



WOLFGANG
HUBER
ETIKA
ZÁKLADNÍ
OTÁZKY
ŽIVOTA

*Wolfgang
Huber*

ETIKA

ZÁKLADNÍ
OTÁZKY
ŽIVOTA

VYŠEHRAĐ

Wolfgang Huber: Ethik.
Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod

© Verlag C. H. Beck oHG, München 2013
Translation © Petr Babka 2016

ISBN 978-80-7429-642-0

OBSAH

1 ÚVOD – O CO V ETICE JDE?.....	13
Proč je etika tak sporná?	13
Co znamená osobní svoboda?.....	14
Svoboda a spravedlnost.	15
Svoboda a její hranice.	16
Náboženství a etika.	18
Co je správné jednání? Co je dobré jednání?	20
Sexuální etika jako příklad.	22
Základní otázky života jako základní otázky etiky	23
2 SOUŽITÍ – MÁ RODINA BUDOUCNOST?	25
Člověk je vztahová bytost	25
Co je dnes „rodina“?.....	26
Rodinu má každý	27
Etický význam rodiny	29
Úkoly rodinné politiky	33
3 LIDSKÁ DŮSTOJNOST – JE MOŽNÉ „TĚHOTENSTVÍ NA ZKOUŠKU“?.....	38
Konflikty spojené s těhotenstvím	38
Lidský zárodek se stal předmětem	39
Morální status embrya	40
Vývoj člověka, nebo vývoj v člověka?.....	41
Pohled na embryo z hlediska etiky odpovědnosti.....	44
Odpovědnost v těhotenských konfliktech	45
4 POSTIŽENÍ – CHCEME DOKONALÉHO ČLOVĚKA?.....	49
Už žádné děti s trisomií 21?	49
Mírnit soužení – usilovat o dokonalost?	50
Rozporuplný obraz člověka	51
Rozlišování mezi Bohem a člověkem	52

Šance a výzvy věd o životě.	54
Každý člověk má svou vlastní důstojnost	54

5 ZÁKLADNÍ POTŘEBY – NEPATŘÍ SNAD JÍDLO

K MORÁLCE?	57
Co jsou základní životní potřeby?	57
Základní potřeby a morálka	58
Nejdřív žrádlo, potom morálka?	59
Prosba o každodenní chléb	61
Voda je život	62
Konzumace masa a chov zvířat.	63
Mrhání potravinami	65
Problémy světové výživy	66

6 CHUDOBA – JAK SE DÁ ODSTRANIT

NESPRAVEDLNOST?	68
Absolutní a relativní chudoba	68
Co je spravedlnost?	70
Sociální spravedlnost	72
Podpora vzdělání: potenciál, nebo talent?	74
Vzdělání pro všechny!	77

7 KULTURA – EXISTUJÍ TAKÉ

ZÁKLADNÍ POŽITKY KULTURY?	79
Co je kultura?	80
Etický význam kultury	83
Ústřední postavení jazyka	84
Hra jako kulturní fenomén	85
Sport – kult, nebo kultura?	85
Umění děláme všichni	88

8 SVĚDOMÍ – JE MOŽNÉ UČIT SE

SVOBODĚ SVĚDOMÍ A CHRÁNIT JI?	90
Svoboda svědomí jako lidské právo.	90
Co se myslí, když se říká „svědomí“?	92
Prvky svědomí: soudnost a závaznost	95
Jak svědomí vzniká?	96
Kam až sahá svoboda svědomí?	98

9 ODPOVĚDNOST – JAK SE ČLOVĚK STÁVÁ SVĚTOOBČANEM?	101
Děti vyrůstají ve světě sítí	101
Co znamená odpovědnost?	102
Lidská práva jako základ orientace	104
Kosmopolitní postoj	107
Učit se odpovědnosti	109
10 ÉRA INFORMACÍ – OVLÁDAJÍ NÁS HROMADNÉ SDĚLOVACÍ PROSTŘEDKY?	111
Etika médií jakožto profesní etika	112
Etika médií jako etika užívání médií	114
Etika médií jako institucionální etika	117
11 PRÁCE – ŽIJEME, ABYCHOM PRACOVALI?	120
Youth at Risk	120
Od hlavního pracovního poměru k pluralizaci podob práce	121
Výdělečná práce není všechno	122
Milníky ve vývoji pracovní etiky	124
Historie pojmu „povolání“	125
Pracovní úspěšnost jako znamení Božího vyvolení	126
Nový pracovní étos a participační spravedlnost	127
12 PROFIT – CO JE ÚČELEM EKONOMIKY?	130
Počátek nové ekonomické etiky	131
Účel hospodářství	133
Různé úrovně odpovědnosti	134
Hodnotový řád ekonomického jednání	136
Procesy ujasňování ekonomické etiky	139
Etická měřítká a dynamika finančního kapitalismu	140
13 VĚDA – SMÍME VŠECHNO, CO MŮŽEME?	143
Předvídání následků a ochrana důstojnosti	144
Výzkum a svoboda	145
Výzkum zaměřený na výsledek	147
Věda jako hledání pravdy	148
Věda ve službách života	149

Věda a lidské podléhání svodům.	151
Orientovat se v životě	152

14 LÉKAŘSTVÍ – EXISTUJE PŘÁVO

ČLOVĚKA NA ZDRAVÍ?	153
Nové výzvy lékařské etiky	154
Omezenost zdrojů a rezerv ve zdravotnictví	156
Hlavní věc: být zdrav.	157
Lékařský pokrok a personalizovaná medicína	160
Spravedlnost ve zdravotnictví	160
Ještě jednou k transplantaci orgánů.	165

15 POLITIKA – JE MOŽNÉ SPOJIT MOC A MORÁLKU?

Závazek pravdivosti jako etické téma	168
Je morálka soukromá záležitost?	170
Ctnosti se vracejí.	171
Politická etika jako profesní etika.	174
Politická etika jako institucionální etika	176

16 TOLERANCE – KOLIK ROZDÍLNOSTI SNESEME?

Obřízka jako test tolerance.	180
Tolerance, úcta, uznání	182
Nové náboženské konflikty.	184
Tolerance z přesvědčení	185
Osobní, společenská a politická tolerance	188

17 VÁLKA A MÍR – KAM AŽ SAHÁ

NAŠE ODPOVĚDNOST?	192
Koncepce spravedlivé války	192
Představa spravedlivého míru.	195
Násilí ve službách práva	197
Nové války a odpovědnost za ochranu	198

18 SPRAVEDLNOST MEZI GENERACEMI –

CO ZANECHÁME SVÝM POTOMKŮM?	202
Jak daleko sahá inkluze?	203
Zachování stvoření	204

Hroucení přítomnosti a trvalá udržitelnost	205
Je náš blahobyt únosný pro budoucnost?	208
Princip obezřetnosti	210
Výroba a spotřeba energie – etická výzva	214
19 STÁŘÍ – CO ZNAMENÁ „CTÍT OTCE A MATKU“?	217
Co dnes znamená čtvrté přikázání?	217
Život s „metuzalémským spiknutím“	220
Tvořivé stáří	222
Demence jako mezní zážitek	224
20 UMÍRÁNÍ – KDY JE ČAS UMÍRAT?	226
Umírání a smrt	226
Umírání a sebeurčení	228
Léčit a pomáhat	229
Jsou život a smrt rovnocenné?	230
Provázení a opora v umírání	232
Poděkování	235
Seznam literatury	236
Jmenný rejstřík	252

Osmnáctiletý školák na nástupišti berlínské podzemní dráhy srazil jakéhosi muže k zemi a několikrát ho, nehybně ležícího, kopl do hlavy. O několik měsíců později příslušný soud mladíka odsoudil pro způsobené úmrtí a těžké ublížení na těle k trestu odnětí svobody bez ostrahy. Mladíkovi právníci ovšem požádali o revizi. Soud zaručuje, že do rozhodnutí mladý muž nepůjde do vězení. Berlínský senátor odpovědný za vnitro toto justiční rozhodnutí ostře kritizoval: u tak závažného zločinu by mnoho lidí s takovým rozhodnutím nemohlo souhlasit. V jednom katolickém gymnáziu však prohlásili, že jsou ochotni přijmout mladíka v době podmíněčného odkladu trestu na svou školu – k profilu křesťanských škol přece patří poskytovat nové šance lidem, kteří se provinili.

PROČ JE ETIKA TAK SPORNÁ?

Dají se takto protikladné reakce vysvětlit pouze z rozdílnosti rolí ministra vnitra a křesťanské školy? Nebo jsou to projevy rozdílných etických postojů? Souvisí rozhodnutí v takové záležitosti se základními postoji lidí vůči sobě navzájem?

Etika má co dělat s konflikty, a to ještě více než v dřívějších časech. Změnil se však její vztah ke konfliktům. Etika už jen nepomáhá k orientaci v konfliktech – sama se stala čímsi sporným, konfliktním. To patří k nejdůležitějším symptomům moderního pluralismu.

Před sto lety ještě mohl americký soudce Oliver Wendell Holmes jr. opsat smysl morálky prostými slovy: „Mé právo máchat pěstí končí tam, kde začíná nos bližního: *The right to swing my fist ends where the other man's nose begins.*“ (Erlinger 2011: 30)¹ Dnes už sotva někdo předpokládá

¹ Jméno autora, rok vydání a popřípadě číslo strany odkazují k publikacím, které tato kniha uvádí na konci v odkazech na literaturu. V případě nutnosti připojujeme krátce i titul. Uvedený rok vydání se obvykle vztahuje k roku, v němž vyšlo námi použité vydání; jen ve výjimečných případech se vztahuje k roku prvního vydání.

shodu či srozumění v morálních zásadách. Představy, které dnes lidé mají o správném a dobrém životě, se široce rozcházejí.

Do jakého bodu je možné takové rozdíly akceptovat? Ztratila etika veškerou závaznost, takže už zbývá jen všeobecný relativismus? Někteří lidé považují tento relativismus, ne-li dokonce etický nihilismus, za nevyhnutelný (Blackburn 2009: 19nn.). Ale protože my lidé nežijeme na pustých ostrovech, jsme na určité míře srozumění závislí. V jakých věcech potřebujeme vzájemnou shodu? A jak se k ní dá dospět? O etice je třeba uvažovat.

Etika je reflexe způsobu života. Jejím středem je druhá z trojice základních otázek filozofa Immanuela Kanta: Co mohu vědět? Co mám dělat? V co mohu doufat? (srv. Kant 1781/1787: B 832n.). Druhou otázku však nelze zodpovědět nezávisle na ostatních dvou. Odpověď na otázku po správném jednání nezávisí jenom na tom, co víme o podmínkách jednání a jeho následcích. Závisí také na motivech k jednání, a ty jsou dány mimo jiné našimi nadějemi, tím, v co doufáme. A týká se koneckonců také představy o člověku, kterou se necháváme vést. V tomto smyslu tedy všechny tři Kantovy otázky ústí ve čtvrtou: Co je člověk?

CO ZNAMENÁ OSOBNÍ SVOBODA?

Otázka „Co mám dělat?“ se vynořuje proto, že odpověď nevytváří sama sebou zkrátka tím, že by lidské jednání řídil instinkt. Člověk naopak může rozhodovat mezi různými možnostmi. Jeho sebeurčení však naráží na hranice, o něž se v dějinách myšlení vždy vedly a dosud vedou spory. Kdybychom vycházeli z naprosté determinovanosti lidského jednání, nemuseli bychom se žádnou etikou vůbec zabývat. V tomto smyslu jde v etice o možnost života ze svobody.

Ale co je to svoboda? Ankety mezi Němci na téma, jak většina z nich chápe pojem svoboda, ukázaly, že většina chápe svobodu jako zabezpečení před sociální nouzí a srovnatelnými životními riziky. Spojují s tím ovšem myšlenku, že svobodný je ten, kdo může dělat, co chce a nedělat, co nechce. A také se za svobodného člověka považuje ten, kdo aktivně vyhledává životní úspěch, pouští se do rizika a nese případné následky (Petersen 2012: 14n.).

A toto jsou nejzávažnější etické důsledky takového pojetí svobody: stát má lidi zabezpečit před velkými životními riziky; v mezích co nejměre-

nějšího právního vymezení si má každý dělat, co chce; a nakonec – každý je svého štěstí strůjcem.

Takové porozumění svobodě je vysvětlitelné tím, že se dnes podstatná etická témata chápou a vysvětlují primárně z ekonomické perspektivy. Svobodou je tedy především svoboda ekonomická. Svoboda od vnější nouze tvoří předpoklad pro to, aby každý mohl užívat svých sil k vlastnímu prospěchu. Úkol jedince spočívá v tom, aby podle možností co nejlépe využil svých vlastních životních šancí. Reklama tuto všeobecně rozšířenou představu o svobodě krásně shrnuje: „Nekupuješ si stavební spoření. Kupuješ si svobodu!“

Ale zaměření na vlastní výhody, to je jenom jeden aspekt svobody. Svoboda jako „pocit, že jsme původci své vůle a subjekty svého života“ (Bieri 2001: 73), není pouze nárokem jedince vůči vlastnímu životu. Je to zároveň měřítko pro jednání s druhými lidmi. Svoboda je individuální, nikoli však egocentrická.

SVOBODA A SPRAVEDLNOST

Nikomu nelze upírat právo na to, aby vzal svůj život do vlastních rukou a formoval jej. Proto musí mít každý člověk stejný přístup ke svobodě. Jen tehdy je úsilí o svobodu slučitelné se stejnou důstojností všech lidí. Svoboda jako východisko etiky je tudíž spojena s povinností přiznávat všem stejnou svobodu. Tomuto postoji říkáme egalitární univerzalizmus. Ať se s ním setkáváme kdekoli, vždy to znamená, že jsme se zároveň ocitli přímo či nepřímo ve sféře působení osvíceneckého racionalismu a židovsko-křesťanské etiky.

Touha po svobodě se konkrétně vyjadřuje zejména, když člověk zakouší nesvobodu. Touhu po svobodě daný člověk konkrétně formuluje podle konkrétních omezení, která chce překonat. „Jakmile jsou tato omezení překonána, znamenají pozitivní obsah toho, co v daném případě označujeme za své svobody.“ (Mead 1983: 411). Zkušenost nesvobody a boj o její překonání tedy vedou k přehodnocení významu svobody a k novým snahám o její právní zaručení. Boj o překonání otroctví, to je prototyp tohoto dějinného procesu (srv. Patterson 1992). Vědomí svobody jako hodnoty závazné pro lidský život a pro formování lidského soužití tedy vzniká ze „souhry utrpění a tvorby hodnot ... boj za náboženskou svobodu v 18. století, boj

za zrušení otroctví v 19. století, boj proti opakování holocaustu ve 20. století – bez tohoto kontextu nelze porozumět postupné artikulaci a institucionalizaci těchto hodnot“ (Joas 2002: 451). Svou obsahovou určitost získávají vznášené nároky na svobodu obvykle ze zkušenosti bránění v rozvoji, ze zkušenosti utlačování a nerovnosti.

Nezávislost na tlaku zvenčí, tedy negativní svoboda, a možnost utvářet svůj vlastní život, tedy svoboda pozitivní, patří neodlučně k sobě. Stavět tyto formy svobody jednu proti druhé nemá příliš smysl (srv. Berlin 2006: 197nn.; Taylor 1988: 118nn.). Na jedné straně spočívá svoboda v tom, že státní společenství omezuje jednání na základě sebeurčení jedince jen do té míry, nakolik je to nutné pro svobodu samotnou. Na druhé straně se však svoboda musí tvořit – a to tak, že se k ní umožňuje všem pokud možno rovný přístup. Férový postoj vůči těm členům společnosti, kteří mají nejmenší šance na svobodu, tvoří rozhodující měřítko pozitivně chápané svobody. V tom se ukazuje, že svoboda nikdy není jen moje, ale vždy zahrnuje také zájem na svobodě druhého. Proto je svoboda ze své podstaty komunikativní povahy.

Takové poznání nás nutí, abychom nesetrvávali u individualistického pochopení svobody, ale pídili se po podmínkách a následcích individuální svobody ve společném životě (srv. Bedford-Strohm 1993, 1998).

SVOBODA A JEJÍ HRANICE

Chápeme-li svobodu jako pocit, že můžeme vzít svůj život do vlastních rukou, nemůžeme nevidět hranice, které se takovéto svobodě staví do cesty. Nikdo si sám nestanoví datum a místo samotného svého zrodu. Nikdo nemá moc nad tím, jaké talenty dostal do vínku a jaké slabosti ho budou celý život provázet. Žádný člověk nemůže sám určovat veškeré změny ve svém životě. To je případ pokojné revoluce roku 1989, která měla hluboký vliv na životní podmínky v celé Evropě; nebo zdraví, které je někomu dopřáno, zatímco jinému slouží jen omezeně; zaměstnání, které si navzdory krizím udržíme, nebo také ne; partnerství s blízkým člověkem, které prokáže svou trvalost, anebo se zhroutí.

Je svoboda iluze? Tato otázka vyvstává znovu a znovu od doby řecké antiky až po dnešek s jeho moderní neurologií. Svoboda je skutečně iluze, pokud ji chápeme jako svobodu absolutní. Iluze je to i v případě, kdy si

myslíme, že ji můžeme odtrhnout od fyzických podmínek života. To, že lidé mohou volit vždy jen z omezeného počtu možností, souvisí s tím, že jsou to bytosti spoutané prostorem a časem. Každý člověk může své svobody užívat jen v mezích ohraničeného prostoru svobody. Osobní schopnosti jsou omezené a právě tak jsou omezené i příležitosti a prostředky k užívání vlastní svobody. Chopit se určitých možností vždy znamená vzdát se jiných.

Že je lidská svoboda omezená, to nesouvisí jen s místem a časem individuálního života nebo s osobními talenty a šancemi. Toto omezení vyplývá především z konečnosti lidského života a ze situací střetávání, do nichž se lidé neustále zaplétají jednáním i nejednáním. Být původcem vlastního jednání – což očekáváme od užívání své svobody – je vždy spojeno i s vlastním pomýlením. „Skutečná svoboda existuje na Zemi jen společně s vinou“ (Theunissen 2002: 346). Pokud jednáme, „jsme něčím vinní“ – musíme počítat s tím, že se tímto jednáním mimo jiné provinujeme na jiných lidech. Tato zkušenost nám dává poznat, co je naprosto základní pro vztah člověka k Bohu. Před Bohem žádný člověk neunikne podmíněnosti své svobody. Vůči Bohu vnímá člověk sám sebe jako příjemce; k obsahovému určení jeho svobody náleží vděčnost za to, že přijímá život a svobodu jako dary Boží. V této vděčnosti si výslovně uvědomuje, že jeho život je konečný a jeho svoboda podmíněná. A tato vděčnost je základem jeho užívání vlastní svobody (srv. Huber, Freiheit 2012: 96nn.).

Jestliže je východiskem svoboda jako dar, pak rozhodující etický úkol spočívá v tom, abychom darovanou svobodu uchovali a osvědčili. Z toho vyplývá zřetelná dělicí čára vůči egocentrické svobodě, která si hledí jen vlastního prospěchu. V takovém pochopení svobody hledí člověk na druhého jako na překážku, ba možná přímo omezení své vlastní svobody. Považuje svobodu za právo, které hájí proti druhým lidem. Naproti tomu křesťanské pojetí svobody se vykládá příkazem lásky: „Miluj bližního jako sebe sama.“ Starost o vlastní život a odpovědnost za to, co člověk potřebuje pro sebe samotného, má v tomto přikázání své samozřejmé místo. Ale stejně důležité je, co potřebuje druhý. Svoboda lidí nerozděluje, nýbrž spojuje. V křesťanském pojetí nejde o svobodu egocentrickou, nýbrž o svobodu komunikativní.

Svoboda se konkretizuje v lásce. To je základní idea křesťanské etiky. Odpovědnost za vlastní život a odpovědnost za cizí život patří neodlučně k sobě. Sebeurčení a vzájemné zastání – obojí je vzájemně provázané. Svoboda se má utvářet tak, aby neničila společný život, nýbrž aby jej

podporovala. Formy společenského života však nesmějí svobodu přiškrcovat, nýbrž jí mají naopak dovolit, aby se rozvíjela. Východiskem etiky je odpovědná svoboda.

Otázka po svobodě člověka patří k základním tématům filozofie. Ale je to také otázka teologická. Právě na tomto tématu se dá dobře ukázat, proč se etika ve svých dějinách ustavila ve dvou základních formách, totiž jako etika filozofická a teologická. O tématu lidské svobody můžeme uvažovat i tím způsobem, že odhlížíme od vztahu člověka k Bohu. Konečnost a omylnost člověka můžeme ovšem přijmout jako podnět k tomu, abychom vztah člověka k Bohu výslovně vzali v potaz. Etika, kterou zde předkládáme, jde druhou z těchto cest. Děje se to v neustálém dialogu s filozofickými stanovisky.

Mé úvahy vycházejí z evangelické podoby křesťanské etiky. Evangelické etice jde o odpovědnou svobodu jako formu života. Do dialogu s filozofickou etikou přináší evangelická etika hledisko, z něž tuto svobodu nevytváří jednoduše člověk sám, nýbrž je mu svěřena; dále hlásá, že my lidé při užívání této svobody neustále troskotáme a jsme závislí na energii k novému počátku. Od základních tradic katolické morální teologie se dnes evangelická etika odlišuje zejména tím, že není koncipována jako etika zákona, nýbrž jako etika odpovědnosti.

NÁBOŽENSTVÍ A ETIKA

Náboženské úvahy a sekulární postoje mají vliv na to, jak lidé posuzují, co je individuálně či kolektivně správné a dobré. Vybírají si tu životní formu, která v jejich pojetí odpovídá elementární důvěře a základním pravdám, jimiž se chtějí orientovat ve svém životě. Korespondence pravdy a životní formy, korespondence hodnotových přesvědčení a způsobu života je tématem veškerých náboženství, ba všech názorů na svět. Proto má smysl hovořit o „náboženské etice“ a pod tímto názvem představovat etické názory různých náboženství a srovnávat je mezi sebou (srv. Schweiker 2008).

Každá náboženská etika se vztahuje k životní praxi, která tak či onak odráží základní postoje společenství spojeného určitým přesvědčením. V souvislostech křesťanské teologie vyrůstají tyto postoje z pokynů, které jsou zakotveny v tradicích židovstva a křesťanstva. Jako příklady mohou posloužit desatero přikázání (2. Mojžíšova 20,1nn.), Zlaté pravidlo („Jak

byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi.“ – Matouš 7,12) nebo trojí příkázání lásky: k Bohu, k bližnímu a k sobě samému (Matouš 22,37nn.)

Jak mohou univerzalistické normy získat závazný význam pro jedince? Samotné logické zdůvodnění k tomu nestačí. Závaznost se vyvíjí zejména ve společném životě rodin, vrstevnických skupin a náboženských společenství. Pro morální konsensus v pluralistické společnosti má ústřední význam to, jestli univerzalistické principy, které mají určovat morální chování, jsou zakotveny v přesvědčeních, postojích víry a náboženských praktikách různých skupin ve společnosti. Americký filozof práva John Rawls mluvil v této souvislosti o „překrývajícím se konsensu“ (*overlapping consensus*) mezi těmito různými skupinami (Rawls 1992: 293nn.). Takový konsensus má zásadní praktický význam pro morální chování. Morální přesvědčení mohou přijít o svou motivační sílu, když jsou vytržena ze vztahu k eticky obsažným formám života (Habermas, Zukunft 2001: 12nn.)

V pluralistické společnosti existují vedle sebe různá společenství spojená nějakým přesvědčením. Rozdíly mezi nimi sahají až k základním hodnotovým orientacím. Přesto se teologická etika nemůže omezit na rozvíjení křesťanských přesvědčení jako obsahu církevního skupinového étosu. Spíše náleží mezi její úkoly, aby tento étos uváděla do vztahu s jinými etickými postoji. Kromě toho jde v křesťanském étosu vždy také o řád společnosti jako celku. Neomezuje se na lidi, kteří patří ke křesťanskému společenství. Naopak hlásá, že máme ctít důstojnost všech lidí a dbát na to, aby byla zaručena jejich práva. Zastává se těch, kteří jsou slabší, poškozovaní ve svých právech nebo ohroženi na životě, a to nezávisle na jejich příslušnosti ke společenství víry nebo přesvědčení.

Proto teologická etika proklamuje křesťanské perspektivy i vzhledem ke společenskému soužití. V katolické tradici se tento aspekt rozvíjí jakožto „sociální nauka“, tedy spíše v podobě zákonodárné etiky. Často se odvolává na to, že měřítko, jež ve víře získáváme zjevením, se shodují s principy přirozeného práva, které jsou poznatelné obecným rozumem. V evangelické tradici získává tato reflexe společnosti povahu „sociální etiky“. Její cíl nespočívá v plnění normativních příkazů, nýbrž v uschopňování člověka k vlastnímu etickému úsudku z hlediska zodpovědné svobody. Zatímco katolická sociální nauka se zakládá na koncepci výroků učitelského úřadu církve, v základu evangelické sociální etiky tkví koncepce společného vytváření úsudku.

CO JE SPRÁVNÉ JEDNÁNÍ? CO JE DOBRÉ JEDNÁNÍ?

Slova mravnost, morálka nebo étos se dnes užívají už jen zřídka. Týkají se praktikovaných a uznávaných forem života jedinců nebo společností. Za morálku se v takových souvislostech označují mravnostní pravidla a normy, které uznávají jedinci, skupiny či společnosti. V tom případě se pojmem etika rozumí teoretická reflexe mravnostních pravidel a norem, a ovšem také žitá mravnost (Lienemann 2008: 18). Pojmy morálka, mravnost a étos ustoupily do pozadí, zato významové spektrum morálky a etiky se rozšířilo. V běžném hovoru mohou tato slova označovat jak životní praxi a zásady, které jsou směřodatné pro životní praxi, tak i jejich reflexi.

Slova morálka a etika se v těchto souvislostech často zaměňují. Někteří lidé jim ovšem přisuzují dvě různé základní dimenze, v nichž různým způsobem vystupuje otázka po tom, co je odpovědné lidské chování: dimenzi *správnosti* a dimenzi *dobra*. V první dimenzi se otázka lidského chování vztahuje k soužití s druhými; jde o morální pravidla, která by platila pro všechny a jejichž plnění je nutné pro společný život. Vůdčí otázka spočívá v tom, čím jsem druhým povinován, abychom přes všechnu naši rozdílnost mohli žít spolu jako rovní s rovnými. Tato otázka se označuje též jako otázka po tom, co je „správné“. Co se neosvědčí jako správné, označujeme za „nesprávné“, „chybné“. V druhé dimenzi se otázka, jak se má člověk chovat, vztahuje k hledání vlastní osobní identity, k touze po tom, aby se vlastní život vydařil. Vůdčí otázka spočívá v tom, čím jsem zavázán vůči sobě samotnému, abych mohl považovat vlastní život za dobrý život. Tato otázka se též označuje jako otázka po tom, co je „dobré“. Co se neosvědčí jako dobré, označujeme za „špatné“.

V novější filozofické debatě se objevil návrh přiřadit pojmy „morálka“ a „etika“ těmto dvěma otázkám po správnosti a dobru. Tak například Jürgen Habermas chápe morálku jako reflexi toho, co je správné, zatímco etiku jako reflexi toho, co je dobré (Habermas 1992: 100nn.). Zvláště zřetelně to formuloval Ronald Dworkin: „Morální měřítka předpisují, jak máme zacházet s druhými; etická měřítka předpisují, jak máme žít my sami: *Moral standards prescribe how we ought to treat others; ethical standards, how we ought to live ourselves.*“ (Dworkin 2011: 41n.; srv. Dworkin 2012: 49n.) Pořadí těchto dvou definic nese zároveň i pořadí důležitosti. Jistě, můžeme si myslet, že odpovědnost za zdar vlastního života je náš nejdůležitější úkol.

Tuto odpovědnost však můžeme vnímat a realizovat, jen když zároveň s vlastní důstojností dbáme i důstojnosti druhých. Měřítka ukazující, jak máme jeden s druhým jednat, mají v tomto smyslu přednost před měřítky toho, jak my sami chceme žít. Jinými slovy: otázka po tom, co je správné, má nárok na přednost před otázkou, co je dobré. Odpovědi na otázku, jak chceme žít my sami, se musí držet v mezích vytvářených standardy společného života. Sféra morálního definuje podmínky etického. Lidské sebeurčení není spjato s nárokem na neomezené prosazování, nýbrž musí se držet v mezích toho, co je správné, jestliže chce být morálně ospravedlnitelné.

Etika (v užším smyslu, jak jej navrhují Habermas a Dworkin) má individuální a kolektivní stránku, neboť otázku, co je dobrý život, si nedává jen jedinec, ale také společnost. Není to otázka jen existenciální, ale také politická.

Tento typ otázek byl po dlouhou dobu z etiky vyloučen, zejména následkem ostré námitky filozofa Immanuela Kanta. Podle jeho námitky na ně totiž nelze dát žádné odpovědi, které by platily pro každého. Kant nicméně již načrtl cestu k řešení, sám se po ní ovšem odmítl vydat. Cesta k řešení spočívá v rozlišení mezi „příkazy“ (*praecepta*) a „radami“ (*consilia*) rozumu (Kant 1785/1786: BA 47n.). Tato cesta se dnes chápe tak, že se v etice rozlišuje mezi normativními a hodnotícími výroky.

Rozlišení mezi „morálním“ a „etickým“ užíváním praktického rozumu je v zásadě jasné, ale neprosadilo se. Běžné užívání slov „morálka“ a „etika“ je i nadále mnohoznačné. V tomto případě (stejně jako v jiných případech) se vědě nepodařilo navodit všeobecnou závaznost striktního užívání slov. V naší knize je pravidlem, že morálku ztotožňujeme s tím, co je správné, zatímco etiku s tím, co je dobré. Etika jako reflexe lidského jednání se ovšem užívá jako nadřazený pojem, neboť etická reflexe zahrnuje jak otázky morálních normativů, tak otázky etického hodnocení.

Fakticky se dnes filozofická etika do veliké míry koncentruje na otázky morálních normativů. Jürgen Habermas programově prohlašuje: v mezích „postmetafyzického myšlení“ se etika omezuje „na univerzalizmus práva a morálky“ a vzdává se „vzdvihování *vlastních* koncepcí dobra“ (Habermas 2012: 205). Zato pro teologické uvažování mají koncepce dobra základní význam. Ukazují to zejména biblická líčení životních forem, které jsou prodehnuty duchem lásky. Dějiny křesťanské víry podávají působivé příklady toho, že duch lásky dokonce zpochybňuje předřazování správnosti před dobro. Jestliže soucit s trpícími vede k sebeobětování, jestliže pohrdání

elementárními lidskými právy budí odpor, který je spojen s vědomým nasazením vlastního života, pak se v zájmu spravedlnosti rozkolísává toto předřazení správnosti před dobro.

Takové příklady nás podněcují, abychom se neptali jen na to, čím jsme zavázáni druhým, ale také na to, čím jsme zavázáni sami sobě, máme-li se zasazovat o to, co je pro nás důležité. Tyto příklady posilují postoje, které navzdory potížím s morálkou trvají jako cosi správně poznaného; podporují volní aspekt morálky (Habermas 2012: 131n.); vytvářejí „etické klima“ (Blackburn 2009: 9nn.) příznivé pro uznání druhého člověka a pro úctu k jeho právům; vytvářejí atmosféru empatie, která věnuje obzvláštní pozornost slabému a zranitelnému bližnímu – na základě poznání, že slabost a zranitelnost náleží ke každému lidskému životu.

Duch lásky přesahuje univerzalizmus práva a morálky. Neomezuje se na to, čím jsme povinni vůči druhým. Budí v nás také vědomí toho, co můžeme mimo povinnost udělat pro dobro druhých. Tak tento duch motivuje zároveň k tomu, co platí pro všechny a co je povinností každého vůči každému – totiž k účtě vůči každému jako k rovnocenné součásti lidstva. Teologická etika tudíž nemá význam jen pro sféru dobra, ale také pro sféru správnosti. Reflexe lidského chování musí zahrnovat obojí: to, co je morálně správné, i to, co je eticky dobré.

SEXUÁLNÍ ETIKA JAKO PŘÍKLAD

Když se nedbá na rozlišování mezi tím, co je morálně správné, a tím, co je eticky dobré, může to mít závažné následky. Vysoké morální nároky se tímto způsobem mohou zvrhnout v nemorální důsledky.

Debata o homosexualitě je toho příkladem. Lidé, pro něž byly heterosexuální vztahy jedinou formou, v jaké chtěli prožívat sexualitu, zhusta užívali svůj hodnotící postoj normativně a prohlašovali, že heterosexuality je vůbec jediná forma, v níž se z morálního hlediska smí prožívat lidská sexualita. Tento hodnotící postoj se dostal do státního trestního práva, které v § 175 říšského trestního zákoníku z roku 1872 označuje za trestné „protipřirozené smilstvo mezi osobami mužského pohlaví nebo lidí se zvířaty“. Nacionální socialisté škrtnuli slovo „protipřirozené“. Mínili to jako rozšíření skutkové podstaty a spojili to se zostřením trestů. To přetrvávalo až do roku 1969, než na západě Německa Velká reforma trestního práva

omezila trestnost na sexuální styk s nezletilými. Teprve roku 1994 byla z trestního zákoníku sjednoceného Německa vyškrtána poslední zvláštní ustanovení o mužské homosexualitě (jako již k 1. červenci 1989 z trestního zákoníku NDR).

Do té doby měla diskriminace homosexuálně žijících mužů trestněprávní důsledky. Takovou paušální diskriminací a vylučováním se však eklatantně porušuje rozhodující morální hledisko. To hledisko přece nespočívá v předepisování stejné sexuální orientace a formy života všem lidem. Spíše je musíme nacházet v tom, že máme ctít důstojnost všech lidí bez ohledu na sexuální orientaci. Z morálního hlediska na lidskou sexualitu se zastáváme vztahů, které se vyznačují spolehlivostí a odpovědností; v nichž ani jeden z partnerů nepoužívá druhého jako pouhý prostředek; v nichž se může rozvíjet důvěra a věrnost. Morální pohled se nezaměřuje na diskriminaci určité sexuální orientace.

Možná by se takové diskriminaci snáze a dříve učinila přítrž, kdyby si lidé uvědomili rozdíl mezi tím, co je správné, a tím, co je dobré, mezi morálkou a etikou, mezi normativními a hodnotícími výroky. Dnes je každopádně načase oživit toto rozlišení, a zdaleka ne jenom v oblasti sexuální etiky.

ZÁKLADNÍ OTÁZKY ŽIVOTA JAKO ZÁKLADNÍ OTÁZKY ETIKY

Etická otázka vzniká z konkrétních konfliktních situací, nikoli z abstraktního zájmu o zdůvodnění. Dnes jsou etické nároky stále komplexnější. Je to následek vědeckotechnického rozvoje, ekonomické globalizace a společenského pluralismu. Právě proto se však etickým nárokům nemůžeme vyhnout. Proto hovoří tato kniha o základních otázkách našeho života jako o nejdůležitějších základních otázkách etiky vůbec. Úvahy o zdůvodnění či založení etiky a výklady základních etických pojmů se zde tudíž spojují s konkrétními zkušenostmi, s nimiž se lidé setkávají a vypořádávají v průběhu života.

Etické uvažování zde tedy zaměříme na běh lidského života a jeho důležité stanice mezi zrozením a smrtí. Dá se však pojednat jen o výběru možných otázek. Proto zvou čtenářky a čtenáře k tomu, aby si to, co se zde vysvětluje na základě vybraných životních situací, sami převáděli na další témata.

Otázky zaměřené na průběh lidského života spojují aspekty personální etiky, profesionální etiky a institucionalizované etiky. Chování každého jedince, úkoly speciálních profesních skupin, úředníků nebo lidí v odpovědném postavení, a formování institucí společného života – to jsou tři základní dimenze etiky. Rozlišování mezi těmito třemi aspekty užíváme v následujících rozkladech místo obvyklého rozlišení na etiku individuální a sociální.

Fotograf Thomas Struth věnoval podstatnou část své umělecké tvorby tématu „rodinný život“. V různých zemích fotografoval rodiny, s nimiž se znal z profesních či osobních důvodů. Jeho obrazy nechťejí podávat celé panoráma možných rodinných konstelací, ale dávají pocítit rozmanitost způsobů života v rodině. A podávají intenzitu osobních vztahů, jaká se v rodinách rozvíjí. To, že se trvale zabývá tématem rodiny, vysvětluje Thomas Struth přáním „analyzovat a pochopit sám sebe, svou vlastní rodinu a místo rodiny v mé západní kultuře“. Hlavní je pro něj uvažovat o tom, „proč jsme to, co jsme“ (Struth 2010: 194).

ČLOVĚK JE VZTAHOVÁ BYTOST

Intuitivní soustředění tohoto umělce na rodinu poukazuje na tu elementární skutečnost, že člověk je vztahová bytost. Jeho život se uskutečňuje ve vztahu k sobě samému, k ostatním lidem, ke světu, ve kterém žije – a k Bohu, pokud se ovšem chápe jako bytost transcendingící sebe samu. Jádrem této vztahové povahy člověka vyjádřil Martin Walser následujícími slovy: „Nejdůležitějším lidským vztahem je láska, a ta je závislá na víře. Tomu, že jsme milováni, musíme věřit.“ (Mangold 2011)

V pochopení člověka jako vztahové bytosti tudíž zaznívá základní náboženský motiv. Biblické příběhy o stvoření charakterizují člověka jako bytost odpovídající Bohu: Bůh jej oslovuje jako svůj obraz a on dokáže Bohu odpovídat (1. Mojžíšova 1,26). Zároveň se v nich ukazuje soužití muže a ženy jako základní lidská situace, neboť člověk není stvořen k tomu, aby byl sám. Muž a žena byli stvořeni jeden pro druhého jako protějšek a vzájemná pomoc (1. Mojžíšova 2,18nn.). Tato rovnoprávná sounáležitost se v biblickém vyprávění o stvoření (jako v mnoha textech kultur patriarchální ražby) spojuje s motivy, které předpokládají dominanci muže. Získává ovšem na jasnosti, když její intence spojíme s přesvědčením, že lidé jsou navzájem spojeni rovnoprávně a mohou si vzájemně pomáhat.

CO JE DNES „RODINA“?

Obrázky z rodin předvádějí základní situaci lidského života. Vypadá to jako zřejmá věc, a přece do značné míry ztratila svou samozřejmost. Má to především tři důvody:

1. Relačnímu obrazu člověka již v historii konkuroval, a tím spíše v naší současnosti konkuruje obraz člověka, vycházející z izolované osoby jedince. Pojetí člověka jako společenské bytosti, jak je formuloval ve 4. století př. Kr. řecký filozof Aristotelés (člověk je „živočich ve společenství obce“, řecky *zoon politikon*), v západním vývoji překrylo jeho pojetí člověka jako rozumové bytosti (jako „živočicha, který má rozum“, řecky *zoon logon echón*). U Aristotela se tato hlediska vzájemně doplňují, ale ve vývoji evropského obrazu člověka se stále více rozcházejí. Konflikt mezi antropologií relační a antropologií zaměřenou na osobu jednotlivce trvá do naší přítomnosti. Poslední dekády 20. století se přitom vyznačovaly převládáním individualistického obrazu člověka. Proto se přinejmenším v západním světě považuje za nezvyklé brát za východisko pro obraz člověka vztahy, v nichž lidé žijí.

2. Hluboké změny ve formování sexuálních vztahů a v sociální funkci rodiny vzbudily pochybnosti o základním významu manželství a rodiny. Nové možnosti kontrolované porodnosti a plánovaného rodičovství vedly k sexuální revoluci – natrvalo zamýšlené manželství mezi mužem a ženou ztratilo svůj určující význam. Formy soužití jsou teď rozmanitější. Manželské svazky se častěji rozvádějí; vedle nich existují životní společenství bez manželství; rozvíjejí se posleповané („patchwork“) rodiny. Byla uznána životní společenství osob téhož pohlaví. V rozvinutých zemích klesá porodnost; pro Německo to platí v mimořádně velké míře. Rostoucí rozsah ženské zaměstnanosti působí na vzorce role žen a mužů a na rozdělení úkolů v rodině. Mediální obrázky se pohybují mezi romantizací lásky (mj. v prezentování prominentních svatebních dvojic) a samozřejmým přijetím častých rozvodů. Média ztotožňují manželství s dočasným partnerstvím a mnohdy ukazují rodinu jako účelové společenství. Kdo by chtěl na základě rodiny porozumět, kdo jsme a proč jsme takoví, jací jsme, ten jako by ulpíval na zastaralém obrazu člověka.

3. A konečně: zúžil se pojem rodiny. V sociologické i politické debatě jde především o základní rodinu, ve které žijí rodiče se svými neplnoletými dětmi, za něž přebírají odpovědnost. Další příbuzní se do rodiny počítají nejspíše ještě tehdy, jestliže žijí s těmito rodiči a dětmi ve společné domácnosti. Pokud někdo vidí rodinu pouze tam, kde žijí děti, pak to na jednu stranu odpovídá rozmanitosti rodinných forem – toto pojetí rodiny totiž zahrnuje životní společenství nespojená manželstvím i matky „samoživitelky“ (případně otce „samoživitele“) s jejich dětmi. Naproti tomu ustupuje do pozadí vztah mezi rodiči a jejich dospělými dětmi, a také odpovědnost za členy rodiny, kteří zestárlí nebo potřebují péči. Vychází-li se z takto zúženého pojmu rodiny, nedá se říci, že bychom v příslušnosti k rodině mohli poznávat podstatné aspekty lidství. Vždyť na ty, kdo nikdy neměli odpovědnost za vyrůstající děti, se tento pojem nevztahuje.

RODINU MÁ KAŽDÝ

Proti hlediskům, z nichž se rodina problematizuje, se však dají vznést argumenty. Proto teď vyložím právě otevřená témata ještě jednou.

1. Každý člověk je individuum, nedílná jednota. Každý člověk ale zároveň žije ve vztazích a je na ně odkázán. Být individuální osobou vůbec neznamená být osobou izolovanou. Jistěže je individuum určeno tím, že může mít vztah k sobě samotnému. Pro nikoho to však není jediný konstitutivní vztah jeho života. Individualitu člověka a jeho socialitu nelze stavět proti sobě. Jednostranná orientace na individuum a možnosti jeho rozvoje se snadno spojuje s biologickou představou o prosazení silnějšího. Nepozorovaně se tak mění v představu člověka, pro niž je charakteristické, že dává jednoznačnou přednost individuu s jeho vztahem k sobě samému. Přednostní zaměření na společnost je zase ve vysoké míře náchylné k legitimizaci zásahů do svobody a z ní vyvozených práv jedince na svobodu. Zásahy se legitimizují údajnými společenskými zájmy. Chceme-li se vyhnout obojí této jednostrannosti, musíme na jedné straně chápat poměr lidského života ke společnosti tak, aby nezpochybňoval nedotknutelnou důstojnost jedince a práva, která jsou jejím důsledkem; na druhé straně nesmí uznání lidské individuality zužovat lidskou osobu na izolované individuum se vztahem výlučně k sobě samému.

2. Nelze popřít, že pojem rodiny se často spojoval s konzervativním obrazem člověka a společnosti. Vzor rodiny se po dlouhou dobu spojoval s vymezením rolí: muž je navenek činný a v rámci rodiny určující, žena působí v rámci rodiny a je ochotná sloužit, děti jsou odkázány na rodičovskou péči a zavázány k poslušnosti. Ale rodina v průběhu dějin předvedla, že je mimořádně proměnlivá. Původně byla rodina především hospodářským společenstvím; již Aristotelés rozvinul ekonomii „domu“ (*oikos*, *oikia*), v němž spatřoval nejdůležitější hospodářskou základnu *polis*, obce. Rovněž ve středověku patřili k selské rodině pacholci a děvečky. Stejnou samozřejmostí byla příslušnost učedníků a tovaryšů k rodině řemeslníka. K podstatnému zvýšení významu intimního milostného vztahu v rámci tohoto „hospodářství“ došlo s reformací. Zatímco předtím církve trvala na stanovisku nadřazenosti životních forem bez manželství nad manželstvím a rodinou, od reformace přestal „duchovní“ stav požívat přednosti před stavem „světským“. Evangelická fara svým způsobem podporuje nové vysoké hodnocení rodiny, ale zároveň samozřejmě stabilizuje patriarchální strukturu rodiny. Koncem 18. století vystoupily vedle ekonomického významu do popředí další důležité složky rodiny. Diferenciace společnosti vede ke změně funkce rodiny, ale rozhodně ne ke ztrátě její funkce vůbec. Vztahy v rodině jsou emocionálně hutnější. Mimoto musíme připomenout demografické změny: trvání manželství se prodlužuje, ačkoli rozvody jsou stále častější; rovnoprávnost mužů a žen je na vítězném postupu; svobodomyšlné výchovné styly proměňují vztah mezi generacemi. Když uvážíme takové změny, musíme rodině přiznat úžasnou schopnost proměňovat se. Tvrzení, že rodina je koncepce, která končí, je z historické perspektivy neudržitelné. Zpochybněny jsou určité rodinné formy, nikoli rodina jako taková.

3. A konečně: pro pochopení rodiny nestačí brát v potaz jen rodiče nebo samoživitelky a samoživitele s jejich dorůstajícími dětmi žijícími v téže domácnosti. Takový jednostranný pohled je klamný. Svazuje rodinu s potomstvím, takže ten, kdo nemá potomstvo, je z tohoto pohledu bez rodiny. Ale každý člověk má otce a matku, dokonce i tehdy, jestliže vyrůstal jen s jedním z rodičů nebo jako úplný sirotek. Původ člověka je do té míry důležitý, že každý má nárok na to, aby znal svého otce a matku. Tento nárok má platnost i v tom případě, že se někdo zrodil s pomocí semene od dárců. Je na pováženu, že se volá po právním uznání anonymních porodů. Kdo bere člověku jeho původ, ten ho okrádá o část identity.

Se svou původní rodinou zůstává spjat i ten, kdo nezaložil žádnou vlastní rodinu. Rodinná sounáležitost se projevuje nejen tam, kde lidé žijí ve společné domácnosti. Naopak, blízké vazby se mohou udržet, i když členové rodiny přebývají na různých místech. V dnešních demografických změnách získávají na významu vztahy mezi dospělými členy rodiny. Rodina zůstává nejdůležitějším prostorem setkávání generací a vzájemné mezigenerační podpory.

Z těchto skutečností plynou tři důsledky. Za prvé: nadále je pravda, že i za změněných podmínek můžeme zejména podle rodiny poznat, kdo jsme a proč jsme takoví, jací jsme. Za druhé: změnu funkce rodiny nelze definovat jen tím, že by funkci ztrácela nebo že by se rozpadala. Tato změna totiž přináší též nové možnosti formování rodiny, formování adekvátního svobodě. A za třetí: na rodinu musíme hledět jako na vícegenerační společenství. Nemůžeme ji redukovat na vztah rodičů k jejich dosud neplnoletým dětem.

ETICKÝ VÝZNAM RODINY

Etický význam rodiny vyplývá z jejích základních funkcí. Tyto funkce můžeme opsat slovy štěstí, zaopatření, socializace a péče.

1. ŠTĚSTÍ Výzkum štěstí ukazuje, že lidé, kteří žijí v rodině, jsou v průměru šťastnější než lidé, kteří žijí sami. To sice nutně neznamená, že by byli šťastnější díky svému životu v rodině – je také možné, že se pro partnerský vztah a založení rodiny rozhodli právě proto, že sami od sebe inklinují k pocitu štěstí. Začínat etické úvahy pohledem na rodinu každopádně, v obou uvedených případech, znamená oceňovat štěstí, radost, vzájemnou blízkost, pocit bezpečí, naplněný partnerský vztah a vděčnost za vydařené vztahy jako něco, co má vysokou hodnotu pro lidský život.

Obsah etiky netvoří jen konflikty, ale také štěstí. Etika se zaměřuje na to, aby se životu dařilo a aby prospíval. Pro většinu lidí je rodina prvním prostorem, kde zakoušejí zdařilý život a kde se v nich rozvíjí důvěra v to, že takový zdar je vždy znovu možný. Pro většinu lidí je rodina také prvním prostorem, kde prožívají hádky, spory a hněv, selhání, rozladěnost. To obsahuje dvě různé možnosti: člověk se setkává buď s troskotáním vztahů, nebo s obnovující silou odpuštění. Tato zkušenost je eticky

elementární: protože jakožto lidé děláme chyby, jsme na své cestě za štěstím závislí na odpuštění.

Manželství a trvalé partnerství není jediným místem pro lidskou sexualitu, ale přece jen je to místo základní a příkladné. Je to místo, kde se obzvlášť názorně ukazuje trojí smysl sexuality: projev a prohloubení lásky mezi dvěma lidmi, vnímání vlastní životní slasti a rozmnožování (Kohler-Weiß 2008: 63). V heterosexuálních vztazích se mohou realizovat všechny tři dimenze smyslu sexuality, což ovšem ještě neznamená, že by vždy byly přítomné zároveň. Katolická sexuální morálka postuluje pro každý sexuální akt připravenost předat dál život. Naproti tomu evangelická sexuální etika zdůrazňuje, že lidská sexualita naplňuje svůj smysl, i když v ní právě nejde o rozmnožování. Proto z evangelického úhlu pohledu neznamená zavedení antikoncepčních pilulek v roce 1960 žádnou převratnou revoluci v lidské sexualitě. Přineslo sice revoluci do metod antikoncepce, ale rozhodně neoddělilo sexualitu od rozmnožování, jak se někdy přehnaně říká. Posílilo zkušenost, že sexuální spojení naplňuje svůj smysl a prohlubuje lásku a potěšení ze života, i když se nezaměřuje na reprodukci života. Nadto ještě více než dosud změnilo plánované rodičovství ve vědomé rozhodování. Že reprodukční medicína v roce 1978 dospěla k vytváření lidských embryí v Petriho miskách, to tématizovalo ochranu embryí principiálně novým způsobem. Už totiž nejde jen o ochranu zárodků v děloze (*in vivo*), ale také o ochranu zárodků v Petriho miskách (*in vitro*, v tzv. zkumavkách).

Ani všechny tyto závažné změny však nejsou důvodem pro zpochybňování těsného sepětí rodiny a životního štěstí. Týká se to i změny etického posuzování stejnopohlavních sexuálních vztahů. Sepětím mezi láskou a potěšením ze života se mohou vyznačovat i sexuální vztahy lidí stejného pohlaví. Když toto sepětí chybí nebo se uvolnilo, stávají se lidé navzájem pouhými prostředky k pocíťování slasti. Takovou instrumentalizaci člověka musíme odmítnout stejně vzhledem k heterosexuálním vztahům i ke vztahům homosexuálním. Kdo proti ní chce vystupovat, musí brát vážně právě souvislost mezi sexualitou a štěstím. Také to je důvod, abychom téma štěstí začali zase cítit v jeho etickém významu.

Zkušenost, že štěstí lidského života je těsně spojeno s rodinou, má své důvody nejen v naplněném partnerství, ale také v rození a výchově dětí. Touha po dětech, těhotenství i samotný porod mnoha lidem nejintenzivněji ukazují, co je vlastně štěstí: že je to zkušenost obdarovanosti a možnosti s úžasem a vděkem na ni reagovat. K životu s dětmi patří odpovědnost, sebe-

omezení a námaha. Kdo však žije s dětmi, toho přes všechny těžkosti každodenního života co chvíli nakazí jejich nezátíženost, zvědavost, a mnohdy také zdravé zpochybňování. Otevřenost vůči budoucnosti vzniká nejspíše v mezigeneračním soužití.

2. ZAOPATŘENÍ Rodina je společenství zaměřené na zaopatření. Základní lidské potřeby mají své místo především v rodině. Potravu, oděv, bydlení, střechu nad hlavou, ale také lásku a bezpečí, spřízněnost a uznání – to všechno nacházejí lidé v rodině. Ne bez důvodu vytvořil nový systém sociálního práva v Německu pojem „společenství potřeb“. Takové společenství se vyznačuje tím, že jeho členové vzájemně uspokojují potřeby každodenního života, a nakolik jsou toho schopni, vzájemně za sebe odpovídají. Rodina je místo, kde jsou rostoucí děti zaopatřovány tak, aby mohly projít základní školou a dalším vzděláním; profesně činní členové rodiny nacházejí v rodině příležitost pro nabývání energie k práci. Zaopatření jako funkce rodiny má tedy bezprostřední společenský, a tudíž také institucionálně etický význam.

Že se lidé jeden o druhého starají, na tom je ještě lépe vidět význam vztahů, v kterých žijí, a jejich závažnost pro život. Právě tak závažné pro lidský život je, když chybí nebo se ztrácí schopnost ke vztahům. Nedostatečná rodičovská péče může být následek nedostatku zkušeností, nedostatku naučených kompetencí, nebo nedostatečného vědomí odpovědnosti. V takových případech nebývá samozřejmé, že by přišla podpora od rodiny nebo sousedů. Proto je dnes na diakonických a dalších iniciativách, aby sprádaly sociální podpůrné sítě. Nedostatek péče o děti může mít ovšem příčiny též ve hmotné nouzi. Když děti vyrůstají v chudobných podmínkách, znamená to obzvláště naléhavý apel na společenství solidarity. Takové případy jsou výzvou jak pro rodinu, sousedy, občanské iniciativy a křesťanské obce, tak pro instituce sociálního státu.

3. SOCIALIZACE Rodina je důležitým místem socializace, jinými slovy vývoje lidské osobnosti v konfrontaci se sociálním prostředím a rozvíjení její schopnosti orientovat se v tomto prostředí.

Význam rodiny pro socializaci můžeme názorně přiblížit pomocí trojího rozlišení. Tak můžeme rozlišit socializaci formální a neformální. Formální socializace je plánované, určitým záměrem vedené utváření osobnosti, zatímco socializace neformální znamená, že se učíme rutinou

každodenního života. K mimořádně silným stránkám rodiny patří vysoký podíl neformální socializace – ovšem za předpokladu, že v rodině skutečně existuje spolehlivá rutina každodennosti.

Dále můžeme rozlišovat socializaci rodičů a socializaci dětí. Rodina je socializační instancí také pro partnery, kteří rodinu založili. Společné životní formy a pojetí života vytvářejí partneři v procesu vypořádávání a vyrovnávání s rozdílnými rodinnými kulturami. Tato socializační úloha rodiny nabývá v pluralistické společnosti na významu. V rodině se přece rozhodují pro společný život často lidé vzeší z různých podmínek náboženských, kulturních, etnických a sociálních. Partnerské vztahy mohou právě na této socializační úloze ztroskotat, ale právě tak se může integrace v rodinu podařit příkladným způsobem.

Vzájemná socializace rodičů je základním předpokladem pro vytváření společného stylu výchovy dětí. Jen tím se dá zabránit tomu, aby děti dostávaly od různých blízkých osob rozporná, matoucí poselství.

A rozlišovat můžeme také mezi primární a sekundární socializací. Prvotní socializace se uskutečňuje v přehledných skupinách sféry blízkých osob, především v rodině; socializace druhotná, to je uvádění do morálních zásad veřejné sféry. Škola je někde mezi touto dvojí formou socializace. Proto na ni mimořádně těžce doléhá tento posun těžiště z primární socializace na sekundární.

4. PÉČE Jako společenství odpovědnosti a vzájemného ručení se rodina osvědčuje zejména tehdy, kdy je třeba ošetřovat staré, nemocné nebo postižené členy rodiny. V době, kdy společnost stárne, nabývá tato úloha rodiny na významu a stává se prubířským kamenem rodinného mezigeneračního společenství. Vztahy mezi generacemi se samozřejmě občas vyznačují konflikty. Když sílí nutnost podpory, musí se uvážit meze přetížení a musí se vyjasnit poměr mezi solidaritou a sebeurčením. Vcelku se ale právě v době stárnutí společnosti projevuje podpůrný potenciál rodin, který zasluhuje ocenění a posílení (srv. kapitolu 19).

ÚKOLY RODINNÉ POLITIKY

Na příkladu rodiny se ukazuje důležitý základní rys etiky. Ten spočívá v tom, že se k jádru etiky nedostáváme teprve tehdy, když formulujeme maximy správného jednání nebo vznášíme požadavky na utváření společenského života. Právě tak podstatné jako normativní popis toho, co je uloženo, je vnímání toho, co je dané, co existuje. Pohled na fenomény lidského života ukazuje v mnoha případech cestu k jejich etickému obsahu. To rozhodně nevede k ryze situační etice. Vždyť nevnímáme jen jednotlivé situace, které vyžadují etickou odpověď. Pozornost se zaměřuje spíše na konstelace lidského soužití a jejich etickou kvalitu. K rodině patří dvojitá etická závaznost. Závaznost pro jedince se týká toho, že se ujímá odpovědnosti v manželství, partnerství a rodině. Závazek společnosti se týká celkových podmínek pro to, aby rodiny mohly plnit své úkoly. To si na závěr vysvětlíme čtyřmi krátkými výklady.

1. PŘITAKAT RODINĚ V multiopční společnosti přestávají být rozhodnutí na celý život samozřejmostí. Musíme k nim vědomě dospívat. Tak je tomu i s rozhodnutím založit rodinu. Přitakání rodině ještě nezaručuje, že se volba partnera vydařila, a nic nevyovídá o formě založené rodiny. Jestliže společnost akceptuje různé formy rodiny, nemění to nic na tom, že se jedinci sami musí rozhodnout. Rodina založená na manželství má přednost nejen z hlediska právního, ale také z hlediska etického, protože je mimořádně příznivá pro rozvíjení spolehlivosti a odpovědnosti. Společensví lidí, kteří jsou tu jeden pro druhého, se pozná i navenek.

Přitakání manželství a rodině zahrnuje ochotu dát prostor dětem a odpovídat za to, jak vyrůstají. Ani to se nerozumí samo sebou. Průměrný počet dětí klesl v Německu na 1,3. Sto dospělých lidí má v průměru jen 63 dětí a 39 vnoučat. Vztah k rodině působí nejen na osobní štěstí, ale zároveň také na schopnost společnosti existovat i v budoucnosti. Rodina sice souvisí se společností, ale svobodný stát nezasahuje do osobního rozhodování svých občanek a občanů – tento důležitý aspekt své vlastní budoucnosti ponechává v jejich rukou. I v tomto ohledu je pravda, že stát je závislý na předpokladech, které nemůže ani vytvořit, ani zaručit. Rodinná politika státu se týká rodinného étosu, který se ovšem nedá státem řídit. Tím důležitější jsou procesy dorozumění ve společnosti, které spojují přitakání rodině s přitakáním dětem. I ten, kdo sám za sebe volí život bez dětí nebo

se proti své vůli musí bez vlastních dětí obejít, může přispívat k etickému klimatu, v němž jsou děti vítány a uznávány jako štěstí rodičů a příspěvek k lepší budoucnosti společnosti. Stížnosti na křik dětí tak mohou ustoupit poznání, že dětský pláč i dětský smích, obojí je hudba budoucnosti.

Osobní nejistota je často překážkou v tom, aby se člověk rozhodl mít děti a ujal se za ně odpovědnosti. Jak slábne jistota vlastní profesní perspektivy a zároveň důchodová generace vznáší stále větší nároky na generaci výdělečnou, sílí námitky proti tomu, aby se pomáhalo do života generaci potomků. A přitom je tak těžké nevidět tu pravdu, že prvořadou povinností těch, kteří teď žijí, je to, aby mohla vstoupit do života další generace.

Že ovšem to naprosto není něco samozřejmého, to názorně ukazují dnešní spory mezi spolupracovníky o domnělém upřednostňování těch, kteří se ujali výchovatských úkolů. Bezdětný kolega si stěžuje, že on přece také nemůže čekat od zaměstnavatele, že se bude ohlížet na zaměstnancovy soukromé koníčky. Oceňování rodičovské práce se ve veřejné debatě často označuje za diskriminaci těch, kteří nemají děti, ať už z jakýchkoli důvodů. Respekt k rozmanitosti životních forem a k mnohosti možných důvodů toho, že někdo děti má a někdo ne, však nevyklučuje respekt k výkonu rodičů a snahu o férové vyvážení tohoto rodinného výkonu. Pro rodinný étos společnosti má velký význam netrestat samozivitele a páry za to, že se ujali odpovědnosti za děti.

2. POSILOVAT RODINU A DBÁT NA PLURALITU Étos rodiny přesahuje individuální rozhodování jednotlivců. K étosu rodiny patří respekt k různým životním koncepcím, pro něž se lidé rozhodli nebo k nimž je dovedla jejich životní cesta. K étosu rodiny patří též probuzení pozornosti vůči životním sférám, které přesahují základní rodinu. Rodiny potřebují sociální síť, k níž spolu s prarodiči a dalšími příbuznými patří také sousedé a přátelé. Sousedská výpomoc, kterou v dřívějších časech běžně umožňovala stabilita a přehlednost životních podmínek, se dnes musí uvědoměle plánovat a organizovat. Týká se buď podpory rodin po narození dítěte, nebo péče o staré lidi, zhusta žijící o samotě. Vznikají mnohotvárné „malé životní sféry“, přesahující základní rodinu (Biedenkopf 2009). Skupiny více rodin, které bydlí společně; rodiny, s nimiž v jedné domácnosti žijí svobodní přátelé nebo příbuzní; vícegenerační domy; domy pro seniory – to jsou příklady takových sfér. Rozšiřují možnosti společenské solidarity a jsou důležitým příkladem myšlenky subsidiarity.

Rodinám je třeba uznat přiměřené místo na stupnici hodnot nejen v individuálním plánování života, ale také ve společenských hodnotových postojích a v politickém jednání. Právě tak zaslouží úctu a podporu lidé žijící sami, matky nebo otcové sami vychovávající děti, partnerské vztahy bez oddacího listu, homosexuální životní společenství, společenství založená na odpovědnosti mezi příslušníky různých generací a formy společného života založené na přátelství. Ve všech těchto případech jde o to, aby se vytvářely rámcové podmínky pro posilování spolehlivosti a odpovědnosti a pro působení proti lidské osamělosti. Eticky tedy musíme souhlasit s tím, že se pro životní společenství lidí stejného pohlaví vytvořil vlastní právní rámec, který podporuje záměr vést natrvalo společný život ve vzájemné odpovědnosti. Když je v „duhové rodině“ s jedním z partnerů či partnerek spojeno dítě, ať už narozené nebo adoptované, pak je jen důsledné uznat právo na adopci také druhému partnerovi či partnerce. Tímto ustanovením působí ústavněprávní ochrana manželství a rodiny (čl. 6, odst. 1 německé ústavy) ve prospěch různých životních forem. Zdůraznění významu manželství a rodiny se tím nijak neoslabuje. Ale ocenění manželství a rodiny může učinit skutečností jen živý étos společnosti – státní právo samotné na to stačit nemůže.

3. ZAMĚSTNÁNÍ A RODINA Rodinné formy ani dělba práce v rodině se dnes neuskutečňují podle jednotného vzorce. V rodinách se svobodně rozhoduje o rozdělení úkolů mezi mužem a ženou. V mnoha případech vycházejí partneři