odlišovat neznamena oddělovat a v oblasti, kam se vydáváme, se významy pojmů nedají čistě oddělit jako v matematice: nejsou to totiž pojmy, které by definicemi vznikly, nýbrž docela obyčejná, každodenní slova, jaká si lidé vytvořili, když jich bylo třeba. Zacházeli s nimi všelijak, často ledabyly, takže se někde popletla a zamotala. V běžné řeči, která se vždycky děje

²⁷ Anonymní scholastická zása. H. G. Reichert, *Vnvergdngliche lateinische Spruchweisheit*, St. Ottilien: SOS-Verlag 1956, Nr. 199.

²⁸ „Ti, kdo chtějí mluvit bez pojmů, snad mohou jinde, ale ve filosofii takové právo nemají.“ Hegel, *Základy filosofie práva*, § 141, pozn. - „Pokud dovolíme, aby slova zpustla, co je nahradí? Nic jiného nemáme.“ T. Judt, „Selhání slov“, in: *Respekt* 29/2010, str. 71.

²⁹ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 17.

v nějakém kontextu, s tím není problém - příjemce sdělení si význam domyslí a případně se může i zeptat. Jenže, jak si všiml už Platón, jakmile se něco napíše, stojí to samo o sobě a zeptat se není koho.³⁰ Nezbyvá tedy než se snažit o přesnost a určitost, přirozeně jen do té míry, jak je to v dané oblasti možné. „Vzdělaný se vyznačuje tím, že v každé věci vyžaduje jen tolik přesnosti, kolik jí věc sama připouští.“³¹ Ze spletitá oblast lidského života a jednání příliš velkou přesnost nepřipouští, ještě neznamená, že bychom na ni mohli úplně rezignovat.

2.1 ŽIVOT

*Svět a život jsou jedno*³²

Když Immanuel Kant roku 1798 konečně vydal své přednášky z antropologie, mohl celou oblast fyziologického poznávání člověka čili „toho, co z člověka udělala příroda“ odbýt několika větami a dojít k závěru, že „všechno teoretické rozumování o příčinách je jen čistá ztráta času“ a věnovat se pouze „pragmatickému“ pozorování.³³ To se za uplynulých dvě stě let pronikavě změnilo a dnes se výsledkům přírodovědeckého zkoumání člověka nemůžeme vyhnout, a to podle našeho názoru ani v praktické filosofii;³⁴ V dalším se pokusíme ukázat, že právě přírodní vědy o člověku například objevily a ustavily úplně nový a daleko bohatší pojem „lidské přirozenosti“, jehož význam daleko přesahuje oblast empirických věd.³⁵

Začneme pojmem života, který bude v našem výkladu hrát ústřední roli, a přitom nelze říci, že by byl ve filosofii přiměřeně

³⁰ Platón, *Faidros* 275d.

³¹ Aristoteles, *Etika Nikomachova* 1094b.

³² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, I>.621. Do deníku si 24. června 1916 poznamenal: „Svět a život jsou jedno. Fyziologický život ovšem není ‚život‘ a psychologický také ne. Život je svět.“

³³ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Vorrede. Akademie-Ausgabe (AA)VII, 119.

³⁴ K dějinám představ o životě v západní tradici viz A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*.

³⁵ Ve vztahu k právu říká ovšem už Cicero, že v diskusi o tom, „co člověku příroda udělila a k čemu jsme se narodili a přišli na světlo, totiž abychom tyto dary pěstovali a uskutečňovali, o tom, jaké je spojení mezi lidmi a jejich přirozené společenství, lze najít pramen zákonů a práva“. Cicero, *De legibus* 1,16.

zpracován. Jedná se o slovo velice běžné, které užíváme mnohokrát denně, a tak může člověk snadno přehlédnout, že má dva velmi odlišné - i když související - významy: může znamenat jak „můj život“, tak také „život vůbec, jako takový“. Ten první lze chápat jako něco vnitřního a soukromého, kdežto ten druhý zahrnuje všechno, co žije, a to nejenom v jeho přítomných souvislostech, ale i v „diachronní“ souvislosti minulého, odkud všechno živé pochází, a budoucího, které jej čeká. Španělský filosof Ortega y Gasset, který si této dvojznačnosti všiml, rozlišoval život biografický a biologický. Začneme tím prvním.

Když ještě nebyly banky, pohádkoví lupiči se vrhali na pocestné v lese s výkřikem „Peníze nebo život!“ Napadený nešťastník zřejmě okamžitě pochopil, že jde o jeho vlastní život a ani ho nenapadlo, že by mohl začít diskutovat o biologii. V tomto prvním a samozřejmém významu slovo život používáme i v jiných a běžnějších situacích: „to jsem v životě neviděl“, „něco pro život“, ale i „životní pojistka“ nebo „nebezpečí života“ přirozeně míní tento můj, tvůj, jejich individuální, jedinečný život od narození do smrti. Dokonce i spojení „věčný život“ se obvykle chápe jako jakési jeho pokračování dál a dál. Můj život nebo filosofičtěji existence či pobyt jsou to, z čeho se děti radují a oč se každý dospělý musí starat. Když romantická literatura od Goetheova „Werthera“ až po Kafkovu „Proměnu“ odhalila závratnou propast vnitřního života, uhranula jeho působivost i filosofy tak, že počínaje Kierkegaardem jako kdyby téměř neviděli nic jiného. I střízlivý Husserl byl přesvědčen, že právě zde, v sebezkoumání subjektu a jeho zkušenosti je klíč ke všemu ostatnímu. Což teprve ti méně střízliví, od Sartra a existencionalistů až po postmoderny všeho druhu! Ostatně i Wittgenstein ve výše uvedeném citátu rozuměl „světem“ „svůj svět“ - a životem svůj život; nemůže ale tato jednoduchá věta znamenat ještě něco jiného?

Uhranutí hlubinou vlastního nitra bylo jistě upřímné a každý z nás si jím v mládí prošel. Každý čtenář Dostojevského nebo Prousta se u nich naučil úctě k propastem vášní, utrpení a touhy, jež provázejí lidské životy. Zůstane jim za to vděčen a nikdy to nezapomene - i když ho možná také napadlo, že to není celý život. Jenže ten druhý, alternativní obraz člověka, který se postavil proti tesklivému okouzlení tragickou hloubkou vlastního života, byl až příliš drsný a šeredný, než aby ho čtenáři i filosofové dokázali strávit. Na scénu vstoupila věda, a to tak dras-

ticky a skandálně, že nezbývalo než ji ignorovat - nebo řečeno s Freudem vytěsnit.

Zděšení a odpor, jež vyvolal Darwinův „Původ člověka“ (1871), nebyly metafyzické a jen druhotně se mohly opírat o důvody náboženské. Lamarck napsal o padesát let dříve něco velmi podobného a nic se nestalo.³⁶ Jenže Lamarck psal pro vědce a zabýval se hlavně bezobratlými, kdežto Darwinovo poselství mířilo mnohem hlouběji. Zasáhlo samé jádro novověkého lidského sebepochopení tak tvrdě, že otrásl i objektivitou vědců, kteří se s ním nemohli smířit. Kdybychom odpor, který vyvolalo, chtěli mermo mocí nějak nazvat, dal by se patrně nejspíš označit jako estetický. Proti romantické představě vnitřně trpícího a marně toužícího člověka postavil Darwin jako paradigma to, co se tehdy pokládalo za vůbec nejšerednější — brutální opice, mezi nimiž přežívají ty nejsilnější. Nepodezírám Darwina, že by si tento parádní kousek promyslel, a teprve Nietzsche si ho na některých místech náležitě vychutnal. Nicméně bomba vybuchla a rozdělila lidi do dvou táborů: na ty, kdo se Darwinovým „opincím“ zděšeně a rozhořčeně opřeli, 3 na ty, kdo se z nich trochu škodolibě radovali.

Darwin přitom neudělal nic jiného, než že všem připomněl ten druhý, pozapomenutý význam slova život. Připomněl také, jak se člověk zvířatům podobá a co s nimi má společného, což pro naše dávnější předky muselo být docela běžné. Jak jinak si totiž vysvětlit, že jim připadalo samozřejmé, že i zvířata mají nohy, hlavu nebo uši - i když třeba nemají ústa a rty jako my. Ze také žijí, spí a rodí se - i když nejedí, nýbrž žerou, a neumírají, nýbrž uhynou nebo pojdou. A nejen to. Ze se i jednající člověk může u zvířat něčemu přiučit, velmi zdůrazňuje například Komenský: „zdrojem Božích varování“, jeho „světla“, jsou podle něho „příklady jiných stvoření, na nichž poznáváme, jakým způsobem se uchovávají ve svém bytí.“³⁷ Předkové také věděli, že každý člověk sice žije svůj vlastní život, má své zkušenosti a vzpomínky, svoji povahu, a tudíž i své vlastní jméno, že však je na světě jen

³⁶ Ostatně ani Darwinovo dílo „O původu druhů“, vydané už roku 1859, nevyvolalo takový rozruch. Je ovšem také pravda, že anglická společnost byla na Darwina lépe připravena, nejspíše od Davida Huma.

³⁷ J. A. Komenský, *Mundus moralis I. Obecná porada II.*, str. 189. „To, eo bylo stvořeno, nám vcelku i jednotlivě poskytuje příklady rozumnosti.“ Tamtéž, str. 192. Také Cicero začíná výklad o dobrém jednání tím, co máme společné se zvířaty; člověk se od nich ovšem liší tím, že si pamatuje a může předvídat. *De officiis* 1,11.

díky tomu, že ho sem rodiče přivedli a vychovali a že se od něho tudíž očekává, že svůj život nebude chápat jako cíl sám pro sebe. Tohle všechno jsme jako kultivovaní Evropané v novověku pozapomněli, protože nám stoupl do hlavy, že jsme nejen „o sobě“, ale také a především „pro sebe“, jak to přesně vyjádřil Hegel.

Sto padesát let po Darwinovi už vášně ochladly a skutečné hrůzy dvacátého století nás naučily vážit si obyčejného života; patos vnitřního utrpení a touhy tím patrně také poněkud poblebl. Všichni víme, že jsme smrtelníci a s věčností zacházíme mnohem opatrněji. Odpor proti „opičí teorii“ se sice tu a tam zase ozývá, ale ne tolik, aby se o ní nedalo klidně hovořit. Nechrne teď ale opice opicemi a připomeňme si, co všechno pojem „celku živého“ čili života vůbec obnáší. Protože nejsme ve vědách, nýbrž ve filosofii, můžeme si dovolit zjednodušovat a možná říci i něco, co by si svědomitý vědec říci netroufal, protože si hned vzpomene na nějaké výjimky.

Život a živé můžeme zhruba charakterizovat následujícími šesti významnými rysy:³⁸

1. Každý organismus tvoří předně svébytný a vnitřně sjednocený celek, který se *vyděluje* ze svého prostředí a z okolního světa - například buněčnou stěnou, membránou nebo pokožkou.
2. Přesto se organismus nemůže od okolí úplně oddělit, neboť je na něm v mnoha ohledech bytostně *závislý*; potřebuje energii, vodu a různé látky, a naopak musí do svého okolí vyvrhovat různé odpady.
3. Organismus tedy „sám sebe“ udržuje naživu tím, že stále *reguluje* určité poměry a procesy ve svém těle.
4. Protože závisí na svém okolí a při výměně látek si potřebují vybírat, mají živé organismy schopnost rozlišování a orientace, kterou biologové nazývají *dráždivost*.
5. Většina živých organismů má nejen předem *omezenou dobu života*, ale také svůj charakteristický „časový tvar“ (německy *Zeitgestalt*): rodí se, dospívají, stárnou a hynou.
6. Tento z hlediska strategie bytí velmi nečekaný a omezující rys však víc než kompenzuje schopnost *reprodukce*: organismy se mohou množit.

³⁸ Srv. S. Rozsypal, *Přehled biologie*, str. 163. Rozsypal mluví o „funkcích buňky“, takže oddělení od okolí neuvádí.

Každá z těchto charakteristik si zaslouží, abychom si jí všimli blíže. Živý organismus je předně nedělitelný celek, který například nelze rozebrat a zase složit jako stroj. Není to totiž pouze předmět, nýbrž také probíhající proces, který nedovedeme vypnout a zase zapnout jako motor. Tím, že se organismus vyděluje ze svého prostředí, že si buduje zřetelnou hranici, zakládá rozdíl mezi vnitřkem a vnějškem, mezi vlastním tělem a tím, co je mimo ně. Fyziolog by připomněl, že díky tomu může „uvnitř“ udržovat jiné podmínky, než jaké panují v jeho okolí: od kyselosti a koncentrací různých látek až po nižší úroveň entropie, což charakterizuje jeho elementární „bytí pro sebe“. Vlastní tělo mu umožňuje, aby se v něm zařídil podle svého a zároveň omezuje dosah této „starosti“, která by se v neohraničeném prostoru rozptýlila a nemohla ničeho dosáhnout.³⁹

Novověká filosofie charakterizovala podstatu (substanci) jako to, co trvá samo ze sebe a ke své existenci nic dalšího nepotřebuje.⁴⁰ Jako kdyby jejím ideálem byl žulový balvan, tvrdý, nepropustný a netečný: „Bude-li každý z nás z křemene, je celý národ z kvádrů.“ Přesně opačně je tomu se vším živým: živé žije ze svého okolí, z vody, světla a energie, které čerpá ze svého prostředí. Pokud je nenajde, zahyne. Život tedy znamená závislost. Protože při látkové výměně si organismus také vybírá, co přijme a co naopak vypustí, vidí v tom Hans Jonas jakýsi počáteční kořínek lidské svobody.⁴¹

Živé organismy se udržují nejen tím, že rostou a expandují, ale také tím, že se naopak samy *regulují* čili také omezují. Nešíří se jako výbuch nebo požár, ale udržují se v jistých rozměrech a mezích. Pokud tato autoregulace selže, organismus zahyne jako při rakovinném bujení. Už v tom nejjednodušším živém organismu je tak zabudován princip jakési míry či uměřenosti, který je podmínkou jeho existence. Jakkoli se tedy život mohl Nietzschemu jevit jen jako „vůle k moci“, při bližším přihlédnutí

³⁹ Strukturálně podobné „vydělení“ z prostředí si pak na jiné rovině obstarává člověk, když si staví obydlí s dveřmi a okny. Viz Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 132nn. O potřebě kulturního oddělování skupin viz citovaný Richerson - Boyd, str. 211nn.

⁴⁰ Pro Descarta a Spinozu ovšem kromě svého Stvořitele, kterému jako jedinému tento titul skutečně patří. Srv. Descartes, *Principia philosophiae* 1,51; Spinoza, *Etika* I, def. III. a prop. 14.

⁴¹ Hans Jonas, „Evoluce a svoboda“, in: *Lidé města* 2/2005, str. 83–96.

se ukáže, že má v sobě i jakýsi opačný, protikladný korektiv. Ten nás bude v dalším především zajímat.

Protože živé na svém okolí závisí, potřebuje se v něm nějak vyznat a zařídít, orientovat a případně i pohybovat. Rostliny se obracejí ke světlu, živočich si hledá vodu a potravu, vyhlíží pohlavního partnera a snaží se vyhnout nebezpečím. Na rozdíl od stromu, který si na vodu musí počkat a při lesním požáru prostě shoří, zvíře si pro vodu doběhne a před požárem se pokusí utéct. Živé tak potřebuje něco, co biologové s typickým *understatement*⁴² nazývají „dráždivost“. Zahrnuje jak schopnost nějakého vnímání poměrů v okolí, tak také přiměřené reakce, orientace nebo pohybu. Čím rozmanitěji se organismus dokáže chovat, čím větší jsou jeho pohybové možnosti, tím víc a tím dokonalejší potřebuje také vnímání.

Botanik může pozorovat, jak některým rostlinám nedostatečné pohybové možnosti přímo vadí: jak se snaží dostat svá semena co nejdál do světa těmi nejpodivuhodnějšími způsoby, od padáčeků pampelišky nebo katapultů netýkavek až po využívání živočišných „dopravců“ u lopuchu nebo jeřábu. Souběžným rozvojem vnímání a pohybových možností organismu se podstatně mění rozměry a povaha jeho životního okolí či prostředí. Prostředí bakterie nesáhá o mnoho dál než její maličké tělo, kdežto životním prostředím orla jsou tisíce čtverečních kilometrů. Pro současného člověka, vybaveného televizí, letadly a internetem, je to doslova celá Země a ještě kus okolo.

Živý organismus se musí „mít k světu“ a s jistou nadsázkou o něm můžeme říci, že se „stará“ nebo že mu „v jeho bytí o toto bytí samo jde“, jak Heidegger charakterizuje lidskou existenci.⁴³ Proti tomu však stojí na první pohled nepochopitelná strategie omezeného života v čase: velká většina živých organismů „netrvá“, nýbrž rodí se a po nějakém čase zase hyne.⁴⁴ Nejenže může zahynout kdykoli, když mu chybí světlo nebo voda, ale i když má všeho dost, po určité době prostě „sám od sebe“ skončí, zahyne.

⁴² Pro tento užitečný pojem, opak přehánění, nemáme české slovo. Když si v jednom filmu *Monty Pythons* pro hodující přijde smrt s kosou, říká jeden z hostů: „Trochu to ten večírek pokazilo, že?“

⁴³ M. Heidegger, *Bytí a čas*, § 41.

⁴⁴ Zvláštní případ jednobuněčných představuje jakousi hranici: buněčné dělení můžeme chápat jako přímé pokračování, anebo jako „smrt“ a nové zrození vo dvou.

Jaké je to „bytí“, které má v samém základě zabudovanou časovanou bombu své smrtelnosti, nepřekonatelnou mez svého individuálního trvání?

Bytí živého je tedy už na první pohled nejenom křehké a překérní, ale přísně omezené. Není tahle strategie čistě sebevražedná? Jenže živé také objevilo něco, co zní jako z pohádky: může se reprodukovat a rozmnožit. Umíte si tuto nejobyčejnější věc na světě skutečně představit? Konečnost každého jednotlivého života neznámá jen omezené trvání, ale určitý „časový tvar“ (*Zeitgestalt*): živé se vylíhne, různě proměňuje, dospívá, stárne a hyne. Nedá se zachytit jediným obrázkem, ale jen posloupností toho, čemu entomologové říkají „*imago*“, podob svého ontogenetického vývoje. Během svého života se také reprodukuje, ale kupodivu tak, že nevytvoří kopii dospělého rodiče, různě opotřebovaného a třeba i zmračeného, nýbrž nové a čerstvé mládě, které s tím vším začne nanovo. Díky divu reprodukce tak živé jaksi nestárne, je tu stále nové, neopotřebované a čerstvé - jako kdyby bylo (fyleticky) nesmrtelné.

Síla reprodukce zřejmě víc než vyvažuje překérní závislost, omezenost a citlivost živého, zejména proto, že i „reprodukce“ je vlastně *understatement*. Na to přijde každý, komu se do šatníku dali moli nebo do spíže mravenci. Kdyby se totiž jen reprodukovali, nic by se nestalo, jenže oni se rozmnoží a naplní svůj nový biotop, dokud to jen trochu jde. Kvasinky se v cukerném roztoku rozmnožují tak dlouho, až se samy alkoholem zahubí. Kde se tam vůbec vzaly? Když se staří domnívali, že se blechy líhnou samy od sebe, jen z mastnoty a špíny, nebyla to taková pošetilost: opravdu to tak vypadá. „Sám od sebe“ vyroste plevel v záhoně i plíseň na chlebu, kdežto udržet sterilní prostředí vyžaduje nesmírné úsilí. Jednotlivý život je tedy sice křehký, ale druh a fylum se o sebe dokáže postarat, osídlit a naplnit každé jen trochu vhodné prostředí. To už zdaleka není jen reprodukce.

Život a živé tedy charakterizuje úplně odlišná, opačná strategie bytí. Nevěnuje tolik pozornosti prostému „trvání“ jedince, starosti o vlastní křehké, závislé a v čase omezené tělo, nýbrž spoléhá se na schopnost reprodukce a rozmnožení. Tím získává několik pozoruhodných předností: předně neslýchanou dynamiku, schopnost expanze, kdykoli se naskytne příležitost. S tím, že se každý jedinec buduje znovu, od začátku a jaksi „sám“, patrně souvisí podivuhodná schopnost organismů opravovat nahodilá

poškození svého těla.⁴⁵ U rostlin je téměř neomezena: posekaná tráva zase doroste a dokonce i poražený strom začne vyhánět aspoň „vlky“ od kořenů. Ještěrce doroste ocásek, o který při nehodě přišla. Takovou schopnost člověk nemá, ale i jemu dorůstají vlasy. Kdykoli obdivujeme pozoruhodné výkony současné chirurgie, neměli bychom přehlédnout, že lékaři člověka „jen“ rozřežou a pečlivě sešijí všechno, co k sobě patří. Pak se pacient položí do postele a musí se počkat, až „sám od sebe“ sroste.

Ze strategie růstu a reprodukce místo pouhého trvání plyne také zmíněná schopnost regenerace, náhrady starých a poškozených exemplářů novými a čerstvými. Ne sice jedinec, ale biologický druh či fylum se tak jeví jako kolektivně nestárnoucí - dokud úplně nevyhyne. Současný smrk, krkavec i člověk se velmi podobá svým miliony let starým předkům, a to i když je ještě úplně mládě a má před sebou jen pár desítek let života.

Významu reprodukce odpovídá i míra energie, kterou do ní organismy investují, od neuvěřitelného plýtvání výtrusy nebo pylovými zrny, jimiž jehličnany dokáží poprášit celou krajinu, přes přepychové vybavy květů, semeníků a semen, tisíce jiker nebo žabích pulců až po složitá uspořádání námluv, reprodukce a péče o (nepočtené) potomstvo u člověka.

S tím podivně kontrastuje skutečnost, že filosofové si této podstatné složky živého bytí tak málo všímali. Ojedinelé zmínky navíc do diskuse přinášely často ženy: Diotima stručnou a lehce hédonistickou poznámkou v Platónově „Symposiu“⁴⁶ nebo švédská královna, která v dopise Descartovi namítá, že výklad živého těla jako mechanismu je sice důmyslný, že si však neumí představit, jak by dva hodinové strojky, kdyby se dostaly k sobě, mohly přivést na svět třetí. V Aristotelově pečlivém popisu živého reprodukce na některých místech chybí, pro Kanta a pro Nietzscheho jako by nebyla a když se Heidegger odhodlal věnovat živému větší pozornost, také mu unikla.⁴⁷ Dokonce ani Hans Jonas v eseji, věnované evoluci, se o ní nezmiňuje, ačkoli - jak jsme viděli - je teprve reprodukce klíčem k pochopení neuvěřitelného fenoménu života.

⁴⁵ M. W. Kirschner - J. C. Gerhart, *The plausibility of life*. New Haven 2005.

⁴⁶ *Symposion* 206b-207a.

⁴⁷ M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, str. 263nn. - Také současný americký filosof Ari Kohen, který se snaží už v biologické evoluci najít jakýsi argument pro lidskou důstojnost, se tématu reprodukce vyhnul. A. Kohen, *In defense of human rights*.

líj diskuse ji tak přinesli zase až biologově, kterým bylo jasné že předmětem jejich vědecké pozornosti nemůže být jedinec, ale právě fylum či taxon, jehož jsou jednotlivé exempláře pouhými výskyty nebo nosiči. Pak se ukázalo, že fylum charakterizuje jeho genetická výbava, která se předává z generace na generaci a řídí nejen vzhled, *imago* organismu, ale i jeho časový tvar čili ontogenezi. To všechno bychom ještě dokázali spolknout, jenže pak došlo i na člověka. Když se ukázalo, že i on se vyvinul z jiných živých druhů, nabízel se přirozeně hypotéza, že i on je jen nosičem druhu, genomu, svých „sobeckých genů“.

Tak byl na světě přesný opak a protiklad novověké představy autonomní lidské osoby jako absolutna a cíle pro sebe. Není divu, že musel narazit. V neodarwinistické představě je člověk najednou pouhým prostředkem něčeho, co se reprodukuje a trvá jaksi přes naše hlavy a co v nás jen udržuje iluzi, že žijeme sami pro sebe. Největší drama lidské existence, smrt, se najednou jeví jen jako technický detail, jen o málo víc než dělení buňky. To je daleko zásadnější popření našich představ o sobě samých než všechny kolektivismy dohromady: ty totiž lidskou individualitu jen relativizují, kdežto tady se prostě popírá.⁴⁸

Provokativní neodarwinistická představa jedince jako pouhého nosiče a reproduktora genomu má jistě své zřejmé slabiny, zejména pokud se aplikuje na člověka. Přeceňuje míru jeho genetického určení a ignoruje význam společnosti i lidské kultury.⁴⁹ Současný člověk je geneticky stejný, jako byl před tisíciletími,

⁴⁸ Takové sebepoehopení člověka připomíná archaické zemědělské kultury, které také chápaly každého jednotlivce jen jako přechodný článek, jehož hlavním úkolem je zachování rodu či kmene. Znamená tedy poměrně nečekaný myšlenkový návrat do dávných dob, z nichž nám jinak zbyl už jen obyčej předávavého rodového přijmení.

⁴⁹ Američtí autoři P. J. Richerson a R. Boyd ukázali, jak v lidských společnostech postupně převládá kulturní evoluce nad genetickou zejména proto, že kulturní změny mohou probíhat daleko rychleji. Kulturní předávání znamená jednak značnou úsporu energie i omylů, ale zároveň umožňuje volit a vybírat mezi vzory (*biased selection*, jež nemá biologickou obdobu). Schopnost přesné nápodoby, v níž už malé děti brzy předčí například šimpanze, dovoluje předávat i velmi složité obsahy - jako například jazyk - a zároveň činí kulturu kumulativní (*guided variation*). Společnosti jsou tím úspěšnější, čím více si v nich lidé mohou důvěřovat; proto se skupiny musí oddělovat a do jisté míry uzavírat. Evoluce podporuje rychlá a přibližná řešení, jak to život vyžaduje, nicméně v úspěšných společnostech lidé naopak vyhledávají velká centra, kde jsou větší možnosti volby. Richerson — Boyd, *Not by genes alone*.

a přitom je tak hluboce jiný. Už dávno nežije v přírodě, nýbrž ve světě, který si přizpůsobil a přeměnil podle svých potřeb a představ - a to do té míry, že většina z nás by v přírodě nepřežila. Díky tomu nás na světě žije několikrát víc, než se ještě nedávno zdálo možné, a velká část z nás se živí profesemi, které tu ještě před sto lety nebyly. Nežijeme jen ve společnosti, ale ze společnosti, z tisíců většinou anonymních vazeb a závislostí, zprostředkovaných složitými organizacemi. Taková maličkost, jako je několikahodinový výpadek proudu, dokáže způsobit v moderním městě katastrofu - což teprve skutečná revoluce, která se chce všech organizací zbavit a začít s čistým stolem znovu.

To ale teď není naším tématem. Neodarwinistické poselství staví na hlavu celou řadu moderních filosofických představ. Představuje zcela nečekaný návrat starého realismu - přesvědčení, že skutečné jsou „obecniny“, nikoli konkrétní jednotlivé existence, jak se poslední staletí téměř jednomyslně domnívala. Skutečná je pro tuto vědu skupina, druh, fylum - i když v nenázorné podobě svého genetického dědictví. A „skutečný“ neznamená neměnný, nýbrž právě naopak evoluční čili měnící se. Tato „hlubinná“ změna je sice nesena náhodnými mutacemi, přírodní výběr ji však nemilosrdně uspořádává do soustavné a nevratné evoluce, která také probíhá „přes hlavy“ svých jedno tlivých a nic netušících aktérů. Ve středu pozornosti této vědy stojí život a živé, charakterizované jakousi zvláštní historií bez dat a jmen a zejména „hodnotovým“ výběrem toho nejzpůsobivějšího. Není to sice náš výběr, přesto však není nahodilý, a tedy předpokládá nějaké „lepší“ a „horší“, jakési hodnocení.

EVOLUCE A HODNOCENÍ

Nejpozději na tomto místě musíme tedy náš seznam šesti základních charakteristik života doplnit o sedmou, totiž o fylogenetický vývoj nebo stručně evoluci. I ta je důsledkem základní strategie živého, totiž časově omezených jedinců a reprodukce, která přivádí na svět nejen nové a čerstvé exempláře druhu jako mláďata, ale poskytuje tak i příležitost k obměně. Poměrně krotkou variantu této obměny představuje sexuální reprodukce, při níž genom potomka není prostě kopií jediného „rodiče“, nýbrž sotva předvídatelnou kombinací dvou životaschopných, a tedy vyzkoušených jedinců — matky a otce. Jenže i sexuální reprodukce sama vznikla patrně evolucí, a tak je asi třeba připustit, že

podstatnou část evolučních změn neumíme příčinně vysvětlit.⁵⁰ Tuto z vědeckého hlediska jistě nepřijemnou okolnost šalamounsky vyjadřuje slovo „náhodný“: Náhoda může totiž znamenat jednak poctivé přiznání, že příčiny netušíme, ale také těžko prokazatelné tvrzení, že žádné nejsou. Stopy průběhu evoluce, jak je vykazuje překvapivě chaotická, neuspořádaná struktura genomu s množstvím zdánlivě slepých úseků, ovšem svědčí spíš o tom, že evoluce probíhala jako pokusy a omyly, než o nějakém „inteligentním plánu“, jak bychom si jej představovali my.

Představu evoluce, která tak úspěšně propojila zkoumání různých oblastí živého, apbkoval Darwin také na člověka a tato souvislost bude i pro nás velmi významná. Zásadní přijetí evolučního pohledu na život a svět plyne z přesvědčení, že skutečnost, v níž žijeme, není rozdělená, nýbrž tvoří celek, jednu obrovitou „událost“ patrně i s počátkem a koncem.⁵¹ Je dnes také podmínkou pro navázání diskuse s vědami o živém, nemůže ovšem znamenat přijetí redukcionistické představy, že člověk je pouze „nahé opice“. Mnohem problematičtější je tudíž, Spenserův pokus redukovat i lidskou kulturu a společnost na pouhé výsledky přírodního výběru, což pak dále rozvíjí současná sociobiologie.⁵² Jak si všiml už T. H. Huxley, Spencer předně přehlédl prostý fakt, že evoluční původ určitých rysů člověka i společnosti vůbec neznamená, že bychom je museli přijmout a že bychom se s nimi mohli smířit: pokud je „mravní cit“ samočinným výsledkem přírodního výběru, jsou jím právě tak i „nemravné“ rysy člověka. Podstatná část lidského kulturního úsilí se proto neřídila výsledky biologické „evoluce“, nýbrž směřovala právě proti nim.⁵³ Ze se o celkový úspěch lidského druhu podstatně

⁵⁰ Pro příklady viz např. Wesson, *Beyond natural selection*. Tuto „nepravděpodobnost“ života se současná biologie snaží vysvětlit poukazem na velmi složitou dynamiku „čtení“ a interpretace genomu při budování fenotypu. Staticky viděný a zkoumaný genom je třeba doplnit o různé procesy blokování a „probouzení“ jeho jednotlivých částí, takže i evoluce se možná týká především této dynamiky „čtení“. Viz např. Kirschner - Gerhart, *The plausibility of life*.

⁵¹ O nereduktivní pohled na celek evoluce se pokusil už Teilhard de Chardin, viz např. *Vesmír a lidstvo*.

⁵² Např. M. Ridley, *O původu ctosti*. I tento způsob uvažování navazuje na Humův primitivní „naturalismus“.

⁵³ T. H. Huxley: *Evolution und Ethik*, in: K. Bayertz, *Evolution und Ethik*, str. 65n. „Vliv kosmických procesů na vývoj společností je tím větší, čím jsou méně civilizované.“ — Ctnost a dobrota je opakem toho, co v kosmickém procesu přinášelo úspěch: vyžaduje ne sebeprosazování, ale sebeomezování a ohled, a nejde

přičinily takové „protipřírodní“ vynálezy, jako je monogamní rodina, jazyk, morálka nebo právo, svědčí o tom, že reduktivně „biologický“ pohled na evoluci je mylný.⁵⁴ Pokus učinit (dosavadní) evoluci také soudcem, jak to činí „sociální darwinismus“ nebo novější „morální naturalismus“, je pak jen zdánlivě vědeckou a spíše ideologickou obhajobou společenských poměrů a lidského sobectví.

Se známým ironickým varováním E. O. Wilsona, že „etika se především nesmí nechat jen v rukou těch, kdo jsou pouze moudří“,⁵⁵ můžeme souhlasit, musíme však zdůraznit slůvko „pouze“. Dosavadní výsledky evoluce **podávají** bohaté svědectví o tom, jak probíhala v minulosti, a rádi se z nich poučíme o tom, co vidíme kolem sebe.⁵⁶ Jenže právě proto, že evoluci bereme vážně, nemůžeme se smířit s tím, že by se naše úloha v ní měla omezit jen na „adaptace“, jak to redukcionisté dělávají.⁵⁷ I když člověka chápeme jako výsledek evoluce, nemůžeme přehlédnout, že ani dříve neprobíhala jen jako přizpůsobování, nýbrž také jako pokusy a novinky. Nejpozději s objevením člověka probíhá jako evoluce převážně kulturní, v níž lidé se všemi svými schopnostmi — včetně té lacině ironizované „moudrosti“ — hráli a hrají stále aktivnější roh. Reduktivní „naturalismus“ by ve skutečnosti znamenal iluzorní opuštění myšlenky evoluce a popření velké části jejího dramatického obsahu.

V naší souvislosti je tedy podstatné, že myšlenka evoluce předně velkou část „přírody“ historizovala, to jest spojila do smysluplného časového celku, a za druhé, že za motor této zvláštní historie považuje soutěž a výběr čili hodnocení. Kritérium tohoto hodnocení, které v darwinistickém pojetí je vždy až následné, se v evolucionistických teoriích poněkud mění: původní Darwinovu „způsobilost“ (*fitness*) nahradila později „reprodukční způsobilost“. Důležité je, že tento vcelku nemilosrdný výběr není ničím

jí o přežití nejschopnějšího. „Vyžaduje, aby každý, kdo se podílí na výhodách společenství, měl stále na mysli, co dluží těm, kdo je založili, a aby žádné jeho jednání neotřáslo budovou, v níž je mu dovoleno bydlet.“ Tamtéž, str. 69.

⁵⁴ Richerson a Boyd to ilustrují výmluvným příkladem: „V tomto okamžiku čtete knihu, místo abyste se starali o potomstvo.“ To je z reduktivního pohledu zřejmě maladaptace, a přece je tak úspěšná (*Not by genes alone*, str. 149).

⁵⁵ E. O. Wilson, *Biologie als Schicksal*, str. 14.

⁵⁶ Právě to je také vlastní kompetence vědy, kdežto všechny pokusy o extrapolaci patří do oblasti jejích aplikací a techniky; pokusy o „vědecké“ formování budoucnosti pak už mají nebezpečně blízko k ideologii.

⁵⁷ Mozol na ruce je adaptace, ale luk nebo kladivo ne.

dilem, a přece není libovolný, neboť dokáže chaotické změny jaksi pořádat do evolučního celku. Něco jako hodnocení se tak rozšířilo daleko za hranice lidského a vytváří i tam jakousi obecnou orientaci či polarizaci, i když je poněkud tautologicky charakterizována jako „přežití“: přežilo to, co bylo způsobilé přežít, přesněji řečeno rozmnožit se.⁵⁸

Jakmile se vyskytlo slovo „hodnocení“, svrbí člověka na jazyku otázka, kdo hodnotí a podle čeho. Zde je ale na místě velká opatrnost. Té první otázce se Darwin elegantně vyhnul: hodnocení je vždycky až následné a rozhoduje o něm soutěž za daných podmínek prostředí. Druhá otázka navozuje problém takzvaných „hodnot“. Tento moderní pojem, který si z hospodářského života vypůjčil už Kant a který propracoval až R. H. Lotze v polovině 19. století, neumíme však vymežit jinak než kruhem, totiž právě výsledky hodnocení či moderněji řečeno preferencí, a má tedy problematickou výpovědní cenu. Jan Patočka proto usoudil, že hodnoty jsou jen „sediment hodnocení“, pomocný pojem, s nímž se má zacházet opatrně. Protože přitom sugeruje, jako by říkal něco víc,⁵⁹ budeme v následujícím výkladu pokud možno dávat přednost hodnocení a „hodnotám“ se spíše vyhýbat.

Evoluce se pochopitelně netýká jen biologické stránky člověka, ale právě tak — a ještě daleko nápadněji — vývoje kulturního, tj. společenského, hospodářského, technického a duchovního.⁶⁰ Zde se už podíl lidských aktérů samých nejen na jednotlivých rozhodnutích, ale na celé „evoluci“ rozhodně nedá popřít. Fenomény vědomého napodobování, přejímání, ale také zacíleného hledání a plánování jsou zde až příliš zřejmé. Jakkoli se biologové tomuto „pokušení“, které se - mimochodem asi neprávem — připisuje J. B. Lamarckovi, úporně bránili, otázka hranice mezi „biologickým“ a „kulturním“ (mezi *nurture* a *culture*) aiení uspokojivě rozhodnuta a v současnosti převládá názor, že nemá valný

⁵⁸ Že je dnes stále víc bdi přesvědčeno, že v zájmu přežití by se měli začít sami omezovat, je pěkný příklad „protipřírodního“ obratu lidské kultury.

⁵¹¹ Například pro Maxe Schelera jsou hodnoty „ideální objekty“ (*Der Formalismus in der Ethik*, Bern 1966, str. 43), uspořádané do věčného hierarchického řádu (tamtéž, str. 261). Původně ekonomický pojem hodnoty kromě toho vždy svádí k tomu, vidět „hodnotu“ ekonomicky, to jest jako cenu.

⁶⁰ Tam jej ostatně také jako třífázový vývoj civilizací první zachytil a popsal Ciambattista Vico v knize „Základy nové vědy“ z roku 1725, více než sto let před Lamarckem a Darwinem. Z Vika čerpal Montesquieu, Rousseau a Herder, Vico také ovlivnil Hegela i „tři vývojová stadia“ Augusta Comta a touto cestou i značnou část myšlení 19. století.

smysl.⁶¹ Naopak řada biologů uvažuje o různých dimenzích nebo úrovních evoluce, které Jabloňka a Lamb nazývají genetickou, epigenetickou, behaviorální a symbolickou.⁶²

Kulturní vývoj, který se už děje hlavně prostřednictvím jazyka a lidské komunikace, se většinou řídí nápodobou osvědčených vzorů, která vyžaduje nejméně energie a nese nejmenší rizika. Přesto v něm hrají rozhodující roli také lidé, kteří se odvažují přemýšlet a experimentovat z vlastní hlavy a na vlastní pěst. Často to bývají ti, kdo se nemusí věnovat jen uhájení obživy a prosté reprodukci svého druhu. Přinejmenším zde tedy člověk skutečně žije nejen „o sobě“, ale také „pro sebe“ - i když asi v trochu jiném smyslu, než si to představoval Hegel. Toto „pro sebe“ se totiž ukazuje jako významné hlavně pro druhé, pro ty, kteří přijdou až po něm.

Pokus postavit biologickou a kulturní „reprodukcí“ vedle sebe není jen samoúčelná intelektuální hříčka. Přes všechny podstatné rozdíly je tu totiž také řada podobností a společných rysů, které mohou pomoci hledat lepší odpovědi na některé zatím velmi nejisté zodpovídané otázky. Jednou z takových překvapivých paralel je úžasná péče, kterou biologická i kulturní reprodukce věnuje spolehlivosti a přesnosti předávání. Viděli jsme, že samo trvání života závisí na jeho předávání, které je ovšem u vyšších forem života stále víc jaksí svěřeno do rukou jeho nositelů samých. U rostlin - jak jsme viděli - je to zcela mimořádná „investice“ do orgánů reprodukce, do květů a semen či plodů, které jsou zároveň počáteční výbavou začínajícího jedince. U živočichů je to silný sexuální pud, který zasahuje také Člověka, i když u něho se od reprodukce charakteristickým způsobem odděluje: sexuální vztah drží pohromadě lidský pár a neslouží už jen a přímo plození nového života.

V kulturní oblasti je to péče, věnovaná spolehlivé a přesné reprodukci společenských uspořádání, sňatkových pravidel a rodiny, stejně jako spolehlivému předávání jazyka. Tradiční texty byly

⁶¹ „Rozlišit, zda jde v konkrétním případě o dědičnost kulturní či biologickou, je často až překvapivě obtížné a odpověď velmi často bývá: obojí zároveň.“ J. Zrzavý, *Proč se lidé zabíjejí*, str. 20. - „Kultura neruší biologickou evoluci, ale výrazně modifikuje kontext, v němž normální biologická evoluce probíhá“. Tamtéž, str. 22.

⁶² Jabloňka - Lamb, *Evolution in four dimensions*; Wilson - Wilson, *Rethinking the theoretical foundation of sociobiology*. K celé této pasáži viz J. P. Richerson - R. Boyd, *Not by genes alone*.

často veršované, aby se zabránilo jejich zkomolení, neustále se opakovaly a memorovaly, dokud si nevynalezly spolehlivější oporu písma. Vypracované rituály udržovaly jisté společenské útvary pohromadě a reprodukovaly jejich „společného ducha“. Nad jejich dodržováním bděly mocné instituce a přísné sankce. Společný mrav se předával i formou vyprávění a pohádek, nad jejichž starobylostí - tj. konzervativností - etnologové dodnes žasnou. A konečně i každý učitel, který dětem přísně opravuje a známkuje tvrdá a měkká „i“ se podílí na spolehlivé reprodukci jazyka, který si - jak jsme už zmínili - každá generace osvojuje znovu.

Tyto rozmanité „výztuhy“, které omezovaly rizika předávání života, se ovšem v posledních staletích dostávají také stále víc do lidských rukou. Možnosti života se rychle mění a mění se i jeho formy. Tradice čili výztuhy, které jej pomáhaly udržet a bránily ztrátám již dosaženého, se často staly překážkou a mnohé prostě zmizely. Jenže s tím, jak člověk stále víc rozhoduje o podstatných věcech svého života, přebírá stále větší díl odpovědnosti i za život jako takový. Rousseau kdysi napsal, že člověk je „první propuštěnec přírody“ a i když o životě v jeho biologické obecnosti neuvažoval, měl na mysli právě tuto okolnost. Mnozí se dnes ptají, zda si to vůbec může dovolit a zda v tom nezašel už příliš daleko. Právě celkový pohled na život však možná naznačuje, že jako housenka nemůže trvale zůstat housenkou, nýbrž musí se buď zakuklit, anebo zajít, ani fylogenetický vývoj nemůže zůstat stát. Zda si to mohl dovolit, to se jistě ukáže až jednou. Je však skoro jisté, že si to musí uvědomit a začít jednat podle toho.

Modernizace života a společností v posledním století přinesla radikálně nové možnosti, jak zasahovat do procesu reprodukce, do předávání, počínání i ukončování života. Medicínské prodloužení života i jeho ukončování, ale zejména eugenika, předporodní diagnostika, antikoncepce i umělé oplodnění a ovšem genetické manipulace znamenají hluboké zásahy do života jako takového, který je stále víc v našich rukou. Přinášejí tak také nové etické problémy, které nebude možné řešit jen na základě představy individuálního života, případně jeho práv. Respekt ke každé lidské osobě bude třeba rozšířit o ohledy vůči těm, kdo přijdou po nás. „Můj život“ je také součástí života vůbec a v tomto smyslu tedy nepatří jen mně.

Pokus o stručné filosofické obhlédnutí široké oblasti „živého, vůbec“ ukázal několik důležitých věcí. Na život a jeho evoluci se během posledního století soustředila nejen věda, ale i pozornost laické veřejnosti. Představa evoluce, připravená mysliteli jako byl Vico, Hegel nebo Bergson, tvoří dnes výkladový rámec nejen v biologii, ale i v tak odlišných vědách, jako je kosmologie, sociologie nebo antropologie. V důsledku toho se jednak silně relativizují zdánlivě nepřekročitelné bariéry mezi člověkem a živočichy, ale dokonce i mezi živým a neživým. „Realismus“ molekulární biologie⁶³ představuje přinejmenším vážnou námitku proti „nominalistickému“ zdůraznění jedinečného, jednotlivého a jednotlivců. A princip života, resp. živého s výše zmíněnými charakteristikami vnáší do celé této oblasti jakousi orientaci, která už těm nejjednodušším organismům umožňuje nenáhodné vybírání a s jistou nadsázkou i hodnocení. Výběr a hodnocení není tedy tak výlučným atributem člověka, jak jsme se donedávna domnívali. Vzít tyto nové okolnosti vážně byl ostatně jeden z důvodů pro napsání této knížky.

2.2 TROJÍ MODEL SVOBODY

Když se teď vrátíme k člověku a jeho jednání, musíme v rámci snahy o pojmové vyjasnění začít pojmem, který tu působí asi nejvíc zmatků: pojmem svobody. Kdo chce hovořit o etice, musí nutně předpokládat, že člověk jedná a že toto jednání se nějak liší od příčinně způsobených — a tedy nehodnotitelných — reakcí behavioristické psychologie a I. P. Pavlova. Musí prostě před-

⁶³ V jazyce starší filosofie znamená „realismus“ přesvědčení, že to, co si zasluhuje naši pozornost jako „skutečné“ jsou „obecniny“ — to, co označujeme obecnými pojmy jako „liška“ nebo „člověk“. Proti tomu postavili už v pozdním středověku „nominalisté“ názor, že skutečný je jen jednotlivý „výskyt“, předmět a člověk, kdežto obecná označení jsou jen názvy čili jména (latinsky *tiomina*). Nominalismus pak ovládal velkou část novověkého myšlení, zaměřeného především do Udského nitra a k jednotlivé existenci. Věda se ovšem vždycky zajímala především o to, co platí „obecně“, ale teprve evoluční biologie se dopracovala ke stanovisku „extrémního realismu“: předmětem jejího zkoumání jsou pouze populace a taxony, charakterizované společným genomem, kdežto organismus je jen jeho „expresí“ čili vyjádřením. Dawkins dokonce pokládá „sobecký gen“ za vlastního aktéra a „subjekt“ celé evoluce, takže mu přikládá i mravní hodnocení. Pro toto důležité rozlišení nemá bohužel novější filosofie žádné pojmy, takže se musíme obracet k těm starým.

pokládat to, co z bezprostřední zkušenosti ví, že sice nemůže dělat cokoli, ale že velmi často může volit a vybírat, jednat nebo nejednat, udělat to či ono. Podobně také ví, že mohl v minulosti jednat jinak, než jednal - a že k jeho lidství patří, že si s tím občas láme hlavu.⁶⁴

Právě pohled do minulosti, na nějaké skutečné rozhodnutí a jednání, ovšem ukazuje, že i svobodné jednání je jen výjimečně jakýmsi „absolutním počátkem“, nýbrž že je obvykle podmíněno nějakým podnětem, výzvou nebo příležitostí. Ta může člověka postavit do složité situace, kdy by měl přemýšlet a rozhodnout se, ale také do situací vlastně jednoduchých, které mu mnoho možností nedávají. Protože mohou být i velmi naléhavé, člověk se v nich musí orientovat rychle a jednat téměř spontánně, bez velkého rozvažování. Tím víc ovšem může záležet na tom, zda se rozhodl správně, a stará představa „ctnosti“ míní zejména tuto podivuhodnou schopnost rozhodovat se dobře a přitom rychle, bez velkého rozmyšlení.

Člověk, který se rozhoduje a jedná, zpravidla také není, jak se říká, „ve vzduchoprázdnu“, nýbrž působí na něj různé síly, fyzické i jiné. Ve filosofické tradici se vyskytuje užitečné rozlišení síly „zezadu“ (*vis a tergo*) a sil řekněme „zepředu“: ty první, často právě fyzikální, neberou ohled na jeho specifické schopnosti a prostě ho někam „tlačí“. Patří sem nejen vítr a gravitace, ale také policejní kordon nebo buldozer. Naopak ty druhé lákají a přitahují, takže působí pouze na živočichy a na člověka, a to ještě jen někdy. Vůně párků nebo zelený salát přitahuje jen hladové a oves přitahuje koně, kdežto člověku mnoho neříká. Zato se „silou zepředu“ dá živočich i člověk zavést přesně tam, kam je třeba, což může být se silami zezadu daleko obtížnější.

Přes velké úsilí filosofů se svobodu nedaří definovat a přehled jejich pokusů připomíná pole po bitvě. Dnes už se na něm tolik nebojuje, musíme si však dát pozor, abychom k němu nepříčinili jen další mrtvolu. Vyhneme se proto staleté polemice o „svobodné vůli“,⁶⁵ která k věci samé mnoho nepřidává, je těžko vyka-

⁶⁴ „Nikdo nerozvažuje o tom, co nemůže být jinak.“ Aristoteles, *Etika Nikomachova* 1139a14.

⁶⁵ Problém svobodné vůle vyvstal ve starověku v souvislosti s lidskou individualizací svobodou a otázkou odpovědnosti za vlastní jednání. V křesťanském pojetí je člověk trvale poznamenán důsledky prvotního hříchu, jež se projevují jako náklonnost ke zlu a jichž se člověk nedokáže sám zbavit. Augustin z Hippo (354-430) v návaznosti na svatého Pavla zdůraznil, že k dobrému jednání člověk

zatelná i vyvratitelná, a tedy neodolá Ockhamově břitvě. Jak to s filosofickými pojmy bývá, je i svoboda převzata z běžného jazyka, kde může znamenat mnoho různých věcí - v češtině třeba i stav člověka před svatbou. Tuto mnohoznačnost v běžné řeči koriguje kontext, kdežto v teoretickém výkladu působí těžká nedorozumění a zmatky.

Toho si všiml už Nietzsche a jaksi zkusmo rozlišil osvobození „od něčeho“ a „k něčemu“.⁶⁶ Anglický filosof Isaiah Berlin vztáhl toto rozlišení na svobodu vůbec a začal mluvit o negativní a pozitivní svobodě,⁶⁷ což se ujalo zejména v politické filosofii. Nedostatek tohoto rozlišení spočívá po mém soudu v tom, že „svobodu“ chápe jako jakýsi stav izolovaného jednotlivce bez ohledu na okolnosti a přehlídí, že o svobodě má smysl hovořit jen tam, kde člověk není sám, nýbrž žije a jedná mezi lidmi. Trosečníkovi na ledové kře nikdo v ničem nebrání a byl by tedy podle Berlina „negativně svobodný“ — a přece na tom je spíš hůř než vězeň, jemuž tato svoboda chybí: nedočká se patrně ani polévky, o kavalci ani nemluvě. Ze je ovšem každá svoboda nějakou možností a nikoli pozitivním určením, že je na ní cosi ne sice „negativního“, ale spíš volného a prázdného, je nepochybně pravda.⁶⁸

Abychom se těmto nedorozuměním vyhnuli, vyjdeme z běžného chápání slova svoboda a pokusíme se jeho důležité rysy předvést na několika charakteristických situacích či „ideálně typických“ zkušenostech svobody v naději, že se v nich i čtenář jaksi „najde“ sám; jiný druh „argumentace“ tu pochopitelně není k dispozici. Není třeba dodávat, že jsou to jen jakési výse-

nutně potřebuje Boží milost, ospravedlnění z víry v Krista. Jeho současník Pelagius proti tomu namítal, že v takovém případě by člověk nemohl za své činy odpovídat. Spor se obnovil počátkem 16. století mezi Martinem Lutherem a Erasmem z Rotterdamu a byl tím méně řešitelný, pokud se svobodná vůle chápala jako trvalý atribut člověka. K tématu se ještě vrátíme v souvislosti s osvícenstvím a Kantem, kteří zastávali stanovisko podobné Pelagiovu. Naproti tomu Hegel všechny pokusy o domnělé dokazování svobody vůle odmítá a vychází z toho, že „je nám dána jako fakt vědomí“. *Základy filosofie práva*, § 4, pozn.

⁶⁶ „Osvobozen od čeho? Co Zarathustrovi po tom! Jasně však necht' mi věstí tvé oko: osvobozen k čemu?“ *Tak pravil Zarathustra*, str. 55.

⁶⁷ O „negativní svobodě“, „svobodě prázdná“, z níž může vzejít i „fúrie ničení“ jako ve francouzské revoluci, hovoří Hegel, *Základy filosofie práva*, § 4, pozn.

⁶⁸ Berlinova obhajoba „negativní“ svobody se týká politické svobody a staví se proti pokušení odpírat lidem svobodu pod záminkou, že nevědí, co si s ní počít. Ne právě šťastné označení „negativní“ u něho zdůrazňuje, že každý má mít svobodu nejen něco zvolit, ale také prostě něco odmítnout. I. Berlin, „Dva pojmy svobody“, in: *Čtyři eseje o svobodě*.

ky z daleko bohatšího celku svobodného života. Cílem tedy není vyjádřit, co to svoboda „je“, ale jak a za jakých okolností se nám může ukázat, jak a v jaké podobě se s ní typicky setkáváme.⁶⁹

Jako je tomu i u mnoha jiných věcí, člověk si poprvé všimne svobody v okamžiku, kdy má pocit, že mu chybí. Bývá to v pubertě, když mladý člověk musí být do deseti doma a vysvětlovat rodičům, kde tak dlouho byl. První představa svobody je tedy poměrně jednoduchá: mít vlastní klíče od bytu.⁷⁰ To by bylo ono. S touto představou si člověk může vystačit, dokud ty klíče nedostane a nezjistí, že to zřejmě není všechno. Nejsou to jen rodiče a klíče, co jej omezuje. Je to také škola, výchova, napomínání a všechny možné společenské zvyky: oblečení, účes a vlasy, řeč a pozdrav, hudba a tanec - zkrátka všechno to, čím si lidé ve společnosti dávají denně najevo, že k této společnosti patří. Mladý člověk je v určitém věku chápe jako samá omezení, a tedy něco, čeho by se chtěl zbavit — nebo si aspoň vyzkoušet, jak dalece to jeho společnost s těmito omezeními myslí vážně.

Touto důležitou fází „pubertální svobody“ projde asi každý a každého tato zkušenost silně poznamená. Překvapivě mnoho lidí s ní vystačí až do důchodu a houževnatě se drží i mezi vzdělanci a filozofy. Svobodu jako absenci přinucení, *odstranění vnějších překážek* mého rozhodování a jednání najdeme i u spousty myslitelů, kteří se svobodou zabývali a zabývají. Jako „volnost, propuštění či vymanění z podřízenosti, odstranění vnějších zábran“ ji často vymezují naučné slovníky. Na pomníčích svobody ji charakterizovala zpřetrhaná pouta a řetězy. Ze je to představa pro mladé lidi přitažlivá, dosvědčují nejlépe reklamy. Ti, kdo je vymýšlejí, musí totiž o aktuální psychologii své „cílové skupiny“ vědět víc než všichni akademičtí odborníci — jinak by se neuživil. Stačí se jen dívat a číst: „Nevaž se, odvaž se!“ „Dej si doušek svobody!“ Na plakátech to mohou být křepčící mladíci a dívky v neuvěřitelných polohách, anebo třeba opálený kovboj s lasem kolem krku, který právě klidně odpočívá na skále uprostřed arizonské pouště: nikde žádný plot ani zákaz,

⁶⁹ Čtenářům jiných mých knížek, kteří následující výklad znají (*Filosofická antropologie*, kap. 17; *Moc, peníze a právo*, kap. 2 aj.), se omlouvám, že pro ty ostatní jsem jej musel zařadit i sem.

⁷⁰ Pro někoho dnes už možná klíče od vlastního bytu. Pokrok se nedá zastavit.

žádný rodič ani učitel, který by ho okřikl, všude volno, prostor. Zkrátka - volnost, svoboda.

O tom, že zkušenost odstranění zábran nebo donucování je skutečně zkušeností svobody, nemá tedy smysl pochybovat. Člověk, který ji zakusil, ji ovšem bude chtít stupňovat, mít takové svobody víc a víc. Bude tedy hledat další a další „zábrany“, kterých by se chtěl zbavit. Ale i kdyby se zbavil všech, jedna mu přece jen zůstane: gravitace, která nás váže k zemi. Té se zatím dokázali zbavit jen kosmonauti, když si tak volně plavou vesmírným prostorem. Jsou tím také svobodnější? Sotva. Svoboda kosmonauta, podobně jako kovboje v poušti, má totiž jednu vadu. Jeden i druhý se sice může pohybovat opraydu kam chce, není mu to ale vůbec nic platné: všude je to totéž. Ať se hne kam chce, všude stejné pusto a prázdno, nikde nic. Odstranění zábran, Berlinova negativní svoboda je důležitá věc, ale cesta dál zřejmě vede jinudy.

Druhá, trochu složitější podoba svobody tento nedostatek nemá: svoboda zde znamená *možnost volby*. Volby mezi možnostmi, které jsou různé, mezi nimiž je nějaký rozdíl. Také tuto zkušenost všichni známe, protože ji v téměř dokonalé podobě předvádí obchodní dům nebo i obyčejná samoobsluha. Spousta různých věcí, a všechny na dosah ruky. Stačí si vybrat, sáhnout - a jsou vaše. Také samoobsluha je psychologicky dokonalý vynález, prý inspirovaný jedním naším krajanem, který si všiml, že pult a prodavač představují pro imigranty v Americe, když umí špatně anglicky, nepříjemnou překážku.⁷¹ Dal je tedy pryč a měl s tím neslýchaný úspěch. Stejná zkušenost svobody ve velkém obchodním domě byla asi tím nejúčinnějším argumentem ve prospěch západního „kapitalismu“ proti komunistickým společnostem. Lidé, kteří ji tam na Západě s vytřeštěnými očima zažili, se pevně rozhodli, že ji doma chtějí mít také. A nejasně tušili, že možnost výběru v obchodním domě nějak souvisí s možností výběru v politice. Snad se nemýlili.

Také zkušenost svobody jako výběru a volby chce člověk ovšem stupňovat, a tak jsou i samoobsluhy stále větší a větší. Po supermarketech přišly hypermarkety, kde už prodavači jez-

⁷¹ Princip samoobsluhy se vstupními turnikety, regály a pokladnami si nechal patentovat americký podnikatel C. Saunders roku 1917. Ze byl inspirován německy mluvícím imigrantem ze Svitav, zní pravděpodobně, ústní údaj se mi ale nepodařilo ověřit.

dí na koloběžkách. Dokud tam člověk jen bez cíle bloumá, zdají se nekonečné a nevyčerpatelné. Ale když si chce něco určitého koupit - třeba boty - může se mu stát, že přijde domů s prázdnou. Na přirozenou otázku bezelstně odpoví, že tam „žádné neměli“. To je přísně vzato nepravda, měli jich tam stovky. Jenže jedny měly špatnou podrážku, druhé barvu, třetí tlačily a čtvrté byly moc drahé. I na ten největší hypermarket si člověk zvykne a všechno mu připadá stejné: proto se tam musí regály čas od času přestěhovat, přeházet a zboží označkovat červenými praporečky „novinka!“ Pokud ale člověk předem ví, co chce, může se mu stát, že to nenajde.⁷² Ostatně i před volbami můžeme mít pocit, že mezi volebními lístky jeden chybí: ten, který bychom s chutí volili.

Ani svoboda jako volba z daných možností se tedy nedá neomezeně stupňovat, možná právě proto, že člověk musí volit mezi danými možnostmi, které mu připravili jiní. Dá se to nějak obejít? Nemohl by si je připravovat sám? S botami by to asi nedokázal, ale jsou tu jiné příležitosti, kde to všichni známe. Jednou z nich je *hra*⁷³ Hra je velice zvláštní fenomén, který musíme prozkoumat podrobněji. Pro jednoduchost se omezíme na hru „amatérskou“, kterou se lidé neživí - i když i profesionální hra má svoji čistě herní stránku a uživí jen člověka, který ji opravdu umí.

Amatérská hra se vyznačuje tím, že z ní nic není, že nikam nevede a nikdo z ní nic nemá. Moralisté před ní vždycky varovali a pokládali ji za maření času, ale normální lidé je kupodivu neposlouchali a vášnivě rádi (si) hráli. Děti jako dospělí. Ani ti nejhorší diktátoři si nedovolili jim tuhle zábavu vzít a naopak věděli, že vedle chleba je to to jediné, co lid nutně potřebuje, aby byl v zemi klid. Ovšem od dětské hry přes divadlo, hru na hudební nástroj, sport až po karty a hazard je na první pohled obtížné

⁷² Právě ty červené štítky nebo akční slevy mají návštěvníka přemluvit, aby si koupil něco, co původně nechtěl.

⁷³ Podle G. Figala netvoří „svobodné prostory“ nějaký strnulý řád, který by vyžadoval stereotypní jednání, nýbrž „podobají se spíše hře“, in: J. Velek (ed.), *Spor o spravedlnost*, str. 153. Hru jako model jednání ve společnosti užívá také francouzský sociolog Pierre Bourdieu. Viz např. *Teorie jednání*, str. 49, 106 aj. Bourdieu upozorňuje na Platónovo „hrát vážně“ jako charakteristiku kulturních činností a „hru“ vůbec chápe jako metaforu pro účelové činnosti, řízené pravidly.

vůbec najít něco společného. Zkusme to oklikou: co je opakem hry? Co není hra?

„Tohle není žádná hra, tady jde o život.“ Od „opravdového“ života se hra skutečně liší tím, že v ní o život nejde, ale že by v ní nešlo o nic? To se může zdát jen někomu, kdo nikdy žádnou nehrál. Hráč, který by ji nebral s plným nasazením a vážností, hru jenom kazí a hra „jen tak“, na níž by nikomu nezáleželo, už není hra. Ale přece je tu rozdíl. Herec, který na jevišti zemřel, může zítra klidně umřít znovu. Člověk, který prohrál v šachu, nebude po zásluze popraven jako neúspěšný vojevůdce, ale otočí šachovnici a začne novou partii.

Hra není „život“ a život nejspíš také není hra, jak tvrdili romantici, ale nějak to spolu jistě souvisí. Divadelní hry vznikly z náboženských mystérií, a ta zase předváděla před očima ta nejhlubší tajemství života a světa. Hru tedy možná dělá hrou právě to, že jaksi přehrává skutečný život, že je to jakýsi umělý model života a světa. I hudební hra vlastně vytváří jakýsi vlastní „svět“, do něhož hráči i posluchači na chvíli vstoupí, aby se zbavili toho obyčejného světa venku na ulici. O divadle nebo sportu ani nemluvě.

Hra bývá striktně omezena, v prostoru i čase, a to zpravidla už předem. Tento vymezený prostor a čas je nějak oddělen od ostatního světa: bílou čarou nebo oponou, píšalkou nebo zvonkem. Mezi „světem“ hry a tím ostatním je sice spousta podobností, ale žádné přímé vazby: prodavačka může hrát královnu a prezident kouleče sudů v pivovaru. Až dohrají, budou zase tím, čím byli. Ve starém Řecku nosili herci na obličejích masky, aby si je nikdo nepletl s lidmi, a i dnes se tenisté i herci převlékají, aby nebyli „v civilu“. To až televize, která se hercům dívá zblízka do obličejů, tento důležitý odstup zrušila, takže televizní herec je pro nás i na ulici „doktor“ nebo „předseda“ ze seriálu. Když člověk porazí v tenise nebo v šachu svého šéfa, vůbec to neznamená, že by ho zítra nemusel poslouchat: i výsledek hry platí jen v jejím světě a nepřenáší se ven.

Tak se tedy hra vyděluje z ostatního světa a staví proti němu jako zrcadlo. K čemu je to dobré? Co je v tom zrcadle vidět? Už na tom, čím se hra od „života“ liší, je pěkně vidět, jak svůj život jako lidé hodnotíme, na čem nám záleží a co bychom chtěli mít jinak. Prostorové i časové oddělení zdůrazňuje, že tady to jinak být může: nepleťte si hru se životem. Mezi nimi není žádný přímý přechod. Závazky a povinnosti ze světa hry neplatí mimo něj

a naopak.⁷⁴ Herní postavení i privilegia jsou nepřenosná, nemají s těmi skutečnými nic společného. Ta herní neznamenají nic v „životě“ a ta „skutečná“ zase ve hře. To znamená: jsi-li ve hře, neboj se jednat svobodně. Neboj se vyzkoušet, co umíš. Za to, co uděláš v rámci hry a jejích pravidel, tě nebude nikdo volat k odpovědnosti. Ať ve hře zbohatneš nebo zchudneš, nebude to mít žádné trvalejší následky.⁷⁵

Každý typ hry zdůrazňuje nějaké stránky života, dává účastníkům i případným divákům nebo posluchačům příležitost, aby si je procvičili — bez obav z následků a navíc za vhodně idealizovaných podmínek. Ukažme si to na příkladě, který každý zná: na soupeřivých hrách, jako je fotbal, tenis nebo šachy. Všechny docela zřetelně „modelují“ boj v té nejjednodušší podobě, jeden proti druhému nebo žlutí proti modrým. Výhoda hry je v tomto případě zvlášť zřejmá: ze skutečného boje se málokdy odchází s celým a zdravým tělem. Ve hře, která má být bojem, se samozřejmě musí bojovat tělem i duší, od prvního gongu do posledního, ale když skončí, nic se nestalo. Proto si „bojové“ hry mohou dovolit skvostný luxus, totiž pravidla. Ve skutečném boji by je sice všichni účastníci také rádi viděli, ale kdo by je dodržoval? Vítěz je nepotřebuje, takže tomu, kdo prohrává, také nepomohou. Ve hře o život nejde, a tedy tu mohou platit pravidla a dokonce je tu i nestranný soudce, který na ně dohlíží a má vždycky pravdu.

Přítomností pravidel a soudce se tedy hra dále výrazně odlišuje od skutečného života. Možnosti jsou daleko omezenější, a tedy přehlednější: třeba v šachu je jich dokonce konečný (i když obrovský) počet. Povrchní pozorovatel by si mohl myslet, že takové omezení omezuje i tvořivost, ale pravý opak je pravda: lidskou tvořivost nic nepovzbudí tak, jako dobrá omezení. Houslista si vystačí se směšnými čtyřmi strunami a netouží po dalších, kdežto

⁷⁴ Tíže, jíž se člověk ve hře dočasně zbavuje, není jen starost o živobytí, ale také o „dobrý život“ v aristotelském smyslu. Tak na herci neulpívá hanba z role padoucha, zato pokud si zlomí nohu, bude z herního světa na nějakou dobu vyřazen. Nebezpečné ignorování rozdílu mezi hrou a skutečností mají na mysli i metafory jako „zahrávat si s něčím“ nebo „hrát si s ohněm“.

⁷⁵ To se pochopitelně netýká hazardních „her“, které patrně představují jakýsi zápas s osudem, boj o „štěstí“ v podobě výhry. Protože protihráčem není člověk, nýbrž „slepý osud“ (například v podobě automatu), může mít hráč dojem, že jde o všechno. Ze hry se pak stává zoufalý zápas, jak o tom svědčí zkušenosti těch, kdo hazardní hře propadli - a tedy ztratili základní rys hry, totiž odstup a oddělení od skutečného života.

moje dětské pokusy s větší šachovnicí nevedly k ničemu. V hudbě plní podobnou úlohu třeba tonální systém a ani zde nepřinesla atonální hudba žádnou novou epochu, spíš ztrátu přehlednosti. Přítomnost pravidel i soudce dále zdůrazňuje nekompromisní snahu o spravedlnost — další odlišení od skutečného světa. V zjednodušených podmínkách pravidel je totiž jakási spravedlnost možná a je zajímavé, jak je pro hru podstatná.

Různé hry vyjadřují také různá pochopení spravedlnosti. Tak při tenisovém počítání míčků hráč, který prohrál hru, ztrácí i všechny své úspěšné míčky, jež se dále nijak nepočítají a z hlediska další hry je úplně jedno, zda prohrál v *tie-breaku* nebo „s nulou“. Totéž se týká i počítání her a setů. Takové pojetí „spravedlnosti“ by žádný racionalista nemohl přijmout, protože je zřejmě nespravedlivé: může se stát, že vyhraje člověk, který většinu míčků prohrál. Zato udržuje napínavost hry - v každé hře jde o všechno. Je také velice realistické a učí hráče něčemu, co je ve skutečném životě téměř pravidlem. A je příbuzné i pojetí „spravedlnosti“ ve většinovém volebním systému, což asi není náhodou.

Jeden z hráčů vždycky začíná a druhý odpovídá. Pravidelné střídání je nejnápadnější třeba v šachu nebo v mariáši, ale je i v tenisu a dalších hrách. Tím hra předvádí něco, co je pro každé lidské jednání typické - něco, co bychom mohli nazvat „vymezenou svobodou“. Tenista, který servíruje, má plnou volbu svého úderu, kdežto jeho soupeř už dostává míč, který si sám nevybral a musí si s ním nějak poradit.⁷⁶ Pokud se mu to podaří, má zase on jistou volbu, kam míč umístí, jakou mu dá rotaci atd. Kdo se někdy učil hrát tenis „proti zdi“ také ví, jak je tu důležitý živý soupeř: údery protihráče znamenají překvapení, kdežto u zdi se člověk už za chvíli naučí odhadovat, odkud míček přiletí. Jako kdyby mi pocit „svobody“ dával právě dobrý protihráč — a já ovšem jemu.

Podobně i v šachu bílý začíná a volí zahájení, které však v každém dalším tahu spoluurčuje i černý. Každý z hráčů má svůj celkový plán a strategii, a ty se na šachovnici neustále střetávají tak, že aktivní plán jednoho je pro druhého překážkou, kterou musí překonávat, a naopak. Každý z nich tedy vidí hru

⁷⁶ Filosoficky školený čtenář si připomene Heideggerův „vržený rozvrh“ (*geworfener Entwurf; Sein und Zeit*, § 31, str. 148): „odemčenost“ pobytu spočívá v tom, že rozumí svým možnostem a do nich se také rozvrhuje.

jako neustálé střídám okamžiků *volby* — pravda, v daných možnostech a stále omezované soupeřem — a okamžiků *odpovědi* na plán, který stojí proti němu a postupně se projevuje v tazích soupeře. Jen první tah bílého je úplně „svobodný“,⁷⁷ všechny další jsou už zčásti vynuceny tahy soupeře.

Začátek dává tedy hráči jistou výhodu - nápadnou třeba v tenisu (servis), kde jsou proto pravidla pro servírování zvláště omezující. Tuto výhodu pak pravidla vyrovnávají tím, že hráči začínají střídavě apod. Mluvili jsme už o střetávání svobod i o tom, jak člověk touží prosadit svoji svobodu proti druhému, případně jeho svobodu „přebít“. Právě tuto stránku konfliktu a boje soupeřivé hry vystihují a jejich obliba svědčí o tom, že se jim to daří. S využitím příznivých okolností hry jako takové, to jest ve spravedlivém prostředí a bez trvalých následků, si tak lidé mohou neustále prožívat a cvičit jeden ze základních rysů své existence, totiž střetávání svobod, které na sebe narážejí a navzájem se omezují, ale také podněcují k lepšímu výkonu. Na tom hráčům často záleží ještě víc než na vítězství: kdo si chce „dobře zahrát“, vybere si vyrovnaného soupeře a ne začátečníka nebo nešiku, kterého by snadno porazil. Kdo chce vyhrát, musí jistě něco umět, ale musí mít navíc ještě štěstí: tuto důležitou stránku zdůrazňují hazardní hry, kde člověk nehraje proti druhému, ale proti „náhodě“ či „osudu“.⁷⁸

Na třech charakteristických zkušenostech, které všichni dobře známe, jsme si ukázali tři typické formy svobody:

- svobodu jako absenci překážek, a tedy libovůli,
- svobodu jako možnost volby a
- hru jako setkání a střetnutí dvou svobod, které si navzájem tvoří a nabízejí své možnosti.

Ukázali jsme si, v čem jsou ty první dvě omezené, protože se vyčerpají a člověka dříve či později omrzí; všimněte si, že jen v té první „pubertální“ formě se může zdát, že pravidla jsou totéž co překážky. Jen v té první formě vystupují také druzí lidé jako překážky, je tedy beze zbytku individualistická. V té druhé je není vidět, protože jen doplňují zboží na regálech, případně

⁷⁷ Ze šachové teorie ovšem plyne, že z dvaceti možných prvních tahů bílého dávají šanci na úspěch jen dva nebo tři.

⁷⁸ Viz R. Caillois, *Hry a lidé. Maska a závrát*, Praha 1998.

překážejí, když je u pokladny fronta. Teprve v soupeřivé hře se ukáže, že i „moje“ svoboda potřebuje protihráče. Podle toho, jak kdo chápe svobodu, bude ji chtít také pěstovat. V té první podobě bude odstraňovat pouta a překážky, v té druhé rozšiřovat možnosti výběru. Ale jen v té třetí pochopí podstatný rozdíl mezi překážkami a pravidly: bez pravidel se **nedá** hrát. Čím lepší pravidla a čím lepší soudce, tím lepší bude i hra. Bez pravidel by hra okamžitě degenerovala: představte si třeba fotbal bez zákazu hrát rukou. V tomto smyslu je skutečná lidská svoboda, totiž svoboda mezi lidmi a ve společnosti, vždycky „omezená“ (nebo přesněji vymezená), protože nutně potřebuje pravidla.⁷⁹

Souvislost mezi hrou a svobodnou společností není nahodilá a není to pouhá metafora. Právě ve hře si lidé vyzkoušeli, že při dobrých a přísně vymáhaných pravidlech se nemusí pobít ani zmrzačit, ale mohou si všichni dobře zahrát. Díky společné zkušenosti spravedlivé čili „férové“ hry se pak lidé nakonec odvážili prosazovat i do tvrdého života hlavní prvky hry: pravidla, nestranné soudce a snahu o spravedlnost. Tam, kde jde o život, to ovšem vůbec není snadné a společnost může být svobodná jen tehdy, když tomu všichni rozumějí a společně se o to snaží. Svoboda nikdy není dokonalá a musí se na ní stále pracovat. Každý mladý člověk se ji musí znovu naučit hrát. Není vůbec náhodou, že ze šlechtické výchovy přešla hra do anglických škol a že i v americkém školství je basketbal tak důležitý. Je to totiž praktická výchova ke svobodě, aspoň v její soutěživé, soupeřivé podobě. Ale protože jde o hry kolektivní, učí se tu hráči také kooperovat, své síly a schopnosti sčítat, jak to lidský život vždycky vyžaduje.

⁷⁹ Přehlednutí této krajně důležité skutečnosti vedlo už epikurejce a později Spinozu a Engelse ke karikatuře svobody jako „poznané nutnosti“. Také Kant často ztotožňuje libovůli (*Willkür*) a svobodu, kterou chápe ryze individualisticky. Rozdíl mezi nimi uplatnil teprve v definici práva jako „souhrnu podmínek, za nichž lze libovůli jednoho sjednotit s libovůli druhého pod obecným zákonem svobody“ (*Metaphysik der Sitten*, AA VI, 230). Domněnka, podle níž svoboda znamená „že můžeme dělat, co chceme“, svědčí podle Hegela o „úplném nedostatku vzdělání myšlenky“. *Základy filosofie práva*, § 15, pozn. Novější filosofie se sice svobodou hojně zabývá, na toto rozlišení však kupodivu nenavázala.

2.3 SVOBODA A MOC

Na modelu svobody jako soupeřivé hry si nyní můžeme ukázat další důležitou okolnost. Střetnutí dvou svobod, které zde stojí proti sobě, reguluje hra pravidly a nejdůležitějším požadavkem na pravidla je to, aby byla spravedlivá.⁸⁰ Každý hráč ví, že i jeho soupeř má stejné podmínky a ocitá se v symetrických situacích. To ovšem neznamená, že by je mohl hodnotit stejně, právě naopak. Uder nebo tah, kterým soupeř realizuje svoji svobodu čili „prosazuje svou vůli“, vnímám já jako jisté ohrožení svých cílů a v každém případě jako výzvu, které se musím postavit do cesty. Teprve když se mi podaří obtížný míček zachytit, mohu se ho pokusit „zpracovat“, jak říkají fotbalisté, a využít jako prostředek ke svému — pochopitelně opačnému - cíli, totiž dostat protihráče do úzkých a vyhrát.

Výměny míčků či tahů jsme přirovnali k Heideggerově charakteristice pobytu jako „vrženého rozvrhu“: v některých hrách se okamžiky „vrženosti“ a „rozvrhování“ dokonce pravidelně střídají. To, co já pokládám za výkon své svobody, jeví se soupeři spíš jako ohrožení té jeho, jako moje moc, která se prosazuje proti jeho vůli a ovšem také naopak. Tak dává hra najevo podstatnou souvislost svobody a moci: svoboda jednoho se soupeři nutně jeví jako cizí, ne-li přímo nepřátelská moc.⁸¹

Tato důležitá okolnost se přirozeně projevuje i mimo oblast hry, kde nemůže být tak pečlivě regulována a hraje ještě daleko kritičtější roli. Zatím co můj požadavek svobody chce rozšířit moje možnosti čili moc,⁸² každé přiznání a rozšíření svobody těch druhých představuje pro mne určité ohrožení nebo přinejmenším nepřijemné zvýšení nejistoty. Že tomu tak ve společnosti skutečně je, lze si ověřit myšlenkovým experimentem. Když se téměř jakékoli skupiny lidí zeptáte, zda jsou pro svobodu,

⁸⁰ Souvislost mezi pravidly a spravedlností je ostatně patrná už z etymologie obou slov.

⁸¹ Naši předkové měli k dispozici užitečné adjektivum „protivný“, které původně označovalo právě tento vztah. Známe jej už jen z literatury, kde se občas vyskytne spojení „protivný vítr“ a znamená protisměrný, nikoli nutně nepřijemný. Teprve v pozdějším užití se význam posunul k něčemu, co je jaksi „protivné“ samo o sobě a vůbec.

⁸² „Svoboda je moc, kterou člověk má, aby konal nebo nekonal určitou činnost podle toho, čemu dá nebo nedá přednost jeho mysl; jinak řečeno podle toho, co sám chce.“ J. Locke, *Rozprava*, Bratislava 1983, str. 220.

setkáte se nejspíš s nedůvěřivými pohledy: to je přece samozřejmé, proč se na to ptá? Podobně bude většina Udí souhlasit třeba s principem všeobecného volebního práva: samozřejmě, každý má mít volební právo.

Potíž nastane teprve ve chvíli, kdy se tuto velmi všeobecnou představu pokusíte konkretizovat: jak je to s vašimi sousedy? Mají mít také svobodu slova a volební právo jako vy? Vezměte je jednoho po druhém! Pokud jsou vaši respondenti upřímní, musí přiznat, že otázka už není tak jednoduchá. Ještě složitější to bude s takovými v každodenním životě asi ještě významnějšími „svobodami“, jako je hlučný večírek, sprejerská výzdoba na domě nebo velkorysý nakládání s odpady. Teprve zde se v celé své hrůze ukáže dvojsečná povaha všeobecných práv či svobod: každé z nich, pokud je všeobecné, sice na jedné straně rozšiřuje moje možnosti, dává je však i těm ostatním, a to, co se mi zprvu zdálo tak jednoznačně přitažlivé, má najednou své silně problematické stinné stránky.⁸³

Obojí hledisko každý z nás dobře zná z vlastní zkušenosti, protože se nezbytně ocitá na jedné i na druhé straně: jednou se sám na večírku baví, podruhé jej musí strpět. Nepoučený a nezkušený člověk si konfliktní stránku svých činností většinou neuvědomuje a podle potřeby zastává tu (svoje) právo a svobodu, tu si stěžuje na nevychovanou bezohlednost ostatních, případně rovnou volá policii.⁸⁴ Mladý člověk často projde jakousi dvojí konverzí: v jistém věku objeví svou svobodu a v nejbližším okolí si ji prosadí. Jakmile se však ocitne v širší společnosti, zjistí, že v neregulovaných konfliktech typu „klovacího řádu“ spíš prohrává - a objeví potřebu přísného řádu. Změní účes a oblečení a ze začínajícího anarchisty se může stát polodospělý skinhead. Němci takovým lidem výstižně říkali *Halbstarke*.

Podobným vývojem mohou procházet celé společnosti, pokud politickou a veřejnou svobodu objevily společně, v téže době. Po fázi nadšení „svobodou“, kterou si naivně představují jako svobodu osamělého kovboje nebo ještě lépe zákazníka v supermarketu, následuje smutné vystřízlivění či „blbá nálada“,

Na této skutečnosti založil svou skeptickou teorii společnosti Thomas Hobbes: lidé vstupují do „společenské smlouvy“ ze strachu před ostatními a rádi se zříkají některých svobod, jen když je „Leviathan“ panovník zbaví tohoto strachu.

⁸⁴ „Ten, koho se ostatní bojí, se také musí bát ostatních.“ *Tao-te-ťing*, str. 20.

vyvolaná pocitem zklamání, prohry a ohrožení. Tento vcelku přirozený vývoj se ve stabilizovaných společnostech odehrává individuálně, a není tedy společensky příliš nebezpečný. Po společenském zvratu, kdy se mezi námi takříkajíc synchronizuje, vyvolává vážné vlny jednou „anarchické“ svobody a naopak volání po „silné ruce“, která by nás ochránila tím, že svobodu (těch druhých) radikálně omezí.⁸⁵ Ze se obojí musí týkat jak nás samých, tak i našich protihráčů, to si člověk a volič nepoučený hrou uvědomí, až když už může být pozdě.

Tradiční společnosti tento problém neznaly, protože svobodu a moc distribuovaly nerovnoměrně, a Aristoteles samozřejmě rozlišuje svobodné a nesvobodné: ti první musí umět poslouchat i poroučet, ti druzí jenom poslouchat. Ani babička Boženy Němcové neměla žádný problém s tím, že bydlí v chaloupce a musí poslouchat vrchnost, kdežto paní kněžna bydlí na zámku a může poroučet. Tak je to odjakživa zařízeno a člověk si hledá štěstí v rámci daných podmínek. Proto se nám staré společnosti, viděné očima babiček, zdají často tak idylické. Zdánlivou idylu začali rušit měšťané pozdního středověku, kteří se chtěli vyrovnat šlechtě a být s ní na roven. Zpochybnili daný řád světa, z něhož plynula autorita panovníka i šlechty, a když svoji rovnoprávnost prosadili, nemohli ji nakonec odepřít ani těm ostatním, nemajetným.

Ve francouzské revoluci to šlo ráz na ráz: po prvním nadšení začal chaos a lidé se začali bát. Jakobíni se báli o revoluci a začali „likvidovat“ nepřátele, až si nikdo nebyl jistý životem a všichni toužili po silné ruce. Nic nevádí, že omezí naše svobody, jen když omezí i ty druhé. Podobně se dostávali k neomezené moci i diktátoři 20. století: Mussolini využil zklamání z poválečného chaosu a „zavedl pořádek“, stejně jako Hitler a Stalin. Ostatně i nemilosrdná kritika československé parlamentní demokracie a jejích nedostatků, téměř obecná po Mnichově, nahrála autoritativním krokům poválečné vlády a připravila Gottwaldův nástup.

V mírnější podobě to dnes předvádí třeba Lukasenko nebo Putin a jiní zachránci svých národů, jimž lidé, vyděšení svobodou těch druhých, ještě tleskají. Autoritativní režimy 20. století

⁸⁵ Po spontánní vlně nadšení pro svobodu v listopadu 1989 vyvolala zděšení přesně tohoto druhu lednová prezidentská amnestie. Možná nebyla dobře připravena, bylo to však pro českou společnost velmi důležité poučení o této druhé stránce občanské svobody jako svobody těch druhých.

se však od těch tradičních v jednom podstatném bodě lišily: nemohly se opřít o žádnou autoritu, protože je jejich předchůdci zesměšlili a zrušili, a tak ji musely nahradit strachem, případně terorem. Jejich vládci však byli chytřejší a věděli, že teror musí být selektivní: teror proti menšině — rasové nebo třídní - semkne většinu kolem vůdce a zajistí mu oddanou poslušnost. Coby člověk neudělal, aby unikl podezření, že podporuje zahraničního či „vnitřního nepřítele“.⁸⁶

Strach nebo dokonce zděšení ze svobody těch druhých - chtěte-li z jejich moci — připravuje tedy půdu k likvidaci svobody. Jak by se tomu dalo bránit? Jednou z cest, na nichž byli Evropané neobyčejně vynalézaví, je rozdělení moci: bude-U moc státu striktně rozdělena a rozložena tak, že jedna stojí v jisté opozici proti druhé, vznikne situace soupeřivé hry, kterou mohou regulovat pravidla. Američané tomu výstižně říkají „*checks and balances*“ — kontroly a vyvažování. Jiná cesta omezení vedla k deklarování představy občanských a lidských práv: státní moc má pevné hranice a jisté minimum práv čili svobod se zaručuje každému z občanů a ani moc státu nesmí tyto meze překročit. Třetí osvědčenou cestou je snižování společenského napětí a strachu o sebe. To je původ sociálního státu i velmi šetrného užívání násilí vůbec (včetně trestu smrti apod.), jež charakterizují moderní bohaté společnosti.

Jakkoli byly tyto důmyslné prvky moderních politických systémů většinou úspěšné a až překvapivě účinné, proti rozjitřenému zděšení lidu⁸⁷ obstát nakonec nedokázaly. Zvláště když se demagogům podařilo lid přesvědčit, že pravidla jsou tu jen k tomu, aby udržovala nespravedlivou moc a chránila nespravedlivý majetek. Když jde o všechno, což diktátoři svému lidu vždycky vložili, musí jít pravidla stranou - a jakmile se prolomí, je cesta k teroru otevřená. Jako kdyby svoboda byla sice příjemná, jakmile by se však dostala do opozice s bezpečím, musela vždycky

⁸⁶ Mimořádné svědectví o tom, jak se člověk nepozorovaně dostane do vleku totalitní propagandy, podává Sebastian Haffner, *Příběh jednoho Němce*. Haffner byl demokrat, ale aby neztratil zaměstnání u soudu, účastnil se povinných školení a demonstrací. Teprve když si uvědomil, že se sám stává aktivní součástí propagandy a že se ho lidé okolo začínají bát, rozhodl se emigrovat.

⁸⁷ Slovo „lid“ nechci ironizovat, ale pro označení vyděšeného a vydrážděného davu, který se v jakési kolektivní extázi dokáže chovat „jako jeden muž“, nemáme k dispozici lepší slovo.

prohrát. O svoji svobodu sice stojím, ale strach ze svobody druhých je silnější.⁸⁸

Zkusme se na vztah mezi (mojí) svobodou a (jejich) mocí podívat ještě jinak. O svoji vlastní svobodu jako moc člověk přirozeně stojí, ale proč by měl vůbec stát o svobodu i těch druhých? Své vlastní „vůle k moci“ se člověk těžko může vzdát už jen jako živočich, podle Spinozy ovládaný „nutkavou potřebou být“ (*conatus essendi*). Ale proč může chtít i svobodu ve společnosti, kde ví, že bude stejně platit i pro všechny ostatní? Odpověď na tuto otázku zároveň řekne, jakými důvody můžeme (nebo nemůžeme) společenskou svobodu hájit i když víme, že je spojena s větším rizikem pro naše vlastní bezpečí.

Svoboda - jak jsme viděli — není nic jiného než prostor možností, příležitost jednat a nejednat podle vlastního zhodnocení a rozhodnutí. Protože tento prostor umožňuje dobré i zlé, umožňuje pomáhat i škodit, měli bychom se asi ptát, čeho je víc. Je mně samému spíš na prospěch, budou-li ostatní svobodní - anebo spíš na škodu? A jak je to z hlediska společnosti vcelku, pokud to vůbec dokážeme odhadnout? Dobré a zlé, jak brzy uvidíme, není snadné ani přesně rozlišit a o nějakém měření nemůže být řeč.⁸⁹

Protože se tedy nelze opřít o nějaká spolehlivá měření a přitom se k otázce musíme dnes a denně stavět — tak či onak —, „řešíme“ ji praktickou volbou a rozhodnutím. To není ani zdaleka taková výjimka, jak by se racionalisticky uvažujícímu člověku mohlo zdát. Tuto okolnost asi nejpřesvědčivěji vyslovil autor, od něhož by to člověk nečekal, totiž Tomáš Akvinský. V oddíle věnovaném spravedlnosti a právu uvádí jako axiom a bez dalšího zdůvodnění, že „dobré se samo šíří víc než zlé“.⁹⁰ To není žádný laciný optimismus, nepředpokládá se zde, že by člověk byl „dobrý“, a nikomu se neslibuje, že by se mu jednání podle toho mělo vyplatit. Zdá se mi však, že jen člověk, který sdílí toto přesvědčení, může upřímně a bez postranních úmyslů podporovat svobodu ve společnosti.

⁸⁸ Na tuto okolnost hrají teroristé: od německé skupiny Baader-Meinhof až po 11. září 2001 v USA vždycky jim šlo o to, aby se svobodná společnost své svobody sama lekla a zbavila.

⁸⁹ Pokud se ovšem nespokojíme s pomocnými kvantitativními údaji, jako je HDP nebo nějak definovaná a měřitelná „kvalita života“.

⁹⁰ *Bonum est magis diffusivum sui quam malum (Summa theol, II.1.81.2, s.c.)*.

Tuto myšlenku lze vyjádřit ještě jinak. Vůči lidem ve svém okolí se člověk vždycky vztahuje jak s jistou náklonností a očekáváním, tak také s jistou ostražitostí. Nicméně kdykoli o svých vztazích mluvíme, vzniká podivný paradox, na který upozornil Zdeněk Pinc: v mém vyprávění budou vždycky převládat příběhy, kdy jsem někomu pomohl nebo prospěl, anebo naopak příběhy o tom, kdo mi nějak uškodil. Kdybychom tyto bilance jednotlivých lidí dali dohromady, musel by být ve společnosti obrovský přebytek dobrodiní, kterých si ale jejich adresáti nějak nevšimli, a naopak spousta špatností, ke kterým se nikdo nehlásí. Z této tendence možná plyne časté přesvědčení, že člověk těm druhým dělá dobře, kdežto od nich může očekávat spíš škodu. Zastáncem svobody pro všechny by pak mohl být jen člověk, který se tomuto dojmu nějak ubránil a udržel si své přesvědčení, že dobré se šíří víc než zlé — navzdory denním zprávám, „blbým náladám“ i této vlastní „zkušenosti“.

SOUTĚŽ, SOUPEŘENÍ A NEPŘÁTELSTVÍ

Spektakulární úspěchy moderních společností se obecně přisuzují právě svobodě, která uvolnila prostor pro lidské úsilí, vynalézavost a tvořivost. Při bližším přihlédnutí se ale ukazuje, že je způsobilo spíš ještě něco jiného: jistou svobodu rozhodování a jednání měli přece i naši rolničtí předkové, a přece k žádné explozi novinek dlouho nevedla. Společnosti se daly do překotného pohybu teprve ve chvíli, kdy se výkony jednotlivých Udí, případně organizací, podařilo uspořádat tak, aby se mohly začít porovnávat mezi sebou. To je význam prastaré instituce veřejného trhu, jejíž princip se však jen velmi pomalu prosazoval i do jiných oblastí. Symbolickým mezníkem může být třeba soutěž na bronzové dveře baptisteria ve Florencii, v níž roku 1402 zvítězil neznámý outsider, řemeslník Brunelleschi. Zatímco dříve se takové zakázky zadávaly na základě postavení a původu, případně zkušeností s osvědčenými umělci, a poměřovaly podle uznávaných vzorů, zde se začíná hodnotit jinak: měřítkem mého výkonu se stávají výkony jiných. Není náhoda, že se tak stalo ve městě, jemuž vládl bankéř Medici, a že stavbu vedl a financoval soukenický cech, kde soutěž a hodnocení podle výkonu byly samozřejmé.⁹¹

⁹¹ Lze ovšem namítnout, že velké novinky, které se prosadily svou přesvědčivostí, lze najít v lidských dějinách dávno dříve. Epizodu s Brunelleschim jsem si vybral

Soutěže a soutěžení znali lidé patrně odjakživa a závody patřily k velkým slavnostem nejen v Olympu. To byly ovšem soutěže jaksi herní či rituální, v disciplínách, jež do běžného života nezasahují.⁹² Už ve městech starověkého Řecka ale kvetla nejen „tržní“ soutěž mezi řemeslníky a obchodníky, nýbrž i soutěž — nebo přesněji soupeření — mezi jednotlivými městy. Soutěž se může ostatně rozvinout právě tam, kde neplatí pevně dané hierarchie a vzory, takže se může prosadit porovnávání výsledků. Porovnávání znamená poměřování a to není vždycky tak samozřejmé jako v běžeckém závodě. Jeho účinnost se podstatně zvýší, pokud se najde měřitelné kritérium pro to, co je lepší a nejlepší; bylo jen otázkou času, kdy se univerzálním kritériem úspěchu stanou peníze.

Soutěžící jsou vedeni jednak daným cílem, jednak kriteriálním měřítkem, a to nejlépe jediným, které pak snadno umožní oceňovat i stříbrná a bronzová místa. Všichni sice vědí, že soutěží s jinými, do svého jednání si však navzájem nemají nijak zasahovat, natož překážet. I to je smysl oddělených běžeckých drah, anonymních soutěží, rozlepování obálek a podobně: soutěžící si konkurují čni doslova „běží vedle sebe“ a nemají druhým nijak bránit. Přes tyto pokusy o jakousi věcnost soutěže a jejího hodnocení se nikdy úplně nepodaří potlačit možná starší a primitivnější typ lidských vztahů, totiž soupeření. Tam se účastníci staví výslovně a otevřeně proti sobě a místo pořadí platí „kdo s koho“: jeden vyhrává a druhí prohrávají. Zatímco v soutěži mají platit jen výkony samy, v soupeření nastupuje obrana a útok a s tím i zásadní protikladnost hodnocení: úspěch soupeře je naše škoda a naopak.

Tím soupeření odkazuje na vztah patrně ještě základnější, do něhož také snadno sklouzává, totiž nepřátelství.⁹³ Od soupeření nějak regulovaného pravidly se Uší tím, že v něm nejde jen o výhru a prohru, nýbrž o všechno. Nepřátelství nekončí jedním střet-

proto, že o ní hodně víme, že představu otevřené soutěže předvádí v téměř dokonalé podobě a že se od té doby začíná stávat normou. Ještě o málo starší italská učebnice malířství pokládá naopak za samozřejmé, že umělec začíná kopírováním vzorů (Cennino Cennini, *Knih o umění středověku*.)

⁹² Ke kulturně-historickým předchůdcům soupeřivých her patří řecký *agón*, původně soutěž k počtům bohů. I zde se úzkostlivě dbalo na rovné podmínky soutěží a vítězství se pokládalo za projev náklonnosti božstev.

⁹³ Jasně rozbšování mezi konkurencí a konfliktem je podle van Crevelda „podmínka civilizované společnosti“. *Die Zukunft des Krieges*, 1998, str. 178.

nutím, nýbrž pokračuje, a nejjistější vítězství je takové, po němž se už žádný konflikt opakovat nebude, to znamená „likvidace“ nepřítel. Nejlepší nepřítel je mrtvý nepřítel. Dokud měly takové konflikty jen místní rozměry jednotlivců a rodin, nemusely život dané společnosti přímo ohrožovat. Vzhledem k silným mezilidským vazbám a příbuzenským závazkům se však mohly nebezpečně šířit jako rodová msta a se vznikem větších společností se začaly měnit ve války. Mrtvý nepřítel se pak změnil ve vyvražděné město a spálenou krajinu — tak jako nedávno v Bosně.

V tradičních společnostech se někdy podařilo konflikt ritualizovat: tak se souboj původně chápal ne jako měření sil, ale boží soud. Proto mohli bitvu rozhodnout oba vojevůdci v osobním souboji, jak to zmiňuje ještě Karel IV.⁹⁴ Naproti tomu ovšem v konfliktech, kde se jedná o život a nic je neřídí, neplatí pravidla a není soudce, o vítězství rozhodují jen bojující sami. Jak ukázal Martin van Creveld, podobají se novověké války spíš válkám „občanským“, kde nebojují jen rytíři a vojáci, nýbrž všichni občané, a to všemi prostředky. Ačkoli se od 18. století v Evropě zdálo, že se války podaří zkrotit na soupeření profesionálních armád a jejich jednání regulovat pravidly,⁹⁵ už za Napoleonských válek vznikli „partyzáni“, nepravidelné bojující skupiny, které mohly přesile armád odolávat jen tím, že každá pravidla odmítaly.⁹⁶ Obě světové války 20. století pak jen potvrdily starou zkušenost, že když jde o život, jdou všechna pravidla stranou. Tuto asymetrii mezi pravidelnými armádami a osamělými „totálními“ bojovníky dovedli do krajnosti současní teroristé, kteří nebojují proti armádám, ale terorizují celé společnosti tam, kde jsou nejzranitelnější: ve velkých městech.

Pořadí, v němž jsme zde soutěž, soupeření a nepřátelství představili, je možná z přísně evolučního hlediska obrácené, nicméně v něm snad lépe vynikne soustavná snaha o kulturní regulaci konfliktů a o omezování násilí, o něž v naší souvislosti musí jít. Člověk ani společnost nemůže být bez konfliktů, jedná se však o to, jak si s nimi dokáže poradit. Ani společenská a kultur-

⁹⁴ Již osleply Jan Lucemburský obléhal Krakov a když mu král Kazimír nabídl souboj „v uzavřené místnosti“, vzkázal mu, že se s ním rád utká, pokud se ovšem nechá také oslepit. Karel IV., *Vlastní životopis*, kap. 18.

⁹⁵ Například zákazem rabování, mezinárodními dohodami o raněných, o zajatcích, o šetření civilistů nebo ve 20. století o zákazu určitých zbraní.

⁹⁶ Podle Crevelda mívají partyzáni desetinasobně větší ztráty než pravidelné armády, a přece se je nakonec nedaří porazit.

ní regulace nemůže násilné konflikty vymýtit a vyloučit, ale jen usměrnit do méně a méně nebezpečných forem. Účinné usměrňování ovšem vyžaduje společenskou autoritu a panství, které si může násilí monopolizovat a pokud samo podléhá veřejné kontrole, může je také omezit. I „mírové soutěžení“ je mírové jen potud, pokud na ně dohlíží nesoutěživá autorita zákona a státu.

Přesto stále platí, že i kultivované formy soupeření a soutěže obsahují více či méně „sublimovanou“ konfliktní složku, z níž může za vhodných okolností propuknout nepřátelství.⁹⁷ Rvačky fanoušků na fotbalových stadionech nebo hospodářské „války“ mezi státy to stále ukazují. I volný obchod a globální uvolňování tržních bariér tak znamená na jedné straně podporu hospodářské soutěže a výkonnosti, na druhé straně také vyostřování konfliktních zájmů. Evropské země proto pochopily, že hospodářské bariéry mohou uvolnit jen tehdy, pokud také zajistí politickou autoritu, která dokáže zabránit, aby se soutěž nezvrhla v soupeření a soupeření ve válku. Nesmíme zapomenout, že v globálním měřítku taková autorita zatím chybí.

Naštěstí lidské kultury odjakživa znají ještě jiný způsob, jak krotit a omezovat konfliktní potenciál soutěže, totiž ohled a zdvořdlost.⁹⁸ Když se houf lidí potřebuje dostat do dveří, mohou buďto soutěžit a soupeřit — třeba s použitím loktů - anebo se na sebe usmát a pokynout: „Až po vás!“ Tato druhá varianta se ovšem musí soustavně cvičit a ve společnosti zavést jako něco všudypřítomného, nejen v situaci konfliktu. K tomu slouží běžné zdvořdlostní formy, například při pozdravu a oslovení. Už docela obyčejné vykání může předcházet hrubostem a ve všech evropských jazycích se lidé dokonce oslovují tak, jako kdyby osloveného stavěli „nad sebe“. I když se z běžného „pane“, „paní“ stala formule a význam se tak velmi oslabil, je to stále výraz jisté

⁹⁷ Vůbec prvním krokem evropské integrace byla dnes už téměř zapomenutá „Unie uhlí a oceli“, mezinárodní dohoda o regulaci těžby uhlí a výroby oceli. Účastníci totiž dobře věděli, že o vypuknutí obou světových válek se přičinil i hospodářský zájem o ložiska uhlí a ocelářský průmysl a soutěž v jejich produkci. — Kuriózní příklad „irenismu“ u Indiánů Hopi uvádí R. Benedictová: Hopiové k smrti rádi závodí, ale kdyby někdo v závodě příliš nápadně vyhrál, bude z dalších závodů vyloučen, protože by je „kazil“. R. Benedict, *Urformen der Kultur*, str. 80.

⁹⁸ Slovo „zdvořilost“ — stejně jako francouzská *courtoisie*, anglická *courtesy* a německá *Höflichkeit* — sice odkazuje ke dvoru a jeho zjemnělým formám, věc sama je ale páteří každého společenského mravu a není omezena jen na šlechtické dvory.

úcty; i kdyby byla jen předstíraná, má pro společenskou atmosféru svůj význam." Není náhoda, že se je totalitní režimy snažily za každou cenu vymýt a nahradit obhroublou „rovností“ — ostatně také předstíranou.

Moderní moralisté zdvořilostí často pohrdají, zejména pokud jsou zvykli žít ve zdvořilém prostředí a považují je za samozřejmost. Cyničtí kritici namítají, že totalitní a „kategorická“ zdvořilost přede dveřmi by mohla vést až k tomu, že se všichni budou jen usmívat a zůstanou stát na chodbě. Ale co vypadá jako aporie, ve skutečnosti nikdy nenastane: i mezi zdvořilými se najde někdo ráznější a houf se dá do pohybu. Daleko hůř to může dopadnout v opačném případě, když zdvořilost úplně chybí: když se ti první ve dveřích zaklíní, také se nikam nedostanou, a kdyby vypukla panika, mohou se ušlapat.

Tento banální příklad je dobrý model i pro situace méně triviální. Tam, kde soutěží o výhru až příliš stojí, například proto, že se hraje o vysoké ceny, půjdou pravidla stranou a převládne názor, že „platí pouze výsledky“. To je něco, co důvěrně známe, v soukromí i veřejném životě a česky se tomu říká nestoudnost; v politice se někdy maskuje frází, že „teď jde o všecko“, a fakticky znamená vyhlášení války. S opačnými příklady přehnané zdvořilosti se lze sice také setkat, bývají to ale spíš úsměvné anekdoty.

Moderní bohaté společnosti, které se prevenci konfliktů někdy až příliš věnují, může ale ohrožovat i opačná situace, kdy je vlastně všechno jedno a nejde o nic.¹⁰⁰ Jako se zastáncům „volné soutěže“ musí stále připomínat, že soutěž předpokládá pravidla, je asi třeba kritizovat i přemrštěné úsilí o shodu, smír a klid za každou cenu. To má na mysli úsloví o „hřbitovním klidu“: život znamená pohyb, napětí a často i konflikt. Lidé i jejich společnosti se tak chtě nechtě pohybují v aristotelském „mezi“ a vedení života vždycky znamená pracné hledání a udržování pomyslné rovnováhy mezi silou a zdvořilostí, mezi sebeprosazením a sebeomezením. K tomu je člověk skutečně „odsouzen“ nejpozději od té chvíle, co začal chodit po dvou: i kdyby jen stál na místě, udržet se na nohou je neustálé hledání rovnováhy.

⁹⁹ Španělské *usted*, dnes užívané jako osobní zájmeno „vy“, je zkomolenina z *vuestra merced*, vaše milosti.

¹⁰⁰ „Touha po všem se může zvrhnout v touhu po ničem, v otupělost, netečnost“. Komenský, *Mundus moralis III. Obecná porada II.*, str. 200.

2.4 MRAV, MORÁLKA A ETIKA

Prostor svobody, vymezený pravidly, je jinak volný. Ze se v něm přesto *rozhodujeme* — a nehodíme si místo toho korunou — svědčí o tom, že není libovolný. Že se v něm nějak orientujeme a máme obvykle pocit, že víme, proč jedno rozhodnutí či jednání je lepší než druhé. Jako kdyby ani v této oblasti možných jednání nebyla všechna stejně dobrá a naše volby se tedy měly i zde čím řídit.

Otázka po mravnosti, po řeckém *ethos* a latinském *mos*, je vlastně otázkou po tom, čím se řídí naše víceméně vědomé rozhodování a jednání. Ani tam, kde je skutečně svobodné, není nahodilé, nýbrž především míří k nějakému cíli, má nějaký záměr nebo účel. Na druhé straně člověka charakterizuje právě to, že své jednání také nějak reguluje - ne každý cd a ne každá cesta k němu jsou stejně dobré a konečně ne každému našemu jednání bude okolní společnost rozumět, některá si v ní dokonce nemůžeme dovolit. Na prostou otázku, čím se přitom necháváme vést, nebude tedy prostá odpověď. I když v běžné řeči nemusí být přesnější rozlišování potřeba, chceme-li se v této oblasti dostat dál a pochopit její složitost, budeme muset opět rozlišovat. Ostatně i v běžné řeči rozlišujeme mezi tím, co je neslušné, co je nemravné a co je prostě odporné. Mezi zdvořilým, poctivým a krásným nebo dokonce hrdinským.

V dalším se tedy pokusíme pracovně rozlišit aspoň tři různé roviny toho, čím se při jednání dáváme vést, a ukázat, že se od sebe navzájem významně liší. V některých případech se dokonce mohou postavit proti sobě. Celou oblast této více méně dobrovolné seberegulace jednání, kterou se praktická filosofie musí zabývat, budu nazývat mravní. V ní pak rozliším tři roviny, kde se řídíme buď „společným mravem“, „individuální morálkou“ nebo konečně hledáním lepšího a nejlepšího, které budu nazývat „etikou“ v užším slova smyslu. Začít musíme tou první, rovinou společného mravu.

Daleko nejčastější jsou situace, kdy jednáme téměř nevědomky a automaticky, tak jak jsme se to naučili v dětství. Ráno po probuzení nepřemýšlíme, čím začít, ale zcela samozřejmě zajdeme do koupelny, oblečeme se, iiděláme snídani a vydáme se obvyklou cestou do práce nebo do školy - to všechno bez faktického rozhodování. Podobně většinou nepřemýšlíme, co si vezmeme na sebe a podobně. Kdykoli potkáme sousedy a známé,

pozdravíme nebo pokyneme, jak je to v naší společnosti obvyklé, „jak se sluší a patří“.

Tuto neobyčejně bohatou vrstvu naučených kulturních stereotypů, která naše jednání sice omezuje, ale také nesmírně zjednodušuje — představte si, že byste každému, koho potkáte, měli říci něco originálního —, jsme v zásadě převzali od rodičů nebo učitelů a později přizpůsobili svým vrstevníkům. Stalo se to pod jistým tlakem („co to děláš?“, „jak to vypadáš?“ atd.) rodičovské a učitelské autority, která se zpravidla opírala jen o to, že to a ono „se dělá“, resp. nedělá, případně „tohle se u nás nedělá“. To je klasická forma kulturního předávání, ostatně velmi podobná tomu, jak nás učili správně mluvit: „tohle se neříká“, „takhle se nemluví“. Společnost naše chování a jednání poměrně silně homogenizuje, vynucuje si opakování přijatých vzorců a různě trestá každou odchylku.

Zejména mladí lidé v jistém věku, kdy se začínají stavět na vlastní nohy a zkoušejí, co sami dokáží, vystavují tento společenský tlak a jeho vzorce jistě zkoušce. Chtějí si vyzkoušet, jak dalece to jejich společnost myslí vážně a co to udělá, když nějaký vzorec frapantně poruší. Protože prakticky všechny společnosti, od Nové Guineje až po Manhattan, si dávají zvláště záležet na docela určitých a stejných věcech, je recept velmi jednoduchý: stačí se nějak nápadně postrojít, anebo ještě lépe udělat něco neobvyklého s vlasy. Úspěch je i v současné společnosti se silně uvolněnými „mravy“ zaručen: oranžový nebo zelený „kohlout“ na hlavě vždycky zapůsobí.

Každá lidská společnost si tedy poměrně silně vymáhá jistou míru konformity, kterou pro běžný styk nutně potřebuje: zjev, oblečení, mimika, gesta i řeč každého z nás dává našemu okolí neustále najevo, zda k němu chceme patřit, zda se s námi dá počítat — anebo si na nás raději dávat pozor. Jistá společenská konformita budí v druhých prvotní důvěru,¹⁰¹ bez níž by život ve společnosti nebyl myslitelný. Mimochodem význam této konformity nejlépe potvrzují podvodníci, kteří musí představovat skutečné vzory toho, co „se dělá a nedělá“ - jinak by se totiž

¹⁰¹ Angličtina má užitečné rozlišení mezi touto základní důvěrou (*trust*), která třeba dovoluje zeptat se cizího člověka na cestu a zařídít se podle toho, a *confidence*, důvěrou v silném slova smyslu spolehnutí. — Podle Richersona a Boyda základní pravidlo chování v každé společnosti zní: „Buď hodný k těm, kdo mluví, jednají a oblékají se podobně jako ty; na ty ostatní si dávej pozor“ (*Not by genes alone*, str. 224).

neuživili. Podobně jako jazyk jsou i tyto vzorce jednání znakem příslušnosti k určité kultuře a společnosti — stejně jako příznakem odlišení od „těch druhých“; kdyby o ně společnost nedbala, přestala by být společností.

To ovšem neznamená, že by se tento společný mrav nijak neměnil. Jak jsme viděli, je totiž v každé generaci odkázán na společenské předávání: co se nepředalo, to se ztrácí, a co se přidalo, bude se předávat dál. Na rozdíl od jazyka a práva, které jsou od jisté doby silně fixovány písmem, je předávání mravu stejně v Praze jako na horním Orinoku. Společenský význam tohoto všudypřítomného jevu dokážeme těžko docenit — zejména proto, že jej běžně vůbec nevnímáme. Člověk si jej všimne teprve, když narazí na nějaký jiný, cizí vzorec chování — a přirozeně reaguje negativně. To je přirozený základ všech xenofobií. Rozhodně bychom však neměli podlehnout iluzi, že je to něco vedlejšího, nevýznamného. Vynucovaný společný mrav předně udržuje povědomí jistého společenství a klima základní důvěry, běžný život neobyčejně zjednodušuje a může jej často také kultivovat: zdvořilost nebo způsoby při jídle mohou těm druhým život velice zpříjemnit.

Společný mrav je tedy souhrn naučených kulturních vzorců jednání a chování, k němuž společnost všechny své členy více nebo méně razantně vede. Kdybychom jej chtěli výslovně formulovat, vyjde velmi jednoduché pravidlo konformity: dělej všechno tak, jak „se“ to dělá, jednej tak, jak jednají ostatní. Ne ovšem všichni, nýbrž ti správní: ani společný mrav není amorální, nýbrž učí vybírat ty správné vzory, učí, jak se to má dělat. Ne náhodou české slovo „mrav“ etymologicky souvisí s ruským „nraviťsja“ čili líbit se.

Z této základní vrstvy „společného mravu“ čili konformity, kterou máme v něčem společnou i se zvířaty, vyrůstá všechno ostatní — a v tom tkví nyní naše potíže. Pro celou tuto oblast máme totiž k dispozici jediný pojem „mravu“, a pak už jen jeho ekvivalenty v jiných jazycích. Jak latinské *mos*, *moris*, tak řecké *ethos*¹⁰² znamenají původně totéž, to jest právě „mrav“. Proto

¹⁰² Řečtina sice zná dvě slova, *ethos* a *ethos*, který asi původně znamenal obvyklé místo k ustájení, kam se dobytče samo vrací, ale pokusy vyždímat z toho nějaký významový rozdíl nejsou - při známé velkorysosti starého řeckého prapopisu — příliš přesvědčivé. A. Rich tuto dvojici nicméně používá k důležitému rozlišení mezi tím, co zde nazývám „mravem“ a „morálkou“.

je tak obtížné nějak rozlišit další vrstvy toho, čím se naše jednání řídí, i když se sobě navzájem, jak uvidíme, málo podobají. Ze směřování těchto rovin pak plynou i poměrně vážná nedorozumění s nebezpečnými společenskými důsledky. Abych si úkol aspoň trochu ulehčil, navrhl jsem pracovně rozlišovat mezi

1. společným *mravem*,
2. individuální *morálkou* a
3. *etikou* jako „hledáním nejlepšího“.¹⁰³

Společný mrav je neobyčejně jednoduchý a účinný, selhává však v okamžiku, kdy na sebe narazí dva různé „mravy“. Každý z nich je totiž pro své nositele stejně samozřejmý, často vychází z jiné zkušenosti a jiných předpokladů, ale vůči jiným nemá argumenty, takže otázka, který by byl „lepší“, nedává valný smysl. Proto jsou mezikulturní konflikty tak časté i beznadějně neřešitelné — a zároveň při pohledu zvenčí často malicherné a povrchní.¹⁰⁴

Na faktické meze společného mravu narazili lidé, kteří se ze svého společenství nějak emancipovali a stali se odpovědnými jednotlivci, individuálně jednajícími osobami. Tento obrat klasicky vyjadřuje **Sokrates**, když před soudem říká Athénčanům: „Na které místo se kdo postaví, pokládá je za nejlepší, (...) tam má podle mého mínění trvat a podstupovat nebezpečí, nic neuvažuje ani o smrti ani o ničem jiném, kromě hanby.“ — „Děkuji vám, občané athénští, a jste hodní, ale budu poslouchat více boha nežli vás.“¹⁰⁵ Ještě lapidárnější vyjádření najdeme v Bibli: „Nepřidáš se k většině, když páchá nepravosti.“¹⁰⁶

¹⁰³ Podobné rozlišení zavádí Paul Ricoeur, *Soi-Même comme ufi Autre*, Paris 1990 (německý překlad *Das Selbst als ein Anderer*, München 2005, str. 200 aj.), a po něm M. Cornu, *La confiance dans tous ses états*, Genève 1997 (např. str. 11 a 38). Srv. též R. Ogien, *L'éthique aujourd'hui*, str. 16.

¹⁰⁴ To je pohled morálních kritiků, například Jonathana Swifta: v jeho Lilibutu se lidé přou o to, ze kterého konce se mají natloukat vařená vajíčka. Může být užitečné připomenout, že některé „nemožné“ mravy jiných byly i u nás běžné ještě začátkem 20. století: téměř povinné šátky na hlavách vdaných žen, tělesné tresty ve škole nebo hodně jiné představy o odhalování těla, osobní hygieně a zacházení s odpady.

¹⁰⁵ Platón, *Obrana Sokrata* 28e, 29d. - „Nemáme se tedy (...) tak mnoho starat o to, co o nás řekne množství, nýbrž co řekne odborník ve věcech spravedlivých a nespravedlivých, ten jeden a sama pravda.“ *Kritón* 48a.

¹⁰⁶ Ex 23,2.

Situace se náhle obrátila: souhlas většiny, pro společný mrav ta poslední a nepochybná norma správného jednání, je najednou odmítnut ve jménu jiné autority. Může se stát, že většina „páchá ničemnosti“, a v tom případě se po člověku chce, aby se postavil proti ní, aby se dokonce ničeho nebál „kromě hanby“. Jenže o co se teď má jednající člověk opřít? Jak má poznat „ničemnost“, když ji páchá většina? **Sokrates** se odvolává na „vnitřní hlas“ svého daimonia, které jej vždycky zarazí, kdyby se chystal udělat něco špatného. Starý zákon nabízí v této souvislosti ovšem ještě víc. O pár stránek dřív, než je citované místo, uvádí stručný přehled hlavních „ničemností“ čili toho, nač si má jednající člověk dávat pozor: známé Desatero.¹⁰⁷

Mojžíšův Zákon - podobně jako jiné starověké kodexy¹⁰⁸ - stojí na hranici náboženské morálky a práva. S právním textem má společné, že taxativně uvádí zakázaná (a povinná) jednání, že se opírá o nepochybnou autoritu a že má platit pro každého, vždy a všude.¹⁰⁹ Desatero se od moderního zákona liší jednak tím, že zákazy i příkazy formuluje v singuláru („Nezabiješ!“), jednak že neuvádí žádné sankce.¹¹⁰ Další text Mojžíšova zákona uvádí velké množství detailních právních předpisů se sankcemi, podobně jako zákoník Chamurappiho, na samém začátku ale stojí těch několik velmi lapidárních slov, která shrnují hlavní obsah individuální morálky. Mravnosti jako dobrovolného sebeomezení, které se neopírá o to, jak jedná většina, o faktický stav v dané společnosti.

Z těchto taxativních seznamů zakázaných (resp. povinných) jednání se pak odvíjí právo. Přináší si odsud všechny podstatné rysy: autoritu, pojem závazku, univerzálnost i jistý druh nepsané sankce. Zejména je tu však dobře patrná normativní čili podle Luhmanna „kontrafaktická“ povaha práva:¹¹¹ právo pře-

¹⁰⁷ Ex 20,2-17.

¹⁰⁸ g. v. z. j. a. indický „Zákoník Manuův“, tradiční bráhmanský kodex, který také nerozlišuje mezi tím, co bychom dnes nazvali právní a náboženské. V kodexu Chamurappiho je obojí naopak odděleno, platnost právní látky se ovšem opírá o náboženskou autoritu, jak říká jeho úvod i závěr.

¹⁰⁹ p. v. i. n. e. j. i. s. t. ě j. e. n. p. r. o. v. š. e. c. h. n. y. p. ř. í. s. l. u. š. n. í. k. y. i. z. r. a. e. l. s. k. ý. c. h. e. n. ů, ú. č. a. s. t. n. í. k. y. s. m. l. o. u. v. y. (Ex 24,7n), ale jinde se objevuje i myšlenka „univerzální“ platnosti zákona vůbec (např. Iz 63,20).

¹¹⁰ Motívem nemá být strach před trestem, ale naopak vděčnost za to, co Hospodin Izraeli už prokázal (Ex 20,1), případně „dlouhý život na zemi“ (Ex 20,12).

¹¹¹ Norma je „kontrafakticky stabilizované očekávané chování“. N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, str. 134.

depisuje a neopírá se o to, jak lidé jednají. Platí i tehdy, kdyby mnoho lidí nebo dokonce většina jednali jinak.¹¹² Kvůli tomu se také — na rozdíl od „neviditelného“ zvykového mravu — výslovně formuluje a vystupuje jako zřetelný požadavek.

Jak se postupně budovala státní moc, mohla velká část požadavků na lidské jednání přejít z oblasti (individuální) morálky do oblasti (vymáhaného) práva. Tím se účinnost těchto předpisů jistě posílila a mohlo se posílit také očekávání, že je i ostatní členové společnosti budou dodržovat. Přesto se něco podstatného změnilo. Na rozdíl od morální řeči Desatera, která se obrací ke každému jednotlivě a jemu samému tedy ukládá jistým způsobem jednat a nejednat, právní řeč formuluje obecně. Rozlišení přípustného a nepřípustného jednání tak připadá třetím osobám, důkaznímu řízení a „forensní“, tj. veřejné proceduře.¹¹³ Proto nemůže právo oblast mravního jednání nikdy pokrýt úplně. Právní zákaz a trest může postihovat jen jednání dobře prokazatelné, bezpečně rozlišitelné právě třetími osobami. Přes všechny úspěchy právního vývoje zůstává i tak společensky nebezpečné jednání jako např. lež nadále v oblasti (individuální) morálky a dobrovolného sebeomezení.¹¹⁴

Rozvinutá a technicky bohatá právní oblast tak pokrývá velmi důležitou část toho, čím se řídí jednání člověka ve společnosti. Vedle zajišťování subjektivních práv, trestání zločinů a omezování libovůle státu zejména posiluje mezi občany určitá očekávání. Právo nemůže zaručit, že se nikomu nestane škoda a křivda, že každý zločin bude potrestán, podporuje však ty, kdo se jim vyhýbají, a umožňuje jim spoléhat se, že se i ostatní takovému jednání spíše vyhnou. Možnost takového spolehnutí je pro společenský život nesmírně důležitá. Přesto je každá právní ochrana z povahy věci jen částečná a důležité oblasti lidského jednání i očekávání zůstávají mimo ni.

Předně je tu dávná zkušenost, že žádné obecně platné předpisy a pravidla nemohou přesně vystihnout složitost lidských

¹¹² „Platí“ ovšem ve smyslu normativní teorie; naproti tomu R. von Jhering a sociologie práva zdůrazňují význam „žitého“ práva. To neznamená, že by se právo mohlo řídit empirickou skutečností, nýbrž že se s pouhou normativní platností nemůže spokojit a musí se do života prosazovat.

¹¹³ Na podstatný rozdíl mezi morálkou a právem upozorňuje Hegel, *Základy filosofie práva*, § 94, dodatek.

¹¹⁴ Jen výjimečně se formalizované lži, např. křivé svědectví nebo podvod, dají právně stíhat, a i zde vzniká vážný problém prokazování „úmyslu“.

jednání a situací, a že tedy i správně aplikované právo může působit bezpráví: *summum ius, summa injuria*.¹¹⁵ Tomu věnovala velkou pozornost zejména starší právní tradice, poučená Aristotelem. Ten si jako mimořádně pečlivý a bystrý pozorovatel tohoto jevu často všímá a varuje před spoléháním na pouhou zákonnost.¹¹⁶ Britský pokus se zvláštními odvolacími soudy pro „*equity*“ v 18. století však ztroskotal, protože ty působily ještě větší zmatek.¹¹⁷ I současné právo proto nechává jistou volnost rozhodování soudů a užívá slov jako „přiměřeně“, „podle dobrého mravu“, „v dobré víře“ apod. Právě zde tak vstupuje do hry obecné právní povědomí, jež přirozeně zahrnuje i soudce.

Tam, kde je lidské jednání skutečně svobodné, nehledá ovšem jen to, co je dovolené, nýbrž co je lepší, případně *nejlepší*. Nejen obchodník, který smlouvá o cenu, ale každý jednající člověk hledá něco lepšího, a v tom mu nemůže poradit ani (taxativní) morálka, ani právo. Do této oblasti vynikání, kde člověk hledá lepší a ještě lepší, se totiž nemůže dostat jen dodržováním daných pravidel, nýbrž tak, že jde za nějakým cílem a ideálem, nebo že se poměřuje s výkony jiných.¹¹⁸ Právě zanedbání tohoto rozdílu a redukování celého mravního myšlení na morálku pravidel je terčem Nietzscheovy vášnivé kritiky morálky, jeho „imoralis-

¹¹⁵ „Největší právo — největší nespravedlnost.“ - Ze „zákon je věc hluchá, neúprosná“, uvádí např. Livius, *Ab urbe condita*, 2.3.

¹¹⁶ „Při zkoumáních o lidském jednání jsou obecná tvrzení sice obsažnější, v jednotlivém je však více pravdy“ (Aristoteles, *Etika Nikomachova* 1107a). - Na rozdíl od Platóna, který chtěl spravedlivé rozhodování svěřit „mužovi vědním královskému“ (*Politikos* 294a), věnuje Aristoteles desátou kapitolu 5. knihy „Etiky Nikomachovy“ pojmu *epieikeia*, *epieikés*, (lat. *aequitas*, angl. *equity*, něm. *Billigkeit*), pro který nemáme české slovo. „Každý zákon je obecný, některé věci se však podle něj nedají obecně správně rozsoudit“ (tamtéž, 1137b). - „... slušné (*epieikés*) je sice spravedlivé, ale ne podle zákona, nýbrž jako oprava zákonné spravedlnosti“ (tamtéž, 1137b). - „Co samo není pevné, nedá se měřit pevným metrem“ (1138a) a uvádí se příklad ohebného (olověného) měřítka, jež se prý užívalo na ostrově Lesbu.

¹¹⁷ Hned v úvodu své *Metaphysik der Sitten* Kant rozlišuje právo v užším a širším smyslu, do něhož patří i *Billigkeit* (*aequitas*). Uvádí příklad společného podniku, v němž ten, kdo se o výsledek víc přičinil a případně utrpěl i větší ztrátu, má podle „slušnosti“ nárok na větší podíl - jenže žádný soudce nedokáže rozhodnout jaký. Proto ji Kant nakonec jako „němou bohyni, kterou nemůže být slyšet“, odkazuje pouze do oblasti svědomí. (*Metaphysik der Sitten*, Einleitung, Anhang I, AA VI, 234).

¹¹⁸ Jako konečná tělesná bytost nemůže ovšem člověk jen hledat, nýbrž musí někdy také začít jednat. Brentano proto důsledně hovoří o „nejlepším z dosažitelného“ a každý zkušenější člověk ví, že lepší může být nepřítelem dobrého.

mu": pokud by se člověk měl spokojit jen s dodržováním pravidel, vzdal by se toho nejlepšího, čeho je schopen - totiž „tvoření“. Pouhé dodržování pravidel přináší podle něho spokojenost a „dobré trávení“ těm, kdo ničeho lepšího nejsou schopni, ale dává jim navíc do rukou zbraň, kterou terorizují ty „nejlepší“. Taková morálka podle něho vychovává k ustrašenosti, závistí a pomstychtivosti, k tomu nejhoršímu, co si Nietzsche dovedl představit - zkrátka k nihilismu.¹¹⁹

Proto je tak důležité tuto oblast svobodného hledání lepšího a nejlepšího od obou předešlých odlišit i názvem, aby se s nimi nepletla. Hodil by se pro ni název „etika“? Samostatně jednající člověk v politice, v obchodě a v každém podnikání se sice nechává omezovat různými ohledy, zákonem a morálkou, ale jen proto, aby mohl jít za svým cílem. V oblasti podnikání v nejširším slova smyslu se tomu říká „zájem“ a často se chápe jako největší možný zisk. V životě, kde i zisk může být nanejvýš prostředkem, je označení „zájem“ spíše zavádějící, jisté ale je, že člověk, který chce vynikat, musí hledat a vynalézat, srovnávat a volit, a to ne už jen podle pravidel, nýbrž... Podle čeho? Touto otázkou by se měla zabývat právě etika - ta část praktické filosofie, která se ptá po dobrém, lepším a nejlepším.¹²⁰

¹¹⁹ Že svými neduhy i nešťastným osudem těžce postižený Nietzsche hledal protilek v obdivování bezohledné „síly“ (např. v „Genealogii morálky“), patří k jeho provokativní „pomstě světu“. „Filosofuje kladivem“ a hledá, zda něco v této zkoušce obstojí. Pozorný čtenář ovšem nemůže přehlédnout, že citlivý Nietzsche, téměř poselý kategorickým požadavkem „pravdivosti“ a „poctivosti“, bojoval s touto „velkou lží“ nejenom kolem sebe, ale také a především sám v sobě. V tom se zásadně liší od svých epigonů, kteří v jeho imoralismu viděli jen zdůvodnění pro bezohlednou surovost vůči „slabým“, a to s důsledky, nad nimiž zůstává rozum stát.

¹²⁰ Slovo „etika“ se běžně užívá jako synonymum praktické filosofie, a mohlo by se tedy zdát, že právě zavedené rozlišení zavádí novou dvojznačnost. Protože však chci ukázat, že i morálka a mrav koneckonců slouží právě „hledání lepšího a nejlepšího“, že se o ně nějak opírají a od něho odvozují (a nikoli naopak), spadají i otázky racionálního zdůvodnění dobrého jednání především do této oblasti. Dvojznačnost by pak byla pouze zdánlivá.

2.5 RELATIVNÍ, RELATIVITA A RELATIVISMUS

V současné diskusi okolo praktické filosofie hrají tyto pojmy významnou roli. Všechny se odvozují od latinské *relatio*, která původně znamenala odvedení, později zprávu či sdělení a nakonec vztah a poměr. Poměr či rozdíl je to, co člověk může poměrně bezpečně zjistit. Na tom, co je lehké a těžké, se možná neshodneme. Zato je zřejmé, že věci jsou jedna vůči druhé lehčí a těžší, a váhy, které tento jejich poměr či relativitu demonstrují, samy relativní nejsou.¹²¹ Proto mohou být symbolem spravedlnosti i základem sloves jako uvážit, rozvážit a odvážit se.

Podobně je tomu i s jinými lidskými soudy. Moderní zdůraznění relativity těchto soudů, vždycky nějak podmíněných a omezených, je obvykle protestem proti pokusům tuto relativnost nějak popřít nebo zakrýt. Může však nabýt i radikálnější podobu, kdy začne zpochybňovat i jakoukoli obecnou platnost našich soudů. Nejenže nic není „absolutně“ lehké nebo těžké, ale nejsou ani žádné váhy, které by jejich poměry ukázaly. Jenže je-li všechno jen relativní, není podle čeho hodnotit a soudit. Ve skutečnosti to znamená, že zbývá jen poměřování silou (kdo s koho) a v moderní společnosti hodnocení ekonomické, protože peníze přece jen platí. Takový postoj se někdy nazývá relativismus, i když se toto slovo většinou užívá jako pejorativní označení nějakých odpůrců.

Když jsme hovořili o společenském mravu, setkali jsme se s jeho kulturní podmíněností, s rozmanitostí mravů v různých společnostech. Právě ve střetu různých mravů, pro každou společnost zdánlivě samozřejmých a nezpochybnitelných či „absolutních“, vycházejí najevo jejich rozdílná hodnocení, jejich podmíněnost, a tedy relativita: jeden se ukazuje jako relativní vůči druhému, jeden relativizuje druhý. Na tuto velmi významnou skutečnost narazily společnosti nějak pohyblivé a otevřené už ve starověku a znovu ji objevily evropské společnosti v raném novověku. Pro běžnou životní praxi společností homogenních, zvyklých spoléhat se na nepochybné vedení vlastního mravu, to byla těžká rána, s níž se musely nějak vyrovnat.

¹²¹ Zajímavá je otázka „relativity“ závaží a měrných jednotek vůbec. Ty sice vznikly konvencí, zato všechny moderní společnosti velmi usilují o to, aby je každé relativnosti zbavily. Jinak by zřejmě ztratily smysl. — Dokonce i Einsteinova obecná teorie relativity se opírá o rychlost světla ve vakuu, která relativní není.

První a samozřejmá reakce homogenní společnosti na odlišný mrav je ovšem nepřátelská: to není mrav, nýbrž nemrav a ničemnost, kterou je třeba potlačit a vymýtit. Historické ani současné příklady není třeba uvádět, je jich dost a dost. Zato je třeba připomenout, že tato reakce plyne už ze samé definice společnosti: společnost, která by se odchylkám vůbec nebránila, přestává být společností a rozplyne se v nějaké širší jako příslovecná kostka cukru. Je jenom otázka míry, jaké odlišnosti a jakou rozmanitost je daná společnost ochotna a schopna tolerovat, aniž by tím ohrozila samu svou existenci.

Starověké i novověké společnosti hledaly cesty, jak se s touto nesnází vyrovnat a těm úspěšnějším se to více méně podařilo. Za první krok můžeme považovat objev individuální morálky, která se postavila jaksi nad relativizované mravy. Začala je poměřovat na váhách svědomí, a tím se o jejich relativizaci sama významně přičinila. Proti jednolitému mravu, který určoval všechno od účesu přes lidské vztahy až po svátky a slavnosti, začala rozlišovat mezi podstatným a povrchním. Už biblické Desatero se snaží vyjmenovat ty základní závazky a zákazy, bez nichž se společnost rozhodně neobejde, a odlišit je tak od všeho, co by kočněně mohlo být i jinak. Ve sporech o to, co je a není nezbytně závazné, se křesťanství oddělilo od židovství a posunulo přitom hranici mezi povinným a svobodným ještě dál — například v tom, že zásadně relativizovalo jazyk, původ a společenský stav.¹²² Ze tohoto velkorysému programu univerzálního náboženství nikdy nedokázalo úplně dostat a stále upadalo do různých partikularismů, na tom nic nemění. Historik i sociolog by ostatně mohl najít i dobré důvody, proč tomu za daných okolností nemohlo být jinak.

Na rozdíl od monoteistických náboženství, která svůj univerzální program opírají o jedinečné Boží zjevení, vydali se první řečtí filosofové ještě radikálnější cestou. Platónův Sokrates, povzbuzený pythagorejským objevem geometrie, chce najít klíč k dobrému životu v samotném rozumu, ne ovšem svévolně individuálním, nýbrž poučeném právě geometrií a její velmi zvláštní zákonitostí. Takový rozum, který reflektuje i vlastní život, se především nikdy nesmí dostat do sporu sám se sebou.¹²³ Myšlení

¹²² „Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou“ (Ga 3,28).

¹²³ „Lépe by bylo, aby celý svět se mnou nesoúhlasil a mluvil opačné věci, nežli abych já sám jediný byl se sebou v nesouladu a sobě odporoval.“ *Gorgias* 482b.

jako „řeč, kterou vede duše sama se sebou o zkoumaném předmětu“¹²⁴ může potom dospět k bezpečnému poznání, a to nejenom v geometrii. Pokud se mu to daří, může si dovolit relativizovat ještě mnohem víc; právě za to byl **Sokrates** ostatně odsouzen.

Sokratovo poznání má však jednu velmi nepříjemnou podmínku: nesmí se nikdy domnívat, že ví něco, co neví — jinak by moudrostí být přestalo.¹²⁵ Tím ovšem položil **Sokrates** do základů své a celé další filosofie výbušnou nálož: ne ten, kdo něco ví, ale jen ten, kdo o tom pochybuje, může být nadále mimo podezření z „nemoudrosti“. Stačí pak už jen docela malý logický krůček, jakých Sokrates ve svých dialozích dělal stovky, a může se zdát, že moudrost spočívá právě a jen v pochybnosti. Pro tu se ovšem vždycky najdou dobré důvody: co to znamená „něco vědět“, snad mimo samu oblast geometrických důkazů?

Jakmile se ale překročí tato úzká hranice, vznikne postoj, který je **Sokratovi** na hony vzdálený — totiž radikální skepse, moderněji řečeno relativismus. **Sokrates** o sobě říká, že v Athénách působí jako „střeček“. Ovád jistě potřebuje k životu stádo a příliš klidné stádo možná potřebuje také střečka, i když v jiném smyslu. Když se ale ovádi přemnoží a stádo začne střečkovat, je střeček najednou čistá škodná. **Sokratova** nesmírně cenná role střečka, který všechny popichuje a rozčiluje svými námitkami, nutně potřebuje, aby bylo koho a co probouzet a podněcovat. Ve společnosti samých Sokratů by neměla smysl. Samo relativizování je tak z povahy věci také „relativní“ — závislé na současné povaze lidského života a společnosti, která nemůže jen zkoumat a pochybovat, nýbrž musí hodnotit, rozhodovat se a jednat. To je vlastní a hluboce pravdivé jádro Nietzscheova protestu proti „platonismu“ a celé jeho apolinské tradici, která podle něho nutně končí nihilismem.

V životě nejde především o vědění, o poznání a moudrost, nýbrž o život sám v jeho bezpodmínečné a nezajištěné křehkosti. **Sokrata** samého se Nietzscheova námitka jistě netýká. Platónův **Sokrates** není logický stroj, nýbrž živý člověk, sám štvaný starostí o budoucnost své ohrožené obce. Zato se Nietzsche přesně strefuje do těch, kdo si z „relativistické“ skepse udělali profesi, přestali se zajímat o osudy a starosti okolního stáda a vcelku pohodlně se usadili v roh pochybovačů.

Platón, *Theaitétos* 189e.

Platón, *Obrana Sokrata* 21d.

Relativismus je ovšem problematický ještě i z jiného hlediska. Jak jsme viděli, různé kultury a mravy se relativizují navzájem. Sokratovský filosof může tuto relativnost dávat najevo a konec konců také sám relativizovat, to jest stavět do vzájemných vztahů (*relatio*). Kdyby ale zapomněl, že relativita je vztah, a začal tvrdit, že „všechno je relativní“, mohl by vzbudit podezření, že „všechno“ relativizuje vůči sobě. Ze se sám chápe jako svrchný soudce, před nímž se všechno ostatní jeví jako nedostatečné a „pouze relativní“. To už ale nemá se Sokratem nic společného.

Praktická filosofie kdysi vznikla právě z potřeby překonávat konflikty mravů a kultur a šla na to tím, že jejich rozdíly relativizovala. Ukázala, že to rozdílné je spíš na povrchu a zastírá to, co je podstatné a společné. Má tedy s relativitou tisícileté zkušenosti a neměla by se jí bát. Tuto relativnost, svoji podmíněnost a závislost na společnosti své doby, musí nejen připustit, ale měla by si jí pečlivě hledět. Nesmí se totiž dostat ani do polohy „božského“ nadhledu z pozice absolutna, kdy by si osobovala právo všechno posoudit a odsoudit, ale nemůže samozřejmě sklouznout ani do podbízivého postoje těch, kdo říkají jen to, co chce společnost právě slyšet. Moderní doba ostatně objevila, že se obě tyto polohy dají spojit, jako to dělá například bulvární tisk.

Skutečnou situaci jednajícího člověka a její relativitu lze vidět ještě z jiného pohledu. Mluvili jsme o tom, že člověk obvykle sleduje nějaký cíl. Pokud jej ale může dosáhnout, zpravidla zjistí, že se s ním nemůže spokojit, a začne hledat dál, jako kdyby mu vlastně šlo o něco jiného. Z této zkušenosti snad pochází Platónova myšlenka ideje Dobra jako jediného a společného cíle všech rozumných jednání, kdežto jeho odpůrci z ní naopak odvozují přesvědčení o relativitě všech lidských cílů. Jednající člověk ovšem žádný absolutní cíl nevidí a vidět ani nemůže. Ve všech svých pokusech a jednáních však může najít jakýsi společný směr nebo zaměření, jež se kupodivu nemění. Je na tom možná spíš tak jako turista v horách, který nevidí vrchol před sebou, a přece v každé chvíli bezpečně pozná, která cesta vede do kopce a která s kopce.

2.6 ROZHODOVÁNÍ A ODPOVĚDNOST

Každé jednání se děje v čase a člověka charakterizuje právě to, že se ho jednání obvykle týká ve trojím časovém vztahu, Heideggerově „extázi“:

- když se k nějakému jednání chystá a rozhoduje jako vůči budoucímu,
- když právě jedná v přítomném a
- když je zpětně hodnotí jako minulé.

Elementární lidská zkušenost ukazuje, že tyto tři pohledy se od sebe zásadně liší:¹²⁶ v prvním je všechno ještě otevřené a nejisté, mohlo by být jinak nebo vůbec ne. Druhý sleduje, jak se představa stává skutečností, a třetí má před sebou něco hotového, na čem se už nedá nic změnit.

To první, předchůdné rozvažování, jež má vyústit do rozhodnutí, charakterizuje nejistota a nevědění.¹²⁷ Člověk si předně potřebuje ujasnit svůj záměr a cíl, aby mohl začít hledat prostředky. V organizacích tomu odpovídá psaný záměr nebo projekt, na nějž naváže rozvaha o tom, co je k dispozici („studie proveditelnosti“). V této fázi jde o „redukování složitosti“ rozkladem na dílčí otázky a ovšem o snižování nejistoty například tam, kde se lze opřít o zkušenosti nebo vědecké předvídaní. Tím je připraveno rozhodnutí, které je sice různě podmíněné, konec konců však více či méně svobodné: mohlo by být i jiné. Proto se například Kantova praktická filosofie omezila pouze na tento krok, kdežto jiní do rozvažování zahrnují i předvídatelné důsledky rozhodnutí.

To je ovšem představa hodně idealizovaná a rozhodování může naopak proběhnout jaksi okamžitě a téměř instinktivně, pokud k tomu člověka okolnosti nutí: viděli jsme to na příkladu míčových her. Přesto se může jednat o důležitou věc a stará představa ctnosti má na mysli právě tu obdivuhodnou schopnost některých lidí rozhodovat se a jednat okamžitě, bez rozmýšlení — a přece dobře. Tuto schopnost mají ostatně podporovat jak spo-

¹²⁶ Podle řecké mytologie předsedá každému z nich jiná sudička: *Lachesis* (od *laclios*, úděl), *Klótkó* (spřádám), *Atropos* (neúchylná). Platón, *Ústava* 617c.

¹²⁷ Kdyby skutečně věděl, nepotřebuje se rozhodovat. V tomto smyslu říká J. Derrida, že jistý dojem „nerozhodnutelnosti“ je nutnou podmínkou každého rozhodování. *Hospitality, justice and responsibility*, str. 66.

lečenský mrav, tak také pravidla morálky, která složitost rozhodování redukuje a někdy je mohou téměř nahradit.

Druhý pohled musí soustřeďovat pozornost k tomu, co se právě děje — k jednotlivým fázím jednání, k nasazování prostředků, k vývoji situace a jiným spíše technickým okolnostem, a je tedy z povahy věci pohledem jaksi zblízka. Ve vojenské terminologii by se dalo mluvit o taktice a pokud můžeme soudit, znají něco podobného i jiní živočichové. Naopak v prvním a zejména ve třetím se člověk snaží vidět své jednání vcelku a hlavně ve vztahu k nějakému cíli; bude se tedy snažit o patřičný odstup, aby ve složitějším celku něco nepřehlédl. Instrumentální a technické otázky může v prvním případě zatím odložit a nechat na později, ve třetím už ho nemusí tolik zajímat - alespoň pokud na nich jednání neztroskotalo.

Jenže to je právě bod, v němž se plánující pohled dopředu a hodnotící zpátky může propastně lišit. Nic netušící Oidipus ztrestá zpuštěného cizince v lese, a teprve mnohem později se dozví, že to byl jeho otec. Známe to ale i z úplně banálních zkušeností: člověk se pohádá s neochotným úředníkem, bouchne dveřmi, a teprve na chodbě si uvědomí, že nemá razítko, kvůli němuž tam vůbec šel. Plánující pohled člověka, který se teprve rozhoduje, skutečně neví, jak to dopadne, pracuje z povahy věci s „neúplnou informací“¹²⁸ a teprve po bitvě, když už všichni všechno vědí, je každý generálem. Proto se lidé odjakživa snaží neurčitost budoucího všemožně omezovat — od věšteckých pokusů až po moderní vědu, která je praktická právě tím, že nachází a využívá zákonitosti a budoucnost se snaží spočítat. A jakmile se budoucnost dá spočítat, jako například při konstrukci letadla, může se jednání přesunout o úroveň níž a hledět si jen toho, aby se předpoklady konstruktéra dodržely. Nicméně i konstruktér se musí pod své výkresy podepsat: co kdyby se spletl?

Na rozdíl mezi rozvrhem do budoucnosti a zpětným vyhodnocením člověk nejspíš narazí tam, kde jednání nedosáhlo zamýšleného cíle, kde se nepovedlo - a už se to nedá napravit. Síla člověka je ovšem v tom, že si to může dodatečně rozebrat a poučit se pro příště, jinak řečeno sbírat zkušenosti. Pokus a omyl

¹²⁸ p, o, t, o mnozí soudí, že hry, při nichž se člověk rozhoduje bez úplné informace, jako například mariáš, mají ke skutečnosti blíže než ty s informací úplnou. Jenže i v šachu člověk sice všechny figurky vidí, v této „informaci“ však chybí to nejdůležitější, totiž záměr soupeře.

je i v empirických vědách častá metoda, i když vždy už poučená předchozí zkušeností jiných. Může se ovšem také stát, že všechno proběhlo podle předpokladů, a přece se výsledek člověku vůbec nelíbí. Kde se stala chyba? Kdo za to může?

Jednání — nebo naopak nejednání - při němž nešlo jen „o sirky“, něco způsobdo a důsledky na někoho dopadly. S tím se prostě nedá nic dělat. Přinejmenším tam, kde důsledky nějak poškozují i jiné lidi,¹²⁹ klade se ale také problém odpovědnosti a zavinění: kdo za to může, kdo musí odpovědět na otázky poškozovaných a případně i soudu? Člověk, který se rozhoduje, by si měl rozmyslet, co svým jednáním způsobí, a v moderní společnosti musí zkrátka počítat s tím, že za své jednání „ponese odpovědnost“. Toto velmi oblíbené a dosti „kulaté“ slovní spojení může znamenat různé věci, ve všech případech však myslí ještě něco jiného než jen přímé důsledky jednání. Zatímco důsledky jsou, jaké jsou, jde o to, zda a komu se mají přičíst a přisoudit, krátce řečeno kdo a v jaké míře je zavinil. Člověk, který si usekl prst, ponese samozřejmě důsledek - chybějící prst. Pokud to ale také zavinil, ponese ještě odpovědnost: před sebou, před svojí rodinou, spolupracovníky, případně i vůči zdravotní pojišťovně nebo státu. Odpovědnost pak může znamenat v zásadě tři věci: nárok na to, aby se se svým podílem na důsledcích nějak vyrovnal sám, aby odpověděl na otázky druhých a konečně možnost, že na ně bude muset odpovídat před soudem — s vyhlídkou na to, že bude muset škodu nějak vyrovnat nebo přijmout trest.

Tato třetí složka, odpovědnost právní a trestní, je zřejmě nezbytnou podporou fungování společnosti, kde se lidé na sebe musí spoléhat. Nikomu sice nemůže zaručit, že ho někdo neokrade nebo že mu nepadne cihla na hlavu, přece je však jistým povzbuzením, aby se nebál chodit po ulici. V tomto smyslu se právní či forenzní odpovědnost už dávno oddělila od mravu a morálky (odkud kdysi vznikla) a je svěřena „operačně uzavřené“ organizaci či společenskému mechanismu, takže se jí zde nebudeme věnovat.¹³⁰ V dalším se však budeme zabývat odpovědností, kterou právní systém nevymáhá a většinou vymáhá

¹²⁹ To je stanovisko „morálního minimalismu“, kdežto „maximalisté“ (v tomto dělení) soudí, že i sebepoškození vytváří mravní problém. Viz např. R. Ogien, *Uéthique aujourd'hui. Maximalistes et mimimalistes*.

¹³⁰ Zájemce odkazují na V. Knapp, *Teorie práva*, a J. Sokol, *Moc, peníze a právo*, část III.

nemůže — například proto, že se osobní podíl na důsledcích a zejména záměr někoho poškodit nedá vnějšími prostředky prokázat a odlišit od „nešťastných náhod“. Karl Jaspers ve slavné poválečné knížce o vině za nacismus rozlišil — vedle viny trestní — ještě tři další úrovně:

- viny politickou, a tedy do jisté míry veřejnou, kterou nesou všichni, kdo nacismus nejen prosazovali a podporovali, ale i ti, kdo se mu dostatečně nebránili;
- viny morální (mravní), kterou si každý musí přičíst sám před sebou, a
- viny metafyzickou, kterou nese před Bohem.¹³¹

V oblasti, jíž se zabývá praktická filosofie, byla sice jakýmsi „soudcem“ vždycky také okolní společnost, dnes však hlavní důraz klademe na posouzení vlastní viny tím, kdo se rozhodl a jednal nebo nejednal. Tuto schopnost podívat se s odstupem sám na sebe a na své jednání lidé patrně objevili jako svoji „duši“ ještě v jiném smyslu než jako princip života a tradičně se jí říká svědomí.¹³² Platón o ní hovoří z té její stránky, která je pro život mezi lidmi patrně nejdůležitější, jako o schopnosti se za sebe stydět.¹³³ V dramatickém příběhu o Davidovi a Nathanovi líčí Bible, jak ji někdy v člověku musí „probudit“ někdo jiný.¹³⁴ V křesťanství se svědomí chápe jako hlas Boží, a tedy ta nejvyšší autorita, nicméně hlas, který se musí individuálně „probouzet“ čili vychovávat. Pro Heideggera je to „mlčenlivý hlas“, který pobyt konfrontuje s bytím. Sigmund Freud tuto konfrontaci a vinu redukoval na pouhý „pocit viny“, který pokládal za neurotický symptom, který je třeba léčit. Tím se pojem „viny“ i „svědomí“ diskreditoval, paradoxně právě v době, kdy by jej bylo — jak ukázal Jaspers — zvlášť potřebí. I když se s ním ve filosofické literatuře příliš často nepracuje, v běžném životě je stále základem mravního života.

Vzhledem k „neúplné informaci“ není ani přisuzování čili přičítání vlastní viny ve svědomí bez problémů, zejména pokud

¹³¹ K. Jaspers, *Otázka viny*.

¹³² Zatímco románské jazyky i angličtina převzaly latinské *conscientia* v obojím významu „svědomí“ i „vědomí“, české svědomí znamenalo původně svědectví. V. Machek, *Etymologický slovník*, str. 595.

¹³³ Např. Platón, *Prótagoras* 322(1. „Nestoudnost“ je „největší zlo pro všechny lidi v soukromém životě i veřejném.“ *Zákony* 647b.

¹³⁴ 2S 11-12.

chceme jednání vidět v jeho „třífázovém“ celku, kde zahrnuje i spoustu nahodilých a sotva ovlivnitelných průvodních jevů a okolností. Ve snaze udělat i mravní soud účinnější a „operativnější“ a přiblížit jej tak fungování práva, vznikly koncem 18. století dvě významné tradice mravního myšlení, který si tento celek téměř čistě rozpůlily. Na jedné straně stojí tradice deontologická, založená Kantem, která odpovědnost omezuje pouze na vlastní rozhodnutí, a na druhé straně utilitarismus a celá tradice „konsekvencialistická“,¹³⁵ která je naopak hodnotí jen podle jeho výsledků, jež se zato snaží nějak měřit. K oběma se dostaneme ve druhé části, na tomto místě chci ale ještě připomenout několik rozlišení, která budeme potřebovat.

Rozhodnutí je sice vždycky něčím rozhodnutím, přece však nemusí být jen rozhodováním soukromé osoby za sebe samu. V řadě případů člověk takovým rozhodováním, k němuž mu chybí například odborná kompetence, pověřuje advokáta, makléře, ale také lékaře a další. Ti pak mají jednat v nějaké záležitosti v zájmu svého mandanta, klienta či pacienta, vůči němuž mají také větší nebo menší míru odpovědnosti. V moderních společnostech a jejich organizacích se stále častěji vyskytuje také rozhodování svěřené, plynoucí z pověření v nějaké funkci či rohu. Sem patří například rozhodování vedoucího, dílenského mistra, úředníka nebo velitele. Na rozdíl od rozhodování za sebe, kde je člověk omezován spíš jen možnostmi, zákony a morálkou a veden cílem, který si určil sám, rozhoduje zde zpravidla o jiných a je striktně omezen rozsahem svěřené pravomoci i příkazy nadřízených. Také cíl mu určil někdo jiný. Proto je i jeho odpovědnost jednak obvykle omezena na to, co rozhodl z vlastní vůle, jednak je omezeno i jeho ručení za důsledky.

Od svěřeného a omezeného rozhodování například úředníka bychom však měli odlišit další variantu, totiž rozhodování o veřejných záležitostech, jež voliči delegují svým zástupcům. Liší se tím, že oblast delegovaného rozhodování poslanců nebo zastupitelů je daleko širší a dosti nejasně vymezená a poslanec nerozhoduje sám, nýbrž jen jako „hlas“ ve většině. Na rozdíl od premiéra nebo starosty je tedy typickým příkladem rozhodování kolektivního, kde se odpovědnosti přisuzují velmi obtížně.¹³⁶

Z anglického *consequence*, důsledek, následek.

To může být i záměr: princip „popravčí čety“ jaksí rozptyluje individuál-

Typicky moderní je konečně ještě víceméně skryté rozhodování různých komisí a odborníků, kteří sice rozhodnutí významně ovlivňují, žádnou odpovědnost za ně ale z definice nenesou.

Ani odpovědnost, jak jsme viděli, není vztah nijak jednoduchý, jak by se ze zjednodušených modelů mohlo zdát. Zahrnuje přinejmenším tři prvky, totiž *kdo*, *za co* a *komu* nebo před kým odpovídá, k nimž může v právní oblasti přistoupit ještě nějaké výslovné vymezení odpovědnosti i míry ručení. Pokud jde o jejího nositele či „odpovědnou osobu“, mohli bychom rozlišit nedělenou odpovědnost jednotlivého člověka jako osoby a vymezenou smluvní odpovědnost například zaměstnance vůči zaměstnavateli, která se však často překrývá s odpovědností odbornou. Ta se totiž Uší tím, že odborník — například advokát nebo lékař - se musí odpovídat nejen svému klientovi či pacientovi za to, jak mu pomohl, ale ještě také za svou odbornost, zda jednal *lege artis*, například stavovské komoře a podobně. O kolektivní (ne)odpovědnosti jsme už hovořili, nakonec bych však rád připomněl ještě odpovědnost řekněme obecně lidskou: ne v tom nešťastném významu že „všichni jsme vinni“, nýbrž naopak v tom, že některým našim odpovědnostem jaksi chybějí protějšky — ti, vůči nimž bychom se měli cítit odpovědní. Přitom to mohou být ty vůbec nejdůležitější.

2.7 SPRAVEDLNOST

Zatímco mrav a morálka regulují jednání z hlediska jednajících osoby, lze se na ně dívat i pohledem nezúčastněného „třetího“; zde se objevuje důležitý pojem spravedlnosti, s nímž jsme se už setkali, když jsme hovořili o hře. I když jej dnes spojujeme spíš s právem, má nepochybně daleko širší význam a právu zřejmě předchází. Komentář k římským Digestům říká, že „právo (latinsky *jus*) pochází od spravedlnosti (*justitia*) jako od své matky; spravedlnost tedy byla dřív než právo“.¹³⁷ Tak jako je představa spravedlnosti jakýmsi podložím, z něhož právo vyrůstá, tak

ni odpovědnost střelajících a dovoluje jim, aby se necítily jako kati. Podobně je tomu i ve volbách a zejména v referendu, kde se odpovědnost nikomu nedá přičítat.

¹³⁷ Glosa k 1,1 pr. D. 1,1. Cit. podle G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, str. 34.

je pro ně také normou, která je vždy poměruje: kritikové práva mu obvykle vytýkají právě to, že má ke spravedlnosti daleko.¹³⁸

To bývá ostatně ta první zkušenost, od níž se člověk k představě spravedlnosti může dostat: zkušenost nespravedlnosti. Rozumí se takové, která se mně samotnému přihodila a kterou pociťuji jako křivdu. Zažívají ji už malé děti a podle některých etologů dokonce i zvířata.¹³⁹ Pokud se o ní mravní teorie zmiňují, bývá to spíše v souvislosti s politikou, zato ve spisech společenských kritiků a revolucionářů se to nespravedlnostmi jen hemží. Patrně proto, že nespravedlností je nekonečně mnoho, a jen představa spravedlnosti může budít dojem, že je jedna. Nespravedlnosti také mohou lidi mobilizovat proti tomu, kdo je páchá, kdežto při věcném rozboru dojem nespravedlnosti často neobstojí: byl to jen můj pocit a v očích druhých vypadají věci jinak. Z praktických filosofů se jí věnoval zejména Cicero, podle něhož se člověk nespravedlnosti dopouští dvojím způsobem: buď přímo tak, že jí páchá, anebo tak, že jí nebrání, i když by mohl. Je také velký rozdíl mezi nespravedlností, kterou člověk udělá v „krátkém a přechodném rozrušení duše“, a nespravedlností promyšlenou a připravenou, která je mnohem horší.¹⁴⁰

V celé západní tradici se spravedlnost pokládá za základní požadavek jednání mezi lidmi, za „paní a královnu ctností“; je tak důležitá, že se bez ní neobejdou ani lupiči,¹⁴¹ a Aristoteles připomíná, že se nazývá „cizí dobro, dobro těch druhých“.¹⁴² Podle Augustina je to také základní požadavek na politickou moc, „neboť království bez spravedlnosti jsou jen veliká lotrovství“.¹⁴³ Podle Cicera je „základem spravedlnosti ovšem věrnost, tj.

¹³⁸ „Vrchol práva, vrchol nespravedlnosti (*summum jus, summa injuria*)“ cituje Cicero jako přísloví (*De officiis* 1,33).

¹³⁹ Frans de Waal popisuje, jak skupina šimpanzů schvaluje následný „trest“ za porušení pravidel a vykazuje zřejmý smysl pro *socialpredictability*, jakousi pravidelnost chování. F. de Waal, *Good natured*, str. 95.

¹⁴⁰ Cicero, *De officiis* 1,27. Platón říká prvnímu z nich „nemoudrý“, druhému „nevěrný“. *Zákony* 730d. Povinnost bránit bezpráví a pomstít vraždu je podle Platóna ještě důležitější než sám je nedělat. *Zákony* 870.

¹⁴¹ *Justitia una virtus omnium est domina et regina virtutum*. Cicero, *De officiis* 3,28. Srv. tamtéž 2,40 aj.

¹⁴² Aristoteles, *Etika Nikomachova* 1134b. V Platónově „Ústavě“ Sokrates naopak odmítá myšlenku Thrasymachovu, že „spravedlivé je cizím prospěchem, ale vlastní škodou“ (*Ústava* 343c, 392b).

¹⁴³ *Sine justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia*. Augustinus, *De civitate Dei* 4.4.

stálost a pravdivost řečeného a dohodnutého: ... co se řekne, má se také stát."¹⁴⁴

Ačkoli už malé děti protestují, když nějaké jednání cítí jako nespravedlivé, je to pojem poměrně složitý a víceznačný, proto je užitečné pokusit se jej přesněji rozebrat. Klasické rozlišení hlavních druhů spravedlnosti pochází rovněž od Aristotela.¹⁴⁵ Ten rozeznává především dva různé významy spravedlnosti, totiž spravedlnost retributivní (odplácející) a složitější spravedlnost distributivní čili rozdělovači.

Retributivní spravedlnost hodnotí vztah mezi dvěma stranami a hledá v něm jakousi rovnováhu; jakmile je porušena, měla by se obnovit, například vymáháním nesplněného závazku, odměnou nebo trestem. Na retributivní spravedlnosti se zakládá například soukromé i trestní právo, jež má napravit křivdu, která se už stala; proto se někdy mluví o spravedlnosti korektivní. Stojí na ní ale také představa „spravedlivé“ směny a ceny, jíž se má jednání řídit.¹⁴⁶ Retributivní spravedlnost symbolicky představuje žena se zavázanýma očima - neboť se nemá ohlížet na společenské postavení stran a na to, kdo před ní stojí - v jedné ruce s váhami, které měří hledanou rovnováhu, a ve druhé s mečem, jímž by měla veřejná autorita spravedlnost prosadit. „Spravedlnost bez síly je bezmocná, síla bez spravedlnosti tyranská.“¹⁴⁷

Podstatně složitější je spravedlnost distributivní čili rozdělovači, jež se uplatňuje v jiné situaci: měla by řídit jednání toho, kdo něco rozděluje — ať už se jedná o nějaký prospěch nebo naopak povinnost.¹⁴⁸ Spravedlivě v tomto smyslu by měl rodič dělit tabulku čokolády mezi děti i stát daňové zatížení mezi občany. Jenže v tom je právě potíž: co to zde přesně znamená? Tabulka čokolády se dá rozlámat na stejné díly, ale mají všichni platit stejné daně? Musí mít všichni stejnou možnost stát se vědci,

¹⁴⁴ *Fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas: ...fit quod dicitur.* Cicero, *De officiis* 1,23. Poslední část, „co se řekne, má se také stát“, je jakási inverze klasického výměru pravdy jako „souladu mysli a skutečnosti“.

¹⁴⁵ Aristoteles, *Etika Nikomachova* 1131n.

¹⁴⁶ Na myšlence směnné spravedlnosti, rozšířené na „transcendentální směnu“, se snaží O. Höffe založit i představu vzájemných závazků a povinností včetně lidských práv, in: J. Velek (ed.), *Spor o spravedlnost*, str. 114nn.

¹⁴⁷ B. Pascal, *Pensées*, zlomek 298.

148 právě tomuto problému se věnuje důkladná kniha Johna Rawlse, *Teorie spravedlnosti*.

umělci, sportovci? Mají mít všichni stejný plat nebo dokonce majetek?

Nejjednodušší řešení, které Aristoteles označuje jako aritmetickou rovnost, bývá sice v praxi také nejčastější, zřejmě s ní však není možné vystačit. Jednotná mzda zaměstnance jistě nemotivuje a stará „daň z hlavy“ zatěžovala chudé nesrovnatelně víc než bohaté. Chyba je patrně v tom, že všechny považuje za stejné a rozděluje „kus jako kus“. Aristoteles proto zavádí ještě „geometrickou rovnost“, která má brát ohled na zásluhy: lepší řemeslník si zaslouží větší odměnu, kdežto bohatší občan má lepší přístup k úřadům a větší prospěch z bezpečí obce, má proto také platit větší daně. To se dnes také bez výjimky dělá, u daní se však diskutuje, zda má být také procento zdanění pro všechny stejné, anebo progresivní čili rostoucí s příjmy.

„Geometrickou rovnost“ lze ale pochopit i obráceně: jako potřebu či povinnost vyrovnávat různá znevýhodnění a handicapy. Různé formy společenské podpory lze chápat jako nezbytnost kvůli udržení společenského míru, jako výraz lidské solidarity, anebo dokonce jako požadavek spravedlnosti: ti lidé za to nemohou, že jsou nějak postiženi, že se narodili jako chudí, anebo že se jim prostě nedaří. Dokud se chápaly jako solidarita, mohly se svěřovat jen občanské a církevní dobročinnosti, jakmile se však začaly chápat jako politická nezbytnost nebo požadavek spravedlnosti, musí se jim věnovat i stát a různé skupiny lidí podporovat z veřejných prostředků. Na druhé straně je zřejmé, že tyto prostředky jsou omezené, a tak je státní podpora potřebných předmětem stálých parlamentních debat, lobbistických tlaků i odborné diskuse o možnostech a omezeních „pečovatelského státu“.¹⁴⁹

Pro úplnost musíme ještě zmínit i moderní pojetí procesní spravedlnosti, jež hraje významnou úlohu v právu. Vyžaduje vlastně jen to, aby stát a jeho justice rozhodovaly v podobných případech podobně a v nepodobných odlišně — stručně řečeno, aby rozhodovaly důsledně. Jakkoli ani procesní spravedlnost není snadné vždy dodržet, má ke skutečné spravedlnosti hodně daleko: i velmi hanebné režimy a organizace dokázaly rozhodovat důsledně.

¹⁴⁹ Už citovaný Pascal k tomu lakonicky poznamenal: „Ze všeho nejhorší jsou občanská války. Určitě vzniknou, jakmile se chce odměňovat za zásluhy, neboť všichni řeknou, že si odměnu zaslouhují.“ *Pensées*, zl. 313.

Přes všechnen oprávněný důraz na spravedlnost jako základní podmínku slušné společnosti, musíme nakonec připomenout, že to není všechno: spravedlnost je sice nutná, ale nikoli postačující podmínka pro to, aby vznikl dobrý vztah mezi lidmi. Aristoteles uvádí, že spravedlnost podle obecných pravidel je sice nezbytná, v některých jednotlivých případech však vyžaduje opravu, jež se nemůže řídit jen pravidly. „Oč širší je oblast povinností než právních pravidel, o to víc je třeba úcty, lidskosti, velkorysosti, spravedlnosti a důvěry, které všechny stojí mimo psané zákony,"¹⁵⁰ říká k tomu stoik Seneca a Cicero vedle spravedlnosti jedním dechem jmenuje ještě velkorysost nebo ^šťedrost. Německý filosof Axel Honneth pokládá za nezbytnou podmínku „dobrého života" trojí uznání, jehož se člověku v občanské společnosti dostává: na prvním místě náklonnost či lásku, z níž se buduje jeho sebeúcta a která se pak formuluje jako uznání právní a prakticky uskutečňuje také jako solidarita.¹⁵¹

Aristoteles na druhé straně říká, že mezi přáteli není spravedlnosti třeba, má však zřejmě na mysli spravedlnost jako princip pro rozsuzování konfliktů, k nimž by mezi přáteli nemělo vůbec dojít. Jako cosi předběžného hodnotí spravedlnost i E. Lévinas: „Spravedlnost mne nezahrnuje do rovnováhy své univerzálnosti, nýbrž vyzývá mne, abych překročil přímou linii spravedlnosti. Konec této cesty se tedy už nedá ničím vyznačit. Za přímkou zákona se prostírá nekonečná a neprozkoumaná země dobra, vyžadující všechny zdroje jedinečné přítomnosti."¹⁵² To do jisté míry odpovídá našemu rozlišení morálky a etiky a k této myšlence se ještě vrátíme.

¹⁵⁰ *Quanto latius officiorum quam juris patet regula, quam multa pietas, humanitas, liberalitas, justitia, fides exigunt, quae omnia extra publicas tabulas sunt.* Seneca, *Ad Novatium de ira* II.28.2.

¹⁵¹ J. Velek, in: A. Honneth, *Sociální filosofie a postmoderní etika*, str. 15nn.

¹⁵² E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, Praha 1997, str. 220.

3. VÝCHODISKA PRAKTICKÉ FILOSOFIE

r

*Jedna věc je sestavit a popsat mínění filosofů.
Něco zcela jiného je prohovořit s nimi to,
co říkají, tedy to, o čem to říkají.¹⁵³*

I praktická filosofie zůstává filosofií a sdílí s ní tudíž její zásadní omezení: nemůže přijmout žádnou absolutní autoritu, a je tedy odkázána na to, co dovede vyložit a obhájit jako přesvědčivé. V tom je jak její síla, tak také slabost: síla potud, že co je přesvědčivé pro jednu myslící bytost, může být také univerzální, přesvědčivé pro všechny. A slabost ovšem v tom, že musí hledat argumenty a vždycky bude vypadat jako pohádkový baron Prášil, který se chce sám za vlasy vytáhnout z bláta. Musí se ptát „proč?“, a to především sebe samé. Jak jsme ale už na začátku naznačili, je možná naše dnešní situace přece jen o něco lepší: máme totiž k dispozici nejméně dvě další oblasti, jež si činí nárok na obecnou přesvědčivost, totiž historickou zkušenost a výsledky věd.

V této kapitole nechceme čtenáře provádět dějinami praktické filosofie, i když se takový postup přirozeně nabízí.¹⁵⁴ Jeho hlavní přednost — totiž přehledné shromáždění historického materiálu — je zároveň jeho omezením: představuje čtenáři ga-

¹⁵³ M. Heidegger, *Co je to —filosofie?*, in: *týž, Básnický bydlí člověk*, str. 123.

¹⁵⁴ Zájemce odkazujeme na důkladnou a také objemnou knihu A. Remišové a kol., *Dějiny etického myšlení v Evropě a USA*, Bratislava: Kaligram 2008. I když jednotlivé kapitoly na sebe příliš nenavazují a nemají stejnou úroveň, je to pozoruhodný pokus o historický přehled hlavních postav západní praktické filosofie až do současnosti.

lerii myslitelů a nechává na něm, co si s nimi počne. Náš cíl je zároveň skromnější i náročnější. Budeme se zde zabývat hlavními koncepty a vůdčími myšlenkami, ne jednotlivými mysliteli a školami. Ti nám poslouží ne jako autority, nýbrž jako příklady, případně připomenutí něčeho, co jsme mezitím zapoměli. Proto se ovšem místy nevyhneme opakování, pokud je souvislost výkladu vyžaduje.

Pokusy o přesvědčivé zdůvodnění mravních, morálních a etických hodnocení, jimiž se praktická filosofie pochopitelně také zabývá, vycházejí ovšem z hodně různých východisek a předpokladů. Protože diskusi o nich je třeba odlišit od „materiálních“ pokusů o stanovení morálních pravidel jako takových, užívá se někdy pro tuto část praktické filosofie označení metaetika.¹⁵⁵ V následujícím přehledu se ovšem chceme vydat jinou cestou, protože nemůžeme přijmout základní předpoklad této školy, že by se mravní hodnocení dala redukovat na výroky a zkoumat pouze jejich pravdivost.

Různé mravní teorie stojí ovšem často proti sobě a obvykle také vznikaly v opozicích i polemikách. Přesto — jak jsme už naznačili — je zde nechápeme jako vzájemně vylučné, ale spíše komplementární: jedna druhou doplňuje a koriguje. Ani lidské jednání totiž nebývá monokauzální, určené jedinou příčinou, nýbrž vychází z různých podnětů a příležitostí a musí brát ohled na mnoho souvislostí dané situace.¹⁵⁶

Než se však pustíme do vědomých a reflektovaných pokusů, jimiž se lidé snažili a snaží rozumově zdůvodňovat svá hodnocení a volby, neměli bychom úplně přehlédnout, jak patrně už ty nejstarší a nejjednodušší lidské skupiny samy usilovně pracovaly na svém „polidštění“. Teprve v nedávné době si etnologové a antropologové všimli jednoho z nejstarších motivů, na nichž staví lidské kultura, totiž usilovné snahy odlišit se od svých živočiš-

¹⁵⁵ Současnou metaetiku podstatně omezuje její metoda: vychází totiž z přesvědčení, že mravní oblast vytvářejí výroky, a hodnocení se pak snaží nahradit otázkou po jejich pravdivosti. S velmi skeptickým hodnocením možností takové filosofie - např. u B. Williamse - proto lze jen souhlasit.

¹⁵⁶ Ulrich Beck - s odvoláním na starý článek Vasilije Kandinského - pokládá posun od schématu „bud— anebo“, v němž se pohybovalo 19. století, ke schématu „a“ (to i ono, souvislost, nejistota) za jednu z charakteristik naší doby. *Výnalézání politiky*, str. 15. Z podobné úvahy vychází i pojetí „překryvného souhlasu“ (*overlapping consensus*) J. Rawlse jako „souhlasu různých rozumných doktrín o nějakém politickém konceptu.“ J. Rawls, *Political liberalism*, str. 144.

ných příbuzných. Je to zároveň ilustrace té paradoxní situace, jak se člověk sám tahá za vlasy z bláta.

Potřeba odlišit a oddělit se od živočišné říše vystupuje v reflektovaných a písemně zachycených lidských dějinách jen výjimečně. Jedním z takových příkladů je Descartovo rozlišení „věci rozlehlé“ a „věci myslící“, které postavilo člověka a zvířata do dvou protilehlých oblastí jsoucna. Na rozdíl od starší aristotelické tradice, která všechno živé charakterizovala nějakou duší a tak viděla konec konců pohromadě, Descartes duši vyhradil pouze člověku a všechen ostatní život se pokusil vyložit mechanicky a kauzálně. Sok, který vyvolala Darwinova kniha „O původu člověka“, jsme předběžně označili jako estetický. Při bližším přihlídnutí se ukáže, že to byla přímá výzva a ostrým konfliktem právě s touto houževnatou lidskou snahou o odlišení a oddělení, jež člověka provázela od samých počátků. Zatímco Aristotelovi současníci se jeho naukou o trojím druhu živých duší zřejmě necítily ve svém lidství nijak dotčeny a ohroženy, Darwinova doba reagovala podstatně alergičtěji — nejspíš proto, že si svým lidstvím nebyla tak bezpečně jistá.¹⁵⁷

Teprve při hlubším studiu „přírodních národů“, které se zejména pod vlivem Clauva Lévi-Strausse snaží porozumět i těm nezvyklým a překvapivým rysům jejich zdánlivě „primitivnosti“, se začalo ukazovat, kolik energie tyto naši předchůdci věnovali a věnují tomu, aby se odlišili od zvířat. Nemá smysl uvažovat o tom, do jaké míry byl přechod člověka k bipedii a vzpřímené postavě „kulturní“, a je téměř jisté, že nebyl vědomý. Přesto si na něm všechny lidské kultury nesmírně zakládají a spojují s ním řadu už vyloženě kulturních představ. Úklona, pokleknutí nebo dokonce prostrace,¹⁵⁸ v nichž se člověk vzdává aspoň části

¹⁵⁷ Významnou výjimku v novověké filosofii představuje Hume, který mezi člověkem a živočichy žádný zásadní předěl nevidí. Nakolik je to u něho pozůstatek všudypřítomného aristotelismu, snaha o naturalistickou redukci člověka anebo potřeba provokovat, nechávám na odbornících. Také pro Hegela „je všechno živé subjekt“ (*Základy teorie práva*, § 35, dod.).

¹⁵⁸ Prostrace znamená to nejnápadnější vyjádření hluboké poddanosti, při němž se člověk před Bohem nebo i panovníkem položí na zem čili „padne na tvář“. Naopak pohodlné polohy v leže a v sedě jsou původně vyhrazeny domácímu soukromí a bezpečí, protože se v nich člověk nemůže bránit. Když v tradiční zdvořilosti nabízel muž místo k sezení ženě, vyjadřoval tím v „řeči těla“ jakousi ochotu ji případně bránit. Úplně opačný význam má sezení na vyvýšeném trůnu, podle E. Canettého odvozené od sezení na koni: suverén vládne jen pohledem nebo pokynem. Touha smět se posadit v přítomnosti druhých charakterizuje

této své výsady, patřily odjakživa k projevům úcty a podřízení. Lehká úklona nebo kývnutí hlavou tvoří dodnes téměř reflexivní součást společenského pozdravu. Naopak ke komické postavě patří, že padá na zem, a zápasníci se snaží jeden druhého položit na lopatky a „znehynit“, to jest aspoň na chvíli zbavit jeho lidství.¹⁵⁹

Nakolik lze důvěřovat sporadickým zprávám o tzv. „vlčích dětech“,¹⁶⁰ dopracovaly se ke vzpřímené chůzi sice s obtížemi, nicméně bez velké podpory svého okolí. Vzpřímený postoj tedy můžeme považovat za součást biologické speciace. Rada dalších kroků, jimiž se lidé od svého živočišného okolí snažili trvale a nevratně odlišit, však už má zřetelně kulturní povahu. Mezi první a kulturně nejúčinnější patří asi oblečení, v tropických oblastech „přírodních národů“ sotva vynucené praktickými ohledy a ostatně často nápadně „symbolické“.¹⁶¹ Přesto neznáme společnost, která by se bez něho u dospělých lidí obešla. Tetování, rozšířené právě ve velmi „přírodních“ společenstvích, je jedním z nejnápadnějších, a jak ukazuje například P. Clastres,¹⁶² lidé si je tak také uvědomují. Teprve tam, kde se nabízí přechod do civilizované společnosti, mohou se jednotlivci této nesmírně bolestivé operaci vyhnout — což ovšem znamená konec příslušné domorodé kultury.

Do téže souvislosti patří patrně i složitá a rozšířená obřizka — snaha o jakési zkulturnění lidské sexuality. Jedním z nejrozšířenějších prostředků kulturního odlišení a oddělení od srstnatých živočichů jsou nekonečně rozmanité způsoby, jak lidé zacházejí se zbytky svého ochlupení. Od vytrhávání chloupků přes česání a zdobení vlasů a holení (nebo naopak neholení) až po nošení paruky jsou tyto jinak sotva pochopitelné vzorce v každé společnosti přísně kulturně určeny a vymáhány a mohou tak tvořit důležitou součást její kulturní (nebo subkulturní) identity.¹⁶³

podle Nietzscheho „sluhy“. Ostatně i současný odpor proti těmto „barbarským“ a „sexistickým“ mravům patří do téže souvislosti odmítání „přírodního“.

¹⁵⁹ O tomtéž svědčí i řada jazykových metafor, jako je „porazit někoho“, „postavit se proti“ nebo „obstát“ čili udržet se na nohou.

¹⁶⁰ g., například důkladnou zprávu francouzského lékaře E. M. Itarda o „Viktorovi z Aveyronu“ z roku 1802, v anglickém překladu na <http://www.feralchildren.com/en/pager.php?df=phillips1802>.

¹⁶¹ Například „pouzdra“ na penis v tichomořské oblasti.

¹⁶² P. Clastres, *Kronika indiánů Guayaki*.

¹⁶³ Z významných reforem Petra Velikého (1672-1725) v Rusku snad největší odpor vyvolal zákaz nosit plnovous.

Dokonce i v současných společnostech, které na tuto souvislost dávno zapomněly, je provokativní účes bezpečný způsob, jak vyvolat i ve velmi civilizovaném a jinak svobodomyšlném okolí značný rozruch nebo i šok.

Tyto téměř všudypřítomné společenské jevy jistě nepatří do vlastní oblasti praktické filosofie, jsou však důležitým korektivem proti naivnímu naturalismu: člověk sice z přírody vychází a nese podstatné stopy tohoto „opičího“ původu, právě jakožto člověk se ale často staví proti němu. Chování živočichů může na tom lidském mnohé vysvětlit, nemůže je ale ospravedlnit, natož pak stát se pro nás normou. Uvedené příklady naznačují, jak lidské společnosti začínaly hledat vlastní cesty kulturní regulace života a jak své cde artikulují do podoby sice nepsaných, ale společensky závazných a vymáhaných norem. V naší souvislosti by nás měly také varovat, abychom nepodceňovali před-vědomé a před-reflexivní základy, na nichž lidské kultury stojí.

3.1 ROVNOVÁHA SVĚTA

Jeden z nejstarších zachovaných filosofických textů, takzvaný Anaximandrov zlomek, patrně vyjadřuje myšlenku, s níž se lze setkat i v mnoha jiných kulturách:

„Odkud jsou věci vzcházejí,
tam také zase zanikají,
jak to musí být.
Udílejí si totiž navzájem spravedlnost i odplatu za bezprávi
podle řádu času.“¹⁶⁴

Svět je uspořádáním a řádem právě proto, že je rovnováhou, a každý vznik znamená její narušení. Ne nutně hned, ale „podle řádu času“ musí následovat odplata, totiž zánik a tím i obnovení

¹⁶⁴ Anaximadros, zl. DK 12 B 1: *Ex hón de hé genesis tois úsi, I kai ténthoran eis tauta ginesthai I kata to chreón. i Didonai kai auta dikén kai tísin allélois té adíkias I kata tén tú chronú taxin.* Zdeněk Kratochvíl ve snaze o přesnost překládá: „Ze kterých jest jsoucím věcem vznik, / do těchto nastává i zánik / podle nutnosti. / Neboť si navzájem udělují právo i odplatu za své bezprávi / podle pořadí času.“ V poznámkách vysvětluje, že „pořadí“ znamená téměř to, co kosmos čili uspořádání. J. Mansfeld místo „podle nutnosti“ překládá „wie ist es in Ordnung“, tj. „jak to má být“, a místo „odplatu“ překládá „trest“. *Die Vorsokratiker* I, str. 73.

spravedlnosti jako věčné rovnováhy. To není žádný příkaz a nevede k žádným morálním důsledkům. Je to jen vysvětlení skutečného stavu věcí a vyvrácení lidských stesků na „nespravedlivou“ smrt nebo jiné ztráty. Všechno, co je a co bychom případně mohli také mít, je totiž od samého začátku zatíženo „bezprávím“ a podle toho to s ním také nutně dopadne. Rovnováha čili spravedlnost se dříve nebo později sama obnoví, aby svět mohl v této podivuhodné hře vznikání a zanikání pokračovat dál.

Anaximandrovo „fyziologické“ vidění světa jako věčně stejné přírody¹⁶⁵ sice celou skutečnost nápadně moralizuje (pojmy jako spravedlnost, bezpráví, odplata), pro lidskou svobodu v něm však není mnoho místa a nikdo ji po pravdě řečeno ani nepotřebuje. Věčná rovnováha, neustále rušená drobnými příhodami vznikání, se sama udržuje jako mořská hladina — a moudrý člověk je ten, kdo to ví a kdo s tím počítá. Nestěžuje si na životní ztráty, na smrt a smrtelnost, protože je chápe jako nutnou složku živého světa, symetrický protějšek svého narození.

To je ovšem starověká „příroda“, nezměnitelný a neovlivnitelný celek všeho, co vždycky bylo, je a bude. Odtud „jsoucí věci vzházejí“ a do ní zase zanikají podle neúprosného „řádu času“, který se člověku jeví jako osud. Jenže v tomto nesmírně mocném celku, který staří charakterizovali jako „živly“, se vyskytují jakési nepatrné ostrůvky, které si dovedou vybírat. I ten nejmenší organismus, který se vydělil ze svého prostředí a vytvořil si svůj vnitřek, kde dokáže udržovat jiné poměry než venku, se začne chovat jako samostatný celek. S jistou licencí můžeme říci, že se začne osudu vzpírat, začne se starat sám o sebe a sledovat nějaké cíle. Člověku odchovanému moderní vědou to může připadat jako nepřijatelný antropomorfismus, jako „animismus“ primitivů, kteří všem věcem přisuzují nějakou duši a nějaké záměry. Jenže chceme-li skutečnost živého pozorovat jako takovou, těžko se vyhneme výrazům, které používáme sami pro sebe. Nevyhneme se například zvrtným slovesům: popisujeme totiž jsoucna, která se vztahují sama k sobě, která „se snaží“ přežít a rozmnožit. Když se o kameni řekne, že „vzdoruje nepřítzni

¹⁶⁵ Snad není třeba připomínat, že příroda (*physis*) zde neznamená předmět přírodních věd, nýbrž danou a živou skutečnost světa, do níž jsme se narodili a kterou nemůžeme změnit. V tomto smyslu je také Anaximandros „fysiolog“, myslitel, který se snaží porozumět lidskému údělu na pozadí takto dané a „přirozené“ skutečnosti.

času", je to metafora. O starém stromu možná ještě také, ale pro chování zvířete, které hledá vodu a vyhýbá se nebezpečím, už je to poměrně přesný popis.

Vraťme se ale zpátky k Anaximandrovi. Ten sice o bakteriích nic nevěděl, přesto automatický a neutrální koloběh žvlů charakterizuje typicky „antropomorfními" a hodnotícími pojmy. Není to fyzikální rovnováha sil, které se okamžitě neutralizují, nýbrž zahrnuje jakousi paměť, která dovoluje vyrovnávat až „podle řádu času". Připomíná spíš jakési účetnictví s dluhy a „pokutami" než slepé srážení pružných těles. Je to tedy pohled člověka, který se obrací k lidským posluchačům. Mořským vlnám jistě nepotřeboval vykládat, odkud vzházejí a kam zanikají, zato svým posluchačům a čtenářům chtěl sdělit něco důležitého, co mělo ovlivnit jejich životní usilování a pachtění. Pro další osudy myšlení, filosofického i vědeckého, je velmi charakteristické, že je to sdělení zároveň skeptické i útěšné: co se narodilo, to také zemře - v tom spočívá řád světa i jeho spravedlivost. Moudrost potom znamená vymanit se z posedlé snahy o přežití a reprodukci, získat si odstup a zbavit se závislosti na vlastním životě, a tudíž i strachu ze smrti. Když později Platónův Sokrates říká, že filosofie má člověka naučit umírat, říká něco podobného - i když v úplně jiné perspektivě přesahujícího Dobra.

Jenže ve světě plném živých bytostí je tomu jinak než s vlnami na moři, které s takovým klidem vzházejí a zanikají. Bytost, která se o sebe stará a jíž „v jejím bytí o toto bytí samo jde", nemusí čelit jen hře žvlů a hrozbám osudu, ale také bytostem sobě podobným. Člověk zahyne hladem, když je neúroda a nic neulovil, ale může také zahynout v hladomorně. Když člověk zahyne při zemětřesení, mohou se ostatní utěšit anaximandrovskou moudrostí — ale co když ho někdo zabil? V tom je zřejmě významný rozdíl - a právě toho se týká praktická filosofie.

Pokud samo vznikání a zánik jsou jen vlny na hladině, co jsou potom lidské činy, zájmy, vášně — a patrně i zločiny? Může se člověk spokojit s postojem nezúčastněného, „moudrého" pozorovatele, jak se o to — počínaje Anaximandrem — po staletí pokouší jak jistý druh „stoické" filosofie, tak také věda? Může se člověk i na vraždu dívat jako na přirozenou součást koloběhu života?¹⁶⁶

Našel jsem jediný doklad který by mohl svědčit o takovém postoji: některé

O tuto stránku věci Anaximandrovi nešlo a možná, že s ní chtěl dokonce polemizovat, ale přinejmenším člověk, kterého zločin postihl, ji nemůže přehlédnout. Křivda, která se jemu nebo jeho blízkým stala, není jen neutrální fakt či událost, kterou by stačilo registrovat a zařadit do „řádu času“. Je to ve větší nebo menší míře také něčí čin, za nímž stojí záměr a rozhodnutí. Nezpůsobila ji žádná „příroda“, nýbrž určití lidé, kteří za to také mohou, a v lidském společenství se tedy nedá přejít mlčením. Tak se ke slovu hlásí lidská svoboda, od počátku a nutně svázaná s odpovědností. Musí se něco stát, přesněji řečeno musíme s tím něco udělat.

Spravedlnost se neděje mezi „věcmi“, které si nemohou platit za žádná „bezpráví“, nýbrž mezi lidmi, a netýká se vzniku a zániku, nýbrž prolité krve, která „volá o pomstu“. Týká se křivd, zločinů a ničemností, jež rozdělují docela určité lidi na pachatele a oběti, a to z vůle a rozhodnutí těch prvních. Na jedné straně tak stojí pachatelé a jejich zločiny a proti nim nedobrovolné oběti jejich jednání. Dokonce ani svůdná metafora vah jako čistě mechanického nástroje spravedlnosti nesmí přehlédnout, že váhy sice měří fyzikální vlastnosti věcí, je to však lidský, kulturní vynález, který nejprve sloužil „spravedlivě“ směně a obchodu, a to ještě dřív než se ho chopila věda.

Tak se ostatně na problém spravedlnosti dívaly téměř všechny známé lidské společnosti a podle etologů lze něco podobného občas pozorovat i mezi zvířaty. Možná se se zárodkem takového pojetí malé děti už rodí — rozhodně se k němu velmi brzy hlásí. Člověka nemusí zajímat, jak to mají mezi sebou neživé věci a přírodní síly, odkud vcházejí a kam zanikají větry a vlny, zato se ho velice živě týká, jak s ním a mezi sebou jednají lidé. Myšlení archaických Udí a společností se ostatně často charakterizuje právě tím, že si přírodní věci personifikuje, vidí je jako jednajících bytostí, kdežto opačný pohled filosofa či vědce, který naopak i v lidech vidí jen mechanismy a síly, je až výkonem silně abstrahujícího myšlení a prosazuje se až v nedávné době.

epizody u již citovaného P. Clastrese (*Kronika indiánů Guayaki*, kap. „Zabíjení“, zejména str. 159nn). Byla by však čistá spekulace, kdybychom to chtěli pokládat za doklad nějaké „archaičnosti“.

ODPLATA A VYROVNÁNÍ

Předchůdcem (trestního) práva je ve všech známých případech odplata a pomsta. Za zabitého se příbuzní musí pomstít a ještě v Aischylově „Oresteii“ zpívá chór: „Hlasitě volá Diké, jež vymáhá splatné dluhy: krvavou ránu ať oplatí krvavá rána. Ať trpí pachatel! Tak káže slovo třikrát starodávné.“¹⁶⁷

Trvalo hodně dlouho, než se aspoň v části světa prosadilo, že tento druh spravedlnosti a vyrovnávání si společnost nemůže dovolit. Jedním z velkých činů polomytického athénskému zákonodárci Drakóna bylo patrně rozlišení mezi vraždou a (neúmyslným) zabitím, které se snažil vyjmout z pravidla povinné pomsty. Mezi výroky Sedmi mudrců se Chdónovi Spartskému připisuje zajímavý výrok: „Když utrpíš bezpráví, smíř se; když utrpíš pohanu, pomsti se.“¹⁶⁸ I zde se hledá rozlišení mezi úhonnou, kterou člověk může a má strpět, a na druhé straně tím, co musí pomstít: urážku, zpochybnění své cti.¹⁶⁹ Teprve Solón se pokusil zrušit a zakázat tento druh „vyrovnávání“ úplně, a to s nevalným úspěchem. I v některých částech Evropy byla krevní pomsta běžná až do 19. století - tak silná je myšlenka řádu a spravedlnosti jako vyrovnání výchylky.

Pomsta a odplata jako vyvážení nespravedlnosti se vyskytuje ve všech archaických společnostech, ale právě tak i ve vztazích mezi skupinami a státy a každý vychovatel se s ní setkává mezi dětmi. Problém ale vězí v tom, že pokud o odplatě rozhodují sami poškození, budou mít přirozený sklon ještě „přitlačit“, a že i odplata se původnímu pachateli může jevit jako poškození. Lidské skupiny jsou kromě toho silně solidární a okruh „postižených“ se může téměř libovolně rozšířit — na širokou rodinu, na celou vesnici a kmen. Trojská válka začala únosem manželky a z historie známe případy, kdy vražda jednoho člověka rozdělila nakonec celou společnost a způsobila občanskou válku,

Princip pomsty tak často vedl k nekonečnému řetězci vražd a násilností a je zajímavé sledovat, jak s tím dávné společnosti zápasily. Etnologové a právní antropologové popsali celou řadu

¹⁶⁷ Aischylos, *Oresteia*, cit. u Hoffe, *Lesebuch*, str. 69.

¹⁶⁸ Cit. podle Hoffe, *Lesebuch*, str. 68.

¹⁶⁹ Do této tradice spadá prastarý zvyk soubojů, silně rozšířený hlavně mezi pastevci a válečníky a praktikovaný ještě důstojníky evropských armád přes všechny zákazy, náboženské i státní, až do začátku 20. století.

více či méně úspěšných pokusů o regulaci pomsty, jako bylo striktní pojmové odlišení zločinu a legitimní odplaty (institut společensky regulované krevní msty), princip přiměřené odplaty (biblické „oko za oko a zub za zub“, Ex 21,24) nebo institut azylových míst, kam se pachatel může na nějakou dobu uchýlit a umožnit tak vyjednávání s poškozenými.¹⁷⁰ Definitivně úspěšným řešením se však ukázal až striktní zákaz brát spravedlnost do vlastních rukou¹⁷¹ a vyhrazení oprávnění trestat nezávislé třetí osobě - soudci. Teprve když tuto funkci převzal stát a začal ji prosazovat monopolizovaným násilím, přestal princip pomsty ohrožovat společenský mír a bezpečí.

Jakkoli se tedy společnosti musely různě bránit důsledkům solidární pomsty, nelze přehlédnout, že sám princip odplaty byl zřejmě prvním pokusem o společenské omezování násilí a křivd, a to vcelku účinným. Následné „trestání“ zločinů působilo také preventivně a každý pachatel musel počítat s tím, že případný zločin může mít i pro něho velmi nepříjemné důsledky. Konec konců i když výkon trestající čili retributivní spravedlnosti převzal soudce a státní moc, jejím vodítkem zůstala zásada přiměřeného trestu a tedy jakéhosi vyrovnání. Moderní teorie trestu sice zdůrazňuje spíše individuální prvky odstrašení a výchovy pachatele, přesto zůstává princip jakéhosi veřejného „vyrovnání“ se zločinem důležitou složkou, která trest v očích veřejnosti legitimuje.¹⁷² Naopak nepotrestané zločiny významně oslabují důvěru společnosti k justici a kazí tak celkové mravní klima. Jak to lapidárně vyjadřuje indický „Zákoník Manuův“, zatímco potrestaný zločin padá plně a výhradně na pachatele, „čtvrtina (nepotrestané) nespravedlnosti padá na toho, kdo ji způsobil, čtvrtina na svědky, čtvrtina na soudce, čtvrtina na krále“.¹⁷³

Princip vyrovnání přesně formulovalo římské právo: zločinem vzniká pachateli povinnost škodu nahradit - podobně jako vrátit vypůjčené — a kromě toho přijmout trest. Pachateli tak automaticky vzniká závazek vůči poškozenému, ale protože na rozdíl od půjčky vznikl bez jeho souhlasu, narušil také občanský mír a zasluhuje kromě toho dodatečný trest. Už ty nejstar-

¹⁷⁰ Podrobněji viz J. Sokol, *Moc, peníze a právo*, Plzeň 2007, kap. 14, str. 153n.

¹⁷¹ „Má je pomsta i odplata,“ říká Hospodin v Bibli, Dt 32,35.

¹⁷² Srv. opakované volání části české veřejnosti po „vyrovnání s komunistickou minulostí“.

¹⁷³ *The laws of Manu*, London: Penguin classics 1991, kniha 8.18.

ší právní kodexy proto předepisují, že má nahradit například dvojnásobek nebo náhradu doplňují jiným trestem. Zločin jistě není totéž co dluh, nicméně se obojí dostává do jisté blízkosti — ostatně nezaplacený dluh se ve starém právu také trestal, a to velmi přísně. V obou případech se tak zdůrazňuje povinnost pachatele, aspoň důsledky činu odstranit a napravit.

Princip vyrovnání tak zůstává i dnes významným výkladovým a legitimizačním postupem, pro naše účely však potřebuje ještě jedno upřesnění. Pokud vyrovnávání nechápeme s Anaximandrem jako téměř fyzikální proces, jehož jsme jen pasivními předměty nebo nanejvýš pozorovateli, nýbrž jako společenské vyrovnávání mezi lidmi, nesmíme přehlédnout, že má dvě strany: pachatele a jeho oběť, dlužníka a věřitele, v terminologii soukromého práva osobu povinnou a osobu oprávněnou. To, co se nezúčastněnému pohledu třetí osoby může jevit jako „nerovnováha“, má pro každého z nich úplně jinou až opačnou povahu: jeden je něco dlužen či povinen, kdežto ten druhý má nějaký nárok či oprávnění.

Proto i případné postupy „vyrovnávání“ budou mít z jedné a druhé strany docela jinou povahu a pokud by se o ně pokusila třetí strana, bude muset - právě s ohledem na porušenou rovnováhu — jednat nesymetricky nebo dokonce jednostranně. S tímto problémem se v moderních společnostech setkáváme jak při pokusech o „vyrovnání“ s něčím, tak také při „vyrovnávání příležitostí“. Například takzvaná pozitivní diskriminace, míněná právě jako vyrovnávání společenské nespravedlnosti, se jiným může jevit jako nespravedlivá a někdy může i skutečné nespravedlnosti vyvolat. Protože se neděje před soudem a jednotlivě, mohou ji jedni zneužívat, kdežto jiní se k ní vůbec nedostanou.

O oprávněnosti i o společenské potřebě trestu starší společnosti vůbec nepochybovaly:

„Nežít ani bez pána, ani pod jeho mocí, to ať je starostí občanů,
ani strach aby se úplně nevypudil z města,
neboť který člověk, když se ničeho nebojí, zůstane spravedlivý?“¹⁷⁴

Čínský mudrc Šang Jang pokládal dokonce trest za původce ctnosti:

„Trest plodí donucení, donucení plodí sílu, síla plodí úctu, úcta plodí ctnost. Takže ctnost pochází z donucení.“¹⁷⁵

Ještě Kant považoval soudní trest — a to i trest smrti — za jakési právo zločince, za povinné uznání jeho lidské autonomie a odpovědnosti.¹⁷⁶ Naopak pochybnosti o účinnosti a zejména o smyslu násilného trestu vyjadřuje například Pascal a o radikální kritiku násilných trestů jakožto pomsty se pokusil Nietzsche poukazem na lidskou slabost zločince.¹⁷⁷

Pokud zločiny „volají po pomstě“, po čem volá přijatá pomoc či dobrodíní? Přes jistou symetrii těchto případů má právní teorie jednoduché vysvětlení, proč není odměna předmětem práva: případný dárce jednal svobodně a „tomu, kdo souhlasí, se bezpráví neděje“,¹⁷⁸ takže zde ani nehrozí žádný konflikt. Společenský mrav starých společností ale naopak „oplacení“ daru přísně vyžadoval a na závazcích, vzniklých dary, se možná dokonce zakládal. K tomu se vrátíme později.

ZLATÉ PRAVIDLO

Různým křivdám a nespravedlnostem se sice žádná lidská společnost úplně vyhnout nemůže, sám pojem společnosti ale zahrnuje i to, že se jim dovede nějak bránit. Ze všeho nejdřív zřejmě tím, že je nějak odliší a odsoudí, že je jako takové pojmenuje. Za druhé tím, že zavede nějaké postupy vyrovnávání jednotlivých nespravedlností a že se postará, aby se přitom nenapáchaly další. Jenže i to nejlépe propracované vyrovnávání, trestání a splácení zůstává pouze následným, dodatečným pokusem o nápravu, který v řadě důležitých případů nemůže nikoho uspokojit. Ani poprava vraha zavražděnému nepomůže a Pascal případně poznamenal, že „místo jedné mrtvoly budou dvě“.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Cit. podle Hoffe, *Lesebuch*, str. 55.

¹⁷⁶ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA V, 333.

¹⁷⁷ Charakteristická kombinace hluboké skepse a málo účinné sentimentality patrně začíná už v řecké tragédii a lze ji najít například u Pascala, v romantismu nebo právě u Nietzscheho. V současnosti je oblíbenou polohou bulvárních médií.

¹⁷⁸ „*Volenti non fit injuria*“, M. Bartošek, *Encyklopedie římského práva*, str. 363.

¹⁷⁹ Pascal, *Pensées*, zl. 911.

Zejména soustavné odsuzování a trestání nespravedlnosti nepůsobí ovšem jen na přímé účastníky, na pachatele a oběti, nýbrž má i významný preventivní dopad na celou společnost. Pokud je důsledně uplatňováno a vedeno srozumitelnými zásadami, dává také všem ostatním najevo, čemu se mají vyhýbat a co by je případně čekalo, kdyby si nedali říci. Toto velmi žádoucí působení by se jistě posílilo, kdyby se podařilo takové zásady jednoduše formulovat a zveřejnit, dát do oběhu a praxí potvrzovat jako závazné.

Jedna z nejstarších a nejvíce rozšířených zásad tohoto druhu je takzvané Zlaté pravidlo. Pro západní kulturu byla patrně nejdůležitější formulace biblické (deuterokanonické) knihy Tobíáš: „Co nemáš rád, nikomu nedělej.“ (Tob 4, 16)¹⁸⁰ Tutéž myšlenku vyjadřují i následující výroky:

„Co máš za zlé svému bližnímu, sám nedělej.“ •
(Pittakos z Mytdény)

„Nedělej druhým, co nechceš, aby dělali tobě.“
(Ko nfucius, *Analekta* 15,23)

„Člověk se nemá vůči druhým chovat způsobem, který je mu samému proti mysli. To je jádro vši morálky.“
(Mahábhárata, *Anušasánaparva*, 113,8)

„Co vytýkám svému bližnímu, sám - i když bych mohl - činit nechci.“
(Menandros ze Samu, podle Hérodota, *Dějiny*, III, 142)

„Cokoli je ti proti mysli, nečiň ani druhým.“
(Zoroastrický spis *Sajast-na-Sajast*, 13,29)

„Co nechceš, aby ti jiní činili, nikomu nečiň. To je celá Tóra, všechno ostatní je jen komentář.“
(Talmud, *Šabbat* 31a)¹⁸¹

Myšlenka Zlatého pravidla je tak jednoduchá a zřetelná, že nevyžaduje žádný zvláštní výklad, a už samo jeho rozšíření svědčí o tom, jak je pro člověka přirozené. Vychází z prosté a každodenní zkušenosti, že člověk ve druhém rozpoznává člověka a už toto setkání — pokud není překryto předem pojatým nepřátel-

Příklad J. Hegera. ČEP překládá: „Co sám nenávidíš, nikomu nečiň.“
Citáty většinou podle Hoffe, *Lesebuch*.

stvím nebo strachem — vyvolává jistý emotivní zájem nebo dokonce sympatii. Protože i druhý je na tom — *ceteris paribus* — podobně, může setkání vcelku přirozeně vést i k jisté vzájemnosti a k oboustrannému uznání.

Tato zkušenost, kterou později rozvinuli zejména Martin Buber a Emmanuel Lévinas („setkání s tváří“), není pro praktickou filosofii rozhodně zanedbatelná a dodává Zlatému pravidlu jeho praktickou přesvědčivost. Toto pravidlo tedy předpokládá, že lidé jsou si natolik podobní, že nejlepší účinnou kontrolou jednání vůči druhému je představit si sám sebe na jeho místě.¹⁸² K tomu člověk už musí mít jistý odstup vůči svému vlastnímu jednání, aby je vůbec mohl a chtěl nějak kontrolovat, tento požadavek však není nerealistický. I když se lze setkat s jednáním, které „jde přes mrtvoly“, je to spíše výjimka a často se i velmi bezohlední pachatelé snaží přímému setkání se svými oběťmi pečlivě vyhýbat.¹⁸³

Protože člověk bezpečněji rozpozná křivdu než dobrodíní vůči své osobě, špatné jednání snáze než dobré, není Zlaté pravidlo pozitivním návodem k jednání, ale naopak říká, co se dělat nemá. I když někteří kritikové namítali, že nevyhovuje ve všech případech, šlo často o nedorozumění¹⁸⁴ a Zlaté pravidlo lze skutečně s úspěchem uplatnit na velkou část lidských jednání vůči druhým. Mahábhárata i Talmud je proto mohly právem pokládat za jádro a souhrn morálky či Zákona.

Přesto se v Novém zákoně objevuje jiná formulace, jejíž odlišnost bychom neměli přehlédnout: „Jak chcete, aby lidé jednali s vámi, tak jedněte vy s nimi“ (L 6,31). Podobně formuluje Zlaté pravidlo i muslimský právník a teolog 9. století Ahmad Ibn Hanbal: „Co si přeješ pro sebe, přej i druhým, a co si nepřeješ, nepřej ani jim.“ Ačkoli základní myšlenka i předpoklad lidské podobnosti a vzájemného uznání jsou stejné, je obsah této

¹⁸² V současné diskusi se často hovoří o „testu prohozením rolí“ (*role-reversal test*) před každým jednáním. B. Williams, *Ethics and the limits of philosophy*, str. 82n.

¹⁸³ Hitler a patrně ani Stalin sami nevráždili a před Hitlerem se prý o technice vyhlazování nesmělo dokonce ani hovořit. Současní politici svěřují špinavou práci různým agenturám a v moderní technické válce voják vidí svůj terč jen na obrazovce. Tím se vyřazují přirozené zábrany a velmi oslabuje jak možnost právního postihu, tak pocit odpovědnosti u pachatele.

¹⁸⁴ Tak E. Wesche cituje námitku, že policista by nemohl uložit pokutu, protože ji sám nechce dostat (http://Awww.ethik-werkstatt.de/Goldene_Regel.htm). To je ovšem nedorozumění potud, že Zlaté pravidlo se vztahuje na vlastní svobodné jednání, nikoliv na výkon služby nebo funkce.

formulace silnější. Předně proto, že je pozitivní - říká, jak má člověk jednat —, a za druhé proto, že mu jednání vlastně příkazuje. Tento na první pohled drobný rozdíl může mít významné praktické důsledky — jinak by totiž mohla platit trefná poznámka Adama Smithe: „Aby člověk vyhověl všem pravidlům spravedlnosti, často stačí jen tiše sedět a nic nedělat.“¹⁸⁵

KATEGORICKÝ IMPERATIV (KANT)

Charakteristickým způsobem Zlaté pravidlo kritizoval a rozvinul Immanuel Kant. Vytýkal mu několik věcí, zejména to, že chce morální soudy odvozovat z nereflektovaných pocitů — moderně řečeno preferencí — jednoho každého člověka. Takový soud by se opíral jen o jeho vlastní zkušenost a stával by se tak podle Kanta závislým na nahodilé a partikulární empirii. Přitom zkušenost každého člověka je jiná a během života se výrazně mění, nemůže tedy být spolehlivým a už vůbec ne univerzálním vodítkem mravního hodnocení a rozhodování. Tím může být jedině rozum, podle obecného přesvědčení racionalistů všem lidem nutně společný, který vychází a dedukuje z nepochybných zásad jako předpokladů. Kant na jedné straně pochybuje o tom, že by si všichni lidé byli podobní — jak předpokládá Zlaté pravidlo —, a místo toho postuluje neosobní rovnost, která je racionálním důsledkem základního předpokladu individuální svobody.¹⁸⁶

Kantovy obavy plynou ze seznámení s britskou tradicí „mravního citu“, racionálně těžko uchopitelného, která vedla nejprve k sentimentalismu a vyvrcholila Humovou radikální skepsí.¹⁸⁷

¹⁸⁵ A. Smith, *Theory of moral sentiments* II.2.1 (Metalibri 2005, str. 73. http://www.ibiblio.org/ml/libri/s/SmithA_MoralSentiments_p.pdf).

¹⁸⁶ Vlastní svoboda člověka, uznání toho, že je původcem svých činů, je myslitelná jen jako obecný zákon. Všichni skutečně svobodní lidé se tedy musí navzájem za takové uznávat. Srv. I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 109nn.

¹⁸⁷ Ve snaze vyložit původ všech mravních skutečností z individuálního zájmu o ochranu majetku (*Treatise* III.2.2.) dospěl Hume k názoru, že představa svobody je „fantastická“ a „absurdní“ a že lidské jednání se řídí nutností stejně jako přírodní jevy. „Přírodní a mravní zkušenost (*evidence*) se navzájem podporují tak dobře, že tvoří jediný řetězec argumentů, takže se neostýcháme připustit, že mají tutéž povahu a odvozují se z totožných principů.“ Hume, *Treatise* II.3.1. Proto se už pro Huma mravnost redukuje na užitečná pravidla morálky, především pokud se týkají majetku. To je asi jediný důvod, proč se právě Hume - radikální popírač svobody — těší takové přízni současných neoliberalů: o svobodu se jim patrně také nejedná.

Proti té chce Kant postavit pevnou a neotřesitelnou — tudíž čistě racionální a formální — hráz. Inspiroval se přitom ideou mravního citu, od poznání odlišného a autonomního, na rozdíl od jejích britských zastánců se však nechtěl smířit s tím, že by se mohla vymknout rozumové kontrole. Mravní rozhodování se sice zásadně liší od vědecké argumentace a obecného poznávání vůbec, přesto se dá racionálně zkoumat a dokonce i založit. Kantovi konec konců nešlo o popis a vysvětlení, jak se lidé mravně rozhodují, nýbrž o ustavení nejvyššího mravního principu a priori, jímž se každé rozhodování z principu musí řídit.¹⁸⁸ Proto rozlišil „říši nutnosti“, v níž se pohybuje vědecké poznání na základě přírodních zákonů, a „říši účelů“ nebo také svobody, v níž se děje lidské rozhodování a jednání. Tomu odpovídá také dvojitý rozum, teoretický a praktický, který ve své oblasti vychází z postulátu svobody a je tak imunní proti náporu filosofického determinismu, který už v jeho době začal myšlenku svobody podrývat. Kantův praktický rozum na ní naopak staví, přesto je to rozum a nemůže se tedy spokojit s pouhou zkušeností a citem.

Svůj hlavní objev, který dodnes určuje značnou část praktické filosofie, Kant sám nazval kategorický imperativ. Je to základní zásada, která neslouží poznávání pravdy jako přírodní zákony, nýbrž přikazuje. Proto Kant použil pojem „imperativ“, jeho moderní následovníci často hovoří o „preskriptivních“ nebo „kontrafaktických“ výpovědích a výrocích. Od běžných hypotetických imperativů, podmíněných a diktovaných běžnými cíli — chceš-li X, udělej Y — se zásadně Uší svou nepodmíněností či kategoričností: musí platit pro každého člověka a nezávisle na čemkoli jiném, vždy a všude. V „Základech metafyziky mravů“ z roku 1785 jej Kant formuluje takto:

„Jednej vždy tak, aby se maxima tvé vůle mohla stát principem všeobecného zákonodárství.“

Z toho pak odvozuje jako důsledek:

„Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“

¹⁸⁸ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha 1990, str. 53; *Akademie-Ausgabe IV*, 388.

Nakonec ještě zdůrazňuje obecně axiomatickou povahu tohoto imperativu a neváhá jej položit na roven racionalisticky — nikoli empiricky — chápaným zákonům přírody:

„Jednej podle maxim, které mohou mít zároveň za předmět samy sebe jako obecné přírodní zákony.“¹⁸⁹

Abychom Kantovi správně rozuměli, je třeba ještě vysvětlit povahu jeho „maximy“ a její vztah k (morálním) pravidlům. V jedné poznámce z pozůstalosti jej Kant vysvětluje takto: „Charakter člověka vyžaduje, aby si nejdříve kladl maximy a pak teprve pravidla. Pravidla, pokud nejsou omezena maximami, jsou pedantská (...) Jsou to jen chodítka (*Gängelwagen*) pro nedospělé. Maxima musí soudnosti určovat, který případ pod pravidlo spadá.“¹⁹⁰ Maxima tedy není obsahové pravidlo, nýbrž obecná zásada nebo postoj, kterým se má výběr pravidla řídit.

Kategorický imperativ tak navazuje na myšlenku rovnováhy a vyrovnání, místo reciprocity Zlatého pravidla však zavádí kritérium „všeobecného zákonodárství“. Tím se mravnost nepochybně objektivizuje a univerzalizuje,¹⁹¹ takže mravní soudy může vynášet na tomto základě každý, nikoli jen jednající sám ve svém svědomí, a blíží se tak právu. Ve snaze vyloučit cokoliv, co by nějak záviselo na zkušenosti, musí ovšem předmět mravnosti významně zúžit: morální hodnocení se může týkat pouze „vůle“ čili rozhodování samého. Jeho „maximy“ mají podobu omezujících pravidel rozhodování a pohybují se tedy v oblasti, kterou jsme dříve označili jako oblast individuální morálky, nikoli etiky jako kladení cílů a hledání nejlepšího.

Tímto zakladatelským činem Kant otevřel možnost racionálního zkoumání mravnosti, které se neodvolává na náboženské autority, nýbrž zakládá pouze na předpokladech samostatně uvažujícího, rozumného a odpovědného jednotlivce a jeho svobody, z nichž lze odvodit zásadu lidské rovnosti. Kategorický imperativ v obou svých formách je pak nutným důsledkem uznání všech ostatních jako stejně svobodných a odpovědných bytostí a přes-

¹⁸⁹ Citováno podle českého překladu L. Menzela, Praha 1990, str. 84, 91 a 99. *Akademie-Ausgabe TV*, 421nn. — Slovo *Naturgesetz* je ovšem pro Kanta ještě pojem filosofický, nikoli vědecký, a míní něco, co není v lidských rukou. Tím se tento výrok Uší od podobně znějících výroků Humových.

¹⁹⁰ I. Kant, *Lose Blätter*, Nr. 1164, AA XV, 514.

¹⁹¹ Pojem univerzalizovatelnosti je pokus o jinou formulaci kategorického imperativu u R. M. Hare. Viz F. Ricken, *Obecná etika*, str. 99nn.

ne tak odpovídá osvícenské představě lidské společnosti jako sdružení sobě rovných, v němž platí pouze dobrovolně přijímaná autorita panovníka a v němž nelze připustit žádná privilegia.

Kant důrazně odmítá, že by se člověk měl podřizovat nějakým pravidlům a zákonům, pokud mu je vnucuje cizí autorita, případně hrozba. Taková heteronomie by byla přímým popřením lidské svobody. Na druhé straně se ovšem svobodný a odpovědný člověk musí nutně podříditi pravidlům, která mu diktuje vlastní rozum, například právě v podobě kategorického imperativu nebo uznání obecně prospěšné a nezbytné autority panovníka. Rozumová bytost se totiž musí podrobit „diktátu“ svého vlastního rozumu, který jediný je schopen dobře vést její rozhodování, krotit vlastní náklonnosti a vášně, jež se v oblasti rozhodování nesmějí dostat ke slovu. Mravnost (*Sittlichkeit*) panuje podle Kanta pouze tam, kde je „jen sama zákonodárná forma maxim dostatečným určujícím důvodem (*Bestimmungsgrund*) nějaké vůle“.¹⁹²

Přísný a neúprosný diktát rozumu je v Kantově pojetí ospravedlněn tím, že je to můj vlastní rozum, takže pravidla, jež si vynucuje, si rozumová bytost dává sama. I když se jim v každém rozhodování musí podrobit, zachovává si tak svoji autonomii v původním a doslovném smyslu slova: být sám sobě zákonodárcem. Důsledné promyšlení této nové koncepce jednající bytosti vede Kanta nakonec k tomu, že „dobré“ rozhodnutí musí být rozhodnutím vedeným pouze a výhradně poslušností vůči těmto rozumově založeným zákonům, a tedy rozhodnutím z povinnosti, i když vůči sobě samému. Do této povinnosti se ale samozřejmě zahrnuje i povinnost poslouchat rozumově založené a přijaté autority, zejména autoritu panovníka a jeho zákonů. Pozoruhodná a překvapivě patetická věta o povinnosti z *Kritiky praktického rozumu*¹⁹³ dokládá, jaký význam Kant této okolnosti přikládal. Když rok po vydání této knihy vypukla Francouzská revoluce, mohli čtenáři toto zdůraznění panovnické autority vnímat jako prorocké varování, nejen v Německu.

¹⁹² *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 28.

¹⁹³ „O povinnosti (*Pflicht*), ty vznešené a velké jméno, jež v sobě nemáš nic libovolného, co by se snad vbchocovalo či podbízelo, nýbrž vyžaduješ podřízení — zároveň ale ničím nehrošíš, nýbrž pouze stanovíš Zákon!“ *Kritik der praktischen Vernunft*, A 154n.

Kantova důsledná racionalizace sice otevřela novou kapitolu praktické filosofie, zároveň ji však silně posunula k filosofii práva a zákonodárství. Není náhodou, že větší polovinu *Metafyziky mravů* tvoří „Metafyzické základy právní vědy“ a že v závěru knihy Kant vymezuje etiku jako „cistou praktickou filosofii vnitřního zákonodárství“.¹⁹⁴ Tak se ovšem mravnost jednajícím člověku nejví a možná nechtěným, nicméně zřejmým důsledkem tohoto posunu je rostoucí propast mezi abstraktním uvažováním filosofa a situacemi skutečného rozhodování a jednání. Místo tradičních pojmů dobrého a zlého s dramatickou rozmanitostí jejich aplikací se má „praktická“ filosofie nadále zabývat obecným zákonem a abstraktní rovností, což jednajícím člověku mnoho neříká.

Striktní vyloučení „mravních citů“ vykazalo z filosofie nejen nepochybnou, i když zatím nevysvětlenou mravní motivaci, téměř „přirozený“ sklon a potřebu jednat „dobře“ a naopak spontánní zděšení nad zločiny a krutostmi, ale také běžnou a tradiční mravní zkušenost,¹⁹⁵ čímž její působení nesmírně oslabilo, zejména mezi vzdělanými lidmi. To je téma prvních kritik, například Mosese Mendelssohna, který dobře cítil, že Kant také mnoho boří (*Alleszermalmer*). Nietzsche sice s jistou samozřejmostí přijímá a obdivuje výsledky tohoto „boření“ (a sám v něm vesele pokračuje), přesto však v Kantovi vidí vlastního původce toho, jak se domnělý „pravý svět“ u tohoto „fanatika morálky“ proměnil ve studenou „mlhu“ jako v Královci.¹⁹⁶

Významná a vážná kritika nedostatků Kantovy praktické filosofie však vzešla — jak jinak — ze smutné zkušenosti. V zoufalé situaci prohrané války a rozpadu poražených států v roce 1919 se německý sociolog Max Weber pokusil tlumit revoluční náladu

¹⁹⁴ *Metaphysik der Sitten*, II.2, AA VI, 491. - A. Honneth v této souvislosti hovoří o „oddělení morálky a etiky“, protože Kant se domníval, že podmínky dobrého života se obecnému určení téměř úplně vymykají, a musí se tudíž z praktické filosofie vyloučit. *Sociální filosofie a postmoderní etika*, str. 71n. — Podle P. Kollera se celá kantovská tradice snaží vymezit, co je „správné“, a tudíž i povinné, nezávisle na jakékoli představě o dobru. In: J. Velek (ed.), *Spor o spravedlnost*, str. 104.

¹⁹⁵ Všechna „hnutí srdce“ z morální filosofie ostatně výslovně vyloučil už reformátor Philipp Melancthon (*Philosophiae moralis libri duo*, vyd. 1961, str. 176; cit. podle hesla „Ethik“ in: Ritter - Gröndler, *Historisches Wörterbuch*, Bd. 2, Col. 772).

¹⁹⁶ *Wie die wahre Welt endlich zu Fabel wurde*, in: *Götzen-Dämmerung. Nietzsches Werke X*, 258n.

mladých rakouských důstojníků mimo jiné přednáškou „Politika jako povolání“.¹⁹⁷ Ke konci přednášky zavedl rozlišení mezi „etikou smýšlení“, již připisoval také Kantovi, a „etikou odpovědnosti“, která se podle Webera musí řídit především předvídatelnými důsledky každého rozhodnutí a jednání.¹⁹⁸ Tuto mravní povinnost ohlížet se i na důsledky vlastních rozhodnutí a samozřejmě je zahrnout do každého hodnocení Weber sice připisuje pouze politikům, vyslovil zde však něco, co Kantova praktická filosofie v zájmu racionality a operativnosti nepochybně zanedbala a zůstala v tomto ohledu dokonce daleko za běžnou lidskou představou dobrého rozhodování.

Ještě důkladnější kritice podrobil Kantovu praktickou filosofii už dříve jiný sociolog, Georg Simmel.¹⁹⁹ Simmel uznává Kantovu zásluhu, že zde mravnost poprvé stojí jako zcela samostatná a založená pouze na zásadách svobody a rovnosti. Kantovi však předně vytýká jistý mechanismus, snahu rozdělit život na jednotlivá „jednání“ bez kontextu; proto se Kant také téměř nezajímá o skutečné motivy a vzdálenější záměry jednání. Kant sice není optimista jako Rousseau a nevěří, že by stačilo, aby člověk poslouchal „sám sebe“, přesto i on předpokládá, že „vlastní“ hluboké já je mravné. Jenže mravně smýšlející člověk podle Simmela ví, že jeho špatnosti a nízkosti pramení v téže hloubce jako jeho mravní smysl a že je tedy nemůže — s částí evropské tradice — prostě svést na smyslnost a vášně. To Kant nevidí a proto může postavit povinnost a poslušnost proti smyslovosti jako oblasti hříchu.

Kant podle Simmela není asketik a zdánlivý protiklad štěstí a povinnosti vzniká tím, že mravností nějakého jednání si můžeme být jisti jen tehdy, když vedlo proti snaze o štěstí. Přesto snaha postavit štěstí proti kategorickému imperativu vedla k tomu, že se v kantovské tradici „štěstí“ chápe jako téměř karikaturní podoba sobeckého požitkářství. Přitom například vědecký úspěch sice přináší jisté zadostiučinění, rozhodně to však nebylo jeho motivem; také pravá láska působí štěstí, a přitom

¹⁹⁷ „Politika jako povolání“, in: M. Weber, *Metodologie, sociologie a politika*, vyd. M. Havelka. Praha: Oikúmené 1998, str. 246-296.

¹⁹⁸ Weber chtěl možná říci, že právě okouzlení německých vědců etikou smýšlení, jednostranné soustředění na „správnost“ rozhodnutí podle morálních maxim - snad při vypovězení války Srbsku - bylo jednou z příčin německé porážky. O této hypotéze můžeme jistě mít své pochybnosti.

¹⁹⁹ G. Simmel, *Kant*, str. 142-167.

rozhodně není sobecká. Simmel konečně Kantovi tolik nevytýká příliš úzké pochopení morálky, nýbrž její absolutizaci: všechno ostatní — například štěstí, krása, tvořivost nebo láska — je nejen druhotné, ale musí se teprve ospravedlňovat mravností. V tom vidí „neslýchané potlačení našich skutečných hodnocení svévolnou neohebností abstraktního pojmu“.²⁰⁰

U Kanta se ovšem nejedná jen o nějaké opomenutí či přehlédnutí, nýbrž o snahu dát lidskému rozhodování pevné a neotřesitelné vodítko. Kant vychází z racionalistické tradice, která se pokusila absolutní atributy stálosti a věčnosti, v křesťanství vyhrazené Stvořiteli světa, přenést i na jeho stvoření, a to v podobě přesných a neměnných přírodních zákonů. Stejnou obecnost, přesnost a závaznost reklamuje Kant i pro lidský rozum a odtud odvozuje i kategorický imperativ, který má platit „jako zákon přírody“. Proto potřebuje z mravního uvažování zcela vyloučit nahodilou lidskou zkušenost — odtud jeho kritika Zlatého pravidla —, zejména ovšem zkušenosti následné. Hodnocení jednou správně učiněného rozhodnutí, jež muselo být vedeno povinností a nikoli náklonnostmi, nemůže tedy záviset na jeho následcích. Kategorický imperativ tím získává jistou operativnost a objektivnost hodnocení, jež může udělat kdokoli, a jež je tudíž blízké uvažování práva.

Jak jsem se pokusil ukázat jinde,²⁰¹ musel Kant za tuto operativnost zaplatit vysokou cenu. Pokud by se celý problém jednajícího člověka měl redukovat jen na správnost rozhodnutí, byl by na tom skoro jako divák na dostizích, kterým si jednou vsadí — a pak už jen přihlíží, jak to bez jeho účasti dopadne. Jak by mohl nějaké rozhodnutí být dobré, pokud by člověka okamžitě vyvázalo z jakékoli další odpovědnosti? Co by znamenala svoboda, kdyby se omezila na jednotlivá rozhodování, o nichž se dá ihned rozhodnout, zda byla dobrá či špatná, takže by nikdy neměl důvod, aby něčeho litoval? A pokud k tomu ještě připočteme extrémně vysoké hodnocení povinnosti (viz výše), může ve skutečnosti vzniknout karikatura jednání, jakou si mimořádně čestný a svědomitý Kant zřejmě nedovedl představit. "

²⁰⁰ Tamtéž, str. 165.

²⁰¹ „Etika a čas“, in: J. Sokol - Z. Pinc, *Antropologie a etika*, Praha: Triton 2003, str. 15-32.

3.2 ŠTĚSTÍ A BLAŽENOST

Motiv rovnováhy a vyrovnávání — od Anaximandra až po Kanta a Rawlse — upozorňuje jednajícího člověka na jakési pravidlo nebo dokonce zákonitost, kterou nesmí přehlédnout. Ať už se formuluje jako rovnovážný koloběh vznikání a zánikání, jako vyrovnávající spravedlnost, anebo jako požadavek vidět své vlastní jednání očima těch druhých, vždycky nakonec znamená výzvu k jisté opatrnosti a obezřetnosti, případně varování před svévolí, řeckou *hybris*, která nutně a jaksí sama od sebe vede ke katastrofě. Podle rozlišení, které jsme zavedli výše, patří do oblasti mravu a morálky, jež lidská jednání usměrňují a omezují. Jak si všiml Paul Ricoeur,²⁰² nechává ale stranou otázku pozitivních pohnutek jednání — toho, oč jednajícímu člověku vlastně jde. Ricoeur zde kritizuje Kanta a zdůrazňuje, že primát v praktické filosofii musí patřit zaměření (*visée*) na naplněný, zdařilý život, na „dobrý život s druhými a pro ně ve spravedlivých institucích“.²⁰³ Člověku v životě především o něco jde, o něco usiluje a po něčem touží - to jsou motivy, jež ho nutí jednat, ať už má prostě hlad, anebo chce něčím vyniknout. Morálka, snaha o artikulaci pravidel a norem, je jistě důležitá, ale jakožto regulativ či varování může mít pouze pomocný, podpůrný význam. V našem rozlišení jsme toto „zaměření“ nazvali etikou v užším slova smyslu a s Aristotelem charakterizovali jako hledání nejllepšího.

Pro toto hodnocení a výběr lepšího před horším je i člověk přirozeně vybaven už tím, že pociťuje příjemné a nepříjemné, slast a bolest, že má své spontánní náklonnosti a averze. Ty ostatně už předpokládá i každá morálka, jenže se k nim staví s jistou opatrností nebo dokonce nedůvěrou. Zdůrazňuje, že právě tyto přirozené náklonnosti či vášně mohou člověka ovládnout — tak jako ovládají nerozumné živočichy. Na rozdíl od jiných živých tvorů však dovede člověk také rozvažovat a domýšlet, sbírat zkušenosti, předvídat důsledky a konec konců i hodnotit sám sebe a morálka mu k tomu chce být vodítkem. V celé starší tra-

²⁰² P. Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*, Paris 1990, str. 200 aj.

²⁰³ P. Ricoeur, tamtéž, str. 202. - Také britský filosof H. Sidgwick soudil, že zatímco etika starých byla „přitažlivá“, moderní etiky jsou „imperativní“. *The methods of ethics* (1907), cit. podle R. Ogien, *Uéthique aujourd'hui*, str. 61 a pozn. 5.

dici praktické filosofie proto převládá varování před zhoubnými důsledky krátkozrakého podléhání vášním, které sice slibují chvilkový požitek, ale štěstí nakonec ničí.²⁰⁴

ARISTOTELOVA

EUDAIMONIE

Naopak otázkou pozitivních motivů a pohnutek i posledního cíle jednání, případně života se zabývá Aristoteles v „Etice Nikomachově“. Začíná tím, že všichni lidé hledají nějaké dobro, jež ovšem vymezuje kruhem jako „to, oč všichni usilují“. Jako všechny oživené bytosti je i člověk určen svojí specifickou dokonalostí, entelechií,²⁰⁵ která je součástí jeho přirozenosti a kterou má a musí v životě sledovat. Jako musí mládě živočicha usilovat o svoji druhově specifickou dokonalost, musí také člověk předně dospívat a tak sledovat „dokonalost“, která je mu určena. Na rozdíl od živočicha, jehož celý život se řídí takovým určením, entelechií člověka je jeho duše, která ho má v životě vést, a to zejména svou nejvyšší složkou, totiž rozumností.

Každý člověk má svůj specifický úkol,²⁰⁶ své poslání, které má řádně konat. Může však nad tuto obyčejnou řádnost také vynikat, a právě v tom spočívá jeho odlišnost od živočichů. Aristoteles uvádí příklad kytaristy, který může umět hrát, ale může v tom také vynikat a přesahovat pouhou dovednost. Toto vynikání či „nadbytek“ se projevuje v jedno tlivých skvělých činech a pokud se opakuje, může vytvořit jakýsi habitus (*hexis*), což je Aristotelova ctnost.²⁰⁷ Lidská dokonalost tedy není určena co do svého obsahu, nýbrž jako jistý způsob života. Lidské dobro pak Aristoteles vymezuje jako vynikající výkon těch nejlepších schopností duše, „a to v celém životě, neboť jedna vlašťovka jaro

²⁰⁴ Do krajních důsledků je tento skeptický postoj zřejmě doveden v buddhismu, který řešení vidí ve vyhasnutí vášní a v potlačení celé „žízně života“. Na rozdíl od různých asketických hnutí, která v potlačování vášní vidí prostředek k lepšímu životu, zde je „vyhasnutí“ samo cílem.

²⁰⁵ Etymologie tohoto patrně Aristotelova novotvaru je sporná. Podle jedněch se odvozuje od *entelés*, plně vyvinutý, dokonalý, jiní jej odvozují od *en-telos-echein*, mít cíl v sobě. Ritter - Grunder, heslo „Entelechie“, sv. 2, sl. 506.

²⁰⁶ Řecké *ergon* může znamenat to, co člověk obvykle obstarává jako své „dílo“ či práci, ale v mnoha úslovích dostává specifický význam toho, co má každý řádně dělat, co mu přísluší a co „je jeho věc“. H. Rackham překládá slovem *function*.

²⁰⁷ Slovo *areté* souvisí s komparativem *areion*, lepší, silnější, zdatnější a často se překládá jako zdatnost nebo skvělost.

nedělá".²⁰⁸ Proto jeho etika nevede k mravním příkazům, nýbrž soustřeďuje se na hledání cest k cíli, na vynikání a ctnosti.

Lidé si podle Aristotela volí mezi trojím možným způsobem života podle toho, zda v něm chtějí hledat požitek („kupecký život“), pocty („politický život“) nebo poznání („filosofický život“). O požitky, pocty ani poznání však člověk nestojí kvůli nim samým, nýbrž kvůli štěstí či blaženosti, kterou mu mohou přinést. Nikdo se ale neptá, „kvůli čemu“ by člověk chtěl být šťasten, takže je zřejmě tím nejvyšším cílem. Aristotelova *eudaimonia*²⁰⁹ ovšem není jen pocit či vnitřní stav mysli, spokojené se sebou samou, nýbrž nutně má i svoji aktivní stránku: kdyby ji neměla nebo ztratila, přestane být šťastím. Jako „hledání nejlepšího“ totiž vede vždycky ještě dál nad to, čeho člověk případně už dosáhl — což pro Aristotela konec konců znamená, že jí lze dosáhnout pouze ve svobodné společnosti sobě rovných, v poliš.²¹⁰

Pozitivní či „eudaimonistický“ charakter Aristotelovy etiky se projevuje i v tom, že sice také varuje před výstřelky a nerozvážnostmi, je však celá založena na ctnostech jako charakteristických rysech „dobrého života“. Ctnost je podle něho totéž co výtečnost, „ta dispozice (*hexis*), jež ho činí dobrým člověkem a díky níž bude také dobře konat své činnosti“.²¹¹ Ctnosti sice obvykle leží někde „uprostřed“ mezi dvěma zavrženými krajnostmi, „mezi“ nedostatkem a přebytkem, rozhodně však nejsou nějakým jejich průměrem. Tak je štedrost „mezi“ lakotou a rozhazovačností, statečnost „mezi“ zbabělostí a nerozumem, ale jen co do svého obsahového určení. Naopak co do dokonalosti je ctnost tím nejvyšším a nedá se s těmito krajnostmi vůbec porovnávat. Běžná představa aristoteléské ctnosti jako „zlaté střední cesty“ je tedy spíše zavádějící.

²⁰⁸ *Etika Nikomachova* 1098a17n.

²⁰⁹ H. Rackham překládá „šťastí“ (*happiness*), připomíná však, že to může být i stav člověka, jemuž se v životě daří či dobře vede (*prosperity, well-being*). Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Cambridge (MA) 1990, str. 10.

²¹⁰ Aristotelova etika tedy ještě není tak důsledně individualistická jako etika epikurejská a *poliš* je podle něho „společenství dobrého života domácností a rodů, jehož cílem je v sobě dokonalý život“ (*Politika* 1280b30-35). *Poliš* nevzniká nějakou dohodou či smlouvou svých občanů, nýbrž je to naopak ona, která svým členům poskytuje příležitost k dosažení cíle a dává jejich životům smysl. Netvoří ji ostatně jednotlivci, nýbrž „domácnosti a rody“, ve shromáždění ovšem reprezentované svými hospodáři a otci.

²¹¹ *Etika Nikomachova* 1106a22.

Aristotelův ideál dobrého života ve svobodné obci sobě rovných se ovšem už za jeho života rozpadl vinou zániku athénské *poliis*, nejprve vnitřního a brzy také vnějšího. Na místo přehledné obce, kde se každý před ostatními snaží vyniknout a naopak stydí páchat ničemnosti, nastoupily lidnaté a nepřehledné společnosti pozdní antiky, v tomto ohledu ne nepodobné moderním státům. Představa hledání nejlepšího jako vynikajících činů před očima druhých se tak nutně stala iluzí: není žádná obec, před níž by se každý styděl, případně před níž by chtěl vyniknout a zaplat se do její paměti.²¹²

Oblast „politického“ jednání přestává být veřejná, to jest přístupná všem svobodným občanům, a stává se „politikou;“ v novověkém slova smyslu: oblastí vládnutí, doménou mocných panovníků a vojevůdců. Osobní výtečnost čili ctnost, jež se měla projevat ve veřejném životě a která podle starých Řeků začínala statečností a spravedlností, tak ztrácí smysl. Kde teď hledat vodítko pro „zdařilý život“? O co se má snažit svobodný člověk, jemuž na vlastním životě záleží, který se však na veřejných záležitostech podílet buďto vůbec nemůže, anebo zde musí počítat s neúspěchem a ztroskotáním? Téměř jistě se totiž dostane do konfliktu se silami, které ho daleko přesahují, které nemá v rukou a které mu téměř jistě připraví zklamání — jak to na vlastní kůži zakusil už Sokrates a v „Sedmém listu“ vylíčil Platón.

Na tuto zcela zásadní a i dnes velmi aktuální otázku nabídlo řecké myšlení dvojí velmi odlišnou odpověď a založilo tak dvě dodnes živé tradice, stoickou a epikurejskou. Obě vycházejí z toho, že člověk je nyní už odkázán na sebe sama, případně úzký okruh podobně smýšlejících přátel.²¹³ Jen tam může hledat opory pro svá hodnocení a rozhodování, případně věcná varová-

²¹² Podobně vidí a kritizuje současnou situaci bohatých západních společností například A. MacIntyre, *Ztráta ctností*. Je ovšem otázka, do jaké míry jeho představa „tradiční“ společnosti odpovídá historické skutečnosti a do jaké míry je jen následnou idealizací. Totéž se ostatně týká i athénské *poliis*: obdivný popis „athénské demokracie“, jak jej podává například J. Bleicken ve stejnojmenné knize, zůstává Thúkydídovi i Platónovi hodně dlužen. Idealizaci starých Athén vytýká H. Arendtové i A. Honneth, *Sociální filosofie a postmoderní etika*, str. 67.

²¹³ Velmi vysoké hodnocení přátelství blízkých lidí u Epikúra a u mnoha dalších v západní praktické filosofii svědčí také o tom, že na představu *agory* jako veřejného společenství všech „sobě rovných“ patrně rezignovali; možná ji sami už vůbec nezažili.

ní a kritiky. Při povrchním čtení zachovaných antických zlomků obou tradic se může zdát, že se aspoň zprvu příliš nelišily: obě rezignují na obecný souhlas široké veřejnosti a obě příležitostně užívají pojem „ctnost“. Obě sice kladou důraz na vlastní uvažování a zkušenost, zásadně se však liší tím, jak si v nich člověk představuje sebe sama.

Ve stoické tradici, která patrně vychází z pythagoreismu, člověka charakterizuje schopnost „vidět“ a uvědomovat si to, co ho zásadně přesahuje — a tudíž také zavazuje: Pythagorův „vesmírný řád“ a Sokratovu „péči o duši“. Člověk zde tedy rozumí sobě samému jako bytosti, která jediná může zahlédnout něco „nad sebou“, co sice ostatní nevidí, co však přesto nepodmíněně a pro každého „platí“ - počínaje podivuhodnými a přesnými zákonitostmi geometrie přes stoickou ctnost až po Platónovu „ideu dobra“. To ji ovšem už řadí do jiné souvislosti, jíž se budeme zabývat níže.

EPIKUREJSTVÍ A HÉDONISMUS

Druhý směr, tradičně nazývaný hédonismus a spojený se jménem Epikúrovým, vyvodil ze společné zkušenosti masových společností pozdní antiky důsledky podstatně odlišné. Možná také proto, že jeho nositeli byli lidé skromnějšího původu, klade si epikurejství cíle podstatně omezenější a řekněme realističtější. Epikurejský člověk chápe sám sebe jako konec konců hotovou a soběstačnou bytost, která se má vzdát nespelnitelných nadějí a zařídit se tak, aby si jimi nekazila příjemnost života samého. Má se především zbavit všech strachů — na prvním místě strachu ze smrti a z bohů — a pracovat jen na tom, aby si život zařídil v mezích možného ke spokojenosti podle svých vlastních představ.

Ačkoli tradice představovala Epikúra jako zastávce čistého požitkářství — a už on sám si na to stěžoval²¹⁴ — je také pro něho cestou ke štěstí sebeovládání a sebeomezení. Jako pravý Řek má totiž dostatek zkušeností a moudrosti, aby věděl, že každé podlehnutí vášním, každé překročení míry by se mu vymstilo. Cílem života je ovšem štěstí, tentokrát ale štěstí individuální, v dobrovolném společenství přátel. Podstatný rozdíl jeho praktické filosofie oproti Platónovu Sokratovi vězí v tom, že epikurejský

individualismus je radikálnější: odmítá všechno, co by jeho současný život přesahovalo či zavazovalo a v důsledku také rezignuje na veřejný život. Je to tedy filosofie soukromého života, která starost o veřejné záležitosti sice úplně neodmítá, ale nepřikládá jí velký význam a pokud by měla nějak překážet osobnímu štěstí, ochotně se jí zříká.²¹⁵ Moudrý člověk dobře ví, že není svrchovaným pánem nejenom světa, ale ani svého krátkého života, a chce-li v něm dosáhnout štěstí, musí respektovat jeho omezení. Nemůže si představovat, že by svým jednáním změnil nebo i jen podstatně ovlivnil svoji obec a celkové podmínky svého života, a musí naopak hledat štěstí tam, kde ho dosáhnout může: sám u sebe, případně v okruhu přátel, kteří chtějí totéž.

Epikurejský individualismus je tedy radikální rezignací a filosofií jisté skepse, jež obvykle provází období klidu a spokojenosti. Štěstí, kterého lze v životě skutečně dosáhnout, je nutně omezené a nemůže počítat s ničím, co by tento život přesahovalo - s jedinou výjimkou osobního, blízkého přátelství. Místo velkých ideálů má tedy člověk využívat toho, co mu život nabízí, a štěstí hledat především v tom, že se zbaví bolesti a strachu, že se vyhne všem starostem a strastem. Pokud se mu to daří, má všechno štěstí, které potřebuje. Naopak vůči různým rozkoším musí být ostražitý, protože většina z nich mu způsobí následnou bolest a trápení. Svoji „školu“ Epikúros příznačně nazýval „Zahrada“ a na její bráně byl podle tradice výmluvný nápis: „Vstup, cizince! Ceká tě vlídný hostitel s hojností chleba a vody. Zde se totiž tvé žádosti nebudou dráždit, nýbrž ukájet.“ Epikúrova zahrada je sice oddělená, přesto vítá každého „cizince“ bez rozdílu a slibuje mu, že pokud své „žádosti“ omezí na to skutečně potřebné, odnaučí ho strachu a nabídne mu skromné štěstí v okruhu podobně smýšlejících.

Štěstí, cíl každého života, je pro Epikúra životní pocit přítomné chvíle, který si člověk nesmí nechat pokazit ani strachem z budoucnosti - zejména ze smrti — ani jinými strastmi, které obvykle pocházejí z neovládnutých vášní a požitků. „Všechno, co děláme, děláme proto, abychom se osvobodili od bolesti a strachu. Když toho dosáhneme, bouře v duši se utiší. Nic jiného a nic víc není třeba, abychom se na duši i na těle cítili dokonale dob-

²¹⁵ Podle dochovaných zlomků se epikurejci zpravidla vyhýbali i rodině a do manželství vstupovali jen „výjimečně“.

ře."²¹⁶ Jisté, i když daleko radikálnější paralely k epikurejské tradici lze najít u Gautáma Buddha: „Zrození je utrpení, stárání je utrpení, nemoc je utrpení, smrt je utrpení, být spojen s nemilým je utrpení, být oddělen od milého je utrpení a když si člověk něco přeje a nedostává, i to je utrpení" - „Šťěstí je osamělost spokojeného, který uslyšel a nahlédl učení. — Odstranit vědomí sebe je věru to největší štěstí."²¹⁷

Epikurejský ideál skromného soukromého štěstí jistě přitahuje tím, že se soustřeďuje na přítomné chvíle, nic neočekává, po ničem netouží, ničeho se nebojí a nic mimořádného od člověka nevyžaduje. Koho by nelákal bezstarostný život v „zahradě" mezi přáteli, tolik podobný představám ráje? Z hlediska „strategie živého", jak jsme o ní hovořili výše, znamená však zřetelnou rezignaci, která se rozhodně nemůže stát pravidlem: společnost samých epikurejců by se rychle zhroutila a patrně vyhynula — už jen proto, že se o svoji budoucnost nestarala. Proto byl epikureismus výsadou lidí žijících v příznivém prostředí míru a prosperity, a to z takových vrstev, které nemusí žádnou odpovědnost za toto společenské prostředí nést. Mohli si tak dovolit žít jen sami pro sebe, a z jistého hlediska tedy parazitovat na prostředí, jež jim připravili a udržují jiní.

Epikurejská skepse však má ještě jeden na první pohled paradoxní důsledek, tentokrát individuální: ve snaze omezit utrpení a zbavit se strachu ze smrti musí totiž významně relativizovat i život jako takový. Jak říká Epikúros: „Kdo je moudrý, nevzdá se života, nebude se o něj ale také bát." Je-li ovšem jediným cílem života prožít jej příjemně a bezbolestně, klade se při každém trápení otázka, zda by nebylo lepší život dobrovolně ukončit. Ovšem pokud se člověku naopak podaří žít bez utrpení a v míru duše, začne ho trápit bezcílnost a nuda. Jak říká Pascal: „Nic není člověku tak nesnesitelné jako být v úplném klidu, bez vášní, bez starostí, bez rozptýlení, bez činnosti. Začne totiž cítit svoji nicotu, opuštěnost, nedostatečnost, závislost, bezmoc, prázdnotu. Z hloubi jeho duše se vynoří nuda, smutek, beznaděje."²¹⁸

²¹⁶ Citáty pocházejí z Diogenes Laertios, *Životy slavných filosofů* X, 126nn, překlad je autorův.

²¹⁷ Buddha: *Kázání z Benaresu* a *Mahavagga* I, 3. Cit. podle O. Hoffe, *Lesebuch zur Ethik*, str. 45 a 47.

²¹⁸ B. Pascal, *Pensées*, zl. 131.

V dobách, kdy lidé žijí své životy jako stálý zápas a starost o zítřejší den, se epikurejství vůbec nemůže vyskytnout a i v těch nejpříznivějších časech míru a blahobytu bývalo u^yhrazeno úzkým skupinkám. Pro křesťanství bylo ze zásadních důvodů nepřijatelné a začalo se znovu objevovat až počátkem novověku v privilegovaných vrstvách a v obdobích míru. Teprve moderní bohaté společnosti, přesycené spotřebou a možnostmi, zdánlivě umožňují, aby podstatná část bdí žila „epikurejský“ - ať už v té primitivnější podobě „užívání života“, nebo v té osvícenější podobě dobrovolné skromnosti někde v ústraní. Ovšem jen do té doby, než tato iluzorní existence začne ohrožovat příznivé společenské podmínky, které ji umožnily - a které mylně pokládala za samozřejmé.

V souvislosti etiky jako hledání štěstí a blaženosti by se nyní nabízelo přejít k etice křesťanství — pokud se o něčem takovém dá ovšem vůbec mluvit. Základy duchovního světa evropského novověku, který se do značné míry stává i světem „globální“ civilizace, položilo právě křesťanství a bez něho jim není možné rozumět. Jak správně vidí R. Spaemann, jde i v křesťanském vedení života spíše o konečné štěstí než o vyrovnávající spravedlnost nebo pěstování „dobré vůle“. Po rozpadu přehledných společenství klasické antiky křesťanství skutečně vytvořilo nové „obce“ věřících, které navázaly na židovskou diasporu, ve společném očekávání konečné spásy se oddělily od okolního světa a přesto většinou nerezignovaly na své „univerzální“ poslání. Díky tomu mohly zahájit pomalou, ale hlubokou proměnu středomořského, později evropského světa zevnitř — i když zakrývanou vnějšími a často násilnými dějinami svých politických důsledků.

Přesto jsou vlastní motivy křesťanského vedení života podstatně odlišné. Předně proto, že se jedná o náboženskou víru, která si sice také v pokusech a omylech hledá své cesty k cíli, tento cíl sám už ale nehledá, nýbrž přijímá. Konečné a trvalé štěstí, jemuž se v křesťanství říká „záchrana“ či „spása“ (*sóteria*), také není „z tohoto světa“: nemůže být bezprostředním motivem pro správné jednání, protože si je nikdo nemůže svým jednáním sám vydobýt a nemůže se ho nijak zmocnit, nýbrž může jen doufat, že mu jednou připadne jako milost či dar. Tím není řečeno, že by v nesmírně bohatých a spleťtých dějinách křesťanství nehrály roh různé praktické filosofie - od kynismu a stoicismu přes Platóna a Aristotela až po Kanta a další — které křesťanství naopak

podstatně formovaly. Nicméně křesťanská představa „zdařilého života“ má úplně jinou povahu něčeho, co si člověk nejen nemůže sám zasloužit nebo vydobýt (stejně jako život sám), ale co si nedokáže ani představit.²¹⁹

Střízlivé a přitom obsahem bohaté myšlení Aristotelovo vstoupilo do dějin evropské filosofie jak známo ve vrcholném středověku a obrátilo znovu pozornost k možnostem samostatné lidské zkušenosti, založené na pozorování. Vrcholná scholastika sice Aristotela „zabudovala“ do křesťanského obrazu světa, zároveň jej však významně proměnila. V souvislosti praktické filosofie je pro ni důležitá jednak logika — pozornost věnovaná správnému uvažování a řeči — jednak představa přirozeného zákona,²²⁰ který je lidem i lidským společnostem prostě dán jako nezbytný předpoklad a samozřejmé vodítko pro „dobrý život“ a „dobrou společnost“. Celý pozdní středověk tak charakterizuje napětí mezi svrchovanou autoritou biblického zjevení a přitažlivostí i autoritou dobře zachycené zkušenosti a dobře vedené argumentace.

Nejen bohatství a politická moc křesťanské církve, ale také celková hrozba zesvětštění obrazu světa a představ o „dobrém životě“ vyvolaly protest reformátorů a Lutherův odpor proti Aristotelovi lze chápat jako *pars pro toto*: jako odpor proti narůstajícímu sebevědomí člověka, jak se projevoval zejména v italském humanismu inspirovaném antickou. Na konci druhé části Božské komedie, když Dantův průvodce Peklem i Očistcem, římský básník Vergilius, nemůže s ním jakožto pohan vstoupit do Ráje, loučí se těmito slovy:

²¹⁹ „Co oko nevidělo a ucho neslyšelo, co ani člověku na mysl nepřišlo, připravil Bůh těm, kdo ho milují.“ (1 K 2,9). Podobně je tomu v některých židovských směrech, kdežto Korán se na některých místech snaží blažený život po smrti barvitě popsat.

²²⁰ Latinské *lex naturalis* lze přeložit jako „přirozený“ nebo „přírodní“, ovšem jen v předvědeckém pojetí „přírody“. Nejpozději od Kanta by tak překlad „přírodní“ musel vést k nedorozuměním, neboť na rozdíl od technicky využitelných „zákonů přírody“ jako říše nutnosti mívá *lex naturalis* úplně jinam: zdůrazňuje, že tento zákon člověka omezuje.

„Nečekej, že ti řeknu víc či poradím, / tvá vůle je svobodná, je pravá a zdravá: / tou se máš řídit. Proto ti dávám / korunu i mitru, vládu nad sebou!“²²¹

Podobným duchem je vedeno slavné Mirandolovo pojednání „O důstojnosti člověka“ (1496),²²² jehož Bůh postavil nade všechny tvory a který bere svůj osud do vlastních rukou. Odtud začali humanisté také budovat novou teorii panovnické moci, která má být založena na souhlasu poddaných a na smlouvě (H. Grotius).

UTILITARISMUS

Německá reformace proti tomu navázala na Augustina a zdůraznila hlubokou porušenost lidské přirozenosti, na niž se nelze spoléhat a která sama dávno ztratila i svobodnou vůli, jíž ji Stvořitel kdysi vybavil. Zato v anglické reformaci, která se aristotelského dědictví středověké filosofie nikdy úplně nezřekla, se brzy začínají objevovat názory, které poslání člověka vidí především v hledání štěstí (*pursuit of happiness*). Choulostivou otázkou „svobodné vůle“ obešel John Locke úvahou, že svoboda není atribut vůle, nýbrž člověka. Je to „moc, kterou člověk má, aby konal nebo nekonal určitou činnost podle toho, čemu dá nebo nedá přednost jeho mysl; jinak řečeno podle toho, co sám chce.“²²³ Člověk jako rozumná bytost je sice vždy pod tlakem svých potřeb, má ale jednat vzhledem ke svému přirozeně danému cíli a svobodu potřebuje právě proto, aby mohl sledovat vlastní představu štěstí a spásy. Locke byl proto také obhájcem (omezené) náboženské tolerance.

Úvahy o štěstí jsou už ovšem v celém novověku zatíženy silným individualismem, který je sice křesťanského původu, nicméně už od pozdního středověku daleko přerostl své původně náboženské meze. Skotské osvícenství si uvědomilo tento vážný nedostatek a začalo o štěstí uvažovat jako o společenské veličině. A protože vyrostlo na půdě křesťanského kalvinismu, liší se

²²¹ Dante, *Božská komedie. Očistec* 27, v. 139-142. K vlastnímu překladu jsem se musel uchýlit proto, že daleko elegantnější překlad O. F. Bablera vynechává poslední důležitou myšlenku světské i duchovní „korunovace“, svrchované vlády nad sebou samým.

²²² Pico della Mirandola, *O důstojnosti člověka*.

²²³ J. Locke, *Rozprava o lidském rozumu*, str. 220.

jeho úvahy o štěstí zcela zásadně od úvah epikurejských svým aktivismem, důrazem na povinnost účinně ve společnosti jednat. Co vlastně tvoří štěstí člověka? S jistým zjednodušením lze říci, že člověk touží po životě a bezpečí, potřebuje zdraví a nějaký majetek, aby se z něho uživil. To všechno jsou zájmy všem lidem společné, které by se navíc daly i kvantifikovat a sčítat.

Tak dospěl Francis Hutcheson (1694-1746)²²⁴ k názoru, že jednání sice může být motivováno i jinak, že by se však mělo následně hodnotit a ověřovat podle svých důsledků, přičemž měřítkem by mohlo být to, čemu se později začalo říkat „princip největšího štěstí“: nejlepší jednání je to, které přináší největší štěstí největšímu počtu lidí. Společnost tedy Hutcheson chápal v nominalistické tradici jako součet jednotlivců a už uvažoval dokonce o tom, že by se mravnost jednání dala vypočítat.²²⁵ Na tuto velmi lákavou myšlenku navázal pak Adam Smith a plně ji rozvinul anglický reformátor Jeremy Bentham (1748–1832), zakladatel utilitarismu (z latinského *utilitas*, užitečnost).

Tento dodnes vlivný směr praktické filosofie předpokládá, že lidské jednání se má hodnotit podle svých výsledků a důsledků, které lze kromě toho nějak objektivizovat, vymezit pro všechny stejnými parametry, a v důsledku toho dokonce kvantifikovat, sumarizovat a porovnávat. V tom tkví také nejsilnější stránka utilitarismu, který — za cenu značných zjednodušení — nabízí operativní nástroj na hodnocení a porovnávání „štěstí“ a tím také každého lidského jednání. Na tuto myšlenku v současnosti navazují různé pokusy o kvantitativní hodnocení nejen hospodářského produktu (HDP), ale i „kvality života“ (*Quality of Life*, QOL), „lidského rozvoje“ (*Human Development Index*, HDI) nebo „fyzické kvality života“ (PQLI).

Přes zdánlivou jednoduchost a přímočarost utilitaristického uvažování je tu ale celá řada otázek. Utilitaristé musí předně předpokládat, že každé lidské jednání a rozhodování má nějaký účel, který se navíc dá kvantifikovat. Důsledky činu (nebo nečinnosti) lze do jisté míry zhodnotit v historickém pohledu zpět, i když i zde zůstává otázka, po jaké době se mají hodnotit a co všechno se má přitom brát v úvahu. Zato ve chvíli rozhodování

²²⁴ Cit. podle *Encyclopedia Britannica* 1911, http://1911encyclopedia.org/Francis_Hutcheson. — K Hutchesonovi se ještě vrátíme v souvislosti s teorií „mravního smyslu“. Viz níže, kap. 3.5.

²²⁵ F. Hutcheson, *Inquiry concerning moralgood and evil* (1725), kap. 3.

jsou to jen pouhé dohady a očekávání, zcela závislá na tom, jaký model si pro uvažovanou činnost zvolíme. Zdánlivá „objektivita“ utilitaristického kritéria tak ve skutečnosti nechává otevřené dveře pro nejrůznější sny a přání, třeba i zcela nereálná, jimiž se však dají „zdůvodnit“ zřejmě škody zdánlivě menšího rozsahu. Všechno totiž závisí na tom, v jakých parametrech se kdo rozhodne užitek či škodu hodnotit. Nebezpečí je tím větší, že postup může budit dojem vědecky podložené objektivity.

Další důležitou slabinou je nejasné vymezení představy „štěstí“ nebo „blaha“: co se do něho má zahrnout a z jakého hlediska se má hodnotit? Rozumí se blahem například životní úroveň nebo průměrná délka života, anebo i veličiny „subjektivní“, jako je spokojenost respondentů ankety? Jak je to v situacích, kdy všechna možná jednání znamenají spíše ztrátu? Mají se „měřit“ zamezené ztráty, anebo vzniklé utrpení? Má rozhodovat součet jednotlivých odpovědí, anebo prospěch či ztráta celku, kterou jednotlivci neberou do úvahy?²²⁶ Jak se vyrovnat s otázkou, na čí úkor se „největšího štěstí pro co největšího počet“ dosahuje?²²⁷

Další generace utilitaristů se rozdělily na řadu směrů například podle toho, zda se kritérium maximálního užitku má aplikovat na každý jednotlivý čin, anebo - po vzoru Kantově - jen na princip či zásadu jednání.²²⁸ Benthamův žák John Stuart Mill (1806—1873) se snažil dát utilitarismu přece jen promyšlenější a filosofičtější podobu: rozlišil mezi požitkem a štěstím a trval na tom, že musí jít o maximalizaci štěstí, nikoli požitků. „Lepší být nespokojený člověk než spokojený vepř; lépe být nespokojený Sokrates než spokojený hlupák.“²²⁹ Jiní upřesňovali, že má jít o štěstí jako zážitek čili „pocit štěstí“; to je sice výměr mož-

²²⁶ Například projekt *Happy Planet* porovnává očekávanou délku života a pocit spokojenosti respondentů, dělené ekologickou náročností dané společnosti - veličiny těžko souměřitelné, neboť o „ekologické stopě“ většina bdí nic netuší. Vzniklé pořadí je pak téměř opačné než při jiných porovnáních a Kuba, Vietnam nebo Čína se ocitnou na prvních místech, kdežto Spojené státy a Lucembursko jsou v nejhroší skupině společně se Súdánem a Etiopií. Otázku, proč proudy emigrantů směřují právě opačně, z těch „šťastných“ zemí pryč, si hodnotitelé zřejmě nepoložili. Viz http://en.wikipedia.org/wiki/Happy_Planet_Index.

²²⁷ Pro důkladnou filosofickou kritiku militarismu viz B. Williams, *Ethics and the limits of philosophy*, str. 85nn.

²²⁸ V současné anglické terminologii *act utilitarianism* a *rule utilitarianism*. A. Remišová a kol., *Dějiny etického myšlení*, str. 626.

²²⁹ J. St. Mill, *Utilitarianism*, kap. II.

ná uspokojivější, bohužel se jím zároveň zcela ztrácí objektivita a operativnost, hlavní přednosti utihtaristického přístupu.

Když se ve druhé polovině 19. století ocitli filosofové pod tlakem vítězné myšlenky pokroku i pozitivistické kritiky, která chtěla platné poznání redukovat na ověřitelné výpovědi o zkušenostních faktech,²³⁰ pokoušeli se mnozí přijmout i pro praktickou filosofii tuto zásadu, jež se tak dobře osvědčila ve vědách. Německý filosof Franz Brentano (1838–1917) byl přesvědčen, že praktická filosofie se zakládá na nepochybných zásadách, které lze poznat a z nichž ji lze vybudovat jako vědu. Brentano ostře odmítal každý relativismus a byl přesvědčen o univerzální platnosti „přirozeného mravního zákona“, mravního řádu světa. Už Descartes rozlišil tři druhy duševních aktivit, totiž představy (ideje), logické soudy a hodnocení čili preference. Jako podléhá jí soudy hodnocení pravdivosti a nepravdivosti, dovedeme i své zalíbení či odmítnutí, lásku či nenávisť zhodnotit na základě jisté vnitřní správnosti. Dobré je potom to, k čemu je správné se přiklonit, co je správné milovat. Brentano dále převzal Aristotelovo rozlišení mezi prostředky a cíli — tím, co je „dobré k něčemu“, a tím, co je „dobré samo o sobě“ čili má vnitřní hodnotu. Za jakýsi kategorický imperativ pokládal zásadu, že máme volit to nejlepší z dosažitelného, a to nejen pro sebe, nýbrž i pro rodinu, stát, celý svět i jeho budoucnost. Jinak řečeno, vždycky činit to, co dodá celkovému stavu vesmíru nejvyšší možnou vnitřní hodnotu. Nutnou a postačující podmínkou pro to, aby se čin mohl v běžném smyslu označit jako „dobrý“, je právě to, aby byl prostředkem k tomuto cíli.²³¹

Brentanův výklad není příliš jasný a zřetelně kombinuje myšlenky spíše platónské s aristotelskými, při formulaci posledního cíle se však výslovně hlásí k utilitarismu, ovšem ve výše zmíněné rozšířené podobě. Podobné názory pak rozvinul a přesněji formuloval cambridgeský filosof George Edward Moore (1873–1958) ve vlivné knize *Principia ethica* z roku 1903.²³² Moore se také snažil vybudovat etiku jako samostatnou vědu a zobecně-

230 g.,... „álcón tří stadií“ — teologického, metafyzického a vědeckého čili pozitivního — francouzského filosofa a sociologa Auguste Comta (1798–1857), poprvé publikovaný v knize *Système de philosophie positive* z roku 1824. Odtud se odvozuje i název pozitivismus.

²³¹ F. Brentano, *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*, 1889 (česky: *O mravním poznání*, Praha 1995).

²³² V tomtéž roce publikoval Moore také nadšenou recenzi anglického překladu

ný brentanovský utilitarismus, založený na absolutní platnosti mravního řádu světa, pokládal za samozřejmý předpoklad, vydal se ale poněkud jinou cestou. Předmětem Moorova zájmu jsou především hodnotové soudy jako výpovědi či tvrzení, která lze zkoumat logickými metodami. Podobně jako Brentano rozlišuje mezi „vnější“ hodnotou něčeho jako prostředku a vnitřní (*intrinsic*) hodnotou něčeho jako cíle, mezi konstatujícími a hodnotícími soudy (už Brentano užíval pojem „preference“) a klade důraz na celek, který je víc než souhrn jeho částí.

Od svého učitele H. Sidgwicka převzal přesvědčení, že základem musí být dále neanalyzovatelný pojem „dobrého“ a všechny pokusy odvozovat měřítko pro mravní soudy z přírodních nebo jiných daností pokládal za "naturalistický omyl" (*naturalistic fallacy*). Ze označení „dobrý“ nelze nijak definovat nebo vyložit pomocí jiných pojmů, ukazuje Moore tzv. argumentem otevřené otázky: kdykoli se domníváme, že by nějaký jiný atribut, například „štěstí“ nebo „slast“, mohl být definicí „dobrého“, můžeme se zeptat: „Toto působí slast, je to ale dobré?“ Otázka má zřejmě smysl a nejde tedy o synonyma. Ke každé hodnotící výpovědi můžeme zase zaujmout hodnotící postoj.²³³ Proto se ani představa „dobra“ nemůže odvozovat z něčeho jiného než z označení „dobrý“ a znamená podle Moora „souhrn všech dobrých věcí“. Proti naturalismu zdůrazňoval autonomii etiky i hodnotících soudů, které se zakládají výhradně na intuici. Ne každá intuice je ovšem správná, nicméně na evidentní mravní intuice se lze spolehnout.²³⁴

Moore tak redukoval praktickou filosofii na logické zkoumání hodnotících výpovědí a zařadil ji tím do rámce analytické filosofie, kde na něj navázali další „intuicionisté“. Předmětem bohatých polemik, které pod titulem metaetiky plnily a plní odborné časopisy, se pak staly spory o to, zda jsou hodnotící soudy poznáním (jak se domníval Brentano i Moore), zda mají odlišnou povahu předpisů (preskriptivismus), anebo jsou naopak výrazem emocí, jak soudí emotivisté. Mimo tyto diskuse se postavil americký pragmatismus, který odmítá všechny úvahy o předpokladech a soudí, že celý smysl jednání tkví výhradně v jeho dů-

Brentano *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis. International Journal of Ethics*, Vol. 14, No. 1 (Oct., 1903), str. 115-123.

²³³ G. E. Moore, *Principia ethica*, § 13. Srv. F. Ricken, *Obecná etika*, str. 47.

²³⁴ Podobně také Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*.

sledcích. Pragmatismus začíná u Charlese S. Peirce (1839–1914) pochybností o tom, zda má člověk k dispozici něco jiného než vlastní zkušenost, ale u jeho následovníků (William James, John Dewey, nověji Richard Rorty) se postupně radikalizuje až po odmítání teoretických úvah o etice vůbec. Nicméně i pragmatismus patří do společného rámce konsekvencialismu, přesvědčení, že jednání se musí hodnotit podle svých (předpokládaných) důsledků, a to právě podle utilitaristických měřítek. Pojem i vymezení konsekvencialismu (z lat. *consequentia*, důsledek) pochází od britské analytické filosofky G. E. M. Anscombe (1919-2001), která připouští, aby kritériem hodnocení byly i jiné hodnoty než blaho nebo štěstí. Nicméně problematičnost tohoto přístupu asi nejlépe vystihne jeho vůdčí zásada, která by se dala formulovat také jako „účel svěť prostředky“.²³⁵

Jinou verzí — kterou podporoval například také Karl Popper — je negativní utilitarismus: místo maximalizace štěstí snaha o minimalizaci utrpení.²³⁶ Důsledná aplikace tohoto principu by ale vyžadovala radikální řešení: (lidské) utrpení lze úplně vymýtit, pokud by se všichni (lidé) bezbolestně vyhubili. Novější verze negativního utilitarismu proto žádají jen omezování utrpení, které vzniká nemožností uskutečňovat své volby či preference, čili z omezení svobody. I to je - jak jsme viděli — představa dosti problematická.

K tématu štěstí jako vlastního a posledního motivu lidského jednání nakonec ještě připomeňme dvě varovné myšlenky. Spisovatel André Gide si roku 1922 do deníku poznamenal, že „šťěstí nepochází ze svobody, ale z přijetí úkolu“, a filosof Emile Chartier (Alain) v jednom ze svých fejetonů napsal, že „šťěstí je odměna těch, kdo je nehledali“.²³⁷

²³⁵ V citované knize A. Remišové a kol., *Dějiny etického myšlení*, kap. 24-26, je těmto směrům a jednotlivým myslitelům věnována značná pozornost, pro naše účely však výtěžek není valný. Z další literatury viz například P. Kolář — V. Svoboda, *Logika a etika: úvod do metaetiky*.

²³⁶ Protj tomu už T. H. Huxley tvrdil, že „naděje na umenšení zla ve světě je možná, jen když se rozejdeme s názorem, že pravým cílem života je útek před bolestí a utrpením.“ *Evolution und Ethik*, str. 72.

²³⁷ A. Gide, *Journal*, záznam ke dni 8. února 1922; Alain, *Propos sur le bonheur*, str. 200.

3.3 OBJEV DUŠE

Někdy kolem poloviny 1. tisíciletí př. Kr. lze v zachované literatuře té doby pozorovat pozoruhodný obrat, který Bruno Snell nazývá „objev ducha“²³⁸ — objev vlastního já a soustředění pozornosti na vnitřní život vlastní osoby. V řecké literatuře je to konec homérského světa hrdinů a slavných činů, za něž jejich aktéři vlastně nenesou odpovědnost, protože jim je tak či onak vnukli bohové. Zcela jiný pohled na sebe sama představují pozdější básníci, řecká tragédie od Aischyla po Sofokla a konečně Sokrates a Platón. V biblické literatuře je slavným příkladem tohoto nového vidění Abraham nebo kniha Job, na Dálném východě Gautáma Buddha nebo čínská lyrika. Karl Jaspers, který si této pozoruhodné časové shody všiml, mluví proto o „osové době“ (*Achsenzeit*).²³⁹ I když lze namítnout, že „objev“ vlastního nitra vyjadřuje už daleko starší „Epos o Gilgamešovi“, je toto označení užitečné, protože něco zásadního se skutečně změnilo.

Význam a důsledky tohoto obratu „dovnitř“, k reflexi vlastního jednání a osoby, by současný čtenář mohl snadno podcenit: individuální a „vnitřní“ chápání těchto pojmů je pro něho totiž právě tak samozřejmé, jako bylo pro starší kultury nepochopitelné. Jakmile se hodnocení vlastních jednání přestane řídit tím, jak je vidí ostatní, a stává se něčím vnitřním, změní se podstatně i povaha mravu, morálky a etiky. Společenský mrav totiž ztrácí svoji mravní závažnost a začíná se lidem jevit v nejlepším případě jako etiketa a zdvořilost, ne-li přímo prázdná formalita, mravně konec konců bezvýznamná.²⁴⁰ Celé mravní hodnocení se přesouvá do oblasti individuální morálky, kde je ovšem nikdo jiný nemůže sledovat: mravní život člověka se stává „etikou v první osobě“, jeho intimním a sotva sdělitelným tajemstvím bez jakékoli vnější kontroly — a dá se tedy také úspěšně předstírat.

Aby se aspoň část společensky závažných jednání dala také společensky hodnotit a případně trestat, musela se v důsledku oddělit nová a samostatná oblast práva. Právo sice z mravu a morálky nutně vyrůstá a na nich staví, svými postupy forenz-

²³⁸ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen.*

²³⁹ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.*

²⁴⁰ I. Kant tento rozdíl vyjadřuje lapidárně: „Když každý v národě má svůj charakter, národ žádný nemá; když charakter nemá nikdo, má jej národ.“ *Lose Blätter* Nr. 1163, AA XIV, 514

ního vyšetřování, dokazování a veřejně platného hodnocení se od nich ale v našem moderním pohledu zásadně Uší. Už zde je založen nebezpečný rozkol mezi mravností a právem, jež se musí snažit své mravně významné obsahy regulovat a omezovat na to, co lze prokázat. Jedním z důsledků tohoto vynuceného rozdělení je například to, že před soudem může obviněný i jeho obhájce beztretně lhát, a to jen proto, že tuto okolnost nelze vnějšími prostředky bezpečně prokázat, tj. odlišit od omylu. Tento jistě nechtěný a velmi nežádoucí „mravní nihilismus“ soudního řízení²⁴¹ ovšem podstatně podřívá důvěryhodnost práva: veřejnost, která v něm stále vidí nástroj spravedlnosti (jak to ostatně hlásá i název příslušného ministerstva), těžko chápe, jak to jde dohromady — a přisuzuje tuto dvojakost cynismu právníků a „křivým“ paragrafům. Přitom jde ve skutečnosti jen o nezbytný důsledek uznání lidské svobody a primátu vnitřního mravního hodnocení, do něhož žádná veřejnost ovšem nahlédnout nemůže.

ČEST A SVĚDOMÍ

Jakýmsi předchůdcem obratu od vnějšího „dovnitř“, k reflexi sebe sama, která v mravním hodnocení postupně zastíní vnější jevovou stránku lidských činů, je starý pojem cti, který znali už homérští hrdinové. Do nedávné doby a spíše okrajově i dnes může „čest“ znamenat vnější projevy uznání či úcty, například v pojmu pocty nebo ve spojení „čestná funkce“. Vnější „urážka majestátu“ se donedávna přísně trestala a hanobení státních symbolů se někde dodnes trestá. Tento význam společenského uznání a prestiže přitom v dávných „heroických“ dobách zřetelně převládá a válečníci mohli svoji čest ztratit zejména zbabělostí, porušením daného slova nebo i neochotou nasadit život, kdykoli ji někdo porušil nebo zpochybnil.²⁴² Svobodní bojovníci proto museli hájit tuto svoji „čest“ například pomstou nebo v souboji.

²⁴¹ Jak jej vyjadřuje staré cynické úsloví: „První zásada práva: popři, cos učinil“ (*Prima regula juris: quid fecisti nega*).

²⁴² Za co se člověk má stydět, vykládá Sokrates na Achillově rozhovoru s matkou (*Ilias* 18,70nn): Božská matka ho varuje, že po smrti Hektorově brzy zemře sám. Jenže Achilles „nedbal smrti ani nebezpečí, ale mnohem více se ulekl toho, že by žil jako zbabělec a nemstil svých přátel“ (Platón, *Obrana Sokrata* 28d). Výrok Chilóna Spartského, „když utrpíš bezpráví, smiř se; když utrpíš pohanu, pomsti se“, jsme už citovali.

Z představ o cti se odvozuje také pojem ctnosti: latinská *virtus* se odvozuje od *vir*, a ve starověké představě ctnosti stojí tudíž na prvním místě udatnost, statečnost. Oproti pozdějším představám měla jistě tu přednost, že byla očividná a nápadná a že se o ní dalo krásně vyprávět. Ovšem příležitost „konat pamětihodné činy statečnosti“ a vynikat v nich před jinými byla pochopitelně vyhrazena svobodným bojovníkům, samostatným válečníkům a později vojevůdcům; jen zcela výjimečně „příležitostným“ hrdinům z jiných vrstev, jako byl Teiresias v Odysseji nebo venkovan David proti profesionálnímu válečníkovi Goliášovi. Další vývoj válečnictví ovšem i tuto příležitost bojovníků zásadně omezil: vojenské úspěchy Athén se patrně právem vysvětlují organizací bojovníků do šiku (*falang*), kde už pro iniciativu jednotlivce nezbývalo mnoho místa. Tak i o Sokratově statečnosti v bitvě u Platají se dozvídáme spíše náhodou a mimochodem.

Jistou obdobou válečnické statečnosti ve společnostech méně organizovaných i méně bojových byla patrně štedrost – jeden z nej důležitějších nároků na dobrého náčelníka. I to byla „ctnost“ zcela očividná a nepochybná a přirozeně vyhrazená bohatým, jenže na bohatství samém se společenská prestiž tehdy založit nedala – spíše naopak: bohatý, jemuž by chyběla štedrost, je v pohádkách i mýtech líčen jako odporný lakomec.²⁴³ Právě štedrostí a velkorysostí se tedy legitimovali „dobří“ náčelníci kmenových společností,²⁴⁴ i když i soudcovská moudrost nebo energické jednání v situaci ohrožení se u nich také vysoce cenilo.

Už v hérojských časech se ovšem cenil i jiný druh ctnosti, i když také aristokratické – totiž věrnost. Na prvním místě nezlomná věrnost ženy vůči manželovi, v níž spočívá její „čest“ a jak ji v nepřekonatelné podobě představuje Homérova Penelopé. I její jednání je sice navenek patrné, své vlastní vnitřní motivy však dokáže moudrá žena dlouho a úspěšně skrývat. Sice v jejím stínu, nicméně výrazně oceněna je tu i důležitá role věr-

²⁴³ Slovanské slovo „bohatý“ má společný kořen se slovem „bůh“: obojí se odvozuje od sanskrtského slovesa *bhájati*, dávat, udílet. „Bohatý“ se tak podobá bohu právě svojí štedrostí. V. Machek, *Etymologický slovník*, heslo „bůh“, str. 75. Podobný vztah je mezi latinským *deus*, bůh, a *dives*, *divitiae*, bohatství.

²⁴⁴ Srv. například slavný fenomén potlače, o němž se zmiňujeme jinde. — „Štedrý“ znamenalo původně rozhazovačný, nehospodárny, kdežto „lakomý“ znamenalo naopak chtivý, hladový na něco. Machek, *Etymologický slovník*, s.v., str. 623 a 318.

ného pasáka vepřů²⁴⁵ Eumaia, u něhož Odysseův návrat domů začíná. Jakkoli je tedy věrnost u Homéra představena ještě zcela v rámci aristokratických představ a ideálů, už to není ono evidentní a nepochybné vynikání před očima druhých. Naopak je to ctnost v očích druhých vždy problematická a zpochybnitelná,²⁴⁶ takže jejím posledním soudcem nemůže být nikdo jiný než věrný člověk sám. Tak se ve změněném chápání ctnosti pozvolna připravuje i projevuje přesun těžiště od-vnějškově chápané cti a ctnosti ke zvnitřněnému pochopení mravnosti jako věci vlastního svědomí.

Jiným projevem téže změny jsou hluboké proměny v chápání náboženství. Už v pohyblivých městských společnostech pozdního starověku, kde se setkávali a střetávali lidé z různých kultur, se také oslabuje až ruší dříve samozřejmá a nepochybná autorita místních náboženských kultů, jež ztrácejí svoji výlučnost a monopolní postavení. Setkání s jinou tradicí, jinými rituály, mýty a božstvy nutně vyvolává otázky a pochybnosti: co vlastně platí a proč? Otřesení tradičně nezpochybnitelných autorit tak přirozeně vyvolává reflexi o tom, co se dříve bez přemýšlení kolektivně přijímalo a respektovalo. V kulturně smíšeném a individualizovaném městském prostředí se tak člověk chťe nechťe stává sám soudcem nad tradicemi, kterým se jeho předkové bez výhrad podřizovali.

Z tohoto hlubokého otřesení tradičních skupinových náboženství vyrůstají jednak individualizovaná a univerzální monoteistická náboženství, která oslovují jednotlivé lidi bez ohledu na jejich původ, na druhé straně ale také nová individuální mravnost bez vnějších opor. Jednotlivý člověk se tak cítí vázán buďto neviditelnou autoritou jediného Boha, jehož vůli přijímá za svou a internalizuje, jako je tomu v pozdním židovství a v křesťanství, anebo se začíná chápat jako jediný rozhodčí a soudce svého vlastního rozhodování a jednání, a to na základě zvnitřněných, internalizovaných zásad a pravidel. Ze to nutně vede k vnitřním

²⁴⁵ Vepř je v *Odysseji* symbol blahobytu a domácí prosperity a nelpí na něm ještě nic z pozdějšího opovržení.

²⁴⁶ Jak to v extrémní podobě předvádí Shakespearův *Othello*. Připravit dívku „o čest“ nebo „o věnec“ znamenalo ještě v 19. století připravit ji o panenství. Proti tomuto silně „sexistickému“ pojetí i křesťanské církve marně bojovaly tím, že hřích přepisovaly oběma stranám stejně; lidé byli zřejmě stále přesvědčeni, že je to „něco jiného“.

a těžko řešitelným konfliktům, ukázala už řecká tragédie, například na postavách Kreóna nebo Antigony.²⁴⁷

Neúprosný požadavek na každého občana, aby byl „schopen mít podíl na studu a spravedlnosti“, to znamená kriticky posuzovat své vlastní jednání, považuje už Platónův Prótagoras za nutnou podmínku života v obci.²⁴⁸ Přísné rozlišování mezi ctností a „hanbou“ je hlavní mravní charakteristika Platónova Sokrata a prochází všemi jeho dialogy, i když je často „polidšují“ zážitky krásy, přátelství i rozkoše. Když Sokrates před athénským soudem přednáší jakýsi souhrn svého mravního přesvědčení, říká především, že člověk se nesmí poddat nátlaku společnosti ani soudu ostatních, nýbrž stát za tím, co vlastním rozumem nahlédl, a „neuvažovat ani o smrti ani o ničem jiném kromě hanby“.²⁴⁹

Sokratův osud také ukazuje velice konfliktní povahu této podstatné proměny. Platónův Sokrates pečlivě dodržuje athénské náboženské obyčeje a proti Dionysodórovi se ostře ohradí: „Vždyť i já mám domácí a otcovské oltáře a obřady i všechny ostatní takové věci jako ostatní Athéňané“. V posledních slovech těsně před smrtí připomíná podle dialogu „Faidón“ Kritónovi, že „je dlužen Asklépiovi kohouta“, a když mu Kritón slíbil, že dluh zaplatí, tiše zemře.²⁵⁰ Přesto je jeho postoj, založený na rozumném nahlédnutí, z povahy věci také kritický — a tedy konfliktní. V dialogu „Eutyfrón“ nejprve vykládá, že ho Melétos žaluje kvůli tomu, že „dělá nové bohy a ve staré nevěří“. Pak se ale ukáže, že Eutyfrón jako „znalec v otázkách božského práva a v oboru věcí zbožných a hříšných“ se právě chystá obžalovat vlastního otce, který nechal zemřít otroka za to, že zabil jiného. Eutyfrón je pevně přesvědčen, že žalobu podat má a musí, ale Sokrates mu ukáže, že jeho přesvědčení neobstojí: je v něm obsažen kon-

²⁴⁷ Oidipús je ještě vylíčen spíše jako tragická oběť osudu, „nevinná“ ovšem jen v očích nové představy individuální mravní odpovědnosti: neudělal přece nic hanebného. Zato Kreón i Antigona prožívají vnitřní konflikt mezi povinnostmi vůči příbuznému a vůči obci. Ze se Kreón ve svém postavení musí přiklonit k povinnosti vůči obci, kdežto Antigona vůči svému bratrovi, bylo pro antického diváka téměř samozřejmé. Srv. skvělý výklad Jana Patočky, *Ještě jedna Antigona a Antigone ještě jednou*, in: *Umění a čas I*, zejména str. 391^100. Naopak s typicky moderním, spíše moralistickým nepochopením věci o tom pojednává Martha C. Nussbaum, *Křehkost dobra*, str. 142nn.

²⁴⁸ Platón, *Prótagoras* 322d.

²⁴⁹ Platón, *Obrana Sokrata* 28e.

²⁵⁰ Platón, *Euthydémos* 302c; *Faidón* 118a. Srv. také *Symposion* 176a aj.

flikt mezi povinností vůči otci a povinností občana stíhat zločin. Eutyfrón konflikt nevidí a domnívá se, že jedná v souladu s vůlí bohů, Sokrates mu ale vyloží, že někteří z bohů by patrně dávali přednost jednomu z hledisek, kdežto jiní by měli názor opačný. Nevyslovený závěr dialogu tedy zní, že člověk se ve svém jednání nemůže opřít ani o athénská božstva, nýbrž musí spravedlnost hledat sám, podle svého svědomí,

O tuto novou představu svědomí a cti jako nezbytné složky — ne-li přímo základu - svobodné osoby, která si dokáže bez vytáček přičítat svá jednání a nést za ně odpovědnost, se opírají mravní systémy pozdní antiky, zejména stoicismu. Stoický ideál naprostého sebeovládání čili *autarkie* vyžaduje, aby se člověk vzdal touhy po vnějším, příjemném a radostném štěstí, protože si ho nemůže sám získat a tím méně zaručit. Má se přísně omezit na to, co je v jeho moci a silách a uvědomit si, že co je přesahuje, je z hlediska jeho cti a ctnosti *adiaforon*, nerozlišné, a tedy konec konců bezvýznamné a lhostejné. „Nechtěj, co není, a chtěj, co je, a budeš spokojen“ (Epiktétos). Lidé se tak dělí na moudré a na blázny, kteří se honí za pomíjivými přeludy zdraví, bohatství nebo rozkoší a bojí se nemoci, chudoby či neštěstí, které moudrého nemohou ani uspokojit ani na druhé straně skutečně postihnout. Naopak moudrým člověkem nic z toho nemůže doopravdy otřást, protože ví, že na tom nezáleží a že svoji blaženost nosí sám v sobě. To je ideál stoické *ataraxie*, doslova neotřesitelnosti, která vzdoruje jakémukoli osudu a ničím se nenechá svést ze své cesty.

Stoické učení však přesto není ani fatalistické, ani deterministické, jak se mnozí domnívají. Je v něm totiž zdůrazněna právě oblast odpovědné lidské svobody, kterou má sice každý z nás „uvnitř“, kde se ale děje to jediné, co má plně v moci a na čem mu musí záležet, totiž snaha o ctnost a ctnostné jednání. „Rozhodně má být duše odvrácena ode všeho vnějšího a pohřížena v sebe: sobě ať důvěřuje, v sobě se raduje...“ (Seneca). Člověk sice nevládne vnějším světem a vnějšími okolnostmi svého života, rozhodně však má vládnout sám sobě a jednat podle toho. A jen pokud skutečně žije a jedná podle rozumu a v souladu s přirozeností, může se ve své duši radovat z toho, že jednal čestně, statečně a moudře - a to bez ohledu na úspěch.

Přísný a zřetelný ideál stoické ryze individuální ctnosti, jak jej měl před očima už Zénón z Kitia nebo Chrysippos a jak jej

pak i na veřejnosti předváděl Cato, Seneca, Cicero nebo Marcus Aurelius, měl a má v praktické filosofii mimořádný význam. Především proto, že to, co přikazuje a vyžaduje, je téměř zcela v rukou člověka a nezávisí na ničem vnějším. Ideální stoik se nebojí ničeho „kromě hanby“, ale také nic neočekává a na nic se netěší. Proto je ve stoické ctnosti vždy cosi studeného až nelidského, na druhé straně je jí cizí jakýkoli hédonismus. Od stoika se vyžaduje až hrdinské sebeovládání a plné přejímání odpovědnosti nejen za vlastní činy, ale také za okolní společnost a svět. Od toho sice stoik nic neočekává, má však vůči němu zásadní odpovědnost, která nezná žádné úlevy ani výmluvy.

Zato je stoicismus také první filosofií, která výslovně hájí a vyžaduje individuální svobodu člověka a jeho autonomii i vůči vlastní obci: teprve stoický člověk ji totiž skutečně potřebuje. Druhou důležitou stránkou této autonomie jednotlivce je stoický universalismus: „cena“ každého člověka tkví pouze v něm samém a v jeho jednání a nemá tak nic společného s jeho původem, stavem a podobně. Stoický individualismus je v důsledku toho také jednou z prvních filosofií lidské rovnosti. To si ovšem nelze představovat tak, že by stoický císař mohl zrušit otroctví nebo společenské rozvrstvení říše, nicméně velkorysý rozšíření občanství na všechny svobodné obyvatele celé říše za císaře Caracally roku 212 je – kromě praktických důvodů – také důsledkem stoického vidění světa.

Stoická čest, svědomí a odpovědnost není pro každého a málokdo s ní dokáže žít – proto se vždycky těšila značné úctě.²⁵¹ Když rané křesťanství opustilo představu brzkého konce světa a začalo se zařizovat ve světě, inspirovalo se hlavně stoickou (resp. kynickou) morálkou sebeovládání, krocení vlastních náklonností, choutek a vášní cvičením a praxí ctnosti – i když ji vždycky motivovalo očekáváním a nadějí, jež je stoicismu bytostně cizí. Stoické prvky tak lze nalézt v celých dějinách křesťanství, od Pavla z Tarsu přes Augustina až po kazatele pozdního středověku, například mistra Eckharta.²⁵²

²⁵¹ Pěkně to komentuje Pascal: „Stoici se domnívají, že člověk může vždycky to, co ve skutečnosti může jen občas.“ *Pensées*, zl. 350.

²⁵² Důsledně stoická je celá argumentace jeho „Knihy božské útěchy“, kde se specificky křesťanské motivy osobní lásky a naděje téměř nevyskytují. Stoická argumentace se vyskytuje i v Husových *quodlibetech* a v celé dobové literatuře. Také Spaemannovy *Základní mravní pojmy* končí jistou obhajobou stoických motivů.

Právě stoická askeze představuje „řecký“ prvek křesťanské morálky, který v židovství téměř chybí. Pro křesťanství nepřijatelná byla ovšem představa hrdého jednotlivce, který nikomu nic nedluží a jedná z vlastní svobody a na vlastní odpovědnost. Když se stoicismus výrazně oživil v italské renesanci a navazujícím humanismu, postavila se proti této představě zejména Lutherova reformace a polemika o „svobodné vůli“ je z velké části polemikou se stoicismem. Přesto se stoické zdůraznění lidské individuality a autonomie stalo podstatnou inspirací pro evropský novověk, od Erasma z Rotterdamu přes Immanuela Kanta až po existencialisty.

V této souvislosti ovšem nelze pominout ani extrémní podobu titánského stoicismu, jak jej představují vůdci Francouzské revoluce, například Maxmilián Robespierre, pro něhož požadavek ctnosti musí převážit každý lidský ohled. Na těchto děsivých příkladech fanatismu lze snad také ukázat, v čem tkví jejich nejhlubší omyl: ačkoli se tváří jako odpovědné osoby, ve skutečnosti se chtějí odpovědnosti za svá jednání zbavit a svalit je na domnělé „ctnosti“, na své povinnosti vůči revoluci a národu. Ne já, Robespierre, nýbrž občanská povinnost a ctnost posílá tisíce Udí na smrt ve jménu revoluce.

PĚČE O DUŠI

O rozpadu antické *polis* jako samozřejmého místa pro dobrý lidský život a o odpovídající proměně představ o štěstí jsme už hovořili v souvislosti s Epikúrem. V chaosu různých názorů a hlasů zbývá jen jediná instance, k níž se každý může obrátit: on sám. Jak jsme už také zmínili, záleží ovšem na tom, co si kdo pod „sebou samým“ dovede představit. Na rozdíl od empirického a jaksi imanentního sebe sama, hotového a soběstačného, z něhož vyšel Epikúros, objevil Sokrates jeho další a možná i zajímavější složky: svědomí a duši. Pokud můžeme soudit, inspiroval se při tom jednak Démokritem,²⁵³ jednak pythagorejským objevem geometrie, ne jako praktické dovednosti, ale jako podivuhodně jiného světa předmětů, které sice nikde nejsou, zato se nikdy nemění,

²⁵³ „Kdo činí bezpráví je nešťastnější než ten, kdo jím trpí.“ Démokritos, zl. DK 68 B 45. Srv. J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: *týž, Pěče o duši II. Sebrané spisy 2*. Praha: Oikúmené 1999, str. 210 a 229.

dají se dokonale poznat a platí se stejnou přesností pro každého, kdo si jich dokáže všimnout.²⁵⁴

„Sokratovský obrat“ k člověku, o němž se v této souvislosti někdy hovoří, neznamená jen to, že by se zájem a pozornost filozofů měly od vesmíru a jeho základů obrátit k vnitřnímu myšlenkovému životu člověka. Pokud se nevzdělaný otrok dokázal „rozpomenout“ na přesné a nepochybné geometrické zákonitosti, je to podle Sokrata neklamný důkaz několika dalších věcí. Předně toho, že v jeho nitru či duši je přinejmenším jedna část schopna chápat a nahlížet úplně jiný druh předmětů, než s jakými denně zacházíme. Schopnost nahlížet tyto věčné, obecné a přesné „předměty“ svědčí i o tom, že je-li „celá příroda sourodá a duše poznala všechny věci“, je také v jistém smyslu nesmrtelná. Ponechána sama sobě je ovšem také zapomíná a může si jich všimnout jen pod náležitým vedením.

Geometrický řád není sice smyslům přístupný, a přesto se jím naše poznání hmotných věcí nějak řídí. Jé tu tedy velká naděje — téměř jistota — že něčím jako geometrickým řádem by se mohlo a mělo řídit i něco mnohem významnějšího, totiž lidské jednání. Tak jako před ním už Hérakleitos nebo Parmenidés, nemůže se ani Platón smířit s tím, že by se jednání mělo řídit jen zkušeností, tradiční moudrostí starých, která je plná rozporů a nejasností a někdy může vést dokonce ke špatnostem.²⁵⁵ Proto je pro člověka i pro obec ze všeho nejdůležitější, aby si tuto neobyčejnou skutečnost uvědomili a začali „pečovat o své duše“, nebo si aspoň dali poradit od někoho, kdo o svou duši řádně pečuje. Když Sokrates v „Obraně“ líčí své obvyklé rozhovory s Athéňany, říká to velmi zřetelně: „Ty, výborný muži, jsi Athéňan, občan té mocí největší a moudrostí nejproslulejší obce, a ty se nestydíš starat se o peníze (...) i o pověst a čest, avšak o rozum a pravdu a o duši, aby byla co nejlepší, o to se nestaráš ani nepečuješ?“²⁵⁶ „Duše“ zde tedy znamená také jakousi dlouhodobou paměť, která shromažďuje zkušenost celého života do jednoho celku a nese na sobě trvalé stopy tohoto života. Lidská jednání sice pomíjejí,

²⁵⁴ Srv. slavný příklad s negramotným otrokem a úhlopříčkou čtverce v dialogu *Menón* 82b-85b. Sokrates zde klade pouze otázky a správné řešení netriviální úlohy najde otrok úplně sám.

²⁵⁵ Viz např. Hérakleitovy sarkastické zlomky (například DK 22 B 29, B 112 nebo B 116) nebo už citovaný Platónův *Euthyfrón*.

²⁵⁶ Platón, *Obrana Sokrata* 29d.

jejich stopy na duši ale zůstávají a dávají jí její podobu, na které nakonec nejvíc záleží.²⁵⁷

Jak si Sokrates — anebo Platón — tuto péči o duši *in concreto* představoval není úplně jasné. Jisté však je, že znamená usilovné pátrání po pravdě, jak v geometrii, tak i v lidských věcech a svědomité vedení života podle poznané pravdy. To znamená kritické posuzování vlastních činů a stálou otázku, zda člověk nezaměňuje „dobré“ za příjemné a pohodlné. V tom Sokrates viděl jedinou možnou záchranu rozhádané athénské obce: v geometrii se lidé nepotřebují přít a potírat, protože se mohou o pravdě přesvědčit.²⁵⁸ Péči o duši také věnoval všechny své síly v hovorech a diskusích, kde se snažil své partnery přivést k vlastnímu náhledu do pravého stavu věci a po celý život patrně váhal jen v otázce, nakolik jim v tom nějaký učitel může pomoci. Jeho představa „geometrické“ povahy praktické filosofie se ovšem příliš neprosadila: jeho nejbližší žák, Aristoteles, se o geometrii nezajímal a pro etiku si výslovně vyhradil, že může být jen „přiměřeně“ přesná. O „geometrický“ způsob filosofování se pak pokusil Descartes, ovšem jen v otázkách poznání a vědy, kdežto Spinoza na něm v etice spíše ztroskotal.

Myšlenka péče o duši jako té základní povinnosti člověka vůči sobě se však ujala a žila a žije v různých podobách dodnes.²⁵⁹ Její převratný význam pro celou západní tradici spočíval zejména v tom, že jakmile si člověk začne v tomto hlubším smyslu uvědomovat sebe sama jako myslící a jednající osobu a začne reflektovat své jednání, otvírá se mu také nová oblast svobody, kde se teprve dá hovořit o něčem takovém, jako je individuální morálka, odpovědnost a její základ, totiž svědomí.²⁶⁰ Už v jednom z raných dialogů vkládá Platón Sokratovu protihráči Protagorovi do úst kategorický požadavek, zákon samého Dia, aby „kdo není schopen mít podíl studu a spravedlnosti“ byl „usmr-

²⁵⁷ Tuto možnost skládat vlastní život do časového celku nazývá M. Heidegger „možnost být celým“, *Ganz-sein-können (Bytí a čas, § 48, str. 242)*.

²⁵⁸ p. 1, b, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

²⁵⁹ Viz např. J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, zejména kap. 7—11, in: *týž, Péče o duši II. Sebrané spisy 2*, str. 111–146. Ještě tradičnější výklad Platónovy „nepsané nauky“ obhajuje G. Reále, *Platón. Pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsané nauky*.

²⁶⁰ p. „to jsme ostatně právě na Sokratovi mohli také vyložit rozdíl mezi společným mravem a individuální morálkou.

cen jako nákaza obce".²⁶¹ Obec svobodně jednajících může obstát jen tehdy, bude-li každý schopen posuzovat svá vlastní jednání ne z hlediska svého zájmu, nýbrž spravedlnosti — a stydět se, pokud jí nedostál.

Klasický výklad a zdůvodnění morálky v dialogu „Gorgias“²⁶² začíná tím, že si Sokrates ověřuje, zda taková diskuse může mít smysl. Říká o sobě, že se dá raději sám usvědčit z omylu, než aby z něho usvědčoval druhého (458a) — a k téže zásadě se přihlásí i Gorgias. Dialog tedy může začít, a to slavným paradoxem: Sokrates nechce mít s bezprávím nic společného, kdyby však musel volit, „raději by si zvolil bezpráví trpět, než je činit.“ (469c) Dobré totiž není totéž co příjemné, **aSilé** není totéž co nepříjemné (497d): trpět bezpráví je pouze nepříjemné, kdežto ten, kdo je činí, se dostává do sporu se sebou samým. Rozumný a statečný člověk je ten, kdo „vládne nad sebou samým“ (491d), proto ani v životě nemá člověku jít o to, aby žil co nejdéle. Opravdový muž „nemá lpět na životě“, ale hledět, „jak by tento život prožil co nejlépe“ (512e). Proto si musí zjednat jasnost o tom, co je zlé a proč je lidé páchají. „Nikdo dobrovolně nečiní bezpráví“ (509e), protože kdo činí zlé, „nedělá, co chce“ (468d): chce se totiž jeho prostřednictvím domoci něčeho dobrého.

Jenže zlé, nespravedlivé a bezprávné - i kdyby je nikdo neviděl - zanechává trvalou jizvu ve vlastní duši pachatele: proto je lepší bezpráví trpět než páchat. Proto je podle Sokrata lepší, „aby celý svět se mnou nesouhlasil, (...) nežli abych já sám jediný byl se sebou v nesouladu a sobě odporoval“ (482b). Nicméně jeho morálka není — moderně řečeno — subjektivní, nýbrž opírá se o celkový řád světa: „I nebe a země i bozi a lidé mají mezi sebou společenství, přátelství, uměřenost, a proto nazývají tento svět kosmem, řádem, a ne neuspořádaností ani nevázaností“ (508a). Proto také musí být nespravedlnost souzena a potrestána: jednak pro očištění pachatele, neboť „kdo platí pokutu, je zbavován špatnosti své duše“ (477a), jednak pro výstrahu druhým. Jenže aby soud byl spravedlivý a nenechal se zmást „krásou, urozeností a bohatstvím“, musí být duše svlečená, nahá a bez příbuzných — a to je možné až po smrti (523).

²⁶¹ Platón, *Prótagoras* 322d.

²⁶² Na stránky dialogu *Gorgias* podle standardního vydání Etiennova (v moderních překladech se uvádějí po straně) se také vztahují odkazy v závorkách.

Že výklad soudu a trestu je míněn jako obraz, plyne už z toho, že v jiných dialozích Platón zcela samozřejmě užívá jiné obrazy - například „stěhování duší“ v dialogu *Faidros*. To ovšem vůbec neznamená, že by to bylo jen zábavné vyprávění, právě naopak: Platón dobře věděl, že o těch nejhlubších a nejzávažnějších věcech se dá hovořit jen v obrazech²⁶³ a nechat na čtenáři, zda jim porozumí jako odkazům, jako podnětům k vlastnímu přemýšlení, anebo se jim jen nechápavě zasměje.

3.4 IDEA DOBRA A ETICKÝ REALISMUS

Dávno předtím, než se objevil neutrální a opatrný pojem „hodnoty“, užívali lidé pro svá hodnocení obecné pojmy dobrého a špatného, případně zlého, a to velmi podobně jako my. O co se snažíme a po čem toužíme, je dobré, o co nestojíme, co se nám nelíbí, je špatné, a k čemu máme odpor nebo čeho se bojíme, je zlé. Platónův Sokrates se snažil toto obecné mínění nějak zpřesnit, pochopit a přijít na to, co se tím vlastně myslí: dobré — jak víme - není totéž co příjemné a zlé totéž co nepříjemné. Co je ale od sebe odlišuje? To, nač přitom přišel, nazval Dobrem či ideou dobra.²⁶⁴

Od té doby, co ideu dobra zkritizoval a zatratil Nietzsche, patří k dobrému tónu se nad ní ušklíbnout nebo aspoň pokrčit rameny. Jenže je tu také otázka, zda si to můžeme dovolit, a například Immanuel Kant nebo Emanuel Rádi - už poučený hroznými událostmi minulého století - byli přesvědčeni, že ne.²⁶⁵ Než se ke kritice Platónovy ideje dobra dostaneme, měli bychom se nejdřív pokusit ji pochopit — tím spíš, že to byla a je jedna z hlavních myšlenek celé západní filosofické tradice a že hluboce formovala duchovní svět, do něhož jsme se narodili. Bez ní si západní kulturu a civilizaci nelze vůbec představit, o filosofii ani nemluvě. Když Whitehead napsal, že celá západní filosofie je jen

²⁶³ Ostatně už Démokritovi se přisuzuje výrok, že „slova jsou mluvící obrazy“. Zl. DK 68 B 142.

²⁶⁴ Platónův vlastní výklad viz např. *Ústava* 505a.

²⁶⁵ Viz E. Rádi, *Útěcha z filosofie*. Krásná Rádiová metafora „bílých labutí“ zároveň jemně varuje, abychom se ideje dobra nesnažili racionálně zmocnit nějakou definicí, ale přijímán ji spíš jako jisté zjevení. Možná i v tom byl Platónovi blíže než mnozí deklarovaní platonici. Ostatně i Nietzsche si v souvislosti se „smrtí Boha“ klade podobnou otázku.

sbírka komentářů k Platónovi, měl na mysli zejména tuto myšlenku dobra v silném slova smyslu.

Kde se vůbec vzala? Zdá se mi, že se opírá o dva důležité fenomény: o všudypřítomnost hodnocení a o zkušenost, že s žádným jednotlivým, konkrétním „dobrem“, jehož dosáhl, nebývá člověk trvale spokojen.²⁶⁶ Jako kdyby člověk, který o něco usiluje a za něčím se pachtí, „ve skutečnosti“ hledal něco jiného, co každou jednotlivou a „dobrou“ věc přesahuje. O všudypřítomnosti hodnocení, volby a výběru jsme už hovořili. Pozoruhodné je však to, že ačkoli se tato hodnocení týkají věcí tak rozmanitých a odlišných, jak si jen dokážeme představit, samo hodnocení je vždycky nějak podobné. Vždycky se opírá o nějaká porovnání, vždycky je v něm prvek zvažování a vždycky končí nějakým úsudkem, na nějž navazuje rozhodnutí či volba. Jako kdyby tedy všechna lidská hodnocení, všechny jakž takž uvážené čili „rozumné“ volby a rozhodnutí měly něco společného. Něco, co je odlišuje od rozhodnutí „bezhlavých“, která se někdy dokonce podobají nevědomým reakcím a jež staří přisuzovali „vášním“.

Hledání dobra se tedy musí řídit rozumem, ovšem i uvážená rozhodnutí se mohou dodatečně ukázat jako špatná nebo dokonce tragická. Vždycky jsou to však rozhodnutí moje nebo naše a ukáží se nám tedy ve zpětném pohledu jako omyly a chyby: bylo by lepší, kdybychom se byli rozhodli jinak. Jinými slovy i špatná rozhodnutí — pokud nejsou bezhlavá, takže se k nim člověk nechce znát — vytvářejí jistou zkušenost a přispívají tak tomu, aby je člověk neopakoval a dal si příště lepší pozor.²⁶⁷ To je něco, co je pro život ve společnosti nesmírně významné a je konec konců základem každé výchovy: příště by to mohlo být lepší.

Naproti tomu jednání bez rozmyslu, ať už je chápeme jako pouhou reakci, anebo je připíšeme náklonnostem a vášním, žádnou takovou naději nedává. Ať už dopadlo dobře nebo — častěji — špatně, znamená jakési chvilkové selhání a vypadnutí z role, které si člověk nedovede vysvětlit a má obvykle pocit, jako kdy-

²⁶⁶ R. Spaemann mluví o „frustraci z dosažení cíle, o něž jsme usilovali.“ *Šťěstí a vůle k dobru*, str. 28. - „Tak také člověk, když něco kupuje, si přece nemyslí, že by mohl předeem — ve stavu koupěchtivosti — vidět zboží úplně stejně, jako je uvidí potom - ve stavu lítosti.“ F. Rosenzweig, *Nové myšlení*, str. 20. Srv. také J. Sokol: *Malá filosofie člověka*, kap. „Hodnoty a peníze“, str. 182.

²⁶⁷ „Udělat chybu a nenapravit ji - to je teprve skutečná chyba,“ říká Konfucius (cit. in: Hoffe, *Lesebuch der Ethik*, str. 53).

by nejednal on sám. Je na tom podobně jako homérští hrdinové, když jim Athéna nebo Apollón „zatemnilí mysl" a udělali pak něco, k čemu se nemohli sami znát.²⁶⁸ A co je ještě horší: nedává ani žádnou naději, že by něco podobného neudělali kdykoli znovu.

„Bezuzdná" jednání tohoto druhu, charakteristická pro malé děti, které ještě „nemají rozum" a nedovedou se ovládat, představují pro život ve společnosti nepřijatelnou potíže. Vylučují totiž individuální svobodu a vyžadují, aby nad hdmi panoval strach. Každá volnost ve společnosti vyžaduje, aby se ostatní mohli spolehnout, že nevybočí z jistých mezí. Dokonce i od domácího psa vyžadujeme a očekáváme, že své tělesné potřeby a jiné nápady dokáže nějak „ovládat" — jinak by nemohl volně pobíhat po bytě a po ulici a musel by být jako tygr v pevné kleci; tam ať si dělá, co dovede.

Jistá míra rozvahy a sebeovládání je tedy nutnou podmínkou, abychom ostatním mohli bez obav dopřát aspoň takovou volnost či svobodu, jakou bychom si přáli sami pro sebe. Problémy s nevypočitatelným jednáním těch druhých vysvětlují, proč měla západní tradice takovou hrůzu z „vášni" a proč tolik trvala na jejich ovládnutí právě tam, kde chtěla rozšířit a obhájit individuální svobody.²⁶⁹ Důraz na „rozum" a rozumnost v hodnocení, v rozhodování a v jednání je tedy nutnou podmínkou a průvodním jevem západní snahy o rozšiřování individuální svobody.

Nicméně ani rozum — jak jsme viděli — není sám sobě dostatečným vodítkem a může se také mýlit. Jako nejvyšší složka duše je ovšem právě rozum schopn „nahlížet" věci nepomíjivě, jisté a přesné — totiž ideje. Zkušenost, že co jsme zprvu pokládali za dobré, se často ukáže jako zklamání, jakmile jsme toho dosáhli, odkrývá jistý „přesah" každého hodnocení: co jsme ve skutečnosti hledali, nebyly krásné šaty, nýbrž krása nebo dobro samo, které se nám v nich jen prchavě ukázalo. Už Démokritovi se připisuje myšlenka, že „všem lidem platí jako dobré a pravdivé patrně totéž, jen příjemné je jednomu to a druhému ono".²⁷⁰ Tak jako patří „příjemné" do nespolehlivé oblasti pou-

²⁶⁸ Tato archaická představa se dodnes udržela v různých hovorových obratech a nejenom malým dětem se říká: „Co to do tebe vjelo?" „Co tě to popadlo?"

²⁶⁹ „Všichni otročíme zákonům, abychom mohli být svobodní" (*Legum omnes servi sumus ut liberi esse possimus*). Cicero, *Pro Cluentio* 53 (146).

²⁷⁰ Démokritos, zl. DK 68 B 69.

hého mínění, lze tedy dobro patrně poznat jako všem společné, neměnné a spolehlivé. Toto stanovisko se v současné diskusi obvykle nazývá „etický realismus“.

Tato zdánlivě nepatrná a bezvýznamná novinka měla ve skutečnosti závažné důsledky. Dokud se lidé spokojovali s běžným hodnocením lepšího a horšího, bylo každému jasné, že slovo „dobrý“ se obvykle nevypovídá samo o sobě, nýbrž v různých spojeních. P. Geach připomíná, že slovo dobrý — například ve spojení „dobrý lékař“ — nemůžeme chápat samostatně: dobrý lékař nemusí nutně být také dobrý člověk nebo dobrý běžec.²⁷¹ V běžném použití nejčastěji znamená „dobrý k něčemu“, „dobrý pro mne nebo pro někoho jiného“. Když dělníci na stavbě volají na jeřábníka „doleva — doleva — dobrý!“ neříkají tím nic víc, než že to k danému účelu stačí a jeřáb se může zastavit. Trojka na vysvědčení znamená „dobrý“, což je sice lepší než „dostatečný“, ale žádnou chválu (jako „chvalitebný“) si nezaslouží. „Horší“ téměř vždy znamená to, co jsem si nevybral, protože tu bylo něco lepšího. Kdyby nebylo, mohlo to také být „až dost dobré“, protože bych se s tím spokojil. Proto se přídavné jméno „dobrý“ dá také stupňovat: dobrý, lepší, nejlepší.

Tak vypadá běžné a pro život nezbytné hodnocení, jaké děláme stokrát za den. Jenže jakmile je můžeme spojit s představou dobra v silném smyslu, stane se z něho cosi jiného. Předně se ztratí jeho situační souvislosti a důležité atributy jako „k něčemu“ a „pro někoho“ a všechno na světě jako kdyby podléhalo jednomu jedinému hodnocení vůbec. Nejsou to tedy každodenní účely, malé ani velké, a moje nebo naše zájmy, ale samo dobro, jímž se má každý lidský krok nadále řídit. Pojem dobra „bez přívlastků“, v tomto silném smyslu, který už žádné stupňování nepřipouští, je sice náš lidský pojem, míní nicméně cosi, čím by se člověk měl nechat vést a co tedy v rukou nemá a mít nemůže. Přesto v sobě skrývá nebezpečí, že se jej jaksi zmocníme a začneme hodnotit už nejenom jako lidé, ale z té pozice nadpozemského nadhledu, která byla dříve vyhrazena jen božským bytostem. Tím se v důsledku může také ztratit jinak samozřejmá věc, že moje hodnocení může být mylné a že v každém případě ponesu

²⁷¹ Cit. u F. Ricken, *Obecná etika*, str. 50. Podobně str. 9n. Označení „dobrý“ se zde vztahuje pouze k jeho profesi a rob; k tomuto důležitému rozlišení se vrátíme později.

jeho důsledky, případně i odpovědnost za to, co jsem tím způsobil.

Dobro se tak pozvolna stalo filosofickým a metafyzickým pojmem, aspoň v myšlence odděleným od všeho ostatního čili absolutním. Pro Platóna, který se na tomto převratném kroku jistě významně podílel, je ovšem „poznání“ dobra vyhrazeno božskému rozumu a hlavním — ne-li jediným — úkolem člověka je nějak se mu přiblížit, získat si na něm jakýsi podíl či účast (*methexis*). Jenže jakmile by takový podíl, třeba jen domněle získal a překročil tak platónský *chórismos* — propast mezi naším a božským světem - bude i s Dobrem zacházet jako s ostatními pojmy, totiž podle pravidel logiky a jako s nástrojem, který má v ruce.

Paradoxních důsledků ideje absolutního dobra si patrně jako první všiml Aristoteles a podrobil ji dvěma významným korekturám. Dobro předně nemůže být jedno,²⁷² nýbrž je každému jsoucnu určeno jako jeho zvláštní přirozenost — to, co činí člověka člověkem a lišku liškou. Rozdíl je jen v tom, že zatímco lišku vede její přirozenost k cíli jaksi sama, a tedy bezpečně, člověk se tomuto vedení může vzepřít. Hledání dobra tak znamená zkoumání a hledání této přirozenosti, která je cílem člověka stejně jako každého jsoucna. Slovo „dobrý“ tak znamená něco jiného ve spojení „dobrý nůž“ než ve spojení „dobrý člověk“ a konec konců by se mohlo i vynechat: špatnému noži něco chybí, aby byl opravdu nožem, a špatný člověk je málo člověkem. Protože ale nože ani lidé nemohou mít libovolný počet přirozeností, zůstává i zde představa univerzálního hodnocení, i když odlišného podle povahy různých jsoucn.

Aristoteles ovšem nebyl jen myslitel, ale také svědomitý pozorovatel, který opory pro své názory nehledal tolik v geometrii, jako spíše ve zkušenosti.²⁷³ Tak jako pro něho „dobré“ znamená pro každé jsoucno něco jiného, je také ve vědách a uměních potřeba rozlišovat a postupovat podle jejich povahy a předmětu. „Etika Nikomachova“ začíná úvahou o metodě a přesnosti,

²⁷² „Dobro tedy není obecný pojem, který by odpovídal jediné ideji.“ Aristoteles, *Etika Nikomachova* 1096b25.

²⁷³ Je jistě pozoruhodné, že tento zakladatel tohka různých věd se právě geometrií — v jeho době vědou *par excellence* — patrně vůbec nezabýval. Praktický rozum se nezabývá věčnými věcmi, nýbrž nahodilými a jednotlivými, takže vyžaduje zkušenost. Proto se mladý člověk může stát moudrým v matematice, „nezdá se však, že by se stával rozumným“ (*Etika Nikomachova* 1142a14). Výměr předmětu etiky (*Etika Nikomachova* 1112a22-31) jsme citovali hned na začátku.

kteřou jsme už citovali. Ať už je důvod této skutečnosti jakýkoli, v souzení a rozsuzování lidských jednání a sporů se Aristotelovi ukázalo, že spravedlnost — o níž se v této oblasti především jedná — nelze vyčerpávajícím způsobem popsat obecnými zákony, nýbrž že je třeba přihlížet k jednotlivým případům v jejich rozmanitosti.²⁷⁴

Pro Aristotela se tedy etika nepodobá geometrii a nemůže se opírat o jedno axiomatické dobro, to však neznamená, že by se neměla o co opřít. Stačí se podívat kolem sebe a všimnout si, čím se soudní lidé ve svém jednání řídí a jak je hodnotí.²⁷⁵ Etiku zajímá jednání ve společnosti a mezi lidmi, a o jejich — pravda, spíše rámcové — shodě svědčí už sám jazyk a jeho slova, stejně jako představa ctností. Ze lidí ve společnostech fakticky žijí, je možné jen proto, že všichni nějak chápou jakýsi společný a závazný řád „politické spravedlnosti“, jež se dělí na „přirozenou“ a „zákonnou“.²⁷⁶ Přirozené zde znamená to, co platí ve všech lidských společnostech, takže zřejmě nevzniklo lidskou dohodou a na rozdíl od zákonného se tedy také nedá měnit. Přirozený zákon tak představuje jakýsi protějšek k Aristotelovu učení o ctnostech a v naší klasifikaci by patřil do oblasti morálky; proto se mohl rozvinout i do oblasti práva.

Obě tyto složky Aristotelovy etiky přesadil do křesťanského rámce a soustavně zpracoval Tomáš Akvinský, jehož nauku o přirozeném zákoně²⁷⁷ shrnuje M. Murphy do sedmi bodů: 1) Přirozený zákon je dán Bohem jako Stvořitelem a 2) platí nutně pro všechny lidské bytosti, 3) které jej také mohou svým rozumem poznat. 4) Dobré logicky předchází správnému, 5) takže správné jednání je to, jež odpovídá dobrému a 6) není zásadně pokažené; 7) některé formy tohoto pokažení lze formulovat jako obecná pravidla, jako je biblické Desatero.²⁷⁸ Čtvrtý a pátý bod spojují přirozený zákon se sledováním cílů a s ctnostmi, kdežto šestý bod vylučuje případy, kdy by člověk chtěl dosáhnout

²⁷⁴ Viz výše výklad o morálce a etice, kap. 2.4.

²⁷⁵ Ostatně podobně postupoval i Platón například v „Zákonech“, kde s ideou dobra nepracuje.

²⁷⁶ *Dikaion fysikou a nomikon*, Aristoteles, *Etika Nikomachova* 1134b. První je „od přírody“, kdežto druhá je „jen lidským ustanovením“ tamtéž, 1094b16. Srv. výklad o spravedlnosti v Platónově *Ústavě* 443b a násl.

²⁷⁷ Tomáš Akvinský, *Summa theol.* II.I.90n.

²⁷⁸ M. Murphy, *The Natural Law Tradition in Ethics*, in: *Stanford encyclopedia of philosophy*.

dobrého cíle špatnými prostředky. V této podobě určovala představa přirozeného mravního zákona značnou část novověkého mravního myšlení i učení křesťanských církví. Hrála také rozhodující roli při vzniku novověkého přirozeného práva jako nepodmíněného korektivu případné z vůle zákonodárce a právě na ní stojí také představa lidských práv.

Některé moderní teorie morálky se snaží vyhnout odkazu na Boží původ přirozeného zákona a zdůrazňují místo toho jeho rozumovou poznatelnost. Pokud ale obsah přirozeného zákona není pozitivně vyjádřen v Božím zjevení, musí se pro něj předpokládat nějaká forma „reálné existence“, proto se v současných diskusích mluví o „morálním realismu“. Kritické etiky poznatelného dobra namítají právě proti této „existenci“, což je ovšem námitka spíše formální. Jiní namítají rozmanitost mravních představ v různých kulturách a konečně ovšem i problematičnost obecných mravních pravidel vůbec. Odborná debata podle B. Williamse trpí tím, že mnozí mravní teorii chápou jako „agresivní nástroj“, který by měl protivníka (logicky) zničit. Na to nezbývá než připomenout Aristotelovu výhradu „přiměřené“ přesnosti: praktická filosofie není logika.

DOBRO A ZLO

Do duchovního světa pozdní antiky významně zasáhly myšlenky přišlé z Východu, a to už ve spojení s Alexandrovou expanzí do Asie koncem 4. století př. Kr. Jednou z nejvýznamnějších byla patrně myšlenka dualismu: svět je podle něho výsledkem zápasu dobra a zla a místem jejich trvalého střetávání. Zatímco na Dálném východě vedla tato myšlenka k jisté relativizaci morálních otázek vůbec, v perském zoroastrismu a jeho Avestě se protiklad „dvojčat“ Ahura Mazdy a Ahrimana, zosobněného dobra a zla stal jakousi osou a páteří mravního uvažování vůbec. Dualistické představy o světě pronikaly do Středomoří například jako mithraismus a významně ovhvnily pozdní židovství, rané křesťanství i pozdější manicheismus a gnózi.²⁷⁹

²⁷⁹ Je ovšem otázka, nakolik lze většinou obrazně vyjádření náboženských textů pokládat za racionální vyjádření jednoznačných názorů a postojů. V samotných textech lze totiž často najít i obrazy aspoň na první pohled opačné či protikladné, aniž by to někoho zaráželo.

Pojmy dobro a zlo se v biblických textech sice vyskytují, ale obvykle vedle jiných dvojic jako „život a smrt“ nebo „světlo a tma“. Podle deuterokanonické knihy Sírachovcovy dokonce: „dobro i zlo, život i smrt, chudoba i bohatství, to vše je od Hospodina“.²⁸⁰ Celý svět se vším všudy je dílo Hospodina, který své stvoření hodnotí jako „dobré“, nicméně už ve druhém vyprávění o Stvoření vystupuje jako původce zla „had“. V pozdější biblické literatuře, ovlivněné helénismem se vyskytují i různá ztělesnění zla, například Satan jako udavač, žalobce a nepřítel v knize Job. I ten je sice bezpečně podřízen Hospodinu a jednou bude zničen, dočasně však může vykonávat svoji škodlivou moc nad lidmi. Podobně a ještě častěji se objevuje ďábel nebo „ten Zlý“ i v Novém zákoně.

I když se v Novém zákoně slova ďábel a Satan běžně užívají a zejména v Listech se uvažuje i o různých „mocnostech“ mezi nebem a zemí,²⁸¹ hlavní proud křesťanství se dualistickému pokušení ubránil. Hlavním argumentem bylo ovšem Boží Stvoření a jeho jednoznačné hodnocení. Když se však rané křesťanství přesunulo do řecky mluvícího světa, objevilo další významnou podporu právě v platonismu. Tak jako řečtí ani latinští bohové nebyli zosobněním dobra, byla pro řecké a latinské náboženství i pro pozdější filosofii také představa zosobněného Zla zcela cizí a nepochopitelná.²⁸²

Platónský názor, že zlo je pouze nedostatek dobra, jemuž tedy žádné „bytí“ nepřísluší, v pozdějším křesťanství zcela převládl, zejména díky autoritě Augustinově, a dominoval až do pozdního středověku. Vykoupení v Kristu znamená, že vláda zlých mocností nad světem a lidmi je definitivně přemožena a zbývají jen spíše bludné pověry — a ovšem lidské zlo. Teprve s důslednou individualizací náboženských představ, s probuzením hořečného lidové starosti o vlastní spásu a snad i s oddělením filosofie a teologie v pozdním středověku začíná zosobněné zlo zase hrát

²⁸⁰ Sír 11, 14. Z kontextu je ovšem patrné, že se nejedná o „absolutní“ a metafyzické dobro a zlo.

²⁸¹ Například Mk 13, 25; Sk 7, 42; Ef 1, 21 a další.

²⁸² Řecké ani latinské náboženství totiž neprošlo hlubokou „morahzací“, pevným spojením mravnosti a náboženství, jež charakterizuje biblické židovství i křesťanství. Právě tento nedostatek ostatně kritizovala řecká „osvícenská“ kritika náboženství od Hérakleita (např. zlomky DK 22 B 5, B 128) až po Platóna (*Euthyfrón* aj.) a Lucretia. Totéž ovšem platí i pro kmenová společenství, kde náboženství znamenalo prostě kolektivní slavnosti a rituály.

významnější roli, jež se pak plně projevila v krizích začínajícího novověku. Do této souvislosti spadá také překvapivá „pověřivost“ i u vzdělaných lidí 16. století, čarodějnické procesy a podobně.

V polemice s důsledně platónským humanismem se reformátoři mohli opřít o hlubší znalost Bible a odmítnout laciný optimismus, který zlehčuje skutečnost zla ve světě i v lidské duši. Radikální, někdy téměř dualistické myšlenky zejména německých reformátorů o beznadějně „padlé“ lidské přirozenosti se však u jejich následovním příliš neprosadily. Tak v Komenského nebo Leibnizově rozvrhu světa jsou síly zla opět pevně zkrácené a omezené a představují hlavně výzvu k lepšímu vzdělávání, zcela v linii Platónově.

Pro osvícence je představa zosobněného zla už jen předmětem posměchu a nevyskytuje se ani u Kanta. Zato pojem dobra je pro něho — přinejmenším z praktického ohledu — prostě nepostradatelný a zachází s ním s velkou úctou, dokonce tak, že je vyhradil jen jediné věci na světě: dobrá může být jen a jen dobrá vůle.²⁸³ V pozdější filosofii se objevilo hned několik pokusů, jak dobro dokonce operativně definovat. Pro utilitarismus — jak už víme — znamená „co největší štěstí pro co největší počet lidí“, takže otázka se mění v otázku, co může znamenat „největší štěstí“. Nutným cílem vývoje ducha je pro Hegela plný návrat k sobě samému, sebeuvědomění Ducha. A pro řadu současných autorů je dobro prostě jen odstranění či absence utrpení.

Do přímé konfrontace s pojmy dobra a zla se pustil až v době převažující náboženské skepse Friedrich Nietzsche. Učinil to svým charakteristickým — dnes bychom řekli mediálně působivým — způsobem, který mnozí chápali a chápou jako holé odmítnutí až výsměch. Jenže pokud něco bylo Nietzschemu opravdu cizí, bylo to pokrytectví a cynismus, které tolik vyčítal své době. Také jeho odmítnutí kategorie dobra a zla znamená jednak připomenutí výše řečeného, totiž jisté relativity (nikoli relativismu) lidských hodnocení, jednak pokus udržet a pevně zakotvit něco, co by lidskému jednání dávalo smysl a orientaci.²⁸⁴

²⁸³ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, část I., str. 57. Radikalnost tohoto tvrzení je odezvou na Ježíšův výrok: „Proč mi říkáš dobrý? Nikdo není dobrý, jedině Bůh“ (Mk 10,18) - viz tamtéž, str. 72.

²⁸⁴ Když chce Nietzsche stručně vyjádřit pravý opak svého postoje, volí pro to větu „Všechno si zaslouží, aby zaniklo“ (*Tak pravil Zarathustra*, kap. „O zemi

To je ovšem záměr daleko obtížnější a Nietzscheova křehká romantická duše těžce zápasila s návaly dobového naturalismu. Jeho kritika „dobra a zla“ se ve filosofii pozoruhodně prosadila a jeho důraz na to, že skutečným zlem je lež a nepoctivost, bude i pro nás důležitý. Zato pokusy nějak formulovat skutečné „dobro“ se mu příliš nepovedly. Jak myšlenka „věčného návratu“, kterou musel s ošklivostí „překousnout“,²⁸⁵ tak také oslava síly, zdatnosti a dokonce bezohlednosti nadělověka patří dnes už doufejme jen do historie, a to ne právě slavné. Přesto pro Nietzscheho — na rozdíl od mnoha jeho epigonů — patrně platí Péguyho aforismus, že „velká filosofie není filosofie bez chyb, ale beze strachu“.²⁸⁶

Jakkoli se tedy filosofové obecným pojmům dobra a zla od té doby většinou vyhýbají, v běžném životě soukromém i veřejném stále působí, někdy s až nečekanou vehemencí. Protože pouze tabuizované, ale nereflektované, nekontrolované a emotivně silné ideje patří do arzenálu politických demagogů a mohou napáchat velké škody, nemůžeme je zde obejít. Základní kritiku myšlenky platónského dobra jsme už naznačili. Zbývá tedy provést podrobnější fenomenologický rozbor a „dekonstrukci“ pojmu zla, ne abychom jej s laciným posměchem „odmítli“, ale abychom určitěji pochopili jeho význam a smysl.

CO JE ZLO?

Jak jsme viděli, vyvolal filosofický pojem dobra a jeho staleté promýšlení také otázku po povaze a případně i původu zla. Staré kultury váhaly mezi dvojí krajní cestou: buď „zlo“ jaksi vyřadit z celku dobrého světa a přisoudit „zlému demiurgovi“, nepřátelskému démonickému božstvu, anebo naopak ukázat, že „zlo“ nemá samostatnou existenci a je vlastně jen nedostatkem dobra. Jakmile se ovšem oba koncepty domyslí, ukáží se také jejich úskalí, a tak se myšlení stále pohybuje mezi jedním a druhým.

vzdělání“, str. 109; „AZies ist Werth, dass es zu Grunde geht), kterou pak - nepřilíš přesvědčivě — přisuzuje i „platonismu“ a křesťanství.

285 p_ Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, kap. „O vidění a hádance“, str. 146. Tato slavná pasáž mimo jiné ukazuje, jak byla Nietzschemu cizí myšlenka evoluce: svět je jen proměnlivá kombinace stálých prvků, která může trvat jen tak, že se přesně opakuje.

²⁸⁶ Charles Péguy, *Cahiers de la Quinzaine*, 1914.

V prvním případě (manicheismus) je svět bytostně rozpolcen jako místo sváru dvou rovnomocných sil či božstev, která se pak ovšem také navzájem omezují, kdežto ve druhém vrhá „zlo“ svůj stín na celý dobrý svět a tím i na jeho (případného) původce. V prvním se zdá, jako by se „zlu“ dostávalo až příliš velké pozornosti, kdežto ve druhém jako by se zastíralo a bagatelizovalo, což je možná typické pro doby se sebou spokojené, úspěšné a optimistické. Tím drsnější pak bývá jejich prozření.

Židovství i křesťanství zvolilo tu druhou cestu, kterou jednoznačně vyjádřila zpráva o Stvoření²⁸⁷ a pro křesťanství definitivně formuloval Augustin, takže dualistické, „manichejské“ představy do nich jen tu a tam vpadaly jako cizorodý prvek. U monoteistických náboženství, která představu nejvyššího dobra spojila s jediným Bohem to ani jinak být nemůže, i když ho tím zároveň jaksí zapletla také do problému zla. Stecky nešťastných Udí se pak mohou obracet k Bohu nejen s prosbami, ale i s jistou výčitkou, kterou starozákonní proroci odmítají s odkazem na absolutní autoritu Hospodinovu: „Běda tomu, kdo se chce přít se svým tvůrcem, střep z hliněných střepů!“ (Iz 45,9); „Cožpak nemohu naložit s vámi jako ten hrnčír, dome izraelský?“ (Jr 18,6).

Takové autoritativní odmítnutí otázky se však špatně snáší s křesťanskou představou Boží blízkosti a dokonce přátelství, a v novověku se z ní stává teoretický problém: má-li Bůh lidi a svět tak rád, proč je vystavuje utrpení, ponížení a smrti? Proč dopouští takové hrůzy a neštěstí, a to i na nevinné lidi? Na tyto otázky není pochopitelně odpověď a každý lidský pokus o nějaké „řešení“ se nutně zaplétá do vlastních argumentů: člověk, který by chtěl hájit Boha? To je paradox teodiceje, filosofických pokusů o obhajobu světa a jeho stvořitele.

Problém tedy vyplývá přímo z povahy monoteistického náboženství, pokud trvá na tom, že jediný Bůh každou jednotlivou událost přímo působí nebo aspoň schvaluje — a který pak ovšem také „za všechno může“. Přinejmenším část tohoto problému však možná vězí v samotném pojmu „zla“, přesněji řečeno v jeho zdánlivé samozřejmosti a emotivní síle hrůzných příkladů — tře-

²⁸⁷ Gn 1,31. Naproti tomu v takzvané druhé zprávě hraje významnou úlohu „had“ (Gn 3,1n), symbolický náznak opačného „manichejského“ pojetí. Teprve v závěru (Gn 3,14n) a jako příslib do budoucna se objevuje definitivní „rozdrcení“ zla.

ba z nedávné doby — které člověku jaksí brání, aby sám pojem podrobil kritice.²⁸⁸ Dokud se to však nestane, nemá zřejmě žádný smysl ptát se například, odkud se zlo bere. Abychom se ale vyhnuli obecným abstraktním diskusím tohoto druhu, které se už pár set let točí v kruhu, zkusme se zeptat jinak: kde vidíme skutečné, nepochybné zlo?

Předně jsou tu věci jaksí přirozené: hlad, bolest, nemoc, smrt. S těmi člověk bojuje, jak dovede. Lékař tiší bolest a odsouvá smrt, ale zároveň chápe, že k životu asi patří: živé se od neživého liší právě tím, že může mít hlad, cítit bolest a téměř kdykoli zahynout, zemřít. Riziko utrpení a konečná jistota smrti tvoří rub lidské svobody, dodává životu jeho dramatickou vážnost a nutí člověka, aby jej tak také chápal. To je ovšem pohled hodně abstraktní a všeobecný, kdežto smrt je vždycky jedinečná a často tragická: smrt blízké osoby vždycky něco zničí, a to i když se s ní umírající sám dokázal smířit.²⁸⁹

Od přirozené smrti, kterou se už nepodařilo odložit, musíme ovšem — za druhé — odlišit zabití, bolest nebo smrt způsobenou druhým člověkem: vraždy, války, mučení. To je jistě „zlo“ ještě v jiném smyslu než smrt samotná. Má něco společného s krutostí a terorizováním, se závistí a mstivostí, s pohrdáním a ponižováním, s ničením a vandalstvím. Snad by se dalo říci, že je to zlá intence, chtěné zlo, cílená nenávist, která se za jistých okolností může obrátit i sama vůči sobě.

Třetí typ „zla“ se vyznačuje tím, že je chladný a neadresný: sobectví, bezohlednost, hrabivost, lhostejnost, zbabělost. Co je spojuje, není skutečná zloba, nýbrž fakt, že neberou vážně druhého člověka; ten zde nic neznamená a nic neplatí. Oběť má prostě smůlu, že poslouží jen jako prostředek jeho cílů (nebo že jim naopak překážela), jinak proti ní pachatel nic nemá. Ostatně i koncentrační tábory nedávné doby jako chladné a organizované, téměř technické odstraňování „nežádoucích“ lidí by asi patřily do této skupiny.

Konečně poslední výrazný typ zla, které sice není násilné, ale poškozují vždy určité lidi, by mohl zahrnovat porušení da-

²⁸⁸ Platón se ho dotýká, když píše, že „není totéž dobré a příjemné, ani zlé a nepříjemné“ (*Gorgias* 497d). Podobně Hérakleitos: „Kdyby se lidem stávalo, co sami chtějí, nebylo by to k lepšímu.“ Zl. DK 22 B 110.

²⁸⁹ „Pro skutečně zbožného člověka nic není tragické.“ L. Wittgenstein: *Personál recollections* (ed. R. Rhees), kap. 6.

ného slova, nevěrnost, podvod a lež. Tento druh zla poškozují právě lidské vztahy a podrývá důvěru ve společnosti. Na rozdíl od předchozího může postihnout pouze toho, kdo na takové jednání „naletěl“, tj. spolehl se na něco, něčemu uvěřil. Možná právě proto se mravně citlivým a čestným lidem zdál vždycky zvláště odporný. „Nespravedlnost se páchá dvojím způsobem: násilím nebo podvodem. Obojí ať je člověka vzdáleno, ale podvod si zaslouží tvrdší odsouzení.“²⁹⁰

Už toto velmi neurčité a neostré rozdělení ukazuje, že skutečné mravní zlo je především lidské zlo, zlo páchané lidmi — ať již bylo násilné a krvavé nebo chladné a vypočítavé. Jeho oběti mohou být lidé, ale také celé společnosti, příroda nebo kulturní statky. Biblická náboženství i koncept „péče o duši“ zdůrazňují, že zlo dělá zlem právě to, že trvale poškozují také pachatele samého — ať už to vyjadřují obrazem „soudu“ nebo „jizev na duši“. Na závažnou otázku, zda a jak se tato poškození duše dají napravit či odstranit, na otázky odpuštění a smíření, může dát praktická filosofie jen velmi omezenou odpověď.²⁹¹ Přitom i problémy současných společností s nezpracovanou „minulostí“ — koloniální, rasistickou, nacistickou i komunistickou — ukazují, jak málo zde zmůže právo a soudy, jenže občanská společnost nic lepšího k dispozici nemá.

Naopak nerozlišený a nereflektovaný pojem „zla“ je příliš obecný a příliš „autocentrický“, tj. založený na mém vlastním pohledu. Zahrnuje všechno, čeho se obávám, co se mi nelíbí, co mně nebo nám vadí a překáží. To ale ještě nemusí být zlo: člověk, s nímž jsem se dostal do konfliktu, mi jistě překáží, bylo by ale velmi nebezpečné, kdybych ho jen proto začal pokládat za „zlo“. O tomto velmi závažném pokušení pokládat každou překážku za zlo a každého odpůrce za nepřítele jsme už mluvili.

²⁹⁰ Cicero, *De officiis* 1,41. Extrémní stanovisko, že pravdivost je „svatý a ničím neomezený imperativ“ rozumu, takže lež může být v krajním případě omluvena, ale nikdy ne dovolena, zastával Kant, viz *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, AA VIII, 423-^30.

²⁹¹ Viz V. Jankélévich, *Odpuštění*, a J. Sokol, *Filosofická antropologie*, kap. 29. O biblickém a křesťanském pojetí obrácení, Ktosti a odpuštění viz *Člověk a náboženství*, kap. 15 a 21.

3.5 MRAVNÍ SMYSL

Praktická filosofie — jak jsme viděli — vyrůstá z naléhavé potřeby nějak skloubit individuální morálku a její reflexivní hodnocení sebe sama, jak je vyžaduje „objev“ vlastního nitra a svědomí, s nezbytností jisté veřejné či společenské shody, pokud jde o hodnocení a rozhodování vnější, včetně morálních základů práva. Hlavní linie západního myšlení se přitom obrací k rozumu jako schopnosti poznávat, omezovat své sklony a vášně, a zároveň argumentovat, jež tvoří podle jejích představitelů jediný spolehlivý základ této nezbytné společenské shody. Je to přece zdravý rozum (*Ze bon sens*), který je všem lidem společný a je mezi nimi „ze všeho nejlépe rozdělen“, jak napůl ironicky poznamenává Descartes.²⁹²

U zakladatelů tohoto směru je spolehnutí na rozum a jeho argumenty ještě různě mírněno. Platón v sokratovských dialozích ještě váhá, zda se ctnost dá vysvětlit a naučit, anebo zda je zcela svébytným a neredukovatelným „darem“ či příkazem božstev. Sokrates sám je zde představen jako živý člověk z masa a kostí, který nejenom přemýšlí a argumentuje, ale raduje se také z krásy a z přátelství. Aristotelův výklad racionální spravedlnosti nakonec také připouští, že jednotlivé případy nelze beze zbytku zahrnout pod obecné zásady a spoléhá nakonec na soudnost a slušnost (*epieikeia*), v níž je „více pravdy“.

Jenže už velcí představitelé stoicismu, ne náhodou významní římscí politici, kteří mají řídit osudy milionů neznámých lidí, si nic takového nedovedou představit. Protože jejich obrovský a nepřehledný stát nepřipouští, aby se s jeho občany dávali do řeči a brali tak vážně i „jednotlivé“, vidí před sebou jen dvojí možnost: buď společnost přísných racionálních pravidel a procedur, anebo zvůli mocných jednotlivců, která musí skončit v anarchii. Sama historická skutečnost, že tak dokázali svým poddaným zajistit několik staletí míru, svědčí o tom, že to nebyl úplný omyl. *Pax romana* se pak stala vzorem pro budovatele středověké říše, kteří se snažili stoické představy o dobrém státě naroubovat na velmi odlišný „substrát“ divokých válečnických kmenů a na druhé straně opřít o křesťanství.

²⁹² Descartes, *Rozprava o metodě* I. — Podobně Hérakleitos: „Všem kdem je dáno poznávat sebe samy a být rozumní“ (*sófronein*, DK 22 B 116); „Všem je společné mít rozum“ (*fronein*, DK 22 B 113).

Racionalismus středověké teologie byl také udržován v mezích závaznými obsahy biblického zjevení, bohatého na paradoxy a soustředěného na jednotlivé osudy a příběhy. Představa přirozeného zákona, který nepodléhá lidským soudům, nýbrž je naopak musí vést, také kladla meze individuálním hodnocením a jejich povinné racionalizaci. Už nominalistická teologie pozdního středověku se však snažila celý život člověka podříditi přísné logice a položila tak základy novověkého racionalismu.

S rozvojem měst a náboženského i občanského individualismu, který jej nutně provázal, se evropské společnosti přiblížily situaci pozdní antiky a začaly vnímat středověké autority jako tíživou překážku, která jim brání v další expanzi. Vnitřní i vnější rozklad středověkých autorit jen posílil nový obrat, který hledal pravdu ve vlastním nitru s takovou vehemencí, že uvrhl Evropu do staletí občanských a náboženských válek. Není divu, že myslitelé jako Erasmus Rotterdamský, Jean Bodin, Hugo Grotius, René Descartes a zejména Thomas Hobbes opouštějí středověké autority a hledají záchranu opět v rozumu, pokud možno nedotčeném složitými spekulacemi předchozích filosofii. Jejich „rozum“ však už není jen nástrojem, jak se vyznat v podivuhodném řádu světa, jak tomu bylo u Sokrata a Aristotela, nýbrž autoritou, která má hlavně posloužit k ustavení nového a závazného pořádku ve společnosti.

Proti extrémnímu racionalismu, který vedl k více či méně osvíceným teoriím absolutní moci (Hobbes, Spinoza, Leibniz), se už v 17. století ozývají myslitelé, kteří mravní život nechtějí podřizovat racionálnímu poznání společenské nutnosti. Pro Descarta je podnětem k jednání touha a další vášně, které mohou být dobré i nedobré. Úkolem rozumu je pak vybírat ty nejlepší a dbát na to, aby se vůle rozumu podřídila.²⁹³ Podle jiných je mravní hodnocení samostatná, svébytná oblast, dokonce snad základnější než oblast rozumového poznávání, souzení a argumentace.

Jedním z prvních obhájců jisté nezávislosti mravních hodnocení na poznání racionalistického rozumu je francouzský vědec a filosof Blaise Pascal. Ve sbírce aforismů, které měly tvořit jakousi obranu křesťanství a které známe jen v této nehotové

²⁹³ Descartes, *Vášně duše*, zejména čl. 69 a 144nn. Francouzské slovo *passion* může znamenat jak vášně tak utrpení — cokoli, co myslící duše nepůsobí sama, ale čemu naopak podléhá. Odtud je i naše označení „pasivní“ čili trpný.

podobě zlomků, Pascal výslovně hájí svébytnou úlohu „srdce“ v životě člověka i společnosti: „Srdce má své důvody, o nichž rozum nemá ani tušení.“ Jinde cituje de Roanneze: „Důvody přijdou až pak, ale věc se mi nejdříve buď líbí, anebo mě odpuzuje, aniž vím proč; a přece mě odpuzuje z důvodů, které objevím až potom“ (zl. 276).²⁹⁴ Sám proti „geometrickému duchu“ axiómát a důkazů staví „ducha jemnosti“, který slyší na tiché volání milosrdenství a lásky.

To ovšem vůbec neznamená, že by člověk mohl slepě důvěřovat svému úsudku: „Nikdo nepáchá zlo tak úplně a vesele jako ten, kdo je páchá ze svého svědomí“ (zl. 895). Člověk je sice jen stéblo a kapka vody ho může zničit, jeho velikost je ale v tom, že myslí: „I kdyby ho Vesmír rozdrtil, zůstane vznešenější než to, co ho zabilo, protože ví, že umírá. Vesmír o tom neví nic“ (zl. 347). Sám ze sebe nemůže nikdy najít štěstí, protože „neustále myslí buď na tu nouzi, kterou má, nebo na tu, jež mu hrozí“ (zl. 139). Štěstí totiž „není ani mimo nás, ani v nás, nýbrž v Bohu – i mimo nás, i v nás“ (zl. 465). To pak také znamená, že mravní myšlení nemůže být individualistické: „Když jednám, musím – kromě jednání samého – dbát jak na svůj stav, minulý, přítomný a budoucí, tak také na stav těch druhých, jichž se to týká, a vidět souvislosti všech těchto věcí“ (zl. 505).

Proti racionalistickému zúžení mravního hodnocení na pouhé poznání a dodržování pravidel se vedle Pascala postavili i další. Na rozdíl od silně pesimistického obrazu Pascalova vychází britská tradice „mravního smyslu“ (*moral sense*) z daleko optimističtějšího obrazu člověka. Tak Shaftesbury (1671–1713) odmítá a vyvrací Hobbesovu teorii sobectví jako jediného lidského motivu. Snaží se popsat, jak člověk hodnotí a jedná, a zejména odmítá jednoduché rozlišování mezi sobeckým a nesobeckým. Člověk vždycky jedná z nějakého zájmu, který však rozhodně nemusí být egoistický. „Lidé by nikdy nejednali z lásky, z vděčnosti nebo dobroty, kdyby jim to nepřinášelo stále větší radost, takže jsou stále víc zamilováni do dobrého jednání.“²⁹⁵ Mravní cit má tak mnoho společného s citem pro krásu a harmonii, které jsou pro Shaftesburyho také součástí našeho přirozeného vybavení.

²⁹⁴ Číslo zlomků odkazují na francouzské vydání Brunshwicovo, z něhož vycházejí i všechny překlady.

²⁹⁵ Anthony Ashley-Cooper, Earl of Shaftesbury, „The Moralists“, in: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), Oxford 1999, Vol. 2, p. 30.

Shaftesburyho spíše esejistické líčení vyvážené důstojnosti gentlemana mělo velký vliv a vyvolalo nadšený souhlas Leibnizův, Voltairův a Diderotův, stejně jako později u německých osvícenců (Mendelssohn, Herder). V Británii inspirovalo především irského teologa a filosofa Francise Hutchesona (1694–1746), jednoho ze zakladatelů skotského osvícenství. Podle Hutchesona je člověk přirozeně vybaven řadou „smyslů“, tj. „určení naší mysli přijímat ideje nezávisle na naší vůli a vnímat příjemné a bolestivé“.²⁹⁶ Mezi tyto „smysly“ počítá Hutcheson především vědomí sebe, „mysl pro společenství“ čili *sensus communis*, takže se těšíme ze štěstí druhých a trápíme jejich nouzí, mravní smysl pro vnímání ctnosti a neřesti, dále smysl pro krásu, smysl pro čest, pro chválu a pohanu, pro směšnost a další.

Jako Shaftesbury i Hutcheson zřejmě odmítá jak Hobbesovo a Lockovo přesvědčení, že člověk jedná především ze sobeckých motivů, tak důraz německé reformace na porušení lidské přirozenosti a naopak ji vidí jako platné vodítko pro hodnocení lidských jednání. Mravní smysl, jímž je každý člověk vybaven, navazuje podle Hutchesona na pud sebezáchovy a dokáže hodnotit dobré a špatné jednání „téměř tak rychle a účinně“ jako výbava, jež chrání naše tělesné zdraví. Ostatně i mravní smysl se ozývá jako „vnímání příjemného a bolestivého“ (*pleasure and pain*) a ani sobecké jednání si nezaslouží úplný odsudek, neboť prospívá zachování společnosti.

Spojení „mravní smysl“ může ovšem snadno vést k omylu, jako kdyby celé mravní hodnocení bylo jaksi spontánní a automatické. Podle Hutchesona mu vždy předchází fáze rozvažování a hodnocení a teprve v jejím závěru člověk spontánně pocítí souhlas či nesouhlas, přijetí nebo odpor. Zatímco tento závěrečný pocit je vždy stejný, automatický a neklamný,²⁹⁷ v předchozí fázi rozvažování se člověk může také mýlit; proto je třeba schopnost hodnocení a rozvažování rozvíjet výchovou a upevňovat opakováním. Tuto stránku podrobněji rozvinul zejména jeden z nejvýznamnějších Hutchesonových pokračovatelů, David Hume, na něhož pak navázal i Adam Smith.

Podobně jako Shaftesbury vyslovuje se Hutcheson spíše skepticky ke spekulacím „morálních filosofů“ a vyvolává tak dojem,

²⁹⁶ F. Hutcheson, *Essay on the Nature and Conduct of the Passions*, 1, 1728.

²⁹⁷ Zde se ozývá v nové podobě Sokratovo přesvědčení, že člověk nemůže páchat zlo vědomě.

jako kdyby dával přednost spontánnímu a okamžitému „hodnocení“ citem. Následnou zkouškou správnosti je však pro něho vždy také hodnocení důsledků jednání, kde na jeho úvahy mohli navázat utilitaristé, zejména Bentham. Už u Hutchesona se dokonce vyskytuje klasická věta o „co největším blahu pro co největší počet“. Spojení mravního smyslu s pociťovaným požitkem či bolestí spojuje Hutchesona na druhé straně s mravním naturalismem — převědčením o přírodní danosti mravních hodnocení a odmítnutím Platónova rozlišení mezi dobrým a příjemným. Tuto souvislost ostře odmítl britský utilitaristický filosof Henry Sidgwick (1834–1900), pro něhož posledním cílem člověka má být osobní zdokonalování. Pojem „dobrý“ podle něho patří mezi úplně základní a nedá se logicky analyzovat.

Do souvislosti zvláštního mravního smyslu - i když s rozpaky a výhradami — zařadím i velmi originální pojetí etiky jako „neomezené odpovědnosti za druhého“, jak ji v knize *Autrement qu'être* („Jinak než být“) z roku 1978 představil Emmanuel Lévinas (1906-1995). Myšlenka primátu etiky, která jako „první filosofie“ logicky předchází každou ontologii, stejně jako myšlenka „setkání s tváří“ se u Lévinase objevuje opakovaně a na mnoha místech. Teprve v této knize ji však podrobně a soustavně fenomenologicky vyložil, i když ne právě snadno srozumitelným způsobem.

Už v předchozí „Totalitě a nekonečnu“ (1961) Lévinas zpochybnil samozřejmost, s níž novověké myšlení staví na první místo poznání a svobodu, jež — jak jsme viděli — znamená zároveň moc. Poznáváním se člověk zmocňuje poznávaného, ruší jeho jinakost a šíří tak své panství nejen nad světem, ale také nad lidmi. Tato neomezená svévole se ovšem může stát svobodou teprve v okamžiku, kdy se setká s tváří druhého a zaslechne její kategorický příkaz: „nezabiješ“. Tvář přitom nevystupuje jako síla nebo překážka, nýbrž právě naopak jako bezbranná a „nahá“, a tím mi teprve poskytuje příležitost, abych udělal první krok skutečné svobody: abych se zastyděl.²⁹⁸

Na první pohled paradoxní tvrzení, že etika „předchází ontologii“,²⁹⁹ vychází u Lévinase z toho, co jsme zde označili jako

²⁹⁸ Tento opak dobovačného „imperialismu Stejného“ Lévinas nazývá „metafyzický“ nebo „etický vztah“.

²⁹⁹ „Rovněž ontologické předchází rovina etická.“ *Totalita a nekonečno*, str. 177. - „Morálka není odvětví filosofie, nýbrž první filosofie.“ *Tamtéž*, str. 272. —

„všudypřítomnost hodnocení“: člověk se se světem původně neseťkává jako s lhostejnou objektivitou, vydanou napospas jeho zvědavosti, zkoumání a dobývání („ontologii“), nýbrž jako s místem k životu a zdrojem všeho, co k němu potřebuje. Jeho prvním protějškem ostatně nebyl svět věcí, nýbrž tváře druhých lidí počínaje matkou. V první fázi svého života se dítě staví na vlastní nohy a jako dospívající začíná dobývat svět, jeho svévole se ovšem musí konečně zarazit — ne o tvrdé překážky, jež by začala překonávat a lámat, nýbrž právě o „příkázání“ bezbranné tváře.³⁰⁰ Teprve když je „uslyšel“ a uvědomil si neoprávněnost své domnělé svobody, může si případně získat i odstup, v němž odhlédne od svých bezprostředních životních zájmů a souvislostí a může se věnovat například také zkoumání čili „ontologii“.³⁰¹

V „Jinak než být“ Lévinas začíná analýzou lidské vnímavosti³⁰² a ukazuje, že tak jako řeč (*Ze dire*) jakožto oslovení čili „čisté pro druhého“ předchází vyslovení soudu (*Ze dit'*), tak ani smyslové vnímání nezačíná jako rozpoznání „něčeho jako něčeho“, nýbrž jako citlivost pro potěšující a zraňující, jako významnost a blízkost.³⁰³ Proto je vnímání vyhrazeno tělesným bytostem. Pokud se vnímavost zkoumá jen na příkladu zrakového vnímání, může se zdát, že tu jde o poznávání s nestranným odstupem, ale například tepelný, chuťový nebo čichový vjem není poznáním něčeho jako něčeho, nezná žádný odstup a už vůbec ne „jasnost ideje“ či esence, jak se ve filosofické tradici často soudí. Ostatně i psychologové rozlišují mezi „afektivními“ a „reprezentativními

Primát mravnosti před metafyzickým tázáním zmiňuje i Jan Patočka: „Etika není postavena na metafyzice, nanejvýš může metafyzika jako tázání stát na mravním základu.“ *Evropa a dobapoevropská*, in: *Sebrané spisy 2*, str. 132.
³⁰⁰ Lévinasovo paradoxní tvrzení, že tvář druhého stojí vždycky „nade mnou“ (např. *Totalita a nekonečno*, str. 223), vyvolalo mnoho nedorozumění: jsme si přece rovni? Jenže to je právě jen dojem „třetího“, který setkání pozoruje a sám se jej neúčastní. Naopak - jak jsme viděli při výkladu zdvořilosti — i v běžném společenském provozu se navzájem oslovujeme výrazy, které přinejmenším předstírají právě tuto asymetrii setkání, kde je druhý „pan“ nebo „paní“. Tento prostý fenomén můžeme odbýt jako pouhou formuli, můžeme v něm však také zahlédnout stopu něčeho významného.

³⁰¹ „Pravdu zakládá svoboda, která je s to se za sebe stydět.“ *Totalita a nekonečno*, str. 68.

³⁰² francouzské slovo *sensibilité* má velmi široký význam a může znamenat jak smyslovou vnímavost, tak také citlivost.

³⁰³ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, Paris 1978, str. 101. Pojem „zranitelnost“ (*vulnérabilité*) zde znamená jak schopnost potěšení a rozkoše, tak také bolesti a utrpení.

obsahy", a Husserlova intence, mířící na svůj předmět, může také být naplněna, nebo naopak zklamána. „Kochat se pohledem" nebo „hltat očima" nejsou jen metafory.

Ještě dřív, než může dojít k tematizaci předmětu, musí tu být „ne-lhostejnost" — významnost, blízkost a „zranitelnost" — jinak by se předmět sotva mohl stát předmětem a bytím. Nejprve je touha (*désir*) a pak teprve vědomí něčeho. Ostatně i „život se těší ze sebe sama, a to ještě před jakoukoli reflexí", dřív, než se začne označovat jako „já". „Významnost, jež probouzí afektivitu, aktivitu, smyslovost, hlad, žízeň, touhu nebo obdiv, nezávisí na tematizaci."³⁰⁴ Teprve následně se může neutralizovat v klidnou pozornost k předmětu, který nese nějaké hodnoty. „Prostor a příroda tu nemohou nejprve být ve své geometrické a fyzické netečnosti a teprve od člověka — z jeho tužeb a vášní — dostávat kulturní vrstvu, jež by jim dodávala významnost a výmluvnost."³⁰⁵

Ve vztahu ke světu je tu nejen intence, mířící na předmět, ale také obrácený pohyb, který Lévinas nazývá „posedlost druhým, mateřství". „Jako kdybych dostával příkaz zvenčí - zraňující rozkaz —, který nezvnitřňuji Žádnou představou či pojmem autority, jež přikazuje. Neptám se, jakým právem, ani co jsem spáchal, že jsem najednou dlužník."³⁰⁶ Z těchto — pravda, odvážných - fenomenologických analýz Lévinas odvozuje svůj koncept jednostranné, nepodmíněné a ničím neomezené odpovědnosti, v níž se stávám „rukojmím" za druhého. Uvědomuje si přitom, že se možná pohybuje na samé hranici náboženství, nicméně je přesvědčen, že fenomény nepřekrčuje.

CIT A ROZUM

Teorie zvláštního mravního smyslu — podobně jako Lévinasova myšlenka blízkosti, citlivosti a zranitelnosti — právem zdůrazňuje, že lidské jednání a rozhodování nelze pochopit jen z morálních příkazů, jimiž se samo omezuje. Mrav a morálka poskytují jen pomocná pravidla pro volbu cest a prostředků, jakousi mapu či varovná znamení na rozcestích, nemohou však být tím, co jednání vyvolává a pohání. Motivem a motorem lidských jednání

³⁰⁴ Tamtéž, str. 111.

³⁰⁵ Tamtéž, str. 129.

³⁰⁶ Tamtéž, str. 131.

jsou naopak „pozitivní“ cíle, od životních potřeb přes Aristotelovo „hledání nejlepšího“ až po Spinozovu „touhu“. Ať už se pohybují na základní rovině životních pudů a potřeb, hledají cesty jak vyniknout před očima druhých a zapsat se do paměti budoucích, anebo zahlížíjí „nekonečnou a neprozkoumanou zemi dobroty“, ³⁰⁷ vždycky jsou charakterizována tím, že se v nich o něco jedná, že v nich o něco jde. ³⁰⁸

Tyto teorie také právem odmítají pokusy založit praktickou filosofii jen na racionálních argumentech a sylogismech. Dobré jednání nemusí být a skutečně nebývá výsledkem zralé a přesné úvahy, jejíž správnost by jednající člověk dovedl logicky dokázat. Klasickým příkladem jednání, jehož si všechny společnosti vážily a váží, je schopnost vidět nouzi druhých a chápat ji jako výzvu k jednání. Štědrý a ochotný člověk přitom často nepřemýšlí a neuvažuje, ale nouzi druhého člověka prostě „vidí“ a nemůže se na ni pouze dívat — právě tak, jak to předpokládají teorie mravního citu. Ze se lidská schopnost soucitu dá také zneužít, že známe i různé podoby falešného „soucitu“, který jen „cítí“ a nejedná, nebo naopak oběť svého cítění zbavuje svobody, vůbec neznamená, že by se člověk bez citu mohl obejít.

Označení „dobrý“ v plném mravním smyslu není vlastnost jako každá jiná, nelze je zahrnout do žádné vyšší kategorie, a tedy ani definovat pomocí jiných pojmů. Hodnocení je činnost obecnější i základnější než nestranné a nezúčastněné poznávání, jak se o ně snaží každá věda. Ale i každý vědec žije svůj vlastní a „nevědecký“ život, kde denně hodnotí a vybírá, a ani jeho věda konec konců nestojí mimo něj, nýbrž naopak mu v poslední má sloužit, například právě tím, že umožní lépe předvídat a rozhodovat. Proti těmto nepochybným přednostem různých teorií mravního smyslu však stojí jejich vážné slabiny a nedostatky. Jako jsou „heroické“ morálky stoického nebo Kantova typu až příliš „aktivistické“ a kladou na jednajícího téměř nesplnitelné absolutní nároky, je poselství „mravního smyslu“ možná až příliš optimistické. Je-li člověk jaksi přirozeně do té míry nakloněn dobru druhého, je-li vybaven takovou citlivostí

³⁰⁷ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, Praha 1997, str. 220.

³⁰⁸ Znamý Heideggerův výměr pobytu jako takového „bytí, jemuž v tomto bytí o toto bytí samo jde“ (*Bytí a čas*, § 41) lidskou existenci ovšem příliš individualizuje: ve skutečnosti nemůže jít jen o jeho bytí, nýbrž také například o rodinu, o děti a mnoho dalšího.

a schopnostmi, jež se samy aktivují v setkání s Tváří, může se až příliš snadno odevzdat lévinasovskému „těšení se“ (*jouissance*), „egoistickému štěstí“ z prostého bytí bez nouze a potřeb.³⁰⁹ Jak říká Cicero, „pro koho nemá nejvyšší dobro nic společného s ctností, kdo je měří tím, co je mu příjemné, a nikoli poctivostí (*honestas*), nemůže pěstovat ani přátelství, ani spravedlnost, ani štědrost — leda by ho přemohla jeho dobrá povaha“.³¹⁰

Na jedné straně tak stojí chladný ideál stoického hrdiny, který všechna svá hnutí sleduje téměř s podezřením a nelítostně podrobuje svrchovaným soudům vlastního rozumu, schopen kdykoli se vzdát i života ve jménu titánské cti a téměř neurotické ostrážitě „ctnosti“. Proti němu se ale staví až příliš shovívavé hodnocení vlastní přirozenosti, pro něž je rozum jen nástrojem drobného vylepšování už tak vlastně uspokojivého pohodlí a „komfortu“ jako u Adama Smithe. Správně uspořádaná společnost podle B. Mandevilla³¹¹ po člověku vlastně už nic nechce, leda jen to, aby se sledování svých „sobeckých zájmů“ a blahobytu upřímně věnoval a pustil z hlavy všechny chiméry, které by mu jen „kazily spánek a dobré trávení“, jak to s pohrdáním komentuje Nietzsche.

Pokud Kant a stoikové spoléhali jen a jen na rozum a jím určenou „dobrou vůli“, teorie mravních citů jako kdyby rozum poslala někam na prázdniny, třeba do oblasti poznávání či vědy, a v praktickém myšlení se obešla úplně bez něho. Čertovo kopýtko teorie mravních citů vězí — zdá se mi — v tom, že odvrací pozornost od racionální starosti o ty ostatní, které nemáme na očích, jak ji vyjadřuje například pojem spravedlnosti, a Mandeville s tím přímo a cynicky počítá. Naopak pro Cicerona je spravedlnost základní kámen každé dobře uspořádané společnosti, „paní a královna všech ctností“.³¹² Aristoteles připomíná,

³⁰⁹ První a základní polohou lidského života není podle Lévinase Heideggerova „starost“, nýbrž prosté potěšení, slast či „koupání v živlu“, z něhož člověka vytrhne teprve hlad, zima nebo jiná nouze. Teprve tam se začíná starat, shánět, případně pracovat. Podmínkou pro to je oddělené obydlí, domov, kde může také shromažďovat zásoby či majetek, a kam může druhého také pozvat. Viz skvělý výklad v *Totalitě a nekonečnu* II.A.2, str. 92nn. Pohostinnost je důležitá i pro pozdního Heideggera, viz např. „Věc“, in: *Básnický bydlí člověk*, str. 7–35.

³¹⁰ Cicero, *De officiis* 1,5. - Podobně také Lévinas: „Původní podoba vztahu mezi lidmi (*socialité*), osobní vztah, tkví v přisnosti spravedlnosti, která mne soudí, a ne v lásce, která mne omlouvá.“ *Totalita a nekonečno*, str. 271.

³¹¹ B. Mandeville (1670-1733), *The fable of the bees*.

³¹² Cicero, *De officiis* 3,28.

že „spravedlnost se také nazývá cizí dobro“,³¹³ a zdůrazňuje právě ohled na vzdálené a neznámé. U Lévinase je spravedlnost ovšem důležitá a opakovaně se připomíná i jako „ohled na třetího“, snaží se ji však založit na setkání s Druhým v singuláru, s Buberovým „ty“. „Spravedlností nazýváme právě toto oslovení tváří v tvář v rozmluvě“,³¹⁴ sama „mne vybízí, abych překročil příjmu spravedlnosti“ a vstoupil tam, kde „se prostírá nekonečná a neprozkoumaná říše dobra, vyžadující všechny zdroje jedinečné přítomnosti“.³¹⁵ Jako kdyby spravedlnost pak byla jen něčím druhotným a pomocným, co teprve vede k vlastnímu tématu etiky, totiž absolutní a neomezené odpovědnosti za Druhého, jež mě činí jeho „rukojmím“.

Teprve v protikladu k teoriím mravního citu vystupuje pravý význam Kantovy morálky abstraktní rovnosti.³¹⁶ Spravedlnost, a tedy ani dobrou společnost nelze vybudovat na lidském citu, na blízkosti a soucitu s druhým, nýbrž představuje samostatný a racionální „pohled třetího“,³¹⁷ kde se teprve může dostat ke slovu kritický rozum a vytrhnout tak můj vlastní život z teplé, ale často problematické „blízkosti“. Z té totiž nevyrůstá jen láska a přátelství, ale právě tak i nenávisť, takže nemůže být spolehlivým kritériem. Nietzsche věděl, co říká, když proti „lásce k bližnímu“ s jejími psychologickými riziky stavěl „lásku k nejvzdálenějším“,³¹⁸ i když zůstal jen u aforistického apelu a „nejvzdálenějšího“ hledal v budoucím nadělo věku.

Problém „rozumu a citu“ v praktické filosofii je dnes velmi aktuální, ne-li přímo akutní. Jistá rovnováha mezi nimi, kterou se ještě Kant snažil udržovat například důrazem na „krásu“ a „hvězdné nebe“, je totiž dnes ohrožena, a to právě opačným směrem. Stoický ideál neoblomné pevnosti a chladně racionální ctnosti je nám dnes neobyčejně vzdálený, cizí a někdy přímo odporný. Zato tím bližší a téměř samozřejmě přesvědčivý nám

³¹³ *Etika Nikomachova* 1134b5.

³¹⁴ *Totalita a nekonečno* I.B.4, str. 55. „*Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours.*“ *Totalité et infini*, str. 43. „Spravedlivé“ je pustit druhého k řeči, dát mu slovo.

³¹⁵ *Totalita a nekonečno* III.C.5, str. 220.

³¹⁶ Viz I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 105 aj.

³¹⁷ Pro Židovství a pro křesťanství je to především pohled Boží, jehož konečnou a nepodmíněnou platnost vyjadřuje myšlenka soudu.

³¹⁸ „*Die Fernstenliebe*“ lze přeložit i jako lásku s nejvzdálenějším. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, str. 53n.

připadá hlas soucitu, jistě důležitá součást naší mentální výbavy.³¹⁹ Bohužel i nereflektovaný soucit může být také zneužit k vydírání, k masovým mobilizacím v malém i ve velkém. Obrazy týraných dětí a ovšem také zvířat dokáží dnes pohnout masami jako nic jiného, kdežto právní nespravedlnosti se často chápou jako argumenty proti právu samotnému. Mnozí jsou dokonce přesvědčeni, že všechny velké bídy světa lze přičíst na vrub neosobně racionálnímu uspořádání moderních společností, takže přehlížejí tu opačnou, „citovou“ stránku krvavých revolucí, šovinistických a teroristických hnutí nebo totalitních režimů.³²⁰ Jako kdyby zapomněli, čím dokázali nacisté i komunisté mobilizovat celé společnosti a vyvolat jejich nenávist k plutokratům, Židům nebo imperialistům.

Potíž samozřejmě nevězí ve schopnosti soucítit a pomáhat, bez níž by člověk nebyl člověkem a společnost lidskou společností. Začíná teprve tam, kde se úplně vypne rozumová kontrola a kritika. Pak je totiž možné manipulovaný „cit“ obrátit v nenávist k domnělým pachatelům a strhnout masy ke zkratovému jednání. Příkladem z nedávné doby může být zmanipulovaný nacionalismus v Bosně, kde se národní cit podařilo obrátit v zuřivou nenávist. Když si postižené společnosti uvědomily, jak se manipulátorům podařilo vyřadit racionální kritiku svých projektů a rozum odkázat do role nástroje k jejich uskutečnění, bylo už pozdě.

³¹⁹ „Schopnost soucítit“ je také pro W. Marxe „měřítkem odpovědného jednání“. Cit. u J. Greisch, *Ethics and lifeworlds*, str. 49nn.

³²⁰ Nebezpečnou až ohrožující povahu citů a především soucitu neviděl nikdo tak ostře jako Nietzsche, který přesně tušil, že soucit se i jemu stane „záhubou“ (*Verhangnis*). Problematické důsledky morálky soucitu lze sledovat například v díle amerického utilitaristického filosofa Petera Singera.

4. ETIKA DĚDICE

*Máš něco, co bys nebyl dostal?*³²¹

Dosavadní velmi stručný přehled morálních a etických teorií snad aspoň naznačil, jaké úsilí jim lidé už v minulosti věnovali. Přes velké množství více i méně důmyslných nápadů, myšlenek a pokusů nemůžeme být s výsledkem zcela spokojeni. Jak jsem zmínil už na začátku, je praktická filosofie nutně omezena svými vlastními zásadami a východisky: pokud chce vycházet jen a jen z racionálně přesvědčivého poznání a argumentů, bude vždycky vypadat jako někdo, kdo by se chtěl sám za vlasy vytáhnout z bláta. Požadavek racionality sice slibuje, že by mohla být přesvědčivá pro každého, univerzální, zároveň se však vzdává těch nepodmíněných základů, na nichž stavěly morálky a etiky v širokém slova smyslu náboženské. Buďto se tedy musí omezit na dobré životní rady, opřené o vlastní moudrost a zkušenost určité autority, anebo hledat opory v oblasti lidskému poznání a pochopení přímo přístupné.

Tak obrací Zlaté pravidlo i kategorický imperativ pozornost k tomu, že jednání se obvykle odehrávají mezi lidmi, a mají tedy povahu vzájemných vztahů. Důležitým vodítkem pak může být, pokud si jednající uvědomí, že jeho protějšek je v podobné situaci jako on sám a bude předpokládat podobnou odpověď.³²² Aris-

³²¹ IK4,7.

³²² Tomuto pohledu na vlastní jednání se lidé učí právě v situacích hry.

tokraticky smýšlející společenství mohla naproti tomu vyzvednout lidskou snahu vynikat nad jiné a postavit si jako poslední cíl „pamětihodné činy před očima sobě rovných“. Ve starověkém myšlení se pak jednajícím ujal i hodnocení sebe sama a učinil se sám svým soudcem, například pro stoiky ve vztahu k ideálu cti. Naopak hédonistické směry se soustředily na nepochybný zážitek štěstí a slasti, který se pak utilitaristé pokusili definovat a dokonce poměřovat. Jedny tak postavily člověku více méně vzdálený cíl, aniž by dokázaly přesvědčivě vysvětlit, proč by jej měl sledovat, kdežto druhé mu připomněly, z čeho se už může těšit, aniž by mu dokázaly vysvětlit, proč se s tím nemůže spokojit a kde se bere jeho touha.

4.1 PŘEDKOVÉ A POTOMCI

Kdybychom v našem výkladu chtěli postupovat chronologicky, byli bychom museli začít tím, co praktické filosofii předcházelo, totiž systémy mravu, morálky a etiky, jež byly a jsou součástí náboženství. Od každé praktické filosofie se zásadně liší tím, že se opírají o společně sdílené a přijímané závazky či „dluhy“ za dary života a světa, z nichž pak pravidla i cíle lidských jednání vyplývají jako přímé důsledky. Jednodušší a patrně nejstarší náboženské systémy přitom splývají s celkem dané kultury a označení „náboženství“ jim možná vůbec nepatří. Některé z nich ani nemusí mít žádné výslovné představy o bozích, všechny však vyžadují určité — přinejmenším rituální — vzorce jednání, jimiž vyjadřují jak vděčnost za dosavadní přízeň bohů či božských sil, tak obavy, aby ji neztratily, ale zároveň si v nich zpřítomňují svoji sounáležitost a tím se také samy vytvářejí jako samostatná společenská skutečnost.³²³

Naproti tomu ve zjevených monoteistických náboženstvích, v židovství, v křesťanství a do značné míry i v islámu, dává Bůh sám najevo, že mu záleží především na lidském jednání, kdežto specifické rituály odsouvá až na druhé místo. Člověk se mu nemůže zalíbit jen dary nebo tanci, nýbrž především tím, jak se

³²³ Tuto tezi o identifikační úloze rituálního náboženství, jímž se společenství fakticky samo vytváří a uvědomuje, poprvé vyslovil francouzský sociolog Emile Durkheim v knize *Elementární formy náboženského života* z roku 1913 (česky 2002). Kniha vychází hlavně ze zpráv o australských domorodých kulturách.

v celém svém životě řídí jeho vůlí a jak jedná vůči druhým lidem. Teprve zde se náboženství výslovně spojuje s mravností a teprve zde lze hovořit o náboženské morálce v pravém slova smyslu, jak ji vyjadřuje například známé Desatero přikázání.³²⁴

Faktický význam náboženské morálky a etiky nelze přecenit a i v současném světě je patrně tou nejúčinnější silou, jíž se lidská jednání nechávají řídit. Jen náboženská morálka může totiž zcela přirozeně a samozřejmě člověku něco přikazovat a jen nábožensky dané cíle mohou lidé přijímat jako nepochybně a nepodmíněně uložené.³²⁵ Vzhledem k výše zmíněnému zásadnímu rozdílu panuje však mezi náboženstvím a praktickou filosofií jisté napětí, které Kant vyjádřil svou kritikou heteronomie: náboženský člověk se totiž podle něho řídí zákonem, který přijal od vnější, cizí autority, a který tedy omezuje jeho svobodu. Tam, kde lidé mají náboženskou svobodu a k náboženství je nikdo nenutí, lze sice tento argument zpochybnit, a ostatně Kant sám vzápětí tvrdí, že jeho kategorický imperativ musí každá rozumová bytost přijmout jako absolutně platný. Nicméně je také pravda, že do náboženského světa se lidé z velké části rodí a přijímají jej jako samozřejmý často dřív, než by se mohli sami rozhodovat. Pokud se s ním pak v dospělejším věku z nějakých důvodů rozejdou, mohou jej vnímat jako „heteronomní“.

Skutečný problém s náboženskou morálkou a etikou však není heteronomie. I dobrovolně a vědomě přijaté náboženství ovšem znamená přijetí nepodmíněné autority, jíž se člověk plně podřizuje. Tato vazba je proto u skutečně náboženských lidí velmi silná a výlučná: tak jako každé náboženství jedny spojuje, tak také nutně ostatní od tohoto společenství odděluje. Proto je náboženství tak mocná společensky integrační síla — a mnohým se zdá, že je až příliš silná: například tolerance vůči menšinám nemůže dost dobře patřit k silným stránkám náboženských společností. Proto mohlo být náboženství tak snadno zneužíváno k mocenským účelům, jak se o to i dnes různí politici pokoušejí, nejen v islámských zemích.³²⁶ V naší souvislosti je však rozhodující, že

³²⁴ Ex 20,1-17 a znovu Dt 5,6-21.

³²⁵ Hans Jonas dokonce soudí, že požadavek morálního sebeomezení se bez náboženství vlastně nedá zdůvodnit (*Princip odpovědnosti*, str. 35). Praktická filosofie se přesto pokouší tuto podmínku nějak obejít.

³²⁶ M. Gauchet také soudí, že vědomí jakéhosi závazku či dluhu je „základní forma a zároveň obecný důvod náboženské víry“, ve svých úvahách však vychází výhradně z jeho mocenského zneužití. M. Gauchet, *La condition politique*,

náboženské morálky a etiky jsou z definice výlučné a v moderních společnostech tudíž také částečné, partikulární: zavazují jen vlastní věřící.

V homogenních společnostech, kde společenská příslušnost samozřejmě znamená i příslušnost náboženskou, to nevadí a lidé si toho nemusí ani všimnout. Teprve tam, kde „našinci“ narazí na cizí, vystoupí silně rušivé rozlišení, z něhož lidé s jistou samozřejmostí vyvodí i mravní důsledky: „Cizinci můžeš půjčovat na úrok, ale svému bratru na úrok půjčovat nesmíš, aby ti Hospodin, tvůj Bůh, požehnal“.³²⁷ Ale už pro Pascala tato „relativní morálka“ rozhodně samozřejmě nebyla: „Proč mě zabíjíte? — Bydlíte přece na druhém břehu! Kdybyste bydlel na našem, byl bych vrah, ale protože bydlíte na druhém, jsem hrdina, a tedy i v právu.“ „Každý se prý má řídit mravy své země! - Pěkná spravedlnost, když ji vymezuje řeka!“³²⁸

Něco podstatného se mezitím změnilo a v tom je naše moderní situace jiná. O univerzálním lidství a univerzální morálce sice uvažovali myslitelé pozdní antiky a monoteistická náboženství se do značné míry zbavila své původně kmenové, uzavřené povahy. Bergson mluví o uzavřeném a otevřeném náboženství a většina náboženských společenství si to dnes uvědomuje. Ale i kdyby byla sebevíc otevřená, žijí prakticky jako menšiny a mohou svému okolí — kromě důležité inspirace — nabídnout právě to, že jsou ochotna každého přijmout; k tomu si ovšem musí udržet určitou oddělenou totožnost - jinak by se prostě rozplynula. Mají tedy jiné poslání než sloužit jako základ sice závazné, ale méně specifické, obecně lidské morálky a etiky; nejsou proto tématem této knížky.³²⁹ Zato si všimneme prastarých, méně vyhraněných kolektivních lidských postojů na samém pomezí náboženství. Ne

str. 45nn. Ve skutečnosti však problém vztahu mezi náboženstvím a politikou není jen v možných zneužitích. Demokratická teorie předpokládá, že voliči sledují počínání politiků a případně je „trestají“ tím, že příště zvolí jiné. Je-li ovšem vazba voličů na „jejich“ stranu příliš silná - například národnostní nebo náboženská — přestává tento kontrolní mechanismus fungovat.

³²⁷ Dt 23,21. - Předcházející a snad starší paralelní místa (Ex 22,24; Lv 25,36) říkají téměř doslova totéž, o cizincích se však nezmiňují; možná se otázka v jejich době ještě nekladla. Korán dokonce rozlišuje trojí kategorii „věřících“ („lidí Knihy“, tj. muslimů, židů a křesťanů) od „nevěřících“.

³²⁸ Pascal, *Pensées*, zl. 291, 294.

³²⁹ Vztah mezi náboženstvím a morálkou, už zmíněnou moralizací monoteistických náboženství a etiku evangelíí jsem se pokusil podrobněji vyložit v knize „Člověk a náboženství“, zejména v kap. 13—15 a 19—21.

proto, že bychom se k nim mohli nebo dokonce chtěli vrátit, ale protože nám mohou připomenout něco, co moderní doba zapoměla.

Když David Hume rázně popřel, že by z nějaké skutečnosti mohl plynout mravní závazek, nějaké „máš“, přehlédl patrně i poměrně běžné události, při nichž z faktického jednání určitého člověka vzniká cosi jako závazek, a to buď jeho vlastní, nebo naopak závazek toho druhého. V polemice kolem tzv. „naturalistického klamu“³³⁰ připomněl americký filosof John Searle fenomen slibu, řečového aktu, jímž si člověk vytváří závazek, který by jinak neměl. Příkladem druhého typu je dar — jednání, jímž se člověk něčeho svého vzdává ve prospěch někoho jiného, který se mu pak cítí nějak zavázán. Oba fenomény hrají při ustavení a udržování lidských společenství velmi významnou roli,³³¹ a to zřejmě od nejstarších dob.

Pozoruhodnou teorii o téměř biologickém původu slibu, daného slova a smlouvy rozvinul francouzský etnolog a jeden z nejbližších žáků Durkheimových Georges Davy v knize „Dané slovo“ z roku 1922.³³² Možnost spolehnout se na pomoc druhých v nouzi vychází podle něho z pokrevního příbuzenství. Pokusy rozšířit ji i na další, nepříbuzné osoby začínají různými obřady „krevního sbratření“, jak je známe z nejrůznějších kultur. Také společné jídlo, při němž se do navzájem cizích lidí dostává cosi totožného, se chápalo a často chápe jako jakési téměř fyzické sbratření. Další kroky vedou přes spříznění sňatkem a s tím související výměnou darů, kde jako spojující prvek vystupují společné děti. Ty jsou však ve chvíli sňatku jen příslibem, a tak se ze sňatku může postupně vyvinout i dané slovo a konečně smlouva. Podstatný rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že každé příbuzenství a sbratření vytváří „totální závazek“ ve všem všudy,

³³⁰ Jak jsme viděli výše, znamenal tento pojem u G. E. Moora něco odlišného a směřování s Humovým problémem vzniku závazků z faktických skutečností debatu spíše zavádí a zatemňuje. — Proti Humově původní myšlence namítá A. MacIntyre, že u věci „definovaných svou funkcí“ je takový závěr naopak samozřejmý: hodinky, které nejdou, jsou špatné. A. MacIntyre, *Zrůta ctnosti*, str. 69.

³³¹ Na platnosti slibu, daného slova, jsou například založeny všechny teorie společenské smlouvy.

³³² G. Davy, *Lafoi jurée*.

na život a na smrt, kdežto slib a smlouva má omezený předmět, případně i trvání.

Na společenský význam darů upozornil polský antropolog Bronislaw Malinowski v knize „Argonauti západního Pacifiku“³³³: skupinu malých ostrovů při východním pobřeží Nové Guineje udržuje jako společenství rituální oběh symbolických darů. Kolující náramky a náhrdelníky sice nemají žádnou praktickou hodnotu a nikdo si je nesmí ani trvale přivlastnit, zato trvale obnovují síť závazků mezi poměrně vzdálenými obyvateli. Malinowského objev pak zobecnil francouzský etnolog Marcel Mauss ve slavné knížce „Esej o daru“. Podle Mausse jsou svobodní muži v mnoha archaických společnostech vázáni třemi pravidly:

1. účastnit se dávání darů,
2. nabídnutý dar přijmout a
3. v přiměřené lhůtě oplatit.

Tento společenský mechanismus se podle Mausse uplatňoval v různých formách snad u všech známých archaických společností a jeho stopy lze najít v pohádkách a bájích, v lidové kultuře i ve starověké literatuře.³³⁴ Claude Lévi-Strauss jej rozšířil v tom, že za nejstarší formu takové „výměny“ pokládal exogamní výměnu nevěst mezi vesnicemi a připomněl také význam pozvání na hostinu, kdežto sociolog Pierre Bourdieu na Maussovi založil svou teorii sociálního kapitálu.³³⁵ V naší souvislosti je systém oběhu darů významný tím, že jako antropologickou konstantu ukazuje pozitivní závazek, který doplňuje a postupně snad i překrývá nepodmíněné vztahy příbuzenské a vyžaduje nějaké reciproční jednání.

Pro další výklad však použijeme jiný symbolický systém, snad ještě základnější a rozšířenější, totiž rodové „náboženství“ usedlých zemědělců, které se v religionistice poněkud nepřesně označuje jako uctívání předků, manismus. Obrátíme se k němu i s rizikem, že ve srovnání s předcházejícími výklady by čtená-

³³³ B. Malinowski, *The Argonauts of the western Pacific*.

³³⁴ Mezi ně patrně patří i naše koleda a označení Štědrý den. Stručný výklad viz J. Sokol, *Moc peníze a právo*, str. 52n. - Podle J. Derridy je důležitou formou daru pohostinnost, což mohou potvrdit i antropologové.

³³⁵ Viz např. P. Bourdieu, *Teorie jednání*. — Dílčí slabiny Maussova výkladu - zejména představu magické síly „hau“, která prý na daru jaksi lpí a vyžaduje oplácení - kritizoval už Malinowski a další, aniž by jej však vyvrátili.

ře mohl šokovat svou tvrdostí: vracíme se totiž také do daleko hlubší minulosti. Dodnes platný popis a výklad tohoto domácího náboženství podal francouzský historik Fustel de Coulanges v prvních částech klasické knihy „Antická obec“.³³⁶ Jeho výklad vychází hlavně z rozsáhlého studia antické literatury řecké a latinské, dnes však víme, že velmi podobné poměry panovaly kdysi téměř ve všech známých zemědělských a možná vůbec usedlých kulturách. Významné doklady domácího náboženství lze nalézt dodnes například v Číně a jeho stopy ve folkloru a lidové kultuře po celé Evropě a Asii.³³⁷

Přechod k usedlému hospodaření, který Gordon Childe nazval „neolitickou revolucí“, znamenal pro lidský život celou řadu pronikavých změn. I když se neodehrál přes noc, jak by slovo „revoluce“ mohlo naznačovat, nýbrž probíhal po tisíciletí, hluboce poznámenal člověka i jeho okolí. Místo nahodilého shánění potravy, v mírném pásmu spojeného se stálým pohybem, nastoupilo pevné usazení, jež umožnilo intenzivní pěstování potravy, až o dva řády vyšší hustotu obyvatel a v důsledku také stále větší „investice“ do půdy i obydlí. Obživa se tak stala méně závislou na proměnlivých podmínkách přírody, vyžádala si však nesrovnatelně větší úsilí, soustavnou namáhavou práci. Na rozdíl od lovu, který vyžadoval spolupráci celé skupiny, mohla být zemědělská rodina téměř úplně soběstačná.

Obilí — na první pohled potravina velmi problematická³³⁸ — se při dobrém uskladnění nekazí, roční rytmus s jednou sklizní však vyžaduje racionální a dlouhodobé plánování. Komu na jaře nezbude na osev, nejspíš zahyne hlady. Komu se však daří, může vytvářet zásoby, přebytky a bohatství, které pak umožní i směnu a společenskou dělbu činností, vznik řemesel, obchodu a měst. Pevné rozdělení půdy, na němž si všechny staré

³³⁶ Fustel de Coulanges, *La cité antique*, 1864. Česky: *Antická obec*, Praha 1998. Rozsáhlejší shrnutí a diskuse je v mé knize *Člověk a náboženství*, kap. 6.

³³⁷ Pro staré Řecko viz například L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1982 a M. P. Nilsson, *Greekfolk religion*. New York 1961. Pro Čínu Fung Yu-Lan, *Selected philosophical writings*, Beijing 1998, nebo Y. Yan, *The flow of gifts. Reciprocity in a Chinese village*, Stanford 1996. Pro jihovýchodní Asii R. A. Rappaport, *Pigs for the ancestors*, New Haven 1984.

³³⁸ Jednak proto, že zrno vyžaduje ještě poměrně složité zpracování, ale hlavně proto, že nešlechtěné traviny poskytovaly malý výnos a dozrávaly postupně, takže sběr zrna byl velmi pracný. Ke vzniku obilnářství viz např. Gellner, *Meč, pluh a kniha*; Sokol, *Filosofická antropologie*, str. 54nn.

společnosti neobyčejně zakládaly,³³⁹ omezilo konflikty a společné zájmy hájení zásob před predátory i lupiči přiměly usedlíky k trvalé spolupráci. Rodové hospodářství je sice soběstačné, ale všichni na něm musí usilovně pracovat a každé ruky je třeba; proto vykazují zemědělské společnosti takové demografické přírůstky. Jakmile je všechna půda obsazena a rozdělena, je ovšem osud každého člověka už od narození určen: kdo nezdědil hospodářství, bude se muset přizívat jako otrok nebo podruh v hospodářství těch bohatších.

Tak jako hospodaření a obživa, soustřeďuje se i náboženský život raných zemědělců v jejich „domě“. Dům, řecký *oikos* a latinská *familia*, je především hospodářská jednotka. V jeho čele stojí „otec“ či hospodář,³⁴⁰ který nad celým hospodářstvím vládne. Dům zahrnuje zděděnou půdu, stavení, případně dobytek, hospodářovu širší rodinu včetně jeho nezaopatřených sourozenců a často i další závislé členy, domácí otroky.³⁴¹ Všichni se živí z toho, co převzali od předků, a k těm se také obrací jejich úcta. V nejstarších zemědělských sídlištích se zemřelí patrně pochovávali ve dvou fázích, jak to známe od některých jihoamerických, afrických nebo tichomořských kmenů do nedávné doby. Mrtvé tělo se nejdříve vynese do kraje nebo uváže na strom a když z něj zbudou jen holé kosti, uloží se pod podlahu v domě, později na zápraží před vchodem nebo na hřbitově.³⁴² Živí tak doslova

³³⁹ Podle H. S. Maine, *Lectures on the early history of institutions*, kap. 3., přestávají být v usedlých společnostech základem společnosti příbuzenské vztahy a stává se jím půdní vlastnictví. V *Zákonech* se Platón snaží zajistit, aby se počet rodových hospodářství v ideální Magnesii nikdy nezměnil.

³⁴⁰ Svědectví slovanských jazyků dokládá, že ani křesťanský titul „Pán, Hospodin“ (řec. *kyrios*, lat. *dominus*) původně neznamenal panovníka, nýbrž hospodáře, „pána domu“, u něhož jsou všichni ostatní „hosty“ u stolu. Staroslovanské *Gospod* a české *Hospodin* souvisí s indoevropským *ghostis potis*, s polským *gospodarka*, s českým „hospodář“ a také „hospoda“ (V. Machek, *Etymologický slovník*, str. 177n).

³⁴¹ O tom, že se mezi ně počítaly i nezletilé děti, svědčí jazykové souvislosti: řecké *pais* i latinské *puer* může znamenat obojí, ruské *otročestvo* znamená chlapec-ký věk. Pro češtinu a další slovanské jazyky viz Machek, *Etymologický slovník*, Heslo *Pachole*, str. 426.

³⁴² Fustel de Coulanges, *Antická obec*, str. 64n. M. Eliade, *Dějiny náboženské-ho myšlení III*, str. 42, zmiňuje „dvojí pohřeb“ u Slovanů: po několika letech se kosti vykopaly a zabalené v ubrusu uložily v posvátném koutě místnosti. V Číně se — pokud je známo — vždycky pochovávalo na rodovém hřbitově, doma se ukládaly jen dřevěné tabulky se jmény zemřelých. Viz např. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*; Yan, *The flow of gifts*.

bydlí se svými zemřelými, které si neustále připomínají a o něž se musí náležitě starat.³⁴³

Domácí oheň znamená přítomnost zemřelých předků a trvalost domu, který patří vlastně jim: současný hospodář je jen dočasný správce, jehož hlavní povinností je postarat se o to, aby rod v jeho synech pokračoval.³⁴⁴ Jinak by všichni zemřelí předkové přišli o službu, která je udržuje při stínovém životě v podsvětí, a po smrti by ji nemohl očekávat ani on sám. Oheň a předkové zato poskytují celému domu významnou ochranu před cizími, která pokrývá i rodinná pole. Ta jsou ohraničena mezemi a mezníky, jež zase chrání zvláštní božstva. Jednou do roka je hospodář obejde a obětuje jim mouku a med. Meze a mezníky jsou tak doslova „nedotknutelné“: poškození mezníku se trestá smrtí a i svévolným vstupem na cizí pozemek se vetřelec vystavuje pomstě domácích bohů, tj. rodových předků (římská *lares a penates*).³⁴⁵

Přísné náboženské oddělení jednotlivých hospodářství³⁴⁶ naráželo ovšem na železnou zásadu exogamie: nevěsta sem musí přijít odjinud. Jak to ale zařídit, aby ji domácí bohové přijali a nezabili jako vetřelce? Neolitická svatba je tak poměrně složitý přechodový rituál, z něhož se dodnes leccos zachovalo jako zvyky a pověry. Otec nevěsty ji předně musel propustit ze svazku domácího náboženství (domů se pak už nesměla vrátit) a přátelé ženicha museli aspoň předstírat únos. Už v dávných dobách, kdy se o tom jinak nikomu ani nesnilo, se nevěsta z domu odvážela na pokrytém voze.³⁴⁷ Když přijela k novému domu, musel ji ženich v náručí přenést přes práh a představit nejprve ohništi. Pak společně obětovali zemřelým předkům, čímž byla nevěsta

³⁴³ Indický *Manuův zákoník* (kniha 3.) podrobně předepisuje, kdy a jak se má zemřelým donášet na hroby jídlo. Podobné zvyky však platily zřejmě i jinde; ještě v jedné Erbenově pohádce se mluví o zemřelých rodičích, kteří nedostávají najíst a tak své živé potomky pravidelně straší.

³⁴⁴ „Tak tedy já, zákonodárce, mám za to, že ani vy nenáležíte sobě samým, ani toto jmění že nenáleží vám, nýbrž celému vašemu rodu, i dřívějšímu i budoucímu.“ Platón, *Zákony* 923a.

³⁴⁵ Fustel de Coulanges, *Antická obec*, str. 63n.

³⁴⁶ „Každý zákony dává vlastním ženám i dětem a jeden druhého nedbá“ (Homér, *Odysseia* 9,112)

³⁴⁷ Srv. kovové pohřební vozy v hrobech keltských náčelníků. - Ozdobená auta patří i dnes ke každé svatbě, v současné „jezdící“ společnosti to však není nijak nápadné.

přijata do ženichova hospodářství,³⁴⁸ ženich s nevěstou společně snědli kulatý koláč z bílé mouky³⁴⁹ — a tím patřili nezrušitelně k sobě.

Celé toto pozoruhodně složité a důsledné uspořádání vládko patrně u všech usedlých zemědělců (s drobnými obměnami) a udrželo se velice dlouho i v Evropě.³⁵⁰ Naše představy soukromí, chráněného ústavou a zákonem, kam ani veřejná moc nesmí zasahovat, a „nedotknutelného“ majetku se zakládají právě na této zemědělské tradici.³⁵¹ Ještě když se při kolektivizaci rozorávaly meze, chápali to sedláci i komunisté (možná podprahově) podobně: jako definitivní zrušení domácího náboženství.³⁵² Striktní oddělení jednotlivých majetků zemědělské společnosti dlouhodobě stabilizovalo, omezilo příležitosti ke sporům a ovšem podpořilo intenzivní hospodaření a dlouhodobé investice „do vlastního“. Kde se toto uspořádání neujalo, jako např. v Rusku,³⁵³ zemědělství dlouho zaostávalo a dodnes není představa soukromého majetku příliš pevně zakotvena.

Starost o zeměřelé předky a stálé soužití s nimi tvoří tu nejpřesvědčivější stránku domácího kultu a svedlo Herberta Spencera, aby tento symbolický systém nazval manismus čili „uctívání předků“. Ještě významnější je ale patrně jeho druhá stránka, obrácená do budoucnosti: striktní povinnost zajistit pokračová-

³⁴⁸ Odtud pochází zvyk, že nevěsta při svatbě přijímá ženichovo příjmení.

³⁴⁹ Stará forma římské svatby si dlouho uchovala název *confarreatio*, to jest doslova „spojení bílou moukou“.

³⁵⁰ P. J. H. ... v knize o řeckém lidovém náboženství ve starověku ukazuje, jak právě ty nejprostší formy venkovské náboženské úcty prokazují největší životnost. „Co my vyjadřujeme slovy, vyjadřovali staří jedním.“ Řada prastarých zvyků - vánočních, pohřebních, svatebních i zemědělských - se v křesťanském hávu (případně jako „pověry“) uchovala až do současnosti. Ještě Nilssonova babička v jižním Švédsku denně uctívala mlékem domácího hádka, ochránce sýpek a bohatství. Nilsson, *The Greekfolk religion*, str. 70n.

³⁵¹ „Co může být posvátnější (...) než dům každého jednotlivého občana? Zde jsou oltáře, ohniště, domácí bohové; zde se konají oběti, bohoslužby, obřady. Zde je útočiště všem tak svaté, že nikdo nemá právo odsud někoho odvéci.“ Cicero, *De domo sua* 109.

³⁵² Protagonisty kolektivizace padesátých let byli na českých vesnicích velmi často bezzemci.

³⁵³ Společné vlastnictví půdy, slovanskou „občinu“, pokládali romantici za výraz nesobecké povahy Slovanů; ve skutečnosti je to příznak málo intenzivního hospodaření - typicky pastevectví - které investice nevyžaduje a naopak potřebuje nějakou regulaci využívání, aby se pastviny regenerovaly. Naproti tomu velmi intenzivní formy hospodaření, např. sady a vinice, společně nikdy nebyly. Zajímavou paralelu z Nové Guineje uvádí L. Pospíšil, *Emologie práva*, kap. 7.

ní rodu. Závislost existence na zděděném majetku („živnosti“) rozšířila „časový dvorec“ zemědělce a zahrnula do jeho běžného uvažování jak zemřelé předky, tak ale především starost o potomstvo. Indický „Manuův zákoník“ ukládá každému muži povinnost se oženit a mít aspoň jednoho syna. Podobně je tomu v čínském konfucianismu: „Sňatek má spojit dvě rodiny a zajistit služby v chrámu předků pro minulost a pokračování rodiny pro budoucnost.“ „Tři věci synovi nesluší. Nejhorší z nich je nemít potomka.“³⁵⁴ Podle perské *Avesty* „nejctnostnější je ploidit děti, obdělávat zem a vsadit strom“.³⁵⁵ Platón vysvětluje, že lidské pokolení se podílí na nesmrtelnosti tak, že „zanechává po sobě děti dětí“, a nařizuje každému muži, aby se mezi 30 a 35 lety věku oženil a měl děti, jinak mu hrozí každoroční pokuta, „aby si nemyslel, že neženatost přináší zisk a pohodlí“. Taková daň se skutečně platila v císařském Římě a ještě Immanuel Kant, pozorný čtenář Platóna, se přimlouvá, aby staří mládenci — mezi něž sám patřil — platili za to zvláštní daň.³⁵⁶

Monoteistická náboženství tento tvrdý zákon podstatně zmírnila a Bible zná už jen přikázání „cti otce a matku“³⁵⁷ a ovšem jistou péčí o pohřbívání a hroby. Děti jsou však i ve Starém zákoně „požehnaním“ a běda člověku, který žádné nemá: kdo se o něho ve stáří postará? Nicméně „železný zákon“ rodového majetku platil ještě v 19. století mezi evropskými zemědělci a v dobové literatuře lze najít množství tragických příběhů o nešťastných

³⁵⁴ ⁴ *Kniha předpisů Li-Či*, in: *Sacred books*, Vol. 28:428; cit. podle Fung Yu-Lan, *Selected philosophical writings*, str. 604. — Mencius, cit. tamtéž, str. 649. Podobně Fustel de Coulanges, *Antická obec*, str. 48nn.

³⁵⁵ *Avesta*, Vendidad 4,47. Komentátor k tomu poznamenává, že „kdo nemá děti a nenechal na zemi náhradu, toho anděl nepustí do ráje“. *Sad Dar* 18, tamtéž. Výrazně dualistická *Avesta* představuje téměř ojedinělou reakci na obecný trend rodového náboženství, v němž se hlavní důraz posouval k uctívání zemřelých. Na rozdíl od jiných forem tohoto náboženství totiž radikálně zdůrazňuje starost o potomstvo a naopak přísně zakazuje jakékoli pohřbívání. Duše spravedlivých jsou v nebi a mrtvola je nečistý odpad. Do této souvislosti patří nejspíš i Ježíšův výrok „Nech mrtvé, ať pochovávají své mrtvé“ (Mt 8,22; L 9,60) a možná i jinak záhadný zlomek Hérakleitův: „Mrtvoly patří vyhazovat víc než hnůj.“ DK 22 B 96.

³⁵⁶ Platón, *Zákony* 721; podobně i 774. - 1. Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA VI, 326n.

³⁵⁷ „Ctít“ zde znamená postarat se o ně ve stáří — asi tak, jako se ve starší češtině zdvořile říkalo hostům: „Čím vás uctím?“ a rozumělo se „pohostím“. Významné je i to, že matka je zde uvedena zároveň s otcem. Tak tomu v rodovém náboženství nebylo.

milencích a o tyranii majetku. Pod dojmem těchto skutečností říká Bergson, že úkolem rodového či „uzavřeného“ náboženství je „vyrovnávat případný nedostatek přilnutí k životu u bytostí nadaných reflexí“; působilo tedy jako „obranná reakce přírody proti všemu ve výkonu intelektu, co by mohlo skličovat jednotlivce a rozkládat společnost“.³⁵⁸ Pokud Rousseau pokládal člověka za „prvního propuštěnce přírody“ a domníval se, že „člověk se rodí svobodný“, musíme to zřejmě brát s velkou rezervou. I když přijmeme metaforu personifikované „přírody“, musíme dnes uznat, že lidskou svobodu držela na uzdě velmi dlouho a popouštěla ji jen velice opatrně.

4.2 ŽIVOT JAKO DĚDICTVÍ

Rodové náboženství je nám dnes cizí a v některých svých rysech vlastně odpudivé. Můžeme uznat, že mělo významný podíl na demografickém úspěchu lidstva, sami je ovšem přijmout rozhodně nemůžeme. Co nás zde zajímá je však něco obecnějšího: pohled na člověka ne jako na „pána a majitele“ světa, nýbrž jako na dědice bohatství, které přijal a má je odkázat těm, kdo přijdou po něm. Protože většinou nežijeme ze zděděné „živnosti“ a obživu si hledáme sami, mohli bychom snadno přehlédnout, že i my žijeme ze „zděděného“, a to hned na několika úrovních. Jako „dědictví“ chápaly život různé kmenové společnosti: „Musíme děti naučit, co znamená život, aby jej předávaly dál z generace na generaci“, říká domorodý informátor kmene Winnebagů. „Obřad kmene Hako je prosba o děti, aby kmen rostl a sílil, a aby lidé žili dlouho, šťastně a v míru.“³⁵⁹ O radosti z narození dítěte, zejména když na ně rodiče dlouho čekali, je velká literatura náboženská, filosofická i beletristická.³⁶⁰

Specifický význam fyziologického „dědictví života“ znovu a nečekaně připomněly až biologické vědy, zejména genetika: každý z nás na začátku přijal život od svých rodičů a dostal

³⁵⁸ H. Bergson, *Dva zdroje morálky a náboženství*, str. 152 a 148.

³⁵⁹ A. M. Hockart, *The purpose of ritual*, str. 49.

³⁶⁰ Dítě jako příslib a naděje se mnohokrát vyskytuje v Bibli a i romantik Nietzsche vidí nakonec nevinnost, „první pohyb a posvátné Ano“ právě v dítěti (*Tak pravil Zarathustra*, „0 třech proměnách“, str. 22). O fenoménech Erótu, plodnosti a otcovství jako základních formách transcendentování viz E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 238n.

od nich jistou základní výbavu svých možností, předpokladů i omezení. O tom dnes nikdo nepochybuje, nicméně už zde musíme připomenout dvě důležitá rozlišení. Především se už nemůže jednat jen o děti a obživu jako v rodovém náboženství,³⁶¹ nýbrž o daleko rozsáhlejší „bohatství“ nejen biologické, ale také kulturní a společenské. K nezbytné výbavě života dnes patří také jazyk a kultura, instituce a právo, věda, technika i politika, které se o svoji reprodukci musí ovšem postarat „samy“. Musí „si najít“ lidi, kteří se jich ujmou, kriticky je proberou, pročistí, prohloubí, rozvinou a předají dalším. Za druhé, řada starých textů, náboženských i filosofických, hovoří v této souvislosti výslovně o „dluhu života“ a vyžaduje jeho splácení.³⁶² Platón v „Zákoněch“ zdůrazňuje uctívání bohů „Olympských, obecních, podzemních i domácích“ a v té souvislosti říká: „neboť je spravedlivé, aby člověk jako dlužník splácel ty první a největší dluhy, ze všech závazků nejdůležitější, a byl přesvědčen, že to, čeho nabyl a co má, všechno náleží těm, kteří ho zrodili a vychovali. ... splácje jako půjčky staré péče a bolesti velkých námah, které byly půjčeny za mlada a které vrací jim ve stáří potřebným“.³⁶³

To je ovšem jen jedna stránka lidského závazku, obrácená do minulosti. Jak by ale člověk mohl „splácet“ sám život, který od svých rodičů přijal?³⁶⁴ Komu a jak by měl splácet „dluh“ za svůj jazyk, kulturu a instituce, do nichž se vlastně narodil a které „dostal“ zadarmo? Metafora „dluhu“ je zde zřejmě záva-

³⁶¹ „Kdo nemá děti, nemusí se kvůli tomu cítit nijak umenšen. Biologické synovství je totiž jen prvním modelem synovství, jež lze velmi dobře chápat jako vztah mezi lidskými bytostmi i bez biologického přibuzenství.“ E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, str. 174.

³⁶² Pro hinduistické texty viz Ch. Malamoud, *Le paiement des actes rituels dans l'Inde védique*, in: Aglietta — Orléan, *La monnaie souveraine*, zejména str. 52.

³⁶³ Platón, *Zákony* 717.

³⁶⁴ Dávné pohřební rituály dávají najevo silně ambivalentní vztah živých k zemřelým. Na jedné straně strach z toho, že by se mohli mezi živé vracet, jak o tom svědčí tzv. skrčenci nebo spalování zemřelých; ostatně i anglické *revenant* (strašidlo) svědčí o tom, jak se lidé takových „návratů“ báli. České folklorní představy zachytil Erben ve „Svatebních košilích“, polské tvoří pozadí Mickiewiczových „Dziadů“. Na druhé straně stojí nepřiliš koherentní představy o „podsvětí“ a přežívání zemřelých v hrobě díky péči potomků, jak ji podrobně předepisuje například „Manuův zákoník“ a podprahově předpokládá i běžný náhrobní nápis „Zde odpočívá X. Y.“ Živí, kteří zemřelým předkům nosí potravu, symbolicky skutečně „splácejí“ život, který od nich dostali. Snaha o důslednější promyšlení tohoto vztahu vedla perskou Avestu k přísným zákazům pohřbívání, které se ovšem velmi těžko prakticky prosazovaly.

dějící právě v tom, jako kdyby člověk dostával život jako půjčku, kterou by snad měl komusi vratet. Proto je přesnější hovořit o dědictví, které člověk sice také dostává jednostranným aktem dárce (v právní terminologii „zůstavitele“), rozhodně je však nemůže vratet, protože není komu. To neznamená, že by s dědictvím nemohl být spojen nějaký závazek — právě proto zde o něm hovoříme. Závazek však spočívá v tom, že zděděné „bohatství“ dědic nechápe jako něco určeného pouze pro vlastní spotřebu, nýbrž jako něco, za co odpovídá a co má také sám jednou někomu odkázat. Sám sebe pak nemůže vidět jako svrchovaného „pána a majitele“, nýbrž jako dočasného správce, který se své odpovědnosti zhostí teprve tím, že toto svěřené kriticky převezme, vyčistí a prohloubí, a že je nakonec někomu předá a odkáže.

Rekl jsem, že každý člověk na samém začátku přijímá život od svých rodičů. Je tedy na světě jen proto, že ani jeho rodiče se nechápali jako „majitelé“ života sami pro sebe, nýbrž — stejně jako celá nepřetržitá řada jejich přímých předků — jako jeho správci a prostředníci. „Zadarmo jste dostali, zadarmo dávejte,“ jak říká Ježíš svým učedníkům.³⁶⁵ Toto naše „dědictví“ ovšem není jen holý fyziologický život; s tím by ostatně dítě nemohlo vůbec přežít. K lidskému životu nutně patří spousta dalších věcí, které jsme rovněž „zdědili“ či převzali — od svých rodičů, od učitelů a mnoha, mnoha dalších.³⁶⁶ Na prvním místě bychom měli uvést svoji socializaci, přípravu a uvedení do blízké společnosti: péči o sebe, hygienické návyky, zavedené vzorce jednání a ovšem zejména mateřský jazyk. Ten se totiž stává hlavním nosičem dalších a dalších „kulturních statků“, které v moderní společnosti ve stále větším rozsahu potřebuje úplně každý.

Lidský život je nezbytně život ve společnosti a k jeho předpokladům tak nepatří jen to, co dostáváme individuálně, tak říkajíc „sami pro sebe“. Lze si představit, že bychom žili jako jihoameričtí indiáni prostě v lese a museli přespávat v přístřeš-

³⁶⁵ Mt 10,8.

³⁶⁶ p.,,tý fakt odpovědnosti za svěřené „bohatství“ důrazně připomíná Ježíšovo podobenství o „hřivnách“ (Mt 25, 14-30; L 19, 12-25). Celá křesťanská tradice mu rozuměla tak, že se nejedná pouze o život, nýbrž i o všechny předpoklady, jimiž je člověk pro život vybaven; proto se řecké *talanton* (původně víc než 25 kg stříbra, staročeská hřivna) mohlo stát metaforou pro „talent“, individuální schopnosti či nadání. Vážnost této odpovědnosti vyjadřuje v náboženské řeči výmluvný obraz „soudu“. „Kdo mnoho dostal, od toho se mnoho očekává, a komu mnoho svěřili, od toho budou žádat tím více“ (L 12, 48).

ku z listí.³⁶⁷ Máme to štěstí, že jsme se narodili jako Evropané a „zdědili“ tak už připravené a vyzkoušené prostředí, kde jsou byty s koupelnami, domy s výtahy, ulice s veřejnou dopravou a zahrady s ovocnými stromy. Po ulicích, kde se večer svítí, se nebojíme chodit beze zbraně, a když nám není dobře, zajdeme k lékaři nebo si ho dokonce zavoláme domů. Když cokoli z toho přechodně selže — třeba nejde proud nebo neteče teplá voda —, považujeme to málem za zásah do našich soukromých práv.

O tom všem se našim méně šťastným předchůdcům i současníkům může tak nanejvýš zdát. Ačkoli se naši předkové i velká většina současného lidstva museli bez těchto vymožeností obejít, lze v jejich kulturách najít nápadné projevy toho, jak si vážili a váží všeho, z čeho žili a žijí. Svátky a slavnosti, oběti a tance, v nichž se radují z toho, že dosud přežili, děkují třeba lesu nebo řece a zároveň si je snaží naklonit, aby jim ani v budoucnosti tyto dary neodepřely. Nesmírnou rozmanitostí forem slavení a svátku, tohoto základního lidského aktu radosti ze života a starosti o budoucnost se — s větším či menším pochopením³⁶⁸ — zabývá religionistika a my se jim zde věnovat nebudeme. Měli bychom si však všimnout nápadného paradoxu: čím chudší, nebezpečnější a překérnější byly životy našich předků, tím víc byli zřejmě schopni nahlédnout, že žijí ze zděděného či svěřeného.

Lze si představit, že to má své důvody. Zatímco naši předkové měli křehkost svých životů neustále před očima a denně se setkávali se smrtí, moderní člověk si dokázal — aspoň v té bohatší části světa — s mnoha věcmi poradit. Své společnosti dovedl zorganizovat tak, že může žít nesrovnatelně bohatěji, pohodlněji a bezpečněji. Hygiena a lékařská věda dokáží prodlužovat život a smrt odkládat tak, až se může zdát, že je to jakási nepatřičná nehoda, které měl někdo zabránit. Za mnohé z těchto vymožeností musíme ovšem platit — ať už přímo nebo v daních — a můžeme tak mít dojem, že nám plným právem patří. Ze jak rádi říkáme, nejsme nikomu nic dlužní. Přitom snadno přehlédneme, že za vlastní výkony lékařů sice tak či onak platíme, samu instituci lékařství,

³⁶⁷ Pro neidealizovaný pohled na domorodé společnosti doporučuji například C. Biocca, *Sama mezi indiány* nebo P. Clastres, *Kronika indiánů Guayakí*.

³⁶⁸ O slavném religionistovi J. Frazerovi si Ludwig Wittgenstein poznamenal do deníku: „Frazerův výklad magických a náboženských názorů lidstva není uspokojivý; představuje je totiž jako omyly.“ — „Frazer je větší barbar než ti, o kterých píše, protože těm nejsou duchovní věci tak vzdálené jako Angličanovi 20. století.“ L. Wittgenstein, *Blue book*, zl. 119 a 131.

její znalosti a zkušenosti jsme ale zdědili zadarmo. Podobně je tomu s kulturou, s vědou, s právem nebo s institucemi vůbec: platíme jen ty, kdo je udržují a zpřístupňují. Homér, Shakespeare nebo Mozart jsou dnes „zadarmo“ a platí se jen těm, kdo je překládají, tisknou nebo hrají. Pasteur, Rontgen ani Einstein nic nepatentovali a nikdo jim nic také neplatí.

Tím snáz se přehlédnou věci ještě daleko samozřejmější a pro každého základnější, na než nejenom právní a ekonomické, ale ani jazykové kategorie prostě nestačí. Můj život sám jistě není něco, co bych mohl v běžném slova smyslu dostat jako „dar“, už prostě proto, že tu nebyl nikdo, kdo by jej byl mohl přijmout. Přesněji řečeno, náš život mohli chápat jako „dar“ jen naši rodiče, pokud jsme měli to štěstí, že jsme takové rodiče měli. Bez jejich přičinění by sice vzniknout nemohl, ale jen ignorant může přehlédnout do očí bijící nesouměřitelnost mezi tímto přičiněním a jeho výsledkem. Ani všichni učenci a nobelisté dohromady by nedokázali „udělat dítě“, jak se někdy po hospodách říká, natož pak chudáci obyčejní rodiče, kteří ani netuší, co všechno v něm musí být a přesně „fungovat“. A přece se dvěma nic netušícím obyčejným lidem narodí zdravé dítě, o něž se sice musí starat, ale nic víc: žít a růst musí ono samo.³⁶⁹

Na této stejně úžasné jako každodenní zkušenosti založil Hans Jonas svoji „etiku odpovědnosti“.³⁷⁰ Jonas přesně vystihl její zvláštní „nereciproční“ a nepodmíněnou povahu. Ze samého faktu zplazení a narození vzniká rodičům nepodmíněná povinnost starat se o lidskou bytost, která ještě není, přesněji řečeno právě začíná. Právě proto nemůže být ani reciproční v obvyklém slova smyslu vzájemného prospěchu, jak ji vyjadřuje staré latinské *do ut des*, „dávám, abys mi (také) dal“; jedná se zřejmě

³⁶⁹ Vztah rodičů je ovšem podroben velké zkoušce, pokud se jim narodí dítě těžce postižené. Typicky moderní péče o postižené je patrně ne zcela reflektovanou a velmi „přirozenou“ reakcí na utilitaristický názor, že takový život „nemá cenu“. Také většina rodičů věnuje svým postiženým dětem až hrdinskou péči, i když předem vědí, že mohou mít jen velmi omezený úspěch. Zřejmě dobře rozumějí, oč se v předávání života skutečně jedná, a potvrzují tak nereciproční povahu svého vztahu. Naopak nedávno medializovaný případ postiženého člověka, který žaloval lékaře za nesprávnou diagnózu, díky níž ho rodiče nechali naživu, svědčí o nečekaně brutálním nepochopení téhož. Překvapivá je i logická absurdnost takové žaloby: součástí domnělého poškození je to, že mohou podat žalobu, jejímž cílem je získat větší prostředky pro pokračování v tomto „poškození“.

³⁷⁰ H. Jonas, *Princip odpovědnosti*, viz zejména str. 73n.

o něco zásadně jiného, co lépe vystihuje metafora „dědictví“ než „dávání“ a „daru“.

Ze zřejmých fyziologických důvodů dopadá tato „povinnost“ v prvních fázích života dítěte hlavně na matku, která je nosila a porodila, která je kojí a probouzí k životu. Vážnému nebezpečí, že s ním matka zůstane sama i později, se starší společnosti vehementně bránily všestranným kulturním a společenským zdůrazňováním úlohy otce.³⁷¹ Od prastaré představy, že muž do ženy dítě „zašívá“, z níž nám zůstalo i vědecké označení *sperma*, tj. semeno, takže žena je pouze „nosi“, přes patriarchální uspořádání rodiny i majetku až po jednostranné soustředění rozhodování do rukou otce, všechno směřovalo také k tomu, aby se muž nemohl vyvléci ze svého podílu na nepodmíněné povinnosti péče o děti. Křiklavá zneužití těchto „mužských“ výsad a privilegií, která vynikají tím víc, že v moderní době nejsou vyvážena skutečnými a nezbytnými povinnostmi, si jistě zaslouží odmítavé označení „sexismus“.³⁷² Z hlediska budoucích generací by však byl neomluvitelný krok zpět, těžké zpronevěření se významné části našeho biologického i kulturního dědictví, kdybychom se měli smířit s tím, že povinnost pečovat o dítě padne konec konců pouze na matku jako u mnoha živočichů.

Soudržnost rodičovského páru u člověka podporuje už jeho neobvyklá sexualita, která zřetelně ztratila přímou vazbu na plození nového života. V zemědělských společnostech neměla rodina jako způsob uspořádání života žádnou alternativu, protože osamělý člověk by se prostě nemohl uživit. Kdykoli se tato holá nezbytnost začala uvolňovat, bránily se tomu staré společnosti velmi drastickými prostředky. Od přísných trestů za manželskou nevěru (zejména ovšem u žen) přes právní diskriminaci nemanželských dětí³⁷³ až po pravidla majetkového dědictví

³⁷¹ Zda je evidentní preference „mužského rodu“ v nejrůznějších jazycích spíš prostředkem nebo důsledkem této obecné „strategie“, můžeme dnes těžko rozhodnout. Její vliv však nelze přecenit. — Do starých společností člověk nevstupoval narozením, nýbrž teprve otcovským „přijetím“, jak tomu bylo i ve starém Římě. Když toto přijetí nahradil křest, znamenalo to značné oslabení autority „hospodáře“.

³⁷² Ještě i liberalismus 19. století — s čestnou výjimkou Jeremy Benthama a J. St. Milla — usiloval zcela samozřejmě o svobody jednotlivého muže a například volebního práva se ženy domohly až poté, co je dostaly všechny mužské vrstvy. Je ovšem také pravda, že se jej domáhaly hlavně excentrické dámy z vyšší společnosti, kdežto prosté ženy příliš nezajímalo.

³⁷³ y „g i „ krajinách až do poloviny 19. století. Naopak adoptivní děti se vždy kladly na roven vlastním.

všechno směřovalo k opevňování rodiny a bránilo hvhům, které by ji podrývaly.

To všechno se během posledního sta let pronikavě změnilo a mění. Rodina už není holou nezbytností a děti už nejsou jediným více méně spolehlivým zajištěním pro stáří. Naopak představují nepochybnou komplikaci v kariéře a nadané ženy stále hledají, jak obě stránky svých životů nějak skloubit. Z drakonických opatření proti neženatým mužům, o nichž jsme se zmínili, donedávna přetrval jistý společenský despekt a ještě dnes si těžko představit, že by americký prezident neměl manželku.³⁷⁴ Rozvod, ještě před sto lety jakási výstřednost, vyhrazená bohatým lidem, se stal běžnou záležitostí a ztrácí i společenský cejch něčeho nepatřičného. Péče o děti a zejména o jejich výchovu a vzdělání je stále náročnější i nákladnější a mnoho bdí v bohatých společnostech volí kariéru tzv. single. Sexualita se do značné míry oddělila od svých funkcí, opustila oblast intimity a stala se předmětem obchodu; že tím silně ztratila i na své přitažlivosti, ukazuje se jen pozvolna.³⁷⁵

Tyto převratné změny samozřejmě vedly k oslabení rodiny a nemohly se neprojevit na demografii bohatých společností. Jakkoli spolu tyto jevy těsně souvisejí, je užitečné podívat se na každý z nich zvlášť. O krizi rodiny ve smyslu jejího vážného ohrožení se hovoří už nejméně půl století a — jak jsme viděli — z dobrých důvodů. Téměř všechny formy vnější společenské podpory rodiny se skutečně oslabily a mnohé z nich zcela zmizely. Rostoucí podíl rozvodů i alternativních způsobů života bez rodiny má i své kulturní a společenské příčiny, takže není na místě je přibš moralizovat. Naopak je spíš svědectvím o trvalé vnitřní síle rodinné instituce, že značná část bdí jí stále dává přednost — a pokud fungující rodinu aspoň do dospělosti dětí udrží, zaslouží si to dnes výslovné uznání. Ze takových funkcí-

³⁷⁴ O tomtéž svědčí i spíše pohrdavé označení „starý mládenec“ a „stará pan-na“. Naopak velmi zajímavý a prastarý fenomén povinného celibátu zdůrazňoval právě mimořádnost a výjimečnost určitých náboženských funkcí. Ještě povinný celibát katolických kněží působil ve středověké společnosti jako jisté znamení — mimo jiné výraz odvahy, která se vzdává samozřejmého společenského zabezpečení, jímž byly v zemědělských společnostech právě a jedině děti.

³⁷⁵ Tak exhibitivní oblékání žen upřímně pobuňuje evropské muslimy, kteří reagují pravým opakem, a v komerční a mediální nabídce roste podíl různých extrémních forem sexuality — možná právě proto, že ta „obyčejná“ dostatečně netáhne.

nich rodin a dětí v nich spíše ubývá, je ovšem pro všechny bohaté země světa evidentní fakt.

Druhá věc je skutečnost, že pro dobrou výchovu a dospívání dětí se prostředí „úplné“ rodiny patrně nedá ničím nahradit. Jen v pohledu velmi primitivního biologismu by se mohlo zdát, že role muže spočívá jen v pohlavním aktu oplození, jak to nepřímě sugerují i zajímavé, ale také cynické úvahy některých etologů. Tak různá zjištění například o samcích a samicích sexuálních strategiích si mohou činit nárok na vědeckou objektivnost a i jejich spíše spekulativní interpretace, popularizace a zobecnění jsou poměrně přesvědčivé, nicméně chtě nechtě znamenají jisté sankcionování poměrů, jež se lidské společnosti po tisíciletí usilovně snažily změnit. Zřejmý fakt odlišných roh a s nimi spojených „sexuálních strategií“ je vedl k tomu, aby v zájmu úspěšné reprodukce života i společnosti budovaly instituce, jež působily proti přirozeným lidským sklonům. Když dnes někteří vědci hlásají zobecněné etologické poznatky jako téměř přírodní zákon a veřejnost to chápe jako „vyvrácení“ tradiční morálky, je to v podivném kontrastu s principem předběžné opatrnosti, jehož se i v daleko méně významných otázkách všichni tak úzkostlivě dovolávají.

Ve skutečnosti je totiž ve hře nejenom zřejmá role otce³⁷⁶ při výchově dorůstajících a dospívajících dětí, nýbrž celé další kulturní předávání, bez něhož se žádná společnost nemůže obejít. Otec dnes nemusí být nutně živitelem rodiny, rozhodně však má být pro ni oporou, případně „třetím hlasem“, který rozhoduje spory, a má vyvádět své ratolesti z intimity domácího hnízda do stále širší společnosti. Od něho mají děti například slyšet první objektivnější kritiky, zvykat si na tvrdší hodnocení od jiných a učit se přebírat odpovědnost za vlastní jednání. Pokud se dětem tyto stránky socializace upřou, pěstuje se v nich věčný infantilismus, na nějž si dnes stěžují nejen učitelé, ale i zaměstnavatelé a další.³⁷⁷

Lehkomyslný naturalismus, který děti bez dalšího přirovnává k mláďatům a chování nějakých gibbonů považuje málem

³⁷⁶ Nebo přesněji řečeno muže: v některých tradičních společnostech se o výchovu dětí stará matčin bratr.

³⁷⁷ Německý psycholog Alexander Mitscherlich už počátkem 60. let varoval, že v současné společnosti se ztrácí role otce a vyrůstá tak generace, která přišla na to, „že je zbytečné stávat se dospělým“. A. Mitscherlich, *Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft*.

za normu, tím ovšem zastírá a dokonce zpochybňuje ještě daleko víc. Pokud v archaické společnosti mladí lidé vystačili pro svou obživu s tím, co bezděky odkoukali u rodičů, moderní Udské společnosti vyžadují znalosti a dovednosti daleko složitější a rozmanitější, jež rodiče kromě toho neprovozují doma; takže běda mladým lidem bez vzdělání a kvalifikace. Pokud pro reprodukci archaických společností stačilo pár tanců a vyprávění, moderní společnosti uchovávají zcela nepřehledné bohatství zkušeností, znalostí a vědomostí, o něž se mladá generace musí nějak podělit. Dává jim vyrůstat v neuvěřitelně složité síti málo viditelných, ale tím významnějších institucí a organizací, které budou muset převzít a dál už rozvíjet sami. Pokud byla v tradičních společnostech moc v rukou zvláštní oddělené vrstvy, závisel prospěch společnosti hlavně na jejích kvalitách; naproti tomu v demokratických společnostech o ní spolurozhodují všichni. Pokud svět archaického člověka končil na obzoru a příroda se mu mohla zdát prostě nevyčerpatelná, žijeme dnes chť nechtě v jednom světě, který je čím dál tím menší a ocitá se stále víc v naší moci.

Krizi rodiny a s ní související demografickou stagnaci v bohatých zemích světa bychom snad v této souvislosti mohli vidět jako jakousi celkovou změnu lidské strategie. Nebyla by tak úplně ne-logická. Jako se člověk od jiných živočichů odlišil mimo jiné svou reprodukční strategií s poměrně málo dětmi a nesrovnatelně větší péčí o jejich výchovu, lze si představit, že dnes pomalu opouští expanzivní strategii dobývání a osidlování Země a nahrazuje ji snahou o lepší a lidštější život podle svých vlastních představ. Taková změna nemůže proběhnout za pár let a je vůbec otázka, zda se k ní přidají všichni — anebo spíš, zda si ji budou moci dopřát. I v těch bohatých zemích budou její důsledky zřejmě nepředvídatelné, ale stačí si připomenout ty, které už dnes vidíme. Stárnutí populace zřejmě musí vést k omezení veřejných sociálních služeb, přinejmenším k odkladu starobních důchodů. Nedostatek pracovní síly a vnější tlak na imigraci povede k dalšímu rozrušení národních „identit“ a k dalšímu kulturnímu rozrůžňování těchto společností. Globální konkurence výrobců i zájemců o práci bude všechny vystavovat stále větším tlakům na výkony a schopnosti a patrně si tak vynutí i značné přehodnocení představy „kvalifikace“, v níž bude hrát pružnost a přizpůsobivost daleko větší roli. S tím vším bychom měli počítat už dnes.

Vraťme se však zpátky k Hansi Jonášovi a k jeho nepodmíněné odpovědnosti matky za dítě, kterou ovšem musíme — jak jsme

právě viděli — podstatně rozšířit. Jonas právem odmítá, že by matčin závazek vůči dítěti mohl být reciproční, založený na vzájemném prospěchu, a trvá na tom, že má úplně jinou povahu péče o něco, co dosud není či právě začíná. Z toho pak odvozuje svoji formu „kategorického imperativu“: „Jednej tak, aby účinky tvého jednání byly slučitelné s trváním skutečně lidského života na Zemi.“³⁷⁸ Jakkoli základní Jonášovu intenci v této věci plně sdílím, způsob jejího odvození či doložení v citované knížce má přinejmenším dvě slabiny. Logický skok od matčina dítěte k budoucnosti celého lidstva mi předně připadá příliš náhlý a nepřesvědčivý. A za druhé, Jonášův imperativ je až příliš „kategorický“, neboť se jeho obecnou závaznost ani příliš nesnaží vyložit a vysvětlit.

Už z předchozího výkladu by mělo být zřejmé, že ani vskutku výjimečný vztah matky k dítěti není tak úplně jedinečný, jak se může zdát, je-li vytržen ze širší souvislosti. Rodiče totiž nejsou — jak na jiném místě tvrdí Jonas — „bezprostředními původci“ nového života, nýbrž předávají své vlastní bytí přesně stejným způsobem, jako je kdysi sami přijali.³⁷⁹ Kdybychom jejich jednání chtěli vyjádřit stručnou „maximou“, nemohla by znít *do ut des*, dávám, abys mi dal, nýbrž naopak *do quia recepi* — dávám, protože jsem dostal. Z hlediska jednoho osoby se sice dá sotva zdůvodnit, proč by bytost, jež zde dosud není, měla mít nějakou přednost před těmi, které zde už jsou, v souvislosti předávaného života to však není vůbec překvapující: kdyby tak nejednali všichni naši přímí předkové, my sami bychom zde nebyh.³⁸⁰

4.3 DĚDÍC A SPRÁVCE

Právní institut dědictví má dnes nepochybně menší význam než v zemědělských společnostech — a kdo by se do nich chtěl vrátit? Většina z nás nežije z majetkového dědictví, nýbrž žije se vlast-

³⁷⁸ H. Jonas, *Princip odpovědnosti*, str. 35. Formulace se velmi podobá formulaci Brentanově a Moorově — viz výše.

³⁷⁹ „Ti, kdo věří, i když ani Bibli nečetli, přece cítí, že je nějaký Bůh učinil.“ B. Pascal, *Pensées*, zl. 286. Pascal zde přesně vystihuje povahu náboženského nebo spíše před-náboženského vztahu k životu, který konec konců nepotřebuje vědět, komu za svůj život vděčí.

³⁸⁰ Přednost reprodukce před vlastním životem je jinak v přírodě běžná, u některých druhů individuum dokonce při reprodukci hyne.

nimi schopnostmi a dovednostmi. Proto také snadno přehlédneme tu podstatnější část našeho „dědictví“, počínaje životem jako takovým, přes nepočítané dny a hodiny rodičovské péče, až po léta výchovy a vzdělávání, kdy jsme tyto vlastní dovednosti získávali a stávali se tak pomalu sebou samými. Předně jsou tu tedy „investice“ druhých, našich rodičů, učitelů a dalších, které si člověk — přinejmenším ve starším věku — ještě tu a tam připomene.³⁸¹ Ve všech starých kulturách zakládaly striktní a přísně vymáhanou povinnost postarat se o ně ve stáří, což během 20. století v bohatých zemích aspoň zčásti převzalo důchodové pojištění a státy.

Tím se sice vztah rodičů a dětí značně rozvolnil, zároveň se ale také zbavil té své složky, která vypadala jako prostá vzájemnost: staráme se o tebe, aby ses jednou postaral ty o nás.³⁸² Zejména v zemědělských společnostech, které děti potřebovaly i jako pracovní sílu, se tak téměř ztrácela ta druhá, méně nápadná složka, která přesahuje každý pouze „soukromý“ zájem rodičů o jejich děti a naopak patří do tajemného celku reprodukce života. Neuvěřitelnou a extrémně „nepravděpodobnou“ složitost předávání života začínají vědci objevovat ani ne sto let a je dnes patrně vůbec nejživější oblastí vědy.³⁸³

Ménší pozornosti se těší neméně složité předávání lidské kultury v nejširším slova smyslu — všeho toho, s čím se člověk nerodí, ale bez čeho by také žít vlastně nemohl. Tak jako se fyziologický život předává už miliardy let a lidský život patrně mihony, aniž by tomu kdokoli ze zúčastněných rozuměl, a dokonce aniž by si toho příliš všimal, předává se i tato specificky lidská složka našeho „dědictví“ téměř mimovolně, v podivuhodné souhře rodičovské a vy chovatelské péče na jedné straně a dětské vnímavosti na druhé. I když úspěšné předávání vyžaduje obojí, o úspěchu rozhoduje nepochybně ta druhá: úloha rodičů je sice v této oblasti méně „automatická“ než v oblasti biologické, i zde

³⁸¹ Zemřelý Josef Zvěřina mi kdysi řekl, jak jím otrásl, když si jednou ve vězení uvědomil, že každý z těch zločinců, s nimiž se denně setkával — od vrahů až po udavače a vyšetřovatele — měl patrně matku, která v noci nespala, když měli třeba horečku.

³⁸² Tak je zřejmě míněno i čtvrté přikázání Desatera, které je výslovně zdůvodněno: „Cti svého otce i matku, abys byl dlouho živ na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh“ (Ex 20,12).

³⁸³ Mimo jiné také proto, že slibuje i ekonomicky zajímavé výsledky či „výstupy“-

je ale vlastně pomocná. Rodiče a učitelé mohou dětem nabízet tisíce příležitostí, ale zda a v jaké míře se jich děti chopí a nabízené si osvojí, závisí spíše na nich. Tak jako se rodiče sice snaží „probouzet“ novorozené dítě k životu, ale na jeho projevy si musí tak jako tak počkat, má i jejich snaha dítě něco naučit spíše pomocnou povahu. Ostatně i myšlení o výchově se už po tisíciletí pohybuje mezi extrémní „norimberského trychtýře“, jímž se dětem hotové věci „nalévají do hlavy“, a naopak Sokratovou představou „porodnické pomoci“, díky níž na všechno přicházejí samy.³⁸⁴ Jako v mnoha jiných případech se patrně i zde musíme vzdát lákavé představy, že bychom tento krajně důležitý, ale právě tak spletitý pochod mohli kauzálně vysvětlit jednou „příčinou“.

Přes zjevné podobnosti a paralely mezi předáváním biologického a kulturního dědictví je zde významný a stále významnější rozdíl. Biologické dědictví se - jak jsme viděli - naštěstí „předává“ jaksí mimo volně a přes naše hlavy a ani ten nejvědeckěji založený lidský pár, pokud se pokusí mít děti, nebude v těch rozhodujících chvílích myslet na ribonukleové kyseliny. Bude tělem i duší přítomen v „přirozeném světě“, kde se všechny lidsky důležité události samozřejmě odehrávají. Zplození nového života ostatně s jejich vědomou participací vůbec nepočítá a úspěch „si“ zajišťuje složitými — *sit venia verbo* — fyziologickými mechanismy.

Už při porodu je tomu ovšem jinak a v následujících letech vývoje dítěte je vědomá, zaujatá a také poučená účast dospělých stále nezbytnější. K tomu, aby se dítě naučilo stát a chodit, starat se o elementární hygienu, navazovat kontakt s matkou a prozkoumávat své okolí až po rozhodující objev lidské řeči, je sice „od přírody“ pozoruhodně vybaveno,³⁸⁵ zároveň se zde ale podíl dospělých krok za krokem zvyšuje. Když potom dítě úspěšně překročí práh řeči a začne „se učit“ v užším slova smyslu, to jest učit se něco či něčemu, leží toto „něco“ stále víc už v rukou dospělých. Dítě je sice musí převzít samo, to znamená musí je nejen

³⁸⁴ V současné terminologii se někdy mluví o „pedocentrické“ výchově.

³⁸⁵ Americký lingvista Noam Chomsky postuloval vrozenou způsobilost k získání řeči, „*language acquisition device*“, LAD. Tím chce vysvětlit jak pozoruhodné shody a paralely mezi velmi rozmanitými jazyky, tak také některé stránky „učení se“ mateřskému jazyku.

zaujmout, ale jeho zájem a pozornost si také udržet, to však už není bez aktivní a zaujaté účasti dospělých možné.

To, co se zde začíná předávat, se už musí úplně obejít bez jakékoli přírodní podpory a musí si neustále zajišťovat ten velice překérní způsob bytí, jaký charakterizuje celou oblast lidské kultury.³⁸⁶ Můžeme-li si dovolit tuto personifikaci, ne nepodobnou sociobiologickým myšlenkám o „sobeckém genu“ a podobně, musí si každá část a každá složka každé kultury (každý Dawkinsův „mem“) obstarat lidské nosiče, kteří ji beze ztrát přijmou, pochopí a naučí se s ní zacházet, případně ji očistí, rozvinou a podle potřeby přeloží do jazyka mladší generace, aby se mohli zhostit svého úkolu v řetězci kulturní reprodukce a evoluce. Co v této opakované zkoušce každé generace neuspěje, se prostě ztrácí.³⁸⁷

Jak ukázali například Richerson s Boydem,³⁸⁸ jsou mechanismy nebo lépe postupy této reprodukce daleko bohatší a rozmanitější. Kulturní a společenské předávání je sice na jedné straně daleko překérnější a stále ohrožené, na druhé ovšem také mnohem pružnější. Umožňuje daleko rychlejší přizpůsobení změněným poměrům, přijímání, vynalézání a šíření novinek i vědomý, reflektovaný výběr mezi nimi. Zcela zřejmě zde neplatí genetické dogma, zakazující předávání získaných vlastností či schopností,³⁸⁹ a to dokonce i v rámci jednoho života nebo v téže generaci. Jakmile to „poměry“ dovolí, začne být kulturní předávání — nebo možná přesněji kultura jako předávání — především komunikovatelné a tím i kumulativní. Nikdo není odkázán jen na nákladné a nebezpečné získávání vlastní zkušenosti, nýbrž

³⁸⁶ V současných vysoce organizovaných společnostech by se mohlo zdát, že například jazyk nebo informační obsah určité vědy je jaksi zabezpečen v knihách, časopisech nebo databázích. Nesmíme ale zapomínat, že kniha obsahuje informace jen tehdy, pokud ji někdo čte a čtenému rozumí. „Informace“ v neznámém jazyce či písmu ve skutečnosti žádné informace nejsou. Podobný problém vzniká se změnami záznamových formátů na digitálních médiích.

³⁸⁷ Jak ukázal Nietzsche, je ovšem zapomínání pro člověka právě tak nezbytné jako učení. Pro celé kultury to možná platí také.

³⁸⁸ J. P. Richerson - R. Boyd, *Not by genes alone*, Chicago 2005.

³⁸⁹ O diferencovanějším chápání tohoto dogmatu v soudobé molekulární biologii viz Kirschner — Gerhart, *The plausibility of life*. Autoři zdůrazňují dynamickou povahu molekulárních přepisů, kde se části genomu různě pohybují, blokují a naopak aktivují a podmiňují. Tyto procesy může ovlivnit vnitřní prostředí buňky a někdy snad i vnější.

samořejmě přebírá zkušenosti druhých,³⁹⁰ a to minulých i současných, a začne mít zájem o to, podílet se na kulturním bohatství v co nejširším společenství.

Tato skutečnost se patrně nejdříve v plném rozsahu projevila ve vědách, které si už od středověku a zejména od 18. století začaly vytvářet pokud možno pevné přenosové sítě, univerzity a vědecké společnosti i různé konzervační organizace — knihovny, archivy, muzea, časopisy — jako „paměťové“ pomůcky, aby se už jednou získané neztrácelo. Rozhodující roh zde sehrála Descartova myšlenka jednotné metody, díky níž může vědec bez váhání přebírat výsledky jiných a navazovat na ně. To umožnilo stále jemnější dělbu činností a vskutku kolektivní a kumulativní charakter moderních věd.³⁹¹ V 19. století už byl objem kumulovaného vědění tak veliký, že muselo dojít k rozpadu vědy na jednotlivé vědní obory s vlastním předmětem a metodou a současný vědecký provoz se do značné míry rozpadá do více méně disjunktálních obcí kolem jednotlivých časopisů.³⁹² K tomuto „dělečnému dědictví“ se ještě vrátíme.

Když si Edmund Husserl koncem 30. let 20. století tohoto stavu věci všiml, domníval se, že protějškem a protikladem toho světa, do něhož se všichni rodíme, v němž vedeme své životy a v němž umíráme (*Lebenswelt*), je právě svět moderní vědy. Proti světu naší společné lidské zkušenosti, jak ji vyjadřujeme v jazyce, stojí podle něho logicky budovaný, ale instrumentální a rozparcelovaný svět rozmanitých věd, jemuž chybí společný základ porozumění. Úkolem fenomenologie je podle něho poskytnout takový nepochybný základ přesné a závazné analýzy

³⁹⁰ To je význam mimořádné lidské schopnosti přesně napodobovat, v níž už docela malé děti výrazně předčí např. mladé šimpanze. Richerson — Boyd, *Not by genes alone*, str. 100n.

³⁹¹ Descartes si to uvědomoval a často o tom píše v dopisech. V dopise Villebriesieuovi (léto 1631) doporučuje publikovat jasné teze, aby je druzí mohli zdokonalovat, a Meyssonierovi (29. 1. 1640) píše o nezbytné „spolupráci tisíců na hledání pravdy“. Descartes, *Oeuvres*, str. 944 a 1066.

³⁹² Bibliometrické metody počítání vzájemných citací a impaktů (*impact factor*) dokonce umožňují tyto obce porovnávat a jaksi hierarchizovat, čímž silně podporují vědeckou soutěživost. „Objektivní“, to jest mechanický a tedy slepý charakter těchto indikátorů podle vzoru idealizovaného trhu, je ovšem vítaný při rozdělování vědeckých subvencí vládami a organizacemi; do jaké míry je přiměřeným vyjádřením skutečného významu jednotlivých vědeckých činností, zůstává ale otázkou. Představa hodnocení bez hodnotitelů je stejně lákavá jako problematická.

zkušenosti, o něž by se jednotlivé vědy mohly opřít. Toto zadání přijal Jan Patočka a pokusil se v prvním kroku tento přirozený svět fenomenologicky popsat.³⁹³ Zdá se mi, že tento důležitý čin neztratil ani dnes nic na svém významu, zato z původní Husserlovy myšlenky zůstala fenomenologická metoda, kdežto projekt spojení věd společným filosofickým základem ztroskotat a byl opuštěn.

Za sto let od jeho vyhlášení se však mnoho věcí změnilo a zdá se mi, že přinejmenším v naší souvislosti praktické filosofie je třeba dělicí čáru vést jinudy. Vědy jako samoučelné poznávací úsilí se sice rozvíjejí stále rychleji, stále častěji se však legitimují jen svými „praktickými výsledky“ a stávají se tak součástí širšího fenoménu techniky, hospodářství a masového organizování lidských životů vůbec. To, s čím se jako lidé musíme denně vyrovnávat, není napětí či konflikt mezi přirozeným a vědeckými výklady světa,³⁹⁴ nýbrž mezi soukromými životy, jež se v tomto přirozeném světě narození a smrti, smyslu a řeči, případně krásy, lásky a nenávisti nutně odehrávají, a na druhé straně se „světem“ organizací a rolí, jež v nich všichni hrajeme. Je to tedy

³⁹³ J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*. — Pro Husserlův pojem *Lebenswelt* vytvořil Patočka kongeniální pojem „přirozený svět“, který se také obecně ujal. Přesto stojí za úvahu, zda tento překlad a výklad neznamena jisté zúžení oproti původnímu *Lebenswelt*, „světu života“. V Patočkově (a do značné míry už Husserlově) pojetí je přirozený svět stále ještě hodně intelektuální a točí se kolem jazyka a porozumění, takže se mohlo zdát, že jeho protějškem je svět vědy. Jenže základem „světa, v němž žijeme“, jsou jiné, nejen myšlenkové a poznávací činnosti. Člověk musí jíst a spát, cítí hlad a bolest, užívá a trpí, raduje se a pláče — zkrátka žije. Okolní svět věcí i lidí přitom vnímá vždy jen z určité perspektivy. Charakteristikou „životního světa“ je tak spíše všudypřítomnost hodnocení než poměrně neurčitá „přirozenost“. I když pro Patočku je přirozený svět samozřejmě dějinný, a rozhodně tedy neznamena nějaký návrat k domnělé „přirozenosti“ a „přírodě“, při současné frekvenci těchto představ však pojem „přirozeného světa“ nutně vyvolává naturalistická nedorozumění. J. Moural v textu „Život, svět, hodnoty a dějiny“ vymezuje životní svět jako „prostředí jednání nelhostejných jednatelů“ a dále charakterizuje jednak „dichotomií domov/cizota“, jednak kognitivní omezeností či perspektivou.

³⁹⁴ Ty nejnápadnější konflikty jsou totiž vyloženy na okraji běžných životních zájmů a když říkáme, že „Slunce zapadá“, klidně se smíříme s tím, že tomu tak „ve skutečnosti“ není. Nad vážnějším a hůře pochopitelným konfliktem mezi běžnou představou neprodyšné látky — třeba skla — a fyzikálním výkladem pomocí atomů a prázdná můžeme docela dobře mávnout rukou. Rozdíl proti Husserlově době možná souvisí také s tím, že jsme se většinou vzdali ambice všemu rozumět a všechno vysvětlit. Na to máme přece odborníky.

naopak „doma“, v kdysi opovrhované sféře „banausů“,³⁹⁵ kde žijeme své životy jako Kantovy „účely“, kdežto prostředky k tomuto životu získáváme zastáváním různých rolí ve společnosti, ve světě organizací a institucí.³⁹⁶

Úlohu institucí pozoruhodně popsal německý sociolog Niklas Luhmann s využitím teorie chilského biologa H. Maturany. Spontánní vznik prospěšných a životaschopných uspořádání — v biologické stejně jako v kulturní oblasti — je extrémně nepravděpodobný. Mohou se tedy udržet, jen pokud se nějak stabilizují a postarají o své vlastní trvání a reprodukci. Maturana pokládá za základní charakteristiku všeho živého právě udržování a rozvíjení určitého vnitřního uspořádání, což nazval autopoiezi,³⁹⁷ česky sebetvořením. Autopoieze není podle Maturany vlastností nebo aspektem organismu, nýbrž organismus sám je autopoiezi. Ve společenské oblasti tomu odpovídá vznik institucí. Ty hrají v každé lidské společnosti zásadní roli, která se v moderních společnostech rychle stupňuje a každý z nás se s nimi nejen setkává, ale sám se na nich také nějak podílí. Instituce a organizace vznikají tak, že se vyvíjejí ze svého okolí a „funkčně uzavírají“, nicméně fungují jen v rozmanitých výměnách s ním; v tom se podobají živé buňce. Každá organizace je tak z povahy věci dílčí,

³⁹⁵ Řecké *banausos* (od *baunos*, ohniště) označovalo ty, kdo se hemží kolem tepla a vaření a starají jen o soukromé záležitosti svého živobytí.

³⁹⁶ V sociologii se instituce definuje jako „obecně praktikovaný, případně společensky uznávaný a v dané kultuře předávaný způsob jednání“ (M. Petrusek, *Velký sociologický slovník I*, str. 435), kdežto organizace znamená „způsob, jak při tom koordinují svoji aktivitu“ (J. Keller, *Úvod do sociologie*, str. 71). Podle J. Jandourka je smyslem organizace redukovat složitost prostředí. Organizaci charakterizuje určitý počet členů, hranice mezi vlastní strukturou a okolím, vnitřní dělba práce a rozdělení rolí s hierarchickým rozdělením autority. Je orientována na určitý cíl a racionálně uspořádána, je relativně nezávislá na svých konkrétních členech a jejich aktivity jsou výrazně formalizované. (J. Jandourek, *Sociologický slovník*, str. 177). Protože se však obě slova hojně užívají i v běžném jazyce, často téměř jako synonyma, je obtížné toto rozlišení dodržet. N. Luhmann, o něhož se náš výklad zčásti opírá, hovoří pouze o institucích a rozumí tím obojí. V dalším budeme slovem instituce označovat spíše obecné a nadřazené struktury, kdežto organizací budeme rozumět jednotlivé konkrétní realizace takových uspořádání, nemůžeme se však vyhnout přesahům mezi oběma pojmy.

³⁹⁷ Z řeckého *autos*, sám a *poiein*, činit, dělat. Autopoietický systém je stálá struktura, která se sama buduje a udržuje neustálým průtokem látky. Autor na tento koncept přišel, když hledal odpověď na otázku začínajícího studenta: „Co se to přesně stalo před 3,8 miliardami let, že můžete dnes říkat, že tehdy vznikly živé systémy?“ H. Maturana, *Autopoiesis, structural coupling and cognition*, <http://www.iss.org/maturana.htm>.

částečná, ať už se vymezuje určitým okruhem svých členů jako spolek a klub, nebo svým tématem, zaměřením na určitou oblast společenského života, jako například různé organizace vědy, hospodářství nebo práva. Luhmann si dále všiml, že instituce žijí vlastním životem a vyvíjejí se „zevnitř“.³⁹⁸

Tento pojem autopoietického systému pokládal Luhmann za charakteristický rys každé instituce a studoval jej na celé řadě podsystémů moderních společností. Instituce — podobně jako živé organismy — se sice od svého okolí oddělují, nicméně s ním různými způsoby komunikují: jinak by přestaly být součástmi svých společností a zanikly. Instituce si ovšem „samy“ volí jak oblast svého působení, tak také legitimní kanály své komunikace s okolním světem. Tak se například právní instituce oddělují tím, že se specializují na rozhodování, co je právem a neprávem, kdežto všechny mimoprávní události a skutečnosti nechávají bez povšimnutí. Pro své fungování nicméně potřebují prostředky, které si nevytvářejí samy, nýbrž přijímají zvenčí. Na příkladu právní instituce je pak dobře vidět, jak důležité je právě omezení hospodářské komunikace na legitimní kanál: soudce musí být placen právě a jedině soudem, resp. státem, kdežto všechny ostatní platby představují korupci a v zájmu udržení organizace se jim musí bránit.

Luhmann byl přesvědčen, že jako sociolog má studovat („pozorovat“) pouze fungování institucí a jejich vzájemné vztahy či „komunikace“, a tedy zásadně odhlížet od toho, že je tvoří, provozují a udržují lidé. Správně zdůraznil, že pro toto fungování musí být lidé aspoň do jisté míry zastupitelní a nahraditelní, a že jsou tedy součástí svých organizací nikoli jako jedinečné osoby, nýbrž jen jako nositelé určitých rolí a vykonavatelé určitých činností, které jim organizace podle vlastních pravidel přidělují a svěřují.³⁹⁹ Mimo své „úřední hodiny“ naproti tomu žijí v běžném občanském světě „pracovního volna“, který je všem lidem společný a kam se jejich odbornosti promítají jen okrajově. Ve svých přijatých nebo přidělených institucionálních rolích tedy nejednají (jen) sami za sebe, nezacházejí s vlastním

³⁹⁸ Karikaturní podobu „funkčního uzavírání“ a „vývoje zevnitř“ popsal ve slavné knížce C. N. Parkinson (*Zákony profesora Parkinsona*).

³⁹⁹ Podle Maturany „prvky, z nichž se systémy skládají, nejsou jejich částmi samy o sobě, nýbrž jen natolik, nakolik se podílejí na jejich skladbě a jen dokud se na ní podílejí“. *Autopoiesis, structural coupling and cognition*, 1.2.

majetkem a prostředky a vykonávají přesně vymezené a svěřené či delegované pravomoci. Pokud jednají „jménem“ organizace, nesou za toto své jednání jen pravidly vymezenou a omezenou odpovědnost. Naopak každý „zkrat“ mezi instituční rolí a soukromým životem ohrožuje fungování organizace, a musí se tedy pronásledovat a trestat.

Tento jistě zjednodušený pohled na společenskou skutečnost Luhmannovi umožnil pregnantně charakterizovat zvláštní povahu institucí, na druhé straně ho však také svedl k těžko vědecky ospravedlnitelnému přesvědčení, že instituce a jejich pravidla v moderních společnostech mravnost nahrazují a činí zbytečnou. V „odmoralizované společnosti“ morálka podle něho „přišla o práci“ a ztratila tak svoji legitimitu.⁴⁰⁰ Takové tvrzení by se snad dalo hájit jako určitý popis moderní skutečnosti, Luhmann sám však tuto hranici často překračuje a snaží se „odmoralizovaný“ stav obhájit, dokonce mravními argumenty, například násilím a nedostatkem tolerance ve jménu morálních zásad a pravidel. Přesnou a přesvědčivou kritiku této stránky Luhmannova myšlení podává P. Floss,⁴⁰¹ který také uvádí hlavní argumenty proti ní: zřejmé oživení současného zájmu právě o morálku, a to i v oblastech, které by se bez ní zdánlivě mohly obejít, například v bankovníctví, stejně jako inflaci různých „etických kodexů“ a konečně evidentní nebezpečnost tohoto krajně funkcionálního chápání institucí. Nejen totalitní stát, ale i jeho propaganda nebo vyhlazovací tábor byly z tohoto hlediska dokonale fungující „autopoietické“ organizace, jejichž chod byl možný jen proto, že jejich zaměstnanci dokázali tak naprosto oddělit svůj často spořádaný občanský život od totálně „odmoralizovaného“ fungování v těchto institucích.⁴⁰²

Přes všechny odstrašující příklady hrůzných organizací v historii a zejména v nedávné minulosti je současný život bez tisíců organizací prostě nemyslitelný. Poměrně rozšířený odpor nebo dokonce pohrdání organizacemi vůbec je tedy nejen utopický a marný, ale konec konců i nebezpečný: svádí totiž k tomu, aby

⁴⁰⁰ „Nejnáléhavějším úkolem etiky“ je „varovat před morálkou.“ N. Luhmann, *Paradigm lost*, str. 198.

⁴⁰¹ P. Floss, *Ztracené paradigma?*, <https://phil.muni.cz/fil/etika/texty/studie/flossl.html>.

⁴⁰² Můžeme se utěšovat tím, že konec konců tak dlouho nepřežily? Tento fakt si sice zaslouhuje větší pozornost, nicméně i to, co za pár let svého „fungování“ dokázaly napáchat, přesahuje lidskou představivost.

člověk všechny hodil do jednoho pytle a snáze se pak smířoval s tím, že mnohé z nich jsou skutečně špatné. Potřeba i mezi organizacemi rozlišovat a instituce hodnotit je přitom v současné společnosti tím naléhavější, že všechny cesty k lepšímu patrně vedou právě skrze ně. Právě a jedině organizace mohou být tím nástrojem, který spojuje a zesiluje působení jednotlivých lidí, kteří by sami v moderních masových společnostech nic nezmohli.⁴⁰³

Místo naivního odmítání organizací je tedy třeba si jich podrobněji všimnout a opatrně odlišovat živé a jednající lidi od jejich roh v rámci organizací. Pokud úředník, zaměstnanec nebo politik zapomíná na Ciceronův požadavek, aby se „společné užívalo jako společné a soukromé jako soukromé“, dopouští se korupce. Toto pro moderní společnosti životně důležité rozlišování je ve všech postkomunistických společnostech oslabeno a zamlženo minulou zkušeností. Ne ovšem tím, že minulá propaganda zdůrazňovala kolektivy a domnělé celospolečenské zájmy, nýbrž tím, že státní socialismus potlačil svobodný společenský a veřejný život a jako náhražku nabízel různá „vyžití“ v zaměstnání, zejména v zaměstnaneckých kolektivech.⁴⁰⁴

Jenže i opačný extrém, antropomorfní řeč o tom, co všechno organizace „chtějí“ a „dělají“ může být nebezpečná: může totiž sloužit jako výmluva pro vlastní selhání a zejména pro vlastní nečinnost, případně jako zástěrka soukromých zájmů. O tom, co organizace „udělá“, totiž fakticky rozhodují zcela určití lidé a obvykle jiní to pak musí provádět. I když právní předpisy odpovědnost zaměstnance pochopitelně omezují, rostoucí moc, a tedy i nebezpečnost organizací nutně vyžadují, aby právě jejich zaměstnanci hodnotili i svá jednání v rolích také z mravního hlediska. Často se totiž stává, že nikdo jiný k tomu nemá možnost ani odbornou kompetenci. Tak jako organizace žijí svým vnitřním a více méně odděleným „životem“, musí pro jejich fungování z povahy věci také platit jinak pojatá pravidla. Organizace nepocítí žádnou slast ani bolest, neznají pocit svobody, mají jinou „čest“ a právě proto, že mají k něčemu sloužit, nemohou se

⁴⁰³ Paul Ricoeur proto výslovně připomíná, že naplněný, zdařilý život je právě „dobrý život s druhými a pro ně ve spravedlivých institucích“. *Soi-meme comme un autre*, str. 202.

⁴⁰⁴ Když přišla řeč na rozkrádání podniků a organizací, lidé se často bránili tím, že jejich majetek jen „stěhují na jiné pracoviště“ — rozumí se domů. Někteří to dokonce pokládali za jakousi formu odbojové činnosti.

řídít Zlatým pravidlem ani kategorickým imperativem. Proto se jim z mravního hlediska budeme ještě věnovat.

Zatím je třeba jen upřesnit, že chceme rozlišit na jedné straně nutně celkový a nerozlišený svět osobního a soukromého života, kde žijeme jako lidé s vlastním jménem, ale jinak „bez přívlastků“. Narodili jsme se do něho bez vlastní vůle a vlastního přičinění a opustíme jej teprve smrtí, chceme v něm ale žít jako Kantův „účel sám o sobě“, jako jedinečné lidské bytosti. Jednáme zde sami za sebe a více či méně svobodně, zacházíme s tím, co nám patří, a za své jednání obvykle neseme velmi hmatatelnou odpovědnost.⁴⁰⁵ Teprve v poslední době se lidský život cení tak vysoko, že i člověk po bankrotu se může otřepat a pokračovat, kdežto Nerudův pan Vorel se kvůli tomu musel oběsit.⁴⁰⁶ Naproti tomu stojí kulturní prostředí vždy dílčích a specializovaných organizací, s nimiž se všichni setkáváme a většinou v nich také pracujeme. Do těch vstupujeme více méně dobrovolně a z vlastní volby, kterou můžeme zase změnit. Přijímáme jejich většinou hierarchické uspořádání, vykonáváme předepsané a přikázané činnosti a zacházíme s tím, co nám nepatří, ale co jen dočasně spravujeme. Tomu odpovídá jen vymezená odpovědnost a „omezené ručení“ za výsledky, zato se zde vyžaduje jistá loajalita k „firmě“ a dodržování jejích předpisů i příkazů.

Tato druhá oblast, do níž vstupujeme v roh dočasných správců, má sloužit jako prostředek té první, kde žijeme svůj vlastní, zděděný život jako „účel“. Budeme proto obě rozlišovat právě těmito pojmy „dědíce“ a „správce“.

⁴⁰⁵ Podle Fustela se zadlužený římský sedlák nemohl oddělit od svého statku a musel být prodán spolu s ním. V republikánském Římě platilo, že neplatícího dlužníka si mohli věřitelé rozčtvrtit (*Zákoník 12 desek*, deska III.); když tento motiv použil Shakespeare v *Kupci benátském*, jeho divákům to patrně nepřipadalo absurdní. V Anglii a v některých dalších evropských zemích se neplatící dlužníci až do 19. století zavírali do vězení.

⁴⁰⁶ J. Neruda, *Jak si pan Vorel nakouřil pěnovku*, in: *Malostranské povídky*. — Tento podstatný rozdíl mezi vlastníkem a tím, kdo „pracuje jen za mzdu“, představuje Ježíšovo podobenství o dobrém pastýři, předobraz rozdílu mezi životem a rohem (J 10,12n).

Narozením každý z nás „vstoupil do světa“, i když na začátku hodně omezeného, a podle psychologů jsme jej dokonce zprvu pokládali za jakousi součást sebe samých. Jedním z prvních úkolů malého dítěte je naučit se rozlišovat mezi sebou a okolím či „světem“. Jak se tento svět pro nás postupně diferencuje a ovšem rozšiřuje, učíme se s ním různě zacházet a postupem času si v něm hledat své vlastní místo i cestu k dospělosti a uplatnění. To všechno většina z nás vcelku úspěšně zvládá, patrně proto, že jsme k tomu byli dobře vybaveni a že nás k tomu dospělé okolí zcela samozřejmě vedlo, různě korigovalo naše chyby a oceňovalo naše úspěchy. Když jsme se naučili odlišovat sebe a „svět“, naučili jsme se i v tomto světě rozlišovat naše a cizí a budovat si v něm vlastní „niky“, kam bychom případně mohli přivést své vlastní děti.

Starost o toto „vlastní“, k němuž v bohatých moderních společnostech patří i čím dál tím víc nezbytných, potřebných nebo i jen žádoucích věcí, které si chceme opatřit a na něž si musíme vydělat, dovede člověka zaměstnat tak, že už nic jiného nevidí. Přirozená starost všeho živého o vlastní život a jeho pokračování, o níž jsme mluvili už na začátku a která se u člověka tak nesmírně rozšířila díky schopnosti reflexe, paměti a vědomého rozvrhování do budoucnosti, může člověka úplně pohltit. Člověk je ovšem právě díky reflexi schopen také zaujímat odstup nejen od světa kolem, ale i od svého vlastního života a jednání, na čemž ostatně každé mravní myšlení spočívá. V tomto odstupu může — pravda, spíš výjimečně — také zahlédnout, že jeho možnosti jsou podstatně bohatší a širší. Proto se mravní myšlení už od nejstarších dob tak vehementně snaží obrátit naši pozornost ke druhým lidem, blízkým i vzdálenějším, případně i k lidským společenstvím.

Dávná zkušenost, že vlastní život je jen jakýsi předběžný obzor lidských možností a že Člověk, který této starosti úplně propadl, vlastně své nejlepší možnosti propásl,⁴⁰⁷ je dnes právě tak platná a aktuální jako kdykoli dřív - a v pohodlných podmínkách bohatých společností možná ještě víc. Přesto se člověk

⁴⁰⁷ Dokládá to třeba osud řeckého označení *idiótes*, které původně znamenalo „soukromník“ a později se mohlo stát psychologickou diskvalifikací a hrubou nadávkou. O podobném slově *banausos* jsme už hovořili.

ani jako soukromý dědic nemůže spokojit s problematickým rozlišením sobectví a altruismu, na něž se jeho mravní dilema často redukuje. Při důslednějším promyšlení této dvojice se předně ukáže, že je nelze přesně odlišit: i v tom nejvíce „altruistickém“ činu se dá vždycky nalézt prvek uspokojení, který jej řadí do opačné kategorie. Ale za druhé a zejména je i zde obzor možností vyznačen příliš úzce. Naším protějškem a tím, co nás zve vyjít z uzavřeného soukromí jednotlivého života, nejsou jen druzí lidé, nýbrž právě také svět, v němž můžeme svých životů společně s nimi užívat.

Klasické rozvažování o egoismu a altruismu sice vidí ty druhé kolem nás, bez nichž se nemůžeme obejít, jimž velmi pravděpodobně za mnohé vděčíme a kteří nás možná i potřebují, přehlíží ale triviální skutečnost, že současně se životem jsme „zdedili“ a převzali také už připravený svět. Ne ještě jako zeměkouli, o níž jsme se dozvěděli až ve škole, ale jako samozřejmý protějšek našeho vědomí a nezbytnou „přirozenou“ podmínku života vůbec. K tomu má lovec či zemědělec, který v něm denně hledá a shání potravu, ovšem jiný vztah než my, kteří ji nakupujeme v obchodech. Protože ji viděl, jak se rodí, roste a zraje, tušil také její více i méně hmatatelné souvislosti, mohl sledovat, co tu působí slunce a déšť, léto a zima, a svůj úžas i hrůzu nad tímto tajemstvím pak vyjadřoval ve společném slavení a v obětech. Z toho, co víme o jejich obsahu, můžeme soudit, že si záhady životodárného světa všiml ještě daleko dřív, než začal objevovat hlubiny vlastního vědomí, života a jeho předávání.

Tajemný svět čili „přírodu“, jak mu začali říkat romantici, objevil moderní člověk znovu, až když se ukázalo, že není tak samozřejmý a nevyčerpatelný, jak se mu dříve zdálo. Objevil jej tedy vlastně oklikou a nepřímou, v jistém ohrožení, které ovšem ohrožuje také nás, mne i tebe. Tomu odpovídá i zprvu zprostředkovaný a instrumentální charakter péče o „životní prostředí“, probuzený a vedený globálními statistickými údaji o tenčících se zásobách, jimiž se musejí zabývat stejně globální organizace. K tomu se ještě vrátíme, až budeme mluvit o vzdálených a institučně zprostředkovaných odpovědnostech. Tento zprostředkovaný a účelový zájem však probudil něco hlubšího a lidsky závažnějšího — téměř náboženský zájem o přírodu zde a nyní, v mém vlastním a blízkém „osvětí“. Ten mohl ovšem přímo navázat na zmíněný romantismus básníků, malířů a turistů 19. století, včetně jeho estétství a poněkud exhibičního protestu.

Mohl se ovšem spokojit jen přímým „uspokojováním vlastních potřeb“ — jako je třeba chování domácích mazlíčků — a také uvíznout v pouhém voyeurství mediálně přitažlivých a charakteristicky vzdálených objektů, jako jsou tuleni v Grónsku nebo zelené pralesy v Brazílii. Kde se však těmto pastem vyhnul, povolal skutečně široké hnutí, jehož význam ještě neumíme docenit. Objevil totiž téměř úplně zapomenutý vztah dědictví jako odpovědného vztahu k tomu, co jsme převzali a z čeho žijeme.⁴⁰⁸ Ve svých opravdovějších podobách také okamžitě pochopil, že je to dědictví „soukromé“, jež připadá každému z nás, a to i když nežijeme v romantické přírodě, nýbrž třeba v průmyslové krajině a v panelácích. V této silně „uzemněné“ podobě tak začal objevovat vztahový svět našich poměrně nedávných předků, vztah k místu, k půdě a krajině, jež jsou nám svěřeny jako samostatně myslícím a jednajícím hospodářům.

Ani naše představa soukromí a lidské autonomie ovšem není „přirozenou“ daností, jak si mnozí představovali a představují,⁴⁰⁹ nýbrž je výsledkem tisíciletých zápasů a složitého kulturního vývoje. Postavení, cílům a povinnostem samostatně jednajícího člověka se věnuje téměř celá tradice praktické filosofie. Filosofie sama patrně začíná teprve tam, kde se jednotliví lidé úspěšně vymaňují z kolektivní identity kmene, rodu nebo „velké domácnosti“, jak Patočka nazývá starověké říše. I ty by se snad daly označit jako organizace, jenže velmi zvláštního, řekněme totálního druhu: lidé se do nich rodí, nemohou si mezi nimi vybírat a opouštějí je pouze smrtí.⁴¹⁰ Protože se do nich narodili, „patří“ jim nejen na smlouvenou pracovní dobu, ale celými svými životy, jež za ně bez váhání musí nasazovat. Nikdo je také nezaložil a jejich původ se ztrácí „v šerém dávnověku“ čili „nepaměti“.

Také pravidla jejich vnitřního fungování, podporovaná kolektivními slavnostmi, rituály a mýty, nemohla být předmětem

408 Výslovně o tom hovoří například francouzský právník F. Ost, *La nature hors la loi* („Příroda mimo zákon“), a to nejen ve vztahu k „přírodě“.

409 Například všichni zastánci konceptu „přírodního stavu“ (statě *of nature*) a „společenské smlouvy“ od Hobbese přes Rousseaua a Kanta až po Johna Rawlse, nebo na druhé straně nostalgičtí obhájci „přirozeného práva“ v tomto silném smyslu.

410 Vyloučení čili „vyobcování“ se v těchto společenstvích často chápalo jako trest smrti. Srv. U. Wesel, *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften*, str. 147nn.

nějakého zkoumání a tím méně kritiky, neboť k nim nikdo nemohl zaujmout potřebný odstup: byla prostě nedílnou součástí věčně stejného „přirozeného světa“, stejně jako denní a roční cykly přírody. Pro evoluční pohled nesou zřetelné stopy svého téměř „biologického“ původu, z něhož se mnohé zachovalo až dodnes. Mluvili jsme už o samozřejmě autoritativní povaze společenského mravu a předávaného jazyka a dodnes mají všichni občané ústavní povinnost bránit společnou vlast, i když ji fakticky nevykonávají. Jiným zřejmým pozůstatkem totální lidské organizace dávných dob je například xenofobie, podprahová nostalgie po jednoduchých poměrech uzavřených „velkých domácnostech“, kde všichni vypadají, jednají a mluví podobně. Ostatně i totalitní režimy nedávné minulosti se svými „vědeckými“ pseudo-mýty, s důrazem na „jednotu strany a lidu“ a s vylučováním konstruovaných „nepřátel“ lze chápat jako manipulativní „návraty“ do dávné minulosti — samozřejmě jen fingované a nakonec neudržitelné.⁴¹¹

Prvním významným krokem, jímž lidské kultury tuto „totální“ samozřejmost kmene oslabily, byl vynález usedlého zemědělství a rozdělené půdy: při tomto způsobu života se totiž samostatnou existenční a reprodukční jednotkou mohlo stát jednotlivé hospodářství, starověký „dům“ a široká rodina. V nich ovšem stále platily „totální“ nároky nepochybné otcovské či paternalistické autority, jak jsme o nich hovořili, nicméně navenek a mezi nimi se mohly začít rozvíjet vztahy úplně jiného druhu. Závislí členové domácnosti samozřejmě nemohli jednat jako samostatné osoby a byli ještě v historickém starověku „osobami cizího práva“ (*alieni juris*), hlavy těchto domácností se však mezi sebou musely uznávat jako rovnoprávné osoby, jen v případě konfliktu ochotné podřídit se autoritě soudce.

Nezbytným základem tohoto „segmentování“ zemědělských společností bylo ovšem přísné rozdělení majetku, to znamená půdy, a starověcí autoři si význam mezi a hranic dobře uvědomovali.⁴¹² Teprve tam, kde se pozemkový majetek pevně stabilizoval, mohli „otcové rodů“ vstupovat do dobrovolných a rov-

⁴¹¹ Podprahovou nostalgií po „starých dobrých časech“ lze nejspíše vysvětlit velký úspěch totalitních ideologií mezi zmatenými a vyplašenými masami v těžkých časech po obou světových válkách.

⁴¹² Mezník, hraniční kámen, podle Platóna „rozhraničuje přátelství od nepřátelství“. Platón, *Zákony* 843a; srv. *Zákony* 878b.

noprávných vztahů, čímž zároveň zevnitř oslabovali „totální“ panství někdejších kmenových „králů“. V obdobích míru, kdy jednotná součinnost všech nebyla holou nutností, se teprve mohlo dít něco, co (vzdáleně) připomíná společenskou smlouvu, a účinně konkurovat autoritativnímu panství. Právě rozdělená půda, která ovšem neměla status neomezeného soukromého vlastnictví podle dnešních představ,⁴¹³ a její „nedotknutelnost“ byla tak podmínkou pro vznik pozdější obce a „demokracie“ ve starověkém pojetí. Tento zásadní význam rozdělené půdy a železných pravidel dědictví také vysvětluje, proč i v mravním vnímání a v mravním myšlení „segmentovaných“ a později individualistických společností — rozumí se v dobách míru — hraje takovou úlohu právě majetek a vlastnictví.⁴¹⁴

Situaci dědice jsme už naznačili: je sice jediným vládcem rodinného majetku, o který se ale musí starat pod stálým dozorem svých předků, přítomných v domácím ohništi. Ze by jej mohl prodat nebo jinak zcizit, nepřicházelo ve starších dobách vůbec v úvahu a teprve římský „Zákon dvanácti desek“ zmiňuje možnost závěti. Majetek je totiž — jak už víme - rodinný a v jistém smyslu patří zemřelým předkům. Tak jako z něho žije právě přítomná rodina, žijí z jejích služeb i zemřelí. Dědictví se sice nesmí dělit, je však zatíženo právě touto „služebností“, která mu zároveň dodává smysl a legitimitu. Dědic je tak uvnitř svého hospodářství vázán povinnostmi vůči předkům, jež ho však zavazují především vůči potomkům.⁴¹⁵

⁴¹³ Zajímavá ustanovení např. římského práva o „vydržení“ neobděláné půdy naopak ukazují, že její „vlastnictví“ se legitimovalo tím, že z ní rodina žije, a pokud ji neobdělává, může je ztratit. Srv. Gaius, *Učebnice práva ve čtyřech knihách*, II, 51 a 55, a Sokol, *Moc, peníze a právo*, str. 175.

⁴¹⁴ Že svobodný znamená majetný, obživou nezávislý na někom jiném, je pro Aristotela samozřejmé. Význam majetku a snahy o jeho zabezpečení dovedl do krajnosti David Hume: podle něho dokonce i představa spravedlnosti vzniká ze snahy o ochranu majetku a „spravedlnost a vlastnictví“ uvádí často jedním dechem. Ještě výklad práva v Kantově *Metaphysik der Sitten* (1797) i v Hegelových *Základech filosofie práva* (1830) samozřejmě začíná soukromým právem, jehož základem je vlastnictví. Teprve ve 20. století — zřejmě pod dojmem války i pod tlakem nemajetných vrstev — se na první místo zase dostává lidský život a bezpečí. Přesto mohl americký politický filosof Robert Nozick založit svůj výklad svobody na tom, že každý je „vlastníkem svého těla“; z tohoto kuriózního vyjádření by měl Karel Marx a všichni teoretici odcizení upřímnou radost.

⁴¹⁵ Pokud nemá vlastního syna, může tuto povinnost případně splnit i adopcí. Z těchto pravidel pochází i současný institut „povinného dědice“, jehož nelze v odkazu pominout

Zato navenek, mezi „svobodnými“ dědici začíná ve starověkých řeckých obcích vznikat prostor pro samostatné jednání mezi sobě rovnými. Teprve zde může vzniknout agora jako „veřejný prostor“, zde se může projevit „objev duše“ a vznikat — vedle společného mravu — to, co jsme nazvali individuální morálkou a etikou ve smyslu individuálního hledání nejlepšího života. Nicméně nápadná převaha zájmu o veřejné věci, jak ji známe ze starověkých autorů, je možná jen optický klam: „domácí“ lidé, soukromníci a banausové, nic nenapsali, a tak o nich víme jen velmi málo. Ze však tyto společnosti pád řecké obce i římské říše nějak přežily, svědčí o tom, že i domácnosti — kde se život reprodukuje — fungovaly dál. V pozdní antice - pod zřejmým vlivem křesťanství — začínají být vidět i jejich méně viditelní členové, zejména ženy.

Myšlenka či spíše nabídka individuálního věčného života, pro kterou křesťanství převzalo a přeznačilo myšlenku nesmrtelné duše, znamenala kromě jiného nesmírné vyzdvížení jednotlivé osoby, a to bez výjimky každé. Každý člověk jako Boží tvor přijímá svou duši jaksí přímo z Božích rukou, nikoli jako součást rodičovského dědictví, a jen Bohu se bude jednou odpovídat za to, co z ní udělal. Platónská „péče o duši“ tak dostala nový význam: jejím cílem není jen takříkajíc imanentní krása a dobrota duše samé, ani její rozumové podílení na věčných idejích, nýbrž těžko představitelný příslib individuálního „věčného života“. Každý jedno tlivý člověk se tak vymyká z paušálního pohrdání filosofů „pomíjivými věcmi“ a díky své duši se stává adeptem toho vůbec nejlepšího, co by si mohl přát - i když se marně snaží si to nějak představit. A právě proto, že mu v životě běží o něco víc než o život, může potřebovat také svobodu, od středověku dokonce individuální, nezávislou i na náboženských autoritách.⁴¹⁶

Myšlenka nesmrtelné duše až do nedávné doby koexistovala a konkurovala si s konceptem zděděného života a majetku, jímž se nadále řídil praktický chod pozemských věcí.⁴¹⁷ Ve městech vrcholného středověku s jejich individuálním způsobem života

⁴¹⁶ „Není hřích, co není proti svědomí“ (Abélard, cit. in: Ritter — Griinder III, 581).

⁴¹⁷ Zřejmé napětí mezi dualistickou představou nesmrtelné duše a nadějí na vzkříšení v monoteistických náboženstvích, které po tisíciletí vzdoruje všem pokusům o racionální vysvětlení, je jen jiným vyjádřením paradoxu smrtelníka, který přesto žije s nadějí na „přemožení smrti“ (1K 15,26).

však našla živnou půdu, rozšířila se do všech vrstev a výrazně převládla. Teprve s obecným převážením městského života, počínaje 19. stoletím, však začala představu života mezi předky a potomky úplně vytlačovat. Jenže ruku v ruce s tím, jak se vytrácela představa zděděného života, začala blednout i představa duše a postupně ji nahradil původně teologický a později právní pojem osoby. Tu sice už humanisté a osvícenci vybavili různými superlativy, přesto v ní lidský život ztratil své transcendentní souvislosti, pozemské i nebeské.

Mezi důležité atributy právně chápané osoby tedy patří nepochybně vlastnictví, jímž si osoba podle Hegela „dává vnější sféru svobody“.⁴¹⁸ Ve snaze o co největší právní zjednodušení společenského života se chápání vlastnictví v novověku výrazně posílilo, až téměř absolutizovalo, takže mu dnes rozumíme jako „výhradní, úplné a ničím neomezované moci nad věcí“. Této velmi jednoduché, resp. metodicky zjednodušené představě společnosti jako „množiny“ přísně oddělených soukromníků, kteří si navzájem směňují svá vlastnictví, odpovídá jak klasická ekonomická teorie, tak také většina novověkých konceptů praktické filosofie. Hume, Smith i Kant uvažují o situaci jednotlivého, svobodného a samostatného člověka, který neomezeně disponuje právě tím, co mu patří. Je sám svým pánem a sám se rozhoduje, co komu dá, od někoho přijme nebo co za co smění. Kantova morálka pak už jen posuzuje, zda při tom respektoval postulat rovnosti a jednal tak, jak by podle něho měl jednat každý. Pokud bychom se - jako právě jmenovaní — omezili jen na hlavy rodin, odpovídá to uspořádání zemědělských společností i situací typického měšťana ještě počátkem 19. století, pokud sám provozoval živnost nebo obchod. Osobám „cizího práva“, závislým příslušníkům jejich rodin a domácností, se ovšem o žádné autonomii nikdy ani nesnilo a museli se podřizovat rozhodnutím otce rodiny.

4.4 INSTITUCE A JEJICH SPRÁVCI

Bylo by jistě lákavé pokusit se řešit problémy jednání v současných masových společnostech pomocí těchto poměrně přehledných představ osobní morálky a etiky. Metodický individualismus, model společnosti jako souboru nezávislých jedinců,

G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, § 43.

znamená vždycky radikální zjednodušení, bohužel v moderních společnostech také stále méně odpovídá skutečnosti. Ta se totiž vyznačuje právě rostoucí složitostí a rozmanitostí vztahů. Starověcí filosofové je ještě mohli rozdělit do dvou oblastí: na „politické“ vztahy svobodných mužů v obci a nesvobodné vztahy „banausů“ uvnitř hospodářství či rodiny, jimiž se dále nezabývali. S tímto rozdělením si praktická filosofie kupodivu vystačila až do Kanta a často ještě dál, i když už dávno společenské skutečnosti neodpovídalo.

Emancipace závislých osob začala už rozpadem rodové společnosti ve starověku a většinu městských obyvatel tvořili lidé ne sice v plném smyslu svobodní, ale přesto nevázaní žádnou rodovou autoritou — antická *proles*⁴¹⁹ a pozdější proletariát. Ti, kteří zbohatli, si postupně vynutili i politická práva, kdežto ti ostatní si museli hledat závislou obživu. Ve městech už to nebyli otroci, i když nebyli ani svobodní ve starověkém smyslu slova: svojí obživou totiž záviseli na jiných. Přesto už raně středověcí koloni mohli zakládat rodiny a vztah neomezené „služby“ se pomalu měnil na smluvní zaměstnání.

Od konce 18. století se však industrializací západních společností tato změna radikálně urychlila a Karlu Marxovi patří zásluha, že si toho jako jeden z prvních všiml: velká většina z nás se sice živí „samostatně“, neživí se ale tím, co vyprodukuje, ani nesměňuje ale své produkty s těmi, kdo o ně stojí, nýbrž vstupuje do zaměstnání. Tentýž proces postihl i mnoho lidí dříve samostatných: z řemeslníků a obchodníků i z příslušníků svobodných povolání se stávají zaměstnanci. Při nesmírné složitosti moderních společností ajpraktických vztahů mezi jejími členy to patrně ani jinak nejde. Činnosti, které může každý z nás nabídnout, jsou stále specializovanější a na tržišti bychom se s nimi sotva užívali. Naopak na výrobcích, které kupujeme, se zpravidla podílely stovky a tisíce rukou a než se k nám dostaly, stačily už „vlastníka“ změnit několikrát. Nemluvě o tom, že firmy, které výrobu, obchod i dopravu organizují, už většinou nepatří určitým osobám, nýbrž nějakým fondům, bankám a dalším neznámým akcionářům. Fond a banka pochopitelně nerozhodují

⁴¹⁹ Latinská *proles* znamená „potomstvo“ či „dorost“, původně neindividualizovanou a závislou „chasu“ v každém hospodářství — od nedospělých dětí a příbuzných hospodáře až po otroky. *Proletarius* je potom ten, kdo nemusí platit daně ani sloužit ve vojsku a obci slouží jen tím, že má potomky.

o tom, co se z čeho má vyrobit nebo co jak a kam dopravit, nýbrž jen o tom, koho si pro vedení dotyčné firmy najmou či zaměstnají a komu toto rozhodování svěří.

Každý z nás sice žije v jakémisi soukromí, kde by ještě mohl uvažovat o tom, zda by podle jeho maximy měli jednat všichni, ale jakmile z tohoto soukromí vyjde, setkává se s lidmi, kteří nejdají sami za sebe, nýbrž jsou zaměstnanci úřadů, organizací a firem, které se takovým úvahám zcela vymykají. Prodavačky, řidiči a úřednice jsou na tom podobně jako my, kdykoli vystoupíme ze svého spotřebitelského soukromí do druhé poloviny našich životů, kde také jednáme pro někoho a za někoho a za svá jednání neseme jen velmi omezenou, anebo možná přesněji podstatně odlišnou odpovědnost. Kdyby byli Smith nebo Kant chtěli vystihnout naši situaci, byli by se museli poohlédnout do jiných prostředí, třeba na úřadech nebo v armádě. I tam by jistě našli bdi sobě podobné, kteří se však musí řídit příkazy jiných, jimž za to také odpovídají, kteří vykonávají činnosti, jejichž účel a smysl jim často není jasný a za něž tedy normální lidskou odpovědnost spíše nenesou.⁴²⁰ Policista, který vyklízí veřejný prostor, jedná podle rozkazu, a dokonce i voják, který by při výkonu služby někoho zastřelil, může sice mít výčitky svědomí, ale těžko ho můžeme pokládat za vraha. Pro to, co z tohoto rozlišení plyne pro oblast praktické filosofie, užívá německý filosof O. Höffe pojmy personální a institucionální morálky.

Klasická představa o svobodě a její druhé stránce, totiž odpovědnosti, z níž musí každá praktická filosofie vycházet, se tedy v moderních společnostech jaksí rozpadá, anebo přinejmenším týká jen té části našich životů, kde jako občané jednáme sami za sebe a zacházíme jen s tím, co nám patří. V té druhé a společensky stále významnější nepatříme tak docela sami sobě, nýbrž fungujeme jako součástky složitých společenských strojů — tak složitých, že jim nikdo dopodrobna nerozumí⁴²¹ — bez nichž bychom se ale zřejmě vůbec nedokázali obejít. Můžeme se uklidňovat tím, že jsou to lidské výtvořky, a že je tedy někdo drží pevně v ruce, ale kdybychom měli odpovědět na otázku, kdo vlastně

⁴²⁰ Z tohoto důvodu upírala ještě francouzská ústava z roku 1795 volební právo mimo jiné také sluhům, zaměstnancům a dalším závislým osobám.

⁴²¹ Zde je možná také kořen „pocitu absurdity“ a celé literatury, která na něm ve 20. století vyrostla. Její úspěch svědčí o tom, že pocit to byl skutečný, mezitím však tato vlna opadla — možná proto, že složitým vztahům začínáme lépe rozumět, anebo jsme si na ně jenom zvykli.

a doopravdy řídí třeba stát, dostali bychom se do jistých nesnází. Každý školák ví, že *de jure* jej má řídit vláda, poměrně přehledný soubor určitých lidí. Jenže — je to opravdu tak? I vrcholoví politici jsou Udě jako my, mají své soukromé zájmy a starosti a stojí pod různými tlaky — čím výš se dostali, tím naléhavější jsou i tyto tlaky. Každý ministr kromě toho sám řídí rozsáhlý a složitý aparát, na který se musí spoléhat, protože ten se na rozdíl od něho v odborných záležitostech profesionálně vyzná a má dlouholeté zkušenosti a kontakty. Pokud by chtěl úředník sledovat nějaký vlastní zájem, může ho snadno vodit za nos.⁴²² Kdo potom vlastně řídí stát?

„Rozpojení“ jednání a odpovědnosti se ovšem netýká pouze ministrů a je jedním z typických rysů moderních společností. Všichni sice žijeme jako svobodní občané, rychle však přibývá věcí, kterým nemůžeme rozumět. Naopak tím, čemu rozumíme, se zabýváme v zaměstnání, kde máme zase omezené možnosti jednat. Člověk, který si koupí složitý průmyslový výrobek, nemůže tušit, co všechno v něm je a může ohrožovat třeba jeho zdraví nebo přírodu. Dělník, který jej vyrábí, netuší, co to vlastně dělá, a konstruktér, který jej vymýšlí, je pod silným tlakem, aby si toto vědění nechal pro sebe. Jeden ani druhý jako odborník není zodpovědný za to, co dělá, kdežto občan — laik se o žádné takové odpovědnosti ani nedozví. O nápravu se může pokusit jen odborník, který takové tajemství prozradí novinářům a veřejnosti — zřetelně napříč institučními kanály.⁴²³

Na rozdíl od více méně daných rámců soukromého života — rodiny, domova nebo péče o děti - pro něž se snad ještě dá použít označení „přirozený“, třeba jen proto, že jsou tak dávné a pevně zavedené,⁴²⁴ jsou společenské instituce a organizace v moderním

422 ^yznam vlastních zájmů zaměstnanců a Udí ve veřejných rolích studuje ekonomická „teorie veřejné volby“ (*Public choice theory*). Mezi hlavní autory patří D. Black, G. Tullock, J. M. Buchanan a K. Arrow. Z jiného hlediska informační asymetrie zkoumá tyto vztahy teorie principála a agenta (*Principal-agent problem*, Wikipedia), pozoruhodná aktualizace slavného Hegelova obrazu „Pána a raba“ z *Fenomenologie ducha*.

423 Příkladem z nedávné doby může být hnutí za férový obchod (*fair trade*): člověk, který kupuje zrnkovou kávu, nemá tušení, jak se k němu dostala a nemusí ho to vůbec zajímat. Jen zasvěcenci si mohou všimnout, jak nepatrná část ceny připadne pěstitelům — a pokusit se obchod organizovat jinak.

424 Tuto „přirozenou“ stránku lidského života a společnosti nově zdůrazňují etologové, viz například F. de Waal, *Good natured*.

slova smyslu jednoznačně kulturní: mají svůj lidsky srozumitelný a vymezený účel, historický původ a jsou tak v daleko větší míře také v lidských, to jest našich rukou. Toto odvážné tvrzení ve své obecnosti ovšem svedlo řadu myslitelů k naivní představě, že s nimi můžeme udělat cokoli uznáme za vhodné. Jak si všiml Pascal, patří už k povaze pouhého zvyku, že se stává druhou přirozeností, a Hume velmi přesně poznamenal, že lidské instituce jsou sice historicky nahodilé, rozhodně však nejsou libovolné.⁴²⁵ Jak z předchozího výkladu vyplývá, už sám pojem instituce či organizace neznamená jakékoli uspořádání, nýbrž jen takové, které se dokáže reprodukovat a tak udržet i přes hranice životů jednotlivých svých nositelů. Například panství se podle Webera stává v pravém slova smyslu institucí, až když se charismatickým zakladatelům podaří zajistit si pokračování — například dát mu dědičnou povahu. Organizace tak lidé na jedné straně jistě vytvářejí — i když si to možná ani neuvědomili — ale na druhé straně také instituce a organizace vedou své nositele k tomu, aby v nich pokračovali.

Jak jsme viděli, setkáváme se dnes s organizacemi na každém kroku, a to ve dvojí podstatně odlišné roh: jednak jako jejich dobrovolní i nedobrovolní „uživatelé“ (a případně i oběti), na druhé straně jako jejich nositelé a správci. V té první roh k nim přistupujeme zvenčí čili jako „strany“ a máme co činit s jejich „komunikačními kanály“ — podatelny, okénky, příjmacími kancelářemi, webovými stránkami a podobně.⁴²⁶ Děláme to jednak proto, že nám to organizace samy nařizují, jednak že od nich něco chceme či potřebujeme; obojí ostatně nelze od sebe ostře odlišit. O rostoucím významu organizací v moderních společnostech svědčí jak to, že se s nimi setkáváme stále častěji, tak i to, že jich je stále větší počet. Firmy, úřady, ústavy, spolky a další organizace si zkrátka rozdělují celou oblast veřejného a společenského života, jak to na nejvyšší úrovni předvádí roz-

⁴²⁵ „Pravidla spravedlnosti jsou sice umělá, přece však nejsou libovolná. Pokud přirozeným rozumíme to, co je společné celému druhu, není nemístné nazývat je přirozeným zákonem (*Law of Nature*). Hume, *Treatise* III.2.1.

⁴²⁶ Zvláštní případ „totálních organizací“, jako jsou věznice, blázince, nemocnice nebo internáty, jimž je chovanec „svěřen“ se vším všudy, někdy dokonce na celý život, rozebral americký sociolog Erving Goffman v knize *Asylums: Essays on the social situation of mental patients and other inmates*.

dělení vlády na jednotlivá ministerstva. Jinak to patrně ani nejde.⁴²⁷

Pokud se s úřady a organizacemi setkáváme jako „strany“ čili laici, setkáváme se s nimi často nedobrovolně, přinejmenším tak, že si mezi nimi nemůžeme vybírat: úředník, soudce, policista, případně i další, jsou nám nějak přiděleni — což lze chápat i tak, že my jsme přiděleni jim. Setkáváme se s nimi také jaksi „letmo“, bez hlubšího pochopení jejich fungování, případně i účelu a smyslu, které nás v této dělbě společenských činností ostatně nemusejí zajímat. Ve styku s jejich pracovníky jsme tudíž z povahy věci v nevýhodě „informační asymetrie“: mluvíme jako laici, neznáme předpisy atd.⁴²⁸ Na rozdíl od organizací „soukromých“ či výdělečných, které ze svých zákazníků přímo žijí, a tudíž se o ně svým specifickým způsobem zajímají, veřejné organizace z nás jakožto stran zpravidla žádný přímý prospěch nemají a často to dávají najevo. Na druhé straně obecné stížnosti na „neosobní“ byrokracii nejsou po mém soudu obvykle oprávněné: pokud by se o nás totiž začaly zajímat „osobně“, to jest také mimo rozsah své odborné kompetence, bylo by to daleko, daleko horší.⁴²⁹

Jak jsme viděli, je organizace určité funkční uspořádání, jehož nositeli však mohou být jen určití — i když v principu nahraditelní — lidé: úředníci, policisté, soudci, učitelé a podobně. Tito lidé čili obecně zaměstnanci v dané chvíli organizaci tvoří, a mají k ní tudíž i podstatně odlišný vztah. Pracují obvykle v jedné jediné organizaci, kterou si více méně svobodně a na nějakou dobu zvolili, která je obvykle platí a svěřuje jim jednak část své „informační převahy“, jednak jistou pravomoc a prostředky. S těmi mají zacházet v rámci svého funkčního pověření a různých předpisů, ovšem nutně s větší nebo menší mírou volnosti. Proto se dnes často jejich působení označuje jako role: musí pů-

⁴²⁷ Jistou výjimku z této obecné specializační tendence představují organizace náboženské, které se snaží svým věřícím zpřítomňovat sám poslední cíl jejich životů, věčný život a spásu duše. Aby se pro okolní společnost učinily aspoň trochu srozumitelnějšími, musí se dnes nicméně vykazovat různými specializovanými činnostmi - například péčí o chudé, opuštěné nebo umírající - i když to jsou z jejich hlediska činnosti spíše přidružené.

⁴²⁸ Proto se ve styku se soudy dáváme zastupovat odborníky, v jiných oblastech působí různá jednatelství, poradenské firmy apod.

⁴²⁹ Starší generace si to mohly vyzkoušet například na „osobním“ zájmu tajné policie.

sobit v jisté shodě jak s předpisy jako „scénářem“ a s nadřízenými jako „režiséry“, tak i mezi sebou navzájem, přesto ale zároveň jako soudní lidé a nikoli jako automaty.⁴³⁰ Tak jako podle slavného Diderotova výroku „hercovy slzy pocházejí z mozku“, z vědomého rozhodnutí, musí být sebeovládání, přičetnost a jistá racionalita také základem jednání každého zaměstnance.

Na jednání člověka „v roh“, zejména vůči zákazníkům a stranám, se také kladou jiné požadavky, než jaké platí mezi sobě rovnými v soukromém světě. Nejostřeji vyniká tento rozdíl u úředníků a nositelů moci. Chesterton kdysi napsal, že pokud opilec vyplázne na soudce jazyk, to jediné, co soudce udělat nesmí, je vypláznout jej také. Jeho autorita totiž přímo závisí na tom, že se obžalovanému nepostaví na roven a udrží si odstup své role. Ani policista se nemůže řídit kategorickým imperativem: musí zasáhnout podle rozkazu a předpisů, a i když se postižený brání násilím, nesmí mu „oplácat“ stejnou měrou. Třeba při zákrocích proti demonstrantům se od něho vyžaduje až nepřirozené potlačení vlastních hnutí myšl — i když dostane kamenem, neměl by podlehnout přirozené zlosti, nýbrž zachovat neochvějnou korektnost a odstup. Viděli jsme, jak vysoko se v soukromém světě cení skutečné přátelství, jenže třeba u porotce nebo člena výběrové komise jsou projevy přátelství vyložené a přísně zakázány. Není tedy divu, že právě v takových případech, kde stojí soukromá a institucionální morálka přímo proti sobě, lidé tak snadno a rádi zapomínají na své role — a jednají, jako kdyby v nich nebyli. Jak ovšem ukazuje třeba slavný Haškův Brettschneider, může se stát i opak: že člověk z role nikdy nevystoupí a že mu jaksi „zůstane“ i v soukromém životě; to je ale možná spíš problém psychiatrický než mravní, protože zde chybí ta poloha „přirozeného světa“, kde by se s ním dalo hořít.⁴³¹

⁴³⁰ Ve slavné knize „Všichni hrajeme divadlo“ rozebral již citovaný E. Goffman běžné situace profesního života z „dramaturgické perspektivy“, na základě metafor divadelního představení s jevištěm, hledištěm a šatnami za scénou. I když na mnoha místech právem zdůrazňuje, že „role“ k lidskému životu nezbytně patří, přece občas podléhá pokušení chápat je jen jako předstírání a přetvářku. Viz Sokol, *Filosofická antropologie*, str. 147nn.

⁴³¹ Brettschneider je sice karikatura, ale v mírnější podobě se lze s něčím velmi podobným setkat u lidí extrémně ctižádostivých, kteří jsou také neustále „v rob:“ a i v náhodných osobních setkáních sledují nějaký účel.

Politickou moc a panství, a to nejen na úrovni státu, ale i krajů nebo obcí, dnes chápeme jako součást občanských životů jako „samoučelů“, jako Aristotelovu *praxis*, jež má účel sama v sobě, což je také hlavní důvod, proč chceme, aby o veřejné moci spolurozhodovali všichni — i když jen ve velmi zprostředkované formě voleb a zastupitelské demokracie.⁴³² Ovšem už pro výkon vyjednaných rozhodnutí musí i politická moc používat byrokratické organizace, které chápeme jako prostředky, zařízení sloužící k určitým účelům, čili Aristotelovou *poiésis*. Stejně je tomu u organizací hospodářských, zdravotnických, kulturních nebo vzdělávacích. Protože je chceme posuzovat a hodnotit podle jejich výkonů a výsledků, ať už hospodářských nebo jiných, chceme, aby se i jejich vnitřní uspořádání řídilo požadavky co nejlepší funkce a výkonnosti. Podobně jako v armádě, v policii nebo v nemocnici, kde také nejde o lidskou seberealizaci zaměstnanců, nýbrž o efektivní plnění úkolů, mají organizace většinou hierarchickou strukturu autoritativních podřízeností a nadřízeností.⁴³³

Obojí se přitom patrně vyvinulo z těch nejprostších forem asociace sobě rovných, ať už úzce účelových, nebo naopak trvalejších a univerzálnějších. Takové dobrovolné sdružování pro vzájemný nebo i obecný prospěch přirozeně zahrnuje obě stránky, jak vnitřní stránku společného životního naplňování a uspokojení, tak také vnějšího dosahování cílů, i když v různé míře. Na jedné straně je přátelský kroužek a klub jako jistý „samoučel“, na druhé účelová sdružení s jasně vymezenými cíli. Nicméně právě proto, že se zde obě stránky od sebe neoddělují, jsou dobrovolná sdružení a spolky zároveň matečnou půdou pro vznik organizací více vyhraněných, a zároveň základem občanské společnosti. Odtud a jaksí zdola vyrůstají jak stále širší sdružení občanů, zaměřená do oblasti veřejného života a politiky, jako jsou například politické strany, tak také organizace s jasně vymezenými a spíše soukromými cíli.

⁴³² Tam, kde i orgány státu musí rozhodovat autoritativně — například v trestním řízení —, může účast veřejnosti vyjadřovat porota. V každé případě vyžadujeme alespoň možnost odvolání či přezkoumání. Přezkoumávání autoritativních rozhodnutí státu mají sloužit také poslanecké interpelace.

⁴³³ Pokusy o demokratické uspořádání výrobních podniků v komunistické Jugoslávii, kde měly volby ředitelů jaksí nahradit politické volby, se obecně neosvědčily. Naproti tomu strategie otevřeného vedení, kde jsou podřízení o důležitých událostech a rozhodnutích průběžně informováni, se i dnes často doporučuje.

Teprve když taková sdružení přerostou přehledný rozměr skupiny přátel a známých, musí se začít formalizovat, vytvářet si účelné hierarchie a najímat zaměstnance. Sama skutečnost, že velká většina našich současníků si obživu obstarává tím, že vstupuje do zaměstnání, svědčí o tom, jak tento proces v moderních společnostech pokročil. Moderní veřejné instituce a organizace tak už téměř nenesou stopy svého dávného původu v oblasti přátelského sdružování, která se zdá být jen jakousi starožitností na okraji, archaickým pozůstatkem jiných dob.⁴³⁴ Jenže právě a pouze tam se lidé učí chápat i instituce politiky, obce a státu jako vyjádření společného zájmu a péče o celek, kdežto ze všech ostatních pohledů se jeví spíš jen jako nástroje skupinového nebo individuálního zájmu a ovládání.

Proto se i demokratické státy musí opírat o tyto přirozené základy lidského sdružování, decentralizovat výkon moci a sledovat princip subsidiarity. Jinak se i demokratická soutěž o politickou moc, kterou nelze organizovat jinak než prostřednictvím politických stran, zvrhne jen v soupeřivou hru mocenských skupin, která z povahy věci degeneruje v pravý opak sdružování, totiž v nepřátelství. Není potom žádný div, že zájem o členství v politických stranách všude klesá a že skutečně demokratické postupy fungují podstatně lépe na úrovni obcí než států.

Na rozdíl od soukromého dědice, nepodmíněně vázaného mezi předky a potomky, stojí každý zaměstnanec ve „vertikálních“ smluvních vztazích k nadřízeným a podřízeným, jak je určuje struktura organizace. Nadřízení své podřízené úkolují, hodnotí a odměňují a svěřují jim dílčí pravomoci; protože se zde jedná o svěřené pravomoci a prostředky, mohou být i tyto vztahy ohrožovány korupcí. K té se ještě dostaneme. Základní schéma vydávání a disciplinovaného plnění příkazů v idealizované podobě činí z organizace obrovskou moc, právě tak účinnou jako nebezpečnou.⁴³⁵ Naštěstí se skutečnost k tomuto ideálu blíží jen výjimečně⁴³⁶ a obvykle je účinnost organizací tlumena různými

⁴³⁴ U nás jsou pěkným příkladem dobrovolná hasičská sdružení, která v 19. století sehrála takovou úlohu v organizování české společnosti a na rozdíl od jiných — divadelních, tělocvičných, baráčnických — působí dodnes.

⁴³⁵ Jedna z nejstarších aplikací tohoto schématu, disciplinovaná řecká *falang*, skutečně znamenala převrat ve vedení boje.

⁴³⁶ Takovou výjimkou byla patrně pruská byrokracie, odvozená z armádní kultury. O Kantově vysokém hodnocení povinnosti jsme se už zmínili. - „Ideálním

lidskými faktory, včetně zdravého rozumu. I příkazy se většinou udílejí řečí, kde každé oslovení téměř automaticky vyžaduje odpověď, jež — pokud není výslovně omezena na vojenské „provedu“ — otvírá vždycky aspoň příležitost k dialogu.

Vedle silně asymetrických vztahů nadřízenosti a podřízenosti žijí zaměstnanci obvykle i v „horizontálních“, institučně neorganizovaných lidských vztazích s kolegy a spolupracovníky, případně i v soutěživých vztazích se svými konkurenty. Velmi přátelské až důvěrné, i když ne vždy upřímné vztahy mezi spolupracovníky charakterizují postkomunistické společnosti, kde tato omezená společenství vlastně suplovala chybějící veřejný prostor a silně regulované možnosti sdružování.⁴³⁷

Všechny tyto rozmanité vztahy staví jednajícího člověka do konfliktů různých solidarit a loajalit, a to tím víc, čím vyšší postavení zaujímá a čím víc různých roh musí zastávat. Bankéř nebo podnikatel, který má radit státním orgánům, odborník, který je členem výběrové komise, nebo vědec, který má posuzovat práce svých kolegů, by měl pečlivě vážit na jedné straně závazek občanské i odborné poctivosti vůči těm, kdo mu dali svoji důvěru, a na druhé straně odpovědnost za vlastní organizaci, případně odbornou kolegialitu a konec konců i vlastní zájem. Ve všech těchto ohledech bývá navíc ve hře dilema krátkodobého a dlouhodobého prospěchu jak vlastní osoby, tak svěřené organizace, oboru a celé společnosti. Tak například nepřiznat chybu může být z krátkodobého hlediska výhodné, zároveň se tím však zvětšuje riziko ztráty důvěryhodnosti, pokud se chyba odhalí později, „obohacena“ navíc účelovou lží a zapíráním.⁴³⁸ Když se jedná o závažné rozhodnutí, musí člověk samozřejmě počítat s přímými i nepřímými tlaky různých zájmových skupin, lobbistů a podobně. Kdo s těmito problémy udělal nějakou vlast-

typům“ poslušných nadřízených se v žargonu minulého režimu říkalo „cyklista“: nahoře shrbený a dolů šlape.

⁴³⁷ Protiv tomu stojí praxe zejména amerických a japonských obchodních firem. Protože družná zábava mezi prodáváči nedělá na zákazníky dobrý dojem, vyžadují některé firmy od prodáváčů, aby se každému zákazníkovi dívali řekněme 10 vteřin do očí.

⁴³⁸ Všechny velké politické skandály - od Dreyfusovy aféry přes Watergate až po naši současnost — připomínají sněhovou kouh: na první pochybení se nabalují další a další, která se je pokoušejí zastírat a v konečném výsledku se ukáží daleko horší než to první.

ní zkušenost, bude zpravidla také opatrnější při vynášení mravních soudů nad politiky a vedoucími vůbec.

Běžné jednání mezi zaměstnanci, vůči nadřízeným a podřízeným, se v každé organizaci vedle předpisů samozřejmě řídí zavedeným mravem organizace, například v armádě, v bankách nebo v nemocnicích hodně hierarchizovaným, naopak v továrnách a laboratořích, kde se žádní zákazníci nevyskytují, obvykle volnějším. K mravu někde patří náležitě odlišené oblečení, případně služební a firemní uniforma. Také to, jaké nepracovní činnosti si zaměstnanec může v zaměstnání dovolit, kolik času jim může věnovat, do jaké míry může s nadřízeným diskutovat nebo jak se může dožadovat lepšího platu, určuje zavedený mrav.

Mezi „morálními“, to jest individuálními požadavky, které organizace na zaměstnance kladou, je na prvním místě patrně spolehlivost a svědomitost, například v Japonsku a v USA pro nás neobvyklá míra loajality k firmě, v některých formách a postaveních ovšem také obětavost, vynalézavost, pohotovost a někde dokonce i kritičnost. Tam, kde zaměstnanci zacházejí například s penězi, se vysoko hodnotí poctivost, i když stále větší nároky na různé kontroly naznačují, že je to také nedostatkové zboží. Protože téměř každé zaměstnání je také kolektivní činnost a její úspěch do značné míry závisí na lidsky dobrých vztazích, cení si zaměstnavatelé také příjemných osobních vlastností, jako je přímost nebo laskavost. I když podstatnou motivací každého zaměstnance je jeho plat, nelze přehlédnout ani jiné motivace, v některých odvětvích dokonce možná převažující: například odborný zájem vědce či konstruktéra, osobní zaujetí učitele a hudebníka nebo lidský zájem lékaře.

Činnost organizace jako celku se také odehrává v jakémsi vnějším hodnotícím a hodnotovém poli, a to na různých úrovních. U obchodních a výrobních společností je to samozřejmě konkurence a tomu odpovídající reklama, která se snaží budovat dobrou pověst značky; astronomické peněžní ocenění velkých značek naznačuje, jak důležitý je to prvek úspěšné strategie. Kromě toho si ale mnohé společnosti výslovně pěstují jakýsi neobchodní image — například podporou dobročinných, sportovních i kulturních akcí.⁴³⁹ U školských, vědeckých a kulturních organizací hraje velkou roli jejich pověst, která se pracně bu-

V anglosaské oblasti se tomu říká *goodwill*.

duje odbornou kompetencí, významnými výsledky a veřejnými úspěchy, dá se ale snadno a rychle ztratit například veřejným skandálem, plagiáty a podobně. Přes silně individuální charakter vědecké práce je zde dobře patrné, jak je úspěch jednotlivých vědců podmíněn pověstí organizace, v níž pracují, a jak je naopak tato pověst závislá na slušném jednání každého z nich. Protože jsou stále častěji hodnoceni mechanicky podle „výstupů“, jejichž kvalitu není snadné posoudit, je pokušení podvádět nepochybně silné a proti němu působí — kromě obav z málo pravděpodobného odhalení — jen „étos“ vědecké poctivosti.

Některé organizace, které důvěru svých klientů zvláště potřebují, jako například banky, se snaží jednání svých zaměstnanců přímo ovlivňovat různými etickými kodexy, které se dnes těší mimořádné pozornosti také v lékařství, v biologii nebo v právu. To je počínání ne nepodobné záměru této knížky — a lze se na ně tedy dívat podobně skepticky. Pokud by jejich původci očekávali, že vyškolení zaměstnanci už nebudou podvádět, budou patrně zklamáni, jak správně soudí kritici. Jejich účel však může být i skromnější a realističtější: prostě připomenout, kde a jak se (ne)mravnost v jejich činnosti konkrétně projevuje, a že něco jako morálka nebo etika se sice nedá prokázat ani měřit a vážit, přece však v člověku a ve společnosti významně působí a někdy dokonce ovlivňuje i měřitelné ukazatele.

KORUPCE

S přibýváním nepřímých, zprostředkovaných vztahů i s rostoucím objemem svěřených pravomocí a prostředků pochopitelně roste také rozsah i význam jejich zneužívání, které obvykle označujeme jako korupci.⁴⁴⁰ Tento pojem se dnes užívá téměř výlučně pro zneužívání svěřených prostředků a pravomocí k získání neoprávněných výhod. Některé definice jej zužují jen na zneužití ve státní a veřejné službě,⁴⁴¹ což ovšem nepokrývá

⁴⁴⁰ Korupce je z latinského *corruptio*, od slovesa *cor-rumpere* zničit, zkazit, porušit. Cicero k tomu suše podotýká: „Veliký obdiv patří tomu, kdo se nenechá pohnout penězi“ (*De officiis* 2,38). Ze velmi široký a emotivně silný výraz *corruptio* už ve starověku znamenal také podplácení, svědčí o tom, jaký význam pro společnost se mu už tehdy přikládal.

⁴⁴¹ Tak např. Fric a Kabele, in: P. Fric (red.), *Korupce na český způsob*, str. 13. Návrh konvence OSN ji však vymezuje šíře jako na jedné straně „nabídku, slib nebo předání jakékoli výhody v něčí prospěch jako nepřiměřené pohnutky

třeba významnou korupci ve sportech nebo podvádění a podplácení ve firmách. Jiné definice korupce zdůrazňují zneužití k vlastním nebo soukromým účelům,⁴⁴² jenže tak by se vyloučila mimořádně významná korupce v politických stranách, jejichž funkcionáři získávají „špinavé“ prostředky ne pro sebe, ale pro svoji stranu. Protože všechny tyto jevy mají mnoho společného, zůstaneme u širší definice a doplníme ji jen dalším očividným znakem: korupční jednání se musí vždycky skrývat. Tak jako „špinavé peníze“ charakterizuje obvykle to, že se k nim nikdo neodváží přiznat nebo nechce vysvětlit jejich původ, je i pro korupci důležitým symptomem její „světloplachost“.⁴⁴³ Z toho pak také plyne, že nejlepším prostředkem proti ní je otevřenost nebo dokonce povinnost dávat všechny významné informace k dispozici veřejnosti.

Téma korupce trápí moderní společnosti po celém světě, a to bohaté i chudé. Nápadnou korelaci mezi chudobou a mírou korupce, jak ji členové různých společností vnímají,⁴⁴⁴ lze interpretovat různě. Na jedné straně stojí přesvědčení celé morální tradice, od Platóna až po F. von Hayeka, jak je vyjádřil Sokrates: „Nevzniká z peněz ctnost, ale z ctnosti vznikají peníze i všechny ostatní dobré věci pro člověka i pro obec.“⁴⁴⁵ Proti tomu stojí teorie „primární akumulace“, která věří, že právě akumulace kapitálu nakonec vede ke zlepšení mravů. U nás ji někteří obhajovali v souvislosti s privatizací. Nabízí se ale také výklad spíše sociálně psychologický: index vnímání korupce (CPI) totiž neměří míru korupce, nýbrž dojem respondentů o ní, a ve špatně organizovaných společnostech bývá i míra vzájemné důvěry spíše nízká.⁴⁴⁶

pro výkon povinností“ a na druhé jako „vyjednávání, požadavek nebo přijetí jakékoli takové výhody jako nepřiměřené pohnutky pro výkon nebo nevykonání povinností“ (tamtéž, str. 18). Definice vypadá zbytečně složitě, díky zmínkám o „pohnutce“ však dovede odlišit korupční dar nebo slib předem od následného daru jako poděkování.

⁴⁴² Např. podle *Transparency International* je korupce „zneužití moci k osobnímu obohacení.“ Cit. tamtéž, str. 19.

⁴⁴³ „Korupce totiž nemá ráda, když je na ni vidět.“ M. Burian, in: P. Fric a kol., *Korupce na český způsob*, str. 293.

⁴⁴⁴ Srv. graf v citované knize P. Fric a kol., str. 281, bohužel bez udání zdroje.

⁴⁴⁵ Platón, *Obrana Sokrata* 30d.

⁴⁴⁶ Ke kritice CPI (*Corruption Perception Index*) viz *A users' guide to measuring corruption*. UNDP 2008

Než si všimneme jejích rozmanitých forem, je třeba připomenout evidentní skutečnost, že korupce — na rozdíl např. od zpronevěry — je vždycky záležitost vztahová, a vyžaduje tedy přinejmenším dva: toho, kdo korumpuje, a toho, kdo se korumpovat dá. Vlastní korupční působení pak může sahát od různých forem naléhání a svádění přes prostou směnu „něco za něco“ až po ty nejhorší formy vydírání a vyhrožování. Vnější čili „forenzní“ pohled například policie nebo soudu se ovšem musí omezovat na prokazatelné skutečnosti či jevy, což jeho rozlišovací schopnost silně omezuje. Vynalézavost korupčníků je téměř neomezená, ale na druhé straně ne každý dar nebo pozornost znamená korupci. Tak člověk rozlišuje vždy podezřelé „všimne“, které se dává předem, od daru jako uznání potom, jenže i ten by z vnějšího pohledu mohl být jen plněním předem uzavřené, a tedy spíše korupční dohody.

Někteří badatelé, kteří se korupcí zabývali, uvádějí na první pohled překvapivou zkušenost, že i veřejní činitelé si často vůbec neuvědomují, že jednájí korupčně.⁴⁴⁷ Stačí si však připomenout, že člověk žije „teleologicky“, tak že sleduje nějaké cíle, v soukromém životě jedná „beze svědků“ a tradiční morálka, jíž se v běžném životě řídí, s předpisy a svěřenými prostředky nepočítá. Korupční jednání jsou, jak už jsme řekli, mnohotvárná a člověk se často dostává do situací, na něž není připraven. V každém případě se téměř všichni odborníci shodují na tom, že prvním krokem pro omezení korupce je jakási osvěta - objasnění a vysvětlení, kdy ke korupci dochází a proč.

Korupční podnět — jako obvykle — vychází od někoho, kdo něco potřebuje a často toho nemůže dosáhnout běžnými či otevřenými prostředky. Proto je drobná korupce běžná všude tam, kde je o něco nouze, ať už jde o nedostatkové zboží, úřední výkon, vysokoškolský titul nebo služební postup. Takovou „nouzi“ mohou ovšem zejména úředníci také pěstovat, zvláště pokud jsou na ně žadatelé zcela odkázáni a nemohou je nijak obejít. V literatuře se popisují případy, kdy se úředníci sami nabízejí a kdy takové „nabídky“ plynule přecházejí ve vydírání a hrozby.⁴⁴⁸

⁴⁴⁷ „Mnozí poslanci nemají nejmenší tušení, že jednájí způsobem, který lze považovat za korupci,“ říká o britské Poslanecké sněmovně M. Hunt in: R. A. Chapman (ed.), *Etika ve veřejné službě*, str. 53.
⁴⁴⁸ p Bodrock, „Die Erpressung“, in: *Harvard business manager. Ethik*, Hamburg: MMV 2009, str. 7-15.

V běžnějších případech ale musí žadatel vhodného partnera teprve hledat, a to s jistým rizikem. Zde pak velmi záleží nejen na právních úpravách a fungování justice v dané společnosti, ale také na tom, jak takové jednání hodnotí společnost sama, včetně žadatelova bezprostředního okolí.

Drobná každodenní korupce snadno navazuje na přátelské a příbuzenské vztahy. V tradičních společnostech - jak jsme viděli - patřila příbuzenská solidarita donedávna mezi základní lidské povinnosti a pokud taková společnost rychle převezme byrokratické formy vlády, přejde tato solidarita hladce v korupci. Ostatně mírné formy protekce se žádné společnosti ještě nepodařilo odstranit a asi se nikdy nepodaří. Naopak v typicky moderních situacích třeba „publikační nouze“ nebo v přidělování grantů ve vědách vznikají úplně nové formy korupce jako například prosazování vlastních studentů a přátel, případně určité vědecké školy. Na rozdíl od situací nouze, kdy zákazníci podpláceli prodavače, jsou dnes běžné různé formy podplácení zákazníků a v řadě zemí si je firmy mohou dokonce odepisovat z daní.⁴⁴⁹

Zmínili jsme se o tom, že navázání korupčního vztahu představuje jisté riziko. Pokud je v určité společnosti drobná korupce dost rozšířena, začne si budovat řetězce styků a „spolehlivých partnerů“, aby toto riziko snížila. Sociologové mluví o „stadiu spontánně regulované korupce“, které může přejít do stadia korupce organizované, kde si tyto řetězce samy hledají „zákazníky“.⁴⁵⁰ Tento nebezpečný postup, při němž vzniká obecné „korupční klima“, podporují podle Weinberga a Rubingtona hlavně tři faktory: střet různých společenských kultur (například právě příbuzenské a byrokratické), nefunkčnost legitimních cest k cíli a absence regulací. K tomu je třeba z naší domácí zkušenosti dodat ještě mimořádné přesuny vlastnictví, jako byla naše privatizace: naléhavá potřeba rychle změnit vlastnickou strukturu celého hospodářství byla pro vznik velkých korupčních sítí zcela mimořádným impulsem, a to i kdyby byli odpovědní politici více odhodláni proti tomu bojovat.

⁴⁴⁹ Srv. M. Burian, „Korupce ve světě“, in: P. Fric a kol., *Korupce na český způsob*, str. 255-293.

⁴⁵⁰ Yrič — Kabele, „Korupce jako sociální fenomén“, in: P. Fric a kol., *Korupce na český způsob*, zejména str. 32n.

Na druhém konci spektra stojí „velká“ korupce, jíž si například politické strany získávají prostředky na stále nákladnější kampaně tím, že vycházejí vstříc „ochotným“ velkým firmám – ať už v oblasti zákonodárství, přidělování veřejných zakázek a podobně. Zde působí profesionální zprostředkovatelé a protože jde o hodně, do věci se často zapojuje i podsvětí a mafie. Teprve „velká“ korupce, i když často připravená tou menší, může začít obracet poměry ve společnosti tak, že proniká i do těch orgánů státu, které by ji měly pronásledovat. Nicméně apokalyptické představy státu, jehož by se zcela zmocnila mafie, nejsou příliš pravděpodobné. Mafie je totiž struktura natolik parazitní, že ke své činnosti nutně potřebuje jakž takž fungující stát – například proto, aby si její členové mohli své zisky v klidu užívat. V nejhorším případě se tedy bude chovat jako larvy lumka, které napadenou housenku opatrně okusují tak, aby neporušily životně důležitá centra.

Jinou formu politické korupce představuje zneužívání státního aparátu vedoucími politiky. Z domácí zkušenosti známe velké, neprůhledně zadávané zakázky nebo ovlivňování prokuratur a policie. Zajímavý příklad z Londýna uvádí R. Brooke: konzervativní vedení radnic ve Wendsworthu v roce 1978 a ve Westminsteru roku 1990 se rozhodla velkoryse privatizovat desetitisíce obecních bytů, aby se do čtvrti nastěhovali bohatší lidé a tím se odvrátila hrozící volební porážka. Obojí sice vedlo k volebním vítězstvím, nicméně také k vyšetřování i trestům. V jiných zemích došlo ke změnám hranic volebních obvodů ke stejnému účelu, což ovšem nelze soudně trestat.

Ačkoli jsou tedy konkrétní formy korupce vskutku rozmanité, může k ní docházet jen tam, kde lidé zacházejí se svěřenými prostředky a toto zacházení je nějak regulováno předpisy. Ze samé povahy předpisů ovšem plyne, že musejí jednotlivým zaměstnancům a úředníkům ponechat jistou volnost rozhodování čili diskreci. Jedním ze způsobů boje proti korupci je tedy přidávání a zpřesňování předpisů, které ovšem fungování organizace komplikuje a může nakonec vést k opaku: čeho se nedá dosáhnout legitimně, o to nezbývá než usilovat korupcí. Je také pravda, že velmi podrobné předpisy odnaučují lidi nést odpovědnost a mohou dokonce podryvat mravní zábrany, které by jinak sami měli. Jak říká Kant: „Aby se zdálo, že mají charakter, nebo aby i bez něho mohli být se sebou spokojeni, lidé se rádi drží před-

pisů ... protože nedůvěřují své soudnosti, že by se dokázali rozhodovat bez nich."⁴⁵¹

Opačnou strategií je posilování samostatné svědomitosti a odpovědnosti — kvalifikací, dobrými platy, zárukou stálého zaměstnání a podobně. Vhodný poměr obou strategií bude vypadat jinak v malé firmě, kde se všichni znají a není, kdo by předpisy psal, ve velké bance s mnoha zaměstnanci a pobočkami a konečně ve velké organizaci státní správy, kde jsou dobrá organizační pravidla nezbytná. Mladé organizace, které musejí hodně improvizovat, mohou žít ze společného „zakladatelského elánu“, sdílených starostí i prvních úspěchů. Dříve nebo později však dojde na upevňování dosaženého, k čemuž nutně patří také pravidla a kontroly. Vedle preventivních kontrol, jako je rozhodování ve skupinách, postupné schvalování vážnějších projektů a rozhodnutí i požadavek podrobné dokumentace, obvykle dojde i na kontroly následné, a tedy i na sankce.

Určitá míra pravidelné následné kontroly je pro každou organizaci nezbytná, i když její účinnost se pravidelností snižuje. Naproti tomu náhodné a nečekané kontroly mohou působit na zaměstnance až příliš „policejně“ a podřývat nakonec jejich loajalitu. Pokud se mezi vedením a zaměstnanci rozběhne známá hra „na strážníky a zloděje“, postaví je proti sobě jako soupeře a nemůže organizaci přinést nic dobrého. Ačkoli by se na první pohled zdálo, že sankce mají být co nejtvrdší, obecná zkušenost potvrzuje názor penologů,⁴⁵² že příliš tvrdé sankce významně ztěžují odhalení korupce, protože pachatelé vynaloží tím větší úsilí, aby se trestu vyhnuli. Přirozená lidská solidarita mezi zaměstnanci - v našich poměrech, jak jsme viděli, silně vyvinutá — také brání přísným postihům a nutí konec konců i nadřízené, aby se provinilých spíše zastávali a bránili je proti „útokům zvenčí“.

INSTITUCE JAKO DĚDICTVÍ

V naší době se veřejné instituce velké oblibě netěší, zejména u mladých lidí. Naopak trvalé kouzlo kovbojek nebo gangsterek spočívá do značné míry právě v tom, že se odehrávají v prostředí „bez organizací“, kde lidé jednají za sebe a podle sebe a kde je

I. Kant, *Lose Blätter*, Nr. 1159, AA XIV, 513.

Viz odborné diskuse například o trestu smrti.

jasný rozdíl mezi ničemou a hrdinou. To v naší skutečnosti chybí — zčásti právě proto, že je tak prorostlá neosobními organizacemi.⁴⁵³ Ty jsou pro nás všudypřítomné a samozřejmé, v nejlepším případě šedivé a nezajímavé, v horším tupé a studené nebo dokonce nesmyslné. Nietzsche v slavném výroku přirovnává stát k „té nejstudnější ze všech studených nestvůr“. Když k tomu připočteme nesčetná zneužití - neboť i většina velkých ničemností se páchala a páše prostřednictvím organizací —, není se obecnému mínění co divit.

Proti tomu ovšem stojí například překvapivě jednoznačný názor Hérakleitův: „Za ústavu (zákon) by lid měl bojovat jako za městské hradby.“⁴⁵⁴ Vyjadřuje po mém soudu zkušenost člověka, který si ještě uměl představit město „bez zákona“ — možná je dokonce zažil. Moderní společnosti se sice dokáží obejít bez hradeb, ale kdo zažil, třeba jen přechodně, společnost „bez zákona“ — za války, po přírodní katastrofě nebo po revoluci — dobře rozumí jeho varování. E. Durkheim nazval tento stav *anomie* a v celém svém díle hledal, jak mu předcházet.

Zkušenosti válečné porážky nebo skutečné revoluce jako rozpadu všech společenských institucí byly naše země ve 20. století vcelku ušetřeny a ne každý si takový stav umí představit. Válka je dávno a české země ani zdaleka nepostihla tak, jako většinu Evropy. Měli jsme to štěstí, že neznáme zemětřesení a zatím ani teroristické útoky. Stačí ovšem i jen vcelku lokální a přechodné otrěsy jako povodně nebo vichřice, aby si všichni náhle uvědomili, co všechno běžný život samozřejmě předpokládá — a spontánně se obrátili právě k veřejným institucím. Jak to, že nejde proud, neteče voda nebo nejedí vlaky? Ve Francii, kde velké stávky patří k životu, se jimi třeba železnice nebo městská doprava čas od času připomínají a veřejnost tomu také tak rozumí. V zemích, které zažily a zažívají skutečný rozval státu, na to aspoň současná generace nezapomene a autoritářské tendence například ruského státu staví právě na této hrozné zkušenosti.

⁴⁵³ Hegel se dokonce domníval, že „ve státech už nemohou být hrdinové; ti se vyskytují jen v nevzdělaném stavu“ (*Základy filosofie práva*, § 93, dodatek). Jak se při každé větší katastrofě ukazuje, není to pravda, nicméně to přesně vystihuje směr „institucionálního“ uvažování: úkolem organizací je, aby hrdinů bylo třeba co nejméně. V tomto smyslu srv. překvapivě „měšťácký“ výrok německého dramatika B. Brechta: „Běda společnosti, která potřebuje hrdiny.“

⁴⁵⁴ Hérakleitos, zlomek DK 22 B 44.

Veřejné organizace mají velkou moc a za normálních okolností se nemusíme bát, že by je kritika veřejnosti mohla ohrozit. Je to spíš tak, že paušální pohrdání jim naopak umožňuje fungovat špatně. Pokud je všechno zkorumpované a prohnilé, čemu se divíte? Proto stojí za to podívat se na funkci institucí ještě z jiného pohledu. Organizace — veřejné i soukromé — jsou totiž částí procesu dělby činností, a to na vyšší, obecnější úrovni. Soukromé, výdělečné organizace se snaží zachytit a organizovat naše potřeby („poptávku“) a žijí z toho, že se jim to daří. Současné rozložení pracovní síly naznačuje, jak se tato „poptávka“ mění: asi 4 % se dnes v ČR užívá zemědělstvím a těžbou, asi 33 % výrobou a celý zbytek „službami“, včetně služeb zajišťovaných státem. Každý z těchto velmi obecných sektorů se ovšem dělí na stovky a tisíce jedno tlivých podniků a organizací, které se na nich podílejí ve stále propracovanější dělbě činností.

O účinnosti tohoto uspořádání svědčí propastný rozdíl mezi společnostmi, kde se většina Udí živí „subsistenčně“, to jest samostatně a nezávisle na druhých jako tradiční zemědělci, a společnostmi s rozvinutou dělbou činností. Těm prvním se dnes eufemisticky říká „rozvojové země“, nejspíš proto, že se ze všech sil snaží z tohoto stavu věci dostat a „rozvinout“ především dělbu činností. Prvním krokem k tomu - jak jsme viděli - byla řemeslná specializace od raného neolitu, na niž navázalo rozdělování jedno tlivých operací v manufakturách a továrnách a ovšem také dělba činností mezi podniky a organizacemi. Ve výdělečné sféře, kde se moderní společnosti spoléhají na působení volné soutěže, si tento proces tvrdě vynucují principy současného hospodářství. Ať už si o nich myslíme cokoli, musíme uznat, že právě postupující specializace a institucionalizace způsobily nevídaný růst životní úrovně pro značnou část lidstva.

Aby se však hospodářství mohlo stát hybnou silou společnosti, musí mu jiné instituce zajistit základní podmínky jeho fungování: mír, bezpečí osob i majetku, účinné fungování práva, spolehlivou měnu a mnoho dalších, které nelze z principu svěřit soutěži, měřené ziskem. Úkolem policie, soudů nebo armády jistě není hospodářský zisk, nýbrž podmínky pro to, aby jej jiní mohli sledovat. Už Adam Smith věděl, že k tomu patří velké infrastruktury a v moderním chápání také „nedělitelné“ veřejné statky, u nichž chceme, aby se na nich podíleli všichni, a to i ti méně úspěšní: péče o zdraví a vzdělávání, jistá míra sociální péče i starosti o životní prostředí.

I zde tedy potřebujeme postupující institucionální specializaci, musíme však hledat způsoby, jak její fungování zdokonalovat bez automatického tlaku hospodářské soutěže.⁴⁵⁵ Jakkoli se organizace v prvním plánu starají především o trvání a pokračování, jsou to také kulturní produkty, a tudíž i pro ně platí, že se musí předávat, rozvíjet, čistit a překládat do měnicích se poměrů. Není pochyb o tom, že veřejné instituce potřebujeme dnes a denně proto, aby profesionálně udržovaly společenský provoz. V naší souvislosti praktické filosofie bychom však neměli přehlédnout i jinou stránku jejich činnosti, to jest jakousi dělbu odpovědností. Tak jako stále složitější organizace všech stránek lidských společností vyžaduje, aby se o ně staraly specializované organizace, vymyká se i rostoucí objem kumulovaného kulturního „dědictví“ možnostem jednotlivého člověka a spontánních skupin. Historický vznik této situace lze dobře sledovat: až do konce 18. století se mohly o jakýsi celek kultury ještě pokoušet vzácné postavy polyhistorů, všestranných „renesančních“ lidí, jako byl Aristoteles, Leonardo, Goethe nebo Kant. Od počátku 19. století už jsou takové pokusy spíše projevem nevzdělaného diletantismu, který netuší, že to prostě není možné.⁴⁵⁶ Svědomitá péče o uchování, rozvíjení, kritické čištění a předávání kultury v nejširším smyslu slova není už možná jinak než odpovídajícím rozdělením odpovědností. Lidé, kteří do příslušných oblastí vstupují, se jimi jistě také živí, přebírají tím ovšem zároveň zvláštní odpovědnost za „své“ oblasti a obory.⁴⁵⁷ Bez tohoto praktického rozdělení jsou obecné deklarace o odpovědnosti za kulturu a vzdělanost vůbec spíše nereálné, jistě neúčinné, a tudíž v jistém smyslu nezodpovědné.

⁴⁵⁵ O tom, jak i tržní hospodářství samo nutně potřebuje „mimotržní“ společenský a právní rámec, případně i korektury, je bohatá literatura. Viz Sokol, *Moc, peníze a právo*, zejména kap. 12.

⁴⁵⁶ Ze tento stav představuje pro předávání kultury obrovský problém a patrně vyžaduje nové, poučenější formy „diletantismu“ — například u filosofů a filosofujících vědců —, je rovněž mimo pochybnost. V tomto smyslu je možná třeba opravit i Husserlův pokus o reformu věd, vyjádřený v „Krizi evropských věd“: společný základ porozumění nepotřebují tolik vědy samy pro svůj vlastní provoz, potřebuje jej však naléhavě každé předávání a učení, a to nejen vědeckých disciplín, nýbrž veřejných institucí vůbec.

⁴⁵⁷ Tuto důležitou okolnost vyjadřují — sice velmi obecně, nicméně zřetelně — například univerzitní promoční sliby. Vstupem do „cechu“ vzdělanců by měl každý také převzít odpovědnost za to, co se svěřenými a velmi specifickými kulturními statky udělá.

Jak jsme viděli, vládnou veřejné instituce značnou mocí a prostředky, což pochopitelně přitahuje i hejna dravců, kteří je místo spravování trvale pustoší. Malý zájem těch ostatních o instituce jako takové a o jejich přijatelné fungování jim to ovšem usnadňuje. Instituce jsou na tom ale hůř než jiné složky lidského dědictví i z jiného důvodu. Malé děti se o své potřeby dovedou přihlásit a láska k dětem — vlastním a do jisté míry i cizím — je součástí naší přirozené výbavy. Různé oblasti vědy i umění jsou pro člověka také přitažlivé a dovedou si svůj dorost samy získat. Jenže kdo se postará o šedivé a nezajímavé veřejné instituce, aby se nestaly jen kořistí dravců?

V „Genealogii morálky“ připomíná Nietzsche — sám věčný kritik - vzdělaným současníkům tuto myšlenku: stěžujete si na vládu, ale napadlo vás někdy, zda si ji vůbec zasloužíte? Ještě zřetelněji říká Huxley, že „ctnost a dobrota“ přímo „vyžaduje, aby každý, kdo se podílí na výhodách společenství, měl stále na mysli, co dluží těm, kdo je založili, a aby žádné jeho jednání neotřáslо budovou, v níž je mu dovoleno bydlet“.⁴⁵⁸ Nikdo nepochybuje o tom, že veřejné instituce kritiku potřebují a často také zasluhují. Nicméně právě od vzdělaných Udí je asi na místě očekávat mnohem víc. Jsou to totiž právě oni, kdo na jejich kvalitě nejvíc závisí. V každé společnosti je dost lidí, kteří se konec konců bez veřejných svobod obejdou a to, co potřebují, si nějak obstarají za téměř jakýchkoli poměrů. Právě pro vzdělance, pro vědce a umělce, je svoboda životně důležitá a pokud nechtějí své životy trávit v kotelnách, měli by se o veřejné instituce starat víc než ostatní: jistě také kritikou, ne však jen obecnými odsudky a hubováním. Filosofům Cicero dosti nevybíravě připomíná, že o věcech obecného zájmu nestačí jen „disputovat ve svých doupatech“, ale myšlenky by se měly uskutečňovat právě ve správě obce.⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ T. H. Huxley: *Evolution und Ethik*, in: K. Bayertz, *Evolution und Ethik*, str. 69.

⁴⁵⁹ Cicero, *De re publica* 1,2.

4.5 SHRNU T Í

Stále složitější organizace moderního světa nás nutí žít ve dvojm odlišném režimu: na jedné straně nám naši předkové vybojovali privilegium individuální svobody, v ideálním případě pro každého, na druhé si nezbytná spolupráce a dělba činností vyžadují, aby se jednotlivé svobody sdružovaly do stálých organizací. Většina z nás se tak musí učit jednat ve dvojm, odlišném režimu soukromého dědice a smluvně pověřeného správce. V jednom člověk žije svůj vlastní osobní život, jedná za sebe, zachází se svým a za obojí nese nerozdělenou odpovědnost. Ve druhém přijímá pověření a role, vykonává přidělenou práci podle vůle jiných, zachází se svěřenými prostředky a pravomocemi a odpovídá jen v mezích své omezené rozhodovací volnosti. Schopnost rozlišovat mezi jedním a druhým je samozřejmý předpoklad pro uspokojivé fungování moderní společnosti. Organizace nemohou strpět, aby jejich pověřenci a zaměstnanci zacházeli se svěřeným, jako kdyby jim patřilo.

Jednání v organizacích se řídí zavedenými zvyklostmi a předpisy, které mají podporovat jejich činnosti a dosahování stanovených cílů: výkonnost, přesnost a spolehlivost, ve veřejných organizacích také nestrannost a transparentnost. Z čistě sociologického pohledu — například Luhmannovy teorie systémů —, který metodicky vylučuje jednající jako osoby —, může vzniknout dojem, jako kdyby tyto předpisy mohly zcela nahradit morálku a etiku. S tím se praktická filosofie nemůže spokojit — ostatně stejně jako jednající osoba. S úplným „funkčním uzavřením“ institucí a organizací udělala naše doba velmi špatné zkušenosti a totalitní režim nebo koncentrační tábor se nemohou legitimovat tím, že dokonale fungují, to jest dosahují stanovených cílů. Nezbytně potřebují stálý dohled a kritiku - včetně kritiky těchto cílů. Tu jim nemohou zajistit žádné předpisy, nýbrž jen bdělost lidí, kteří do jejich fungování vidí. Ani člověk v roh se tedy nemůže zbavit své nepodmíněné lidské odpovědnosti za to, na čem se svou činností podílí. Že je uplatnění této odpovědnosti v masových a proorganizovaných společnostech daleko obtížnější, že samo vyžaduje spolupráci i jistou míru organizování, na tom nic nemění.

Ani myšlenka dědictví a odpovědnosti za převzaté bohatství tedy nemůže nahradit obyčejnou a nerozdělenou lidskou mravnost, jak ji náboženské a filosofické směry už po tisíciletí pěstují

a rozvíjejí. Bylo by protismyslné, kdyby chtěla zdůrazňovat význam dědictví vůbec a zároveň ignorovala to, z čeho sama vyrůstá. Viděli jsme, jak se různá východiska a přístupy praktické filosofie doplňují a vyvažují: jak se Kantovo východisko racionality a rovnosti navzájem koriguje a doplňuje s představou mravního citu. Jak hledisko konečného užítka nutně potřebuje protiváhu svědomí a cti, aby se nezvrhlo v domněnku, že „účel světlí prostředky“. Jak se stoická morálka ctnosti musí navzájem doplňovat s eudaimonickou myšlenkou štěstí, bez níž by se stala jakýmsi násilím proti životu, jak přesně postřehl Nietzsche. Právě tak ovšem potřebuje tuto protiváhu každý hédonismus, který z falešné představy o lidské osobě slibuje něco, co nemůže splnit. „Kdyby se lidem stávalo, co chtějí, nebylo by to k lepšímu,“ věděl už Hérakleitos, a pokud by konečným cílem mělo být odstraňovat bolest a utrpení, muselo by se nakonec připustit, že nejlepším řešením života je (bezbolestné) usmrcení.

Komplementární nebo dokonce dílčí povaha mravních teorií také vysvětluje, proč svědomitá praktická filosofie nemůže na konkrétní otázky dávat stejně konkrétní odpovědi. Jejím úkolem je naopak připomínat, že i na zdánlivě jednoznačné situace lze nahlížet z různých stran a že „dobré“ rozhodování je téměř vždy dilematické: pokud něčeho dosáhne, často se musí smířit s tím, že něco jiného ztratí. Pochopitelná snaha rozhodování zjednodušit — zejména tím, že se převede na jediný parametr, například peněz a ceny — tak skutečnou situaci nutně zkresluje. Tomu se jednající člověk ovšem nevyhne, měl by o tom však vědět. To je ostatně také důvod, proč se o politických rozhodnutích hlasuje nebo proč rozsudek musí vynášet živý soudce, schopný zvažovat nesusměřitelná pro a proti, a nikoli počítač.

Prastarou představu „dědictví“ jako odpovědného zacházení s životem a světem lze nalézt snad ve všech lidských kulturách. Jakkoli byla v historii různě zneužívána a v novověku programově potlačena, může tuto polyfonii doplnit o prvky, které v ní dnes zřetelně chybí. V nečekaně rozšířené podobě, kterou přinesly vědy o živém, předně zbavuje praktickou filosofii novověkého antropocentrismu a obnovuje vědomí bytostné sounáležitosti a dokonce solidarity člověka a světa. Může-li se praktická filosofie vůbec opřít o nějaké „pozitivní vědění“, je to právě toto. Protože se zakládá tak hluboko v před-lidské skutečnosti, nelpí na něm žádná kulturní výlučnost. Proti biologickému redukcionismu ovšem myšlenka dědictví vyzvzdává nenahraditelnou úlohu

člověka a lidské kultury, a to i vůči mimolidské přírodě a světu. Proti jednostrannému soustředění na morálku a právo znamená jen omezení, ale nabízí každému lidskému životu orientaci a smysl. Proti krátkozrakému soustředění na různé problémy a pseudoproblémy současné chvíle otevírá výhled do budoucnosti,⁴⁶⁰ jež naše jednotlivé životy daleko přesahuje, a přitom netrpí vadami naivního pokrokářství.

⁴⁶⁰ Že i to by mělo být tématem praktické filosofie, vyjádřil Kant ve své třetí otázce: „V co mohu doufat?“ *Kritika čistého rozumu*, A 805, AA III, 522.

5. ZÁVĚR

Na rozdíl od jednotlivých věd, které se snaží kumulovat věcné poznání a rozšiřovat tak lidské možnosti, klade si praktická filosofie otázku, jak těchto možností užívat. Řečeno se Sokratem, jak máme žít. Protože se lidské možnosti s dějinným vývojem výrazně mění, nemůže praktická filosofie nikdy očekávat, že by tuto základní otázku lidského života s konečnou platností vyřešila, a musí se naopak spokojit s tím, že hledá a nabízí zásady či hlediska, podle nichž by pak člověk mohl hodnotit a volit. Filosofické etiky není třeba v obdobích stability, kdy všichni dobře vědí, co mají a nemají, ale právě v obdobích změn, kdy chybí uznávané autority a názory se rozcházejí. Právě proto, že lidské hodnocení a jednání je vždy jednáním ve společnosti a přitom mu v takových obdobích chybí společně uznávané autority a vzory, potřebuje filosofii, to znamená vyjasňování pojmů a hledání obecně přesvědčivých důvodů a argumentů.

Za dva a půl tisíce let nasbírala praktická filosofie řadu stále platných náhledů, které je ovšem dnes třeba kriticky zhodnotit, uspořádat a zejména doplnit a rozšířit pro novou situaci. Tato situace rychle se měnícího světa s sebou nese hned několik věcí: vedle otřesu tradičních autorit také kategorický požadavek univerzality, vedle zcela nových nároků také nové vědecké znalosti, které je třeba brát vážně. To všechno podporuje význam

praktické filosofie, a to přes její notorickou slabost a malou účinnost ve srovnání s tradiční morálkou, zejména náboženskou.

Nezbytným předpokladem filosofické práce je vyjasnění a rozlišení základních pojmů, v našem případě například svobody, mravu, morálky a etiky, a zejména pojmu života, který v této práci hraje důležitou roli. Svět, který se v pohledu zblízka jen mění, se v pohledu současných věd také vyvíjí, to znamená tvoří obrovský a přitom související časový celek, událost. Pro praktickou filosofii to znamená, že už nemůže vidět člověka jako bytost zásadně oddělenou od celku života vůbec, nýbrž jako jeho — pravda, velmi specifickou — část. I velmi zběžný pohled na fenomén života nám ukázal rysy konečnosti, závislosti, sebe-regulace, reprodukce a evoluce, které mohou sehrát výraznou roli ve filosofické argumentaci.

Na druhé straně se ovšem musí praktická filosofie pevně postavit proti pokusům redukovat člověka na „pouhého živočicha“. Nemůže přehlédnout zřejmou skutečnost, že člověk je společenská bytost v daleko silnějším smyslu než mravenec, včela nebo vlk. Kulturní vývoj člověka a lidstva jistě navazuje na vývoj biologický, řídí se však kromě daných podmínek ještě také více méně vědomými cíli a často dokonce směřuje proti domnělé „přírodě“ redukcionistů. Přitom v celé lidské historii postupně přebírá vedení a v oblasti společenského vývoje zřetelně převládá.

Novověký člověk při tom dosáhl pozoruhodných úspěchů a vytvořil si lichotivou představu absolutně nezávislého, soběstačného a autonomního individua, která ovšem stále méně odpovídá skutečnosti. Přes nebyvalé zdůraznění svobody, autonomie a individuality, jež naši dobu charakterizuje, žijeme ve stále složitějších závislostech na tisících jiných, většinou anonymních lidí, bez nichž bychom nedokázali obstát. Ani praktická filosofie se tedy dnes nemůže spokojit s modelem individua jako absolutního počátku, který se rozhoduje a jedná jen ze sebe a pro sebe, protože tak nikdo z nás žít nemůže. Žijeme stále víc z věcí i z podnětů, které nám připravují jiní, a značnou část svých životů trávíme ve službách organizací, kde nejsme svými pány — a přesto i tam bychom chtěli zůstat svobodnými lidmi.

Vedle tohoto rozšíření do oblasti institucí a organizací jsem se pokusil obohatit repertoár argumentů praktické filosofie o téma

dědictví. I tento princip těsně navazuje na oblast živého, na „dědičnost“ genetiků, zásadně ji však proměňuje tím, že u člověka se jedná o dědictví vědomé a od nejstarších dob také reflektované. V moderní době se ovšem neobyčejně rozšířil i věcný obsah tohoto „dědictví“: nemůže už znamenat jen rodově předávaný podíl půdy a zvyků, nýbrž měl by zahrnovat všechno to, z čeho denně žijeme a co jsme převzali od předchozích generací — především jazyk, kulturu, právo, vědu, instituce a organizace, bez nichž by poměrně bezpečný a pohodlný život bohaté části současného světa nebyl myslitelný.

Toto nesmírné bohatství, neustále rozšiřované uměleckou, vědeckou i technickou tvorbou, jsme převzali sice zadarmo, rozhodně však ne jen k tomu, abychom je sami užívali a spotřebovali. Jeho převzetím jsme zároveň převzali i odpovědnost za to, abychom je obohacovali, kriticky čistili a předávali těm, kdo přijdou po nás. Tato vskutku neomezená odpovědnost ale není jen omezením, nýbrž mohla by dát i našim životům společný smysl, který jim dnes velmi často chybí. Skutečnost, že si aspoň část našich současníků začala uvědomovat, že základem tohoto „dědictví“ je život sám, Země a příroda, jež nás nesou a živí, pokládám za nejvýznamnější mravní pokrok současného lidstva.

Čtenář, který sdílí přesvědčení,

- že i v současné bohaté společnosti má člověk svůj život vést a nenechat se jím jen vláčet,
- že o tomto vedení je třeba přemýšlet a mluvit
- a že slabé, téměř bezmocné filosofické pokusy hledat pro ně nějaké opory, se mají navzájem doplňovat a podporovat, ne vyracet,

může se nyní konečně ohlédnout a zhodnotit, zda svůj čas neměl raději věnovat něčemu jinému.

Autor se do tohoto dobrodružství pustil už před mnoha lety „s bázní a chvěním“ a napsání knížky stále odkládal, protože ji chtěl předchozími knihami o lidské osobě, o čase, o náboženství a o společenské moci a právu nejdříve připravit. Tím také vysvětluji a omlouvám četné odkazy na ně. Teď už mi zbývá jen

- omluvit se těm, které knížka svojí obecností možná zklamala,

(226)

poděkovat těm, kdo mě k jejímu napsání přivedli, inspirovali a kteří mi v tom pomáhali, zejména kritickými poznámkami k rukopisu,
omluvit se všem, jejichž texty bych byl měl číst, a které jsem přesto nečetl,
a přát si, aby si knížku našli ti, kterým by mohla být k něčemu.

V Praze v srpnu 2010

LITERATURA

- Aglietta - Orléan, *La monnaie souveraine*. Paris: Odile Jacob 1998.
- Alain, *Propos sur le bonheur*. Paris: Gallimard 1993
- Apel, K.-O. 1997: *Záměry anglo-amerického „komunitarismu“ z pohledu diskurzivní etiky*. In: Velek: *Spor o spravedlnost*, str. 41-84.
- Aristoteles, *Etika Nikomachova*. Přel. A. Kříž. Praha: Rezek 2009
- *Nikomachean ethics*. Tr. H. Rackham. Cambridge MA: HUP 1990
- *Nikomachische Ethik*. Übers. O. Gigon. München: DTV 1991
- *Politik*. Übers. von O. Gigon. München: DTV 1973
- Aronson, E., *The Social Animal*. New York: Freeman 1984
- Augustinus, *O boží obci (De civitate Dei)*
- Avesta. Vendidad*. http://www.avesta.org/vendidad/vd_tc.htm
- Bateson, G., *Steps to an ecology of mind*. Northvale: Aronson 1987
- Bayertz, K. (hsg.), *Evolution und Ethik*. Stuttgart: Reclam 1993
- Beck, U., *Vynalézání politiky*. Praha: SLON 2007
- Benedict, R., *Urformen der Kultur*. Hamburg: Rowohlt 1957 (česky: *Kulturní vzorce*. Praha: Argo 1999)
- Bergson, H., *Dva zdroje morálky a náboženství*. Praha: Vyšehrad 2007
- Berlin, J L., *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor 1999
- Bible. Český ekumenický překlad*. Praha: CBS 1990.
- *Biblia sacra vulgatae editionis*. Rouen 1773
- Biocca, C., *Sama mezi indiány*. Praha: Orbis 1973
- Bleicken, J., *Athénská demokracie*. Praha: Oikúmené ^
- Blondel, E., *La morale*. Paris: Flammarion 1999
- Bodrock, P., *Die Erpressung*. In: *Harvard Business Manager. Ethik*. Hamburg: MMV 2009, str. 7-15.

- Bourdieu, P., *Teorie jednání*. Praha: Karolinum 1998
- Brentano, F., *O mravním poznání*. Praha 1995 (*Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*, 1889)
- Buber, M., *Já a ty*. Olomouc 1995. (*Ieh und Du*, 1923)
- Buchanan, J. M., *Hranice slobody*. Bratislava 1996.
- Caillois, R., *Hry a lidé. Maska a závrat'*. Praha 1998
- Carrithers, M. (ed.), *The category of the person*. Cambridge UP 1986.
- *Why Humans Have Cultures?* Oxford UP 1992.
- Cennini, C., *Kniha o umění středověku*. Praha: V. Zikeš 1946
- Chapman, R. A. (vyd.), *Etika ve veřejné službě pro nové tisíciletí*. Praha: SLON 2003
- Childe, G. V., *What happened in history*. Harmondsworth: Penguin 1954
- Cicero, *De officiis*. Stuttgart: Reclam 2003
- *De legibus*. The Latin Library.
- *De re publica*. The Latin Library.
- *De domo sua*. The Latin Library.
- Clastres, P., *Kronika indiánů Guayakí*. Praha: Argo 2003
- Coderc, H., *Fighting with Property*. Monthly of the American Ethnologic Society, New York. XVIII (1950): 68.
- Comte, A., *Système de philosophie positive (1830-1842)*. http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/cours_philo_positive/cours_philo_positive.html
- Comte-Sponville, A., *Petit traité des grands vertus*. Paris: PUF 1995.
- Coreth, E., *Co je člověk?* Praha 1994.
- Count, E. W.: *The Biological Basis of Human Sociality*. In: Montagu: *Culture*, str. 114-158.
- Cornu, M., *La confiance dans tous ses états*, Geneve 1997
- Crevelde, M. van, *Die Zukunft des Krieges*. München: Gerling 1998
- Dante, *Božská komedie*.
- Darwin, Ch., *O původu druhů*.
- Davy, G., *La fox jurée*. Paris: Alcan 1922
- Derrida, J., Hospitality, justice and responsibility. In: Kearney, R. - Dooley, M. (eds.), *Questioning ethics*. Str. 65-83.
- Descartes, R., *Principia philosophiae*. In: Descartes, *Oeuvres*. Paris: Pléiade Gallimard 1953
- *Lettres*. In: Descartes, *Oeuvres*. Paris: Pléiade Gallimard 1953
- *Rozprava o metodě*. Přel. V. Szathmáryová. Praha: Svoboda 1992. (*Discours sur la méthode*, 1637)
- *Vášeň duše*. Praha: Mladá fronta 2002. (*Les passions de Vame*, 1649)
- Diels, H. - Kranz, W. (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hamburg: Rowohlt 1957.
- Diogenes Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*.
- Durkheim, E., *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikúmené 2002 (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912)

- Durkheim, E., *Sociologie a filosofie*. Praha 1998.
- Eastman, L.E., *Family, Field and Ancestors*. New York: Oxford UP 1988.
- Eibl-Eibesfeld, I., *Die Biologie des menschlichen Verhaltens*. München: Piper 1984
- *Der Mensch - das riskierte Wesen*. München: Piper 1991.
- *In der Falle des Kurzzeitdenkens*. München: Piper 1998.
- *Liebe und Hass*. München: Piper 1998.
- *Wider die Misstrauensgesellschaft*. München: Piper 1994
- Eliade, M. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikúmené 1994.
- *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikúmené 1994.
- *Dějiny náboženského myšlení I./III*. Praha: Oikúmené
- Engels, E.-M., Spencers Morawissenschaft - Ethik oder Sozialtechnologie? In: Bayertz, *Evolution und Ethik*.
- Epos o Gilgamešovi*. Přel. L. Matouš. Praha 1976.
- Floss, P., *Ztracené paradigma?* In: Proglas 2/95, str. 11-71. Přepřacovaná verze: <https://phil.muni.cz/fil/etika/texty/studie/floss1.html>
- Fraňková - Klein, *Úvod do etologie člověka*. Praha: HZ 1997
- Fric, P. a kol., *Korupce na český způsob*. Praha: G plus G 1999
- Fung Yu-Lan, *Selected philosophical writings*. Beijing: Foreign Languages Press 1998
- Furger, F, *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*. Praha: Academia 2003
- Fustel de Coulanges, *Antická obec*. Praha: Pastelka 1998 (*La cité antique*, 1864)
- Gadamer, H.-G., *Problém dějinného vědomí*. Praha: Filosofia 1994.
- *Člověk a řeč*. Praha: Oikúmené 1999.
- Gaius, *Učebnice práva ve čtyřech knihách*. Plzeň: A. Čeněk 2007
- Gauchet, M., *La condition politique*. Paris: Gallimard 2007
- Gehlen, A., *Der Mensch*. (13. vyd.). Wiesbaden: Quelle & Mayer 1997.
- Gellner, E., *Meč, pluh a kniha*. Praha
- Gernet, L., *Anthropologie de la Grece antique*. Paris: Maspero 1982
- Gide, A. *Journal I. (1889-1939)*. Paris: Pléiade 1951
- Goffman, E., *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. New York: Simon & Schuster 1986. (Česky: *Stigma. Poznámky k problému zvládnutí narušení identity*. Praha: SLON 2003)
- *Všichni hrajeme divadlo*. Praha: Studio Ypsilon 1999
- Greisch, J., Ethics and lifeworlds. In: Kearney, R. -Dooley, M. (eds.), *Questioning ethics*. Str. 44-60.
- Habermas, J.: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp 1983
- Haffner, S., *Příběh jednoho Němce: vzpomínky na léta 1914-1933*. Praha: Prostor 2002
- Haškovcová, H., *Lékařská etika*. Praha: Galén 2002
- Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*. Praha: Svoboda 1992

- Heidegger, M., *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikúmené 1993.
 — *Bytí a čas*. Praha: Oikúmené 1997. (*Sein und Zeit*, Tiibingen 1927)
 — *Grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt: Klostermann 1983
 — *Opravdění a bytí*. Přel. J. Němec. Praha: Oikúmené 1993.
 Hocart, A. M., The purpose of rituál. In: tent., *The Life-giving Myth*. London: Methuen 1970
 Hóffe, O., *Lesebuch der Ethik*. München: C. H. Beck 2002
 Hóffe, O., Lidská práva a směnná spravedlnost. In: Velek, J. (ed.): *Spor o spravedlnost*, str. 109-128.
 Homér, *Illias*. Přel. O. Vaňorný. Praha: J. Laichter
 — *Odysseia*. Přel. O. Vaňorný. Praha: J. Laichter 1943
 Honneth, A., *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha: Filosofia 1996
 Hoquet, T., *La vie*. Paris: Flammarion 1999
 Hume, D., *A treatise of human nature* (1740). Wikisource
 Husserl, E., *Krize evropských věd*. Praha: Academia 1995
 — *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-14*. Husserliana XXVIII. Dordrecht: Kluwer 1988
 Hutcheson, F. *Inquiry concerning moralgood and evil*. (1725)
 — *Essay on the Nature and Conduct of the Passions*, (1728)
 Huxley, T. H., *Evolution und Ethik* (1893). In: Bayertz, *Evolution und Ethik*, str. 67-74.
 Jabloňka, E., - Lamb, M. J., *Evolution in four dimensions*. Cambridge: MIT 2005
 Jandourek, J., *Sociologický slovník*. Praha: Portál 2001
 Jankélévitch, V., *Léparadoxe de la morale*. Paris: Seuil 1981.
 — *Le pur et l'impur*. Paris: Flammarion 1960
 — *Odpuštění*. Praha: Mladá fronta 1996.
 Jaspers, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis 1949
 — *Otázka viny*. Praha: Mladá fronta 1991. (*Die Schuldfrage*, 1946)
 Jonas, H., *Philosophische Untersuchungen und metaph. Vermutungen*. Frankfurt a.M. 1991
 — *Evoluce a svoboda*. In: *Lidé města* 17/2005
 — *Princip odpovědnosti*. Praha: Oikúmené 1997
 Kant, L., *Akademie-Ausgabe der Gesammelten Schriften* (AA). <http://virt052.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/verzeichnisse-gesamt.html>
 — *Anthropologie inpragmatischer Hinsicht*. Stuttgart: Suhrkamp 1983
 — *Kritika praktického rozumu*. Přel. L. Menzel. Praha: Svoboda 1990. (*Kritik der praktischen Vernunft*)
 — *Die Metaphysik der Sitten*. In: Werke, Bd. 5. Koln: Konneman 1995
 — *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1990
 Karel IV., *Vlastní životopis*. In: Wikizdroje
 Kearney, R. — Dooley, M. (eds.), *Questioning ethics. Contemporary debates in philosophy*. London: Routledge 1999

- Kekes, J., *Moral wisdom and good lives*. Ithaca: Cornell University Press, 1995
- Keller, J., *Úvod do sociologie*. Praha: SLON 1995
- Keller, J., - *Sociologie organizace a byrokracie*. Praha: SLON 2007
- Kenny, A., *The anatomy of the soul*. Oxford: Blackwell 1973
- Kirschner, M. W. - Gerhart, J. C., *The plausibility of life*. New Haven: Yale UP 2005.
- Kohák, E., *Člověk, dobro a zlo*. Praha 1993.
- Kohen, A., *In defense of human rights: a non-religious grounding in a pluralistic world*. New York: Routledge 2007.
- Kolář, P. - Svoboda, V., *Logika a etika: úvod do metaetiky* Praha: Filozofia 1997
- Komenský, J. A., *Mundus moralis*. In: *Obecná porada o nápravě věcí lidských II*. Praha: Academia 1992
- Kratochvíl, Z., *Dělskýpotápěč k Hérakleitově řeči*. Praha: Herrmann 2006
- Kratochvíl - Kosík, *Hérakleitos. Reč o povaze bytí*. Praha: Herrmann 1993
- Kiing, H., *Světový étos - Projekt*. Zlín: Archa 1992
- Lévinas, E., *Autrement qu'etre*. Paris: Kluwer 1978
- *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené 1994
- *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené 1997 (*Totalité et infini*, 1961)
- Lipovetsky, G., *Soumrak povinnosti*. Praha: Prostor 1999
- Livius, T., *Ab urbe condita*
- Locke, J., *Rozprava o lidskom rozume*. Bratislava 1983
- Lorenz, K., *Takzvané zlo*. Praha: Mladá fronta 1992
- Luhmann, N., *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp 1997
- *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp 1996
- *Sociální systémy. Nárys obecné teorie*. Brno: CDK 2006
- *Láska jako vášeň. Paradigmlost*. Praha: Prostor 2002
- MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikúmené 2004
- Maine, H. S., *Lectures on the early history of institutions*
- Malinowski, B., *The Argonauts of the western Pacific*. London: Routledge 1922
- Mansfeld, J. (ed.), *Die Vorsokratiker I/II. Griechisch I Deutsch*. Stuttgart: Reclam 1990
- Manu, The laws of*. Penguin Classics 1991
- Marcel, G., *Etre et avoir*. Paris: Aubier 1935
- Maturana, H., *Autopoiesis, structural coupling and cognition*. <http://www.isss.org/maturana.htm>
- Mauss, M., *Esej o daru*. Praha: Slon 1999 (*Essai sur le don*, 1923).
- Mill, J. St., *Utilitarianism*. London 1962
- Mitscherlich, A., *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*. München: Piper 1965

- Montagu, A. (ed.), *Culture. Man's adaptive dimension*. London: Oxford UP 1968.
- Moore, G. E., *Principia ethica* (1903). In: Fair use repository
- Moural, J., *Život, svět, hodnoty a dějiny*. In: B. Velický a kol., *Spor o přirozený svět*, str. 113-126.
- Murphy, M., *The natural law tradition in ethics*. In: *Stanford encyclopedia of philosophy*.
- Němec, J. (ed.), *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*. Praha: Vyšehrad 1992
- Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*. Praha 1995 (*Also sprach Zarathustra*, 1875)
- *Götzen-Dämmerung*. In: *Nietzsches Werke*. Bd. X. Leipzig: Kroner 1921
- Nilsson, M. P., *Greekfolk religion*. New York: Harper 1961
- Nussbaum, M. C., *Křehkost dobra*. Praha: Oikúmené 2003
- Ogien, R., *Uéthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*. Paris: Gallimard 2007
- Ost, F., *La nature hors la loi*. Paris: Découverte 2000
- Pascal, B., *Pensées*. Ed. Brunschwig, London: Dentb.d. (Česky: *Myšlenky*. Praha: Mladá fronta 2000)
- Patočka, J., *Ještě jedna Antigona a Antigone ještě jednou*. In: *týž, Umění a čas I. Sebrané spisy 4*. Praha: Oikúmené 2004
- *Platón a Evropa*. In: *týž, Péče o duši II. Sebrané spisy 2*. Praha: Oikúmené 1999
- *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1936, 1970 a dále.
- Petrusek, M. (red.), *Velký sociologický slovník I./II*. Praha: Karolinum 1996
- Pichot, A., *Histoire de la notion de vie*. Paris: Gallimard 1993
- Pico della Mirandola, *O důstojnosti člověka*. Přel. D. Sanetník, Praha: Oikúmené 2005
- Písmo svaté Starého zákona I-III*. Přel. J. Heger. Praha: Charita 1953.
- Platón, *Spisy*. Přel. F. Novotný. Praha: Oikúmené
- *Euthydémos. Menón*. Praha: Oikúmené 2000
- *Euthyfrón. Obrana Sokrata. Kritón*. Praha: ISE 1994
- *Faidros*. Praha: ISE 1993
- *Gorgias*. Praha: ISE 1992
- *Listy*. Praha: Oikúmené 1996
- *Politikos*. Praha: ISE 1995
- *Protagoras*. Praha: ISE 1992
- *Symposion*. Praha: ISE 1993
- *Ústava*. Přel. R. Hošek. Praha: Svoboda 1993
- *Zákony*. Přel. F. Novotný. Praha: NČSAV 1961
- Pohlmann, H. G., - Stern, M., *Desatero v životě židů a křesťanů*. Praha: Vyšehrad 2006
- Popper, K., *Otevřená společnost a její nepřátelé I/II*. Praha: Oikúmené 1994

- Pospíšil, L., *Etnologie práva*. Praha 1997
- Postman, N., *Amusing ourselves to death*. New York: Viking 1985 (česky: *Ubavit se k smrti: veřejná komunikace ve věku zábavy*. Praha: MF 1999)
- Radbruch, G., *Rechtsphilosophie*. Heidelberg: Mxiller 1993
- Rádi, E., *Útěcha z filosofie*. Praha: Svoboda 1994.
- Rappaport, R. A., *Pigs for the Ancestors*. New Haven: Yale UP 1984
— *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge UP 1999
- Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Praha 1995.
— *Political liberalism*. New York: Columbia UP 1996.
- Reále, G., *Platón. Pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsané nauky*. Praha: Oikúmené 2005
- Remišová, A. a kol., *Dějiny etického myšlení v Evropě a USA*. Bratislava: Kaligram 2008
- Ricken, F., *Obecná etika*. Praha: Oikúmené 1995
- Richerson, J. P. - Boyd, R., *Not by genes alone*. Chicago 2005
- Ricoeur, P., *Das Selbst als einAnderer*, München: Fink 2005 (*Soi-Meme comme un Autre*, Paris 1990)
- Ridley, M., *Původ ctnosti: o evolučních základech a zákonitostech ne-sobeckého jednání člověka*. Praha: Portál 2000
- Ríst, J. M., *Stoická filosofie*. Praha: Oikúmené 1998
- Rosenzweig, F., *Nové myšlení*. Praha: Ježek 1994.
- Ross, E. A., *Sin and society*. New York 1973.
- Rotter, H., *Osoba a etika*. Brno: CDK 1997
- Ruse, M., *Taking Darwin seriously. A naturalistic approach to philosophy*. Oxford: Blackwell 1986
- Ruyer, R., *Paradoxy vědomí. Expresivita*. Praha: PedF UKastelka 1994
- Rosenzweig, F., *Nové myšlení*. Praha: Ježek 1997
- Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*. Bern 1966
— *Řád lásky*. Praha: Vyšehrad 1971
— *O studu*. Praha: Mladá fronta 1993
- Scholtz, G., *Ethik und Hermeneutik*. Frankfurt: Suhrkamp 1995
- Seneca, *Ad Novatium de ira*. In: The latin library
- Shaftesbury, A. A., *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (1711). Oxford 1999
- Simmel, G., *Kant*. Stuttgart 1997
- Smith, A., *Theory of moral sentiments*. Metalibri 2005
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993
- Sokol, J., *Člověk a náboženství*. Praha: Portál 2004
— *Filosofická antropologie*. Praha: Portál 2003
— *Malá filosofie člověka*. Praha: Vyšehrad 2003
— *Moc, peníze a právo*. Plzeň: A. Čeněk 2007

- Sokol, J. — Pinc, Z., *Antropologie a etika*. Praha: Triton 2003
- Soukup, V., *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum 2004
- Spaemann, R., *Šťěstí a vůle k dobru*. Praha: Oikúmené 1998
- Spaemann, R.,- *Základní mravní pojmy a postoje*. Praha: Svoboda 1995
- Spinoza, B., *Die Ethik. Lateinisch/Deutsch*. Stuttgart 1977
- Stewart, F. H., *Honor*. Chicago 1994
- Sutor, B., *Politická etika*. Praha: Oikúmené 1996
- Sweet, W., *The bases of ethics*. Milwaukee: MUP 2001. In: *Questia Tao-te-ňng*. Přel. V. Čilek. Praha: Dokořán 2008
- Teilhard de Chardin, P. 1992: *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad 1992
- *Místo člověka v přírodě*. Praha: Svoboda 1993
- Tomáš Akvinský (ST): *Summa theologica I-V*. Roma 1925.
- UNDP: *A users'guide to measuring corruption*. UNDP 2008
- Vešek, J. (ed.), *Etika autonomie a autenticity*. Praha: Filosofia 1997
- Vešek, J., (ed.), *Spor o spravedlnost*. Praha: Filosofia 1997
- Velický, B. a kol. (vyd.), *Spor o přirozený svět*. Praha: Filosofia 2010
- Vico, G., *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Praha: Academia 1991
- de Waal, F., *Good natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and other Animals*. Cambridge: Harvard UP 1998
- Watzlawick - Bavelasová - Jackson, *Pragmatika lidské komunikace*. Hradec Králové 1999
- Weber, B., *Life*. In: *Stanford encyclopedia of philosophy*.
- Weber, M., *Metodologie, sociologie a politika*. Vyd. M. Havelka. Praha: Oikúmené 1998
- Wesell, U., *Fruhformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften*. Frankfurt: Suhrkamp 1985
- Wesson, R. G., *Beyond natural selection*. Cambridge: MIT 1991
- Williams, B., *Ethics and the limits of philosophy*. London: Fontána 1987
- Wilson, D. S. - Wilson E. O., *Rethinking the theoretical foundation of sociobiology*. In: *The Quarterly review of biology*, Vol. 82/4, December 2007. P. 327-348
- Wilson, E. O., *Biologie als Schicksal*. Frankfurt a.M. 1980
- *O lidské přirozenosti: máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem?* Praha: Lidové noviny 1993
- Wittgenstein, L., *Blue book*.
- *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofia 1998
- *Personál recollections*. Ed. by R. Rhees. Totowa: Rowman 1981
- *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikúmené 1993
- Wright, R., *Morální zvíře : proč jsme to, co jsme*. Praha: Lidové noviny 1995
- Yan, Yung-xiang., *The/Fiow; of gGifts. Reciprocity and sociál networks in a Chinese vVillage*. Stanford UP 1996

Zrzavý, J., *Proč se lidé zabíjejí. Homicida a genocida: evoluční okno do lidské duše*. Praha: Triton 2004

SLOVNÍKY

- Bartošek, M., *Encyklopedie římského práva*. Praha: Academia 1994
Bonte - Izard (ed.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de Vanthropologie*. Paris 2000.
Filosofický slovník. Olomouc: FIN 1998
Halder - Müller, *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg: Herder 1988
Hoffe, O., *Lexikon der Ethik*. München: Beck 1992
Horowitz, M. C. (ed.), *New dictionary of the history of ideas* 1.-6. Detroit: Thomson 2005
Machek, V., *Etymologický slovník jazyka českého*. Praha: Academia 1970
Petrušek, M. (red.), *Velký sociologický slovník I.-II*. Praha: Karolinum 1996
Pfeifer, W., *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: DTV 1995
Reichert, H. G., *Unvergängliche lateinische Spruchweisheit*. St.Ottilien: SOS-Verlag 1956
Religion in Geschichte und Gegenwart 1.–7. Tübingen: Mohr 1961
Ritter - Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 1–12. Basel: Schwabe 1981nn.
Schischkoff, G. (Hsg.), *Philosophisches Wörterbuch*. Stuttgart: Kroner 1991

INTERNETOVÉ

ZDROJE

- Encyclopedia Britannica 1911: <http://1911encyclopedia.org/>
Ethik-Werkstatt: <http://www.ethik-werkstatt.de>
Fair use repository: <http://fair-use.org>
Kant-Archiv: <http://virt052.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/verzeichnisse-gesamt.html>
Metalibri: <http://www.ilibrio.org/ml/libri/>
Stanford encyclopedia of philosophy: <http://plato.stanford.edu/>
The Latin Library: <http://www.thelatinlibrary.com>
UNDP: <http://www.lulu.com/product/paperback/a-users-guide-to-measuring-corruption/3473656>
Wikipedia: <http://en.wikipedia.org>
Wikisource: http://en.wikisource.org/wiki/Main_Page
Wikizdroje: http://cs.wikisource.org/wiki/Wikizdroje:Hlavn%C3%AD_strana

REJSTŘÍK

- adaptace 41**
Anaximander 93
Anscombe, G. E. M. 124
antropomorfismus 94
Aristoteles 11, 23, 72, 84, 85, 87,
111, 140, 157
askeze 132
ataraxie 130
Augustinus, A. 46, 84, 146
autoregulace 34
autorita 64, 150, 163
Avesta 142
- Beck, U. 90**
Bentham, J. 120
Berlin, I. 47
Bible 69, 81, 143
bipedie 91
blízkost 154
Bodin, J. 150
bohatství 127
bolest 147
Bourdieu, P. 50, 166
Brentano, F. 122
buddhismus 111
- Cicero 84, 157**
Clastres, P. 92
Comte, A. 122
ctnost 40, 46, 78, 111, 127, 130
- časový tvar 36**
čest 126
- Dante Alighieri 118**
dar 166
Darwin, Ch. 32, 91
Davy, G. 165
Démokritos 132, 138
deontologie 82
Derrida, J. 78
Desatero 70, 163
Descartes, R. 24, 91, 134, 150
dobro 136, 139
dobro a zlo 144
dobrý 139, 156
dráždivost 35
dualismus 142
Durkheim, E. 162
duše 133
důvěra 67

- entelechie 111
 Epikúros 114
 Erasmus Rotterdamský 150
 etický kodex 12
 etický realismus 139
 etika 73, 153
 etika smýšlení a odpovědnosti 108
 etiketa 125
 eudaimonismus 112
 evoluce 39, 45

 Freud, S. 81
 Fustel de Coulanges 167

 Gauchet, M. 163
 Gautáma Buddha 116
 genom 38, 40
 Grotius, H. 150

 Haffner, S. 59
 Haškovcová, H. 13
 Hegel, G. W. F. 47
 Heidegger, M. 35, 53, 81, 89, 156
 Hérakleitos 133
 heteronomie 163
 hlad 147
 Hobbes, T. 57, 150
 hodnocení 41, 137, 139
 hodnota 42
 Hóffe, O. 85
 Homér 128
 Honneth, A. 87
 hra 50
 humanismus 119
 Hume, D. 103
 Hutcheson, F. 120, 152
 Huxley, T. H. 40, 124

 imoralismus 73
 individualismus 16, 115
 intence 155
 intuice 123
 islám 162

 Jaspers, K. 81
 Jonas, H. 34, 37

 Kant, I. 30, 72, 100, 103, 136
 158, 163
 kategorický imperativ 104
 Komenský, J. A. 32
 konsekvenencialismus 82, 124
 krevní msta 98
 křesťanství 117, 131, 142, 143,
 162
 křivda 84
 kultura 90
 kulturní evoluce 38
 kvalita života 120

 Lamarck, J. B. 42
 láska 158
 Leibniz, G. W. 150
 Lévinas, E. 87, 153
 Lévi-Strauss, C. 91, 166
 lež 71, 145, 148
 lhostejnost 147
 Locke, J. 56, 119
 Luhmann, N. 70
 Luther, M. 118

 MacIntyre, A. 113
 Malinowski, B. 166
 manicheismus 146
 Mauss, M. 166
 maxima 105
 metaetika 90, 123
 MiU, J. St. 121
 milosrdenství 151
 moc 56
 monoteismus 162
 Moore, G. E. 122
 morálka 70, 135, 155
 moudrost 95
 mrav 66
 mravní smysl 152

- náboženství 128, 162
 náboženstvívírodové 166
náhoda 40
náturalismus 93, 153
naturalistický omyl 123
neolitická revoluce 167
nepřátelství 62
nespravedlnost 84
Nietzsche, F. 72, 73, 76, 107, 144
nominalismus 45
norma 70
nuda 116
- objektivita 26
obřízka 92
odpovědnost 80, 96, 134
 odpovědnostneomezená 153
 odpovědnostodborníků 83
 odpovědnostza svět 131
odpuštění 148
Ortega y Gasset, J. 31
osoba 125
osová doba 125
osud 94
osvícenství 152
- Parmenidés 133
Pascal, B. 86, 100, 116, 150, 164
Patočka, J. 42, 129, 154
pax romana 149
péče o duši 134
Peirce, Ch. S. 124
Pinc, Z. 61
Platón 19, 84, 113, 129, 133,
 134, 149
podvod 148
pojem 29
pomsta 97
povinnost 106
pragmatismus 123
praktická filosofie 21
pravidla 52, 59
právo 70, 125
přátelství 115, 158
příbuzenství 165
- příroda 94
přirozenost 140
přirozený zákon 118, 141
pythagorismus 132
- racionalismus 150
RádLE. 136
realismus 45
redukcionismus 41
reformace 119, 144
reprodukce 36
Ricoeur, P. 69, 110
Robespierre, M. 132
rovnost 86, 131
rozhodnutí 78
rozhodování 82
rozum 103, 138
rozum a cit 158
rozvažování 78
- řád 135
řeč 154
- Searle, J. 165
Seneca 87
Shaftesbury 151
Scheler, M. 42
scholastika 118
Sidgwick, H. 110, 153
Simmel, G. 108
skepse 115
slib 165
Smith, A. 103, 120, 157
smrt 94, 147
sobectví 147
Sokrates 69, 75, 95, 129, 132,
 133
solidarita 86
Solón 97
soucit 156, 159
soud 135
soudce 52, 98
soupeření 62
soutěž 61
Spaemann, R. 137

- Spencer, H. 40
Spinoza, B. 55, 60, 150
společenská smlouva 16
spravedlnost 53, 56, 83, 94, 129, 141, 157
srdce 151
statečnost 127
stoicismus 130, 149
strach 114, 138
stud 129
stvoření 143
svědomí 81, 130, 134
svoboda 45, 96, 104, 131, 138
svobodná vůle 46
- štědrost 127
štěstí 108, 112, 114, 119, 124, 151
- teodicea 146
teror 59
tolerance 119, 163
Tomáš Akvinský 60, 141
touha 150, 155
tradice 128
trest 80, 98
trh 61
tvář druhého 153
- universalismus 131, 164
utilitarismus 82, 120
utrpení 116, 124
- váhy 96
válka 63, 147
vášeň 114, 138
Velký třesk 19
věrnost 84, 127
Vico, G. 42
vina 81
volba 49
vražda 95, 97, 147
- Weber, M. 25, 107
Williams, B. 23
- xenofobie 68
- zákoník Manuův 70, 98
závazek 166
závislost 34
zbabělost 147
zdvořilost 64
zkušenost 79
Zlaté pravidlo 101
zlo 143, 147, 148
Zrzavý, J. 43
- židovství 143, 162
život 33

Jan Sokol
ETIKA A ŽIVOT
POKUS O PRAKTICKOU FILOSOFII

Typografie Vladimír Verner
Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r.
roku 2010 jako svou 961. publikaci
Vydání první. AA 14,60. Stran 240
Odpovědný redaktor Martin Žemla
Vytiskl EKON, družstvo, Jihlava
Doporučená cena 248 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
Praha 3, Víta Nejedlého 15
e-mail: info@ivysehrad.cz
www.ivysehrad.cz

ISBN 978-80-7429-063-3

PROF. JAN SOKOL (* 1936 v Praze) se vyučil zlatníkem, studoval matematiku a později filosofii a antropologii na Univerzitě Karlově. V letech 1964-1990 vedl vývoj programových systémů ve VUMS. Praha a publikoval řadu prací z tohoto oboru. Kromě toho se zabýval filosofií, biblistikou a překládáním z různých jazyků (P. Teilhard de Chardin, C. F. von Weizsäcker, I. Prigogine, P. Ricoeur, H.-G. Gadamer, E. Lévinas aj.). V letech 1965—1979 se podílel na ekumenickém překladu Nového zákona. 1990-1992 poslanec FS, místopředseda Sněmovny národů. Od roku 1992 přednáší filosofii a antropologii, v letech 2000-2007 děkan Fakulty humanitních studií UK. 1998 ministrem školství, 2003 kandidoval na úřad prezidenta republiky. Roku 2008 byl vyznamenán francouzským Řádem čestné legie a v podzimním semestru přednášel na Harvardově univerzitě v USA.

Hlavní knižní publikace:

Poselství Ježíšovo (1969); *Mistr Eckhart a středověká mystika* (1993, 2001 a 2007); *Čtení z bible* (1996); *Čas a rytmus* (1996 a 2004); *Občanské minimum* (2002); *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba* (2002); *Antropologie a etika* (se Z. Pinčem, 2003); *Člověk a náboženství* (2004); *Moc, peníze a právo* (2007); *Zůstat na zemi* (2008); *Malá filosofie člověka. Slovník filosofických pojmů* (6. vyd. 2010).

www.ivysehrad.cz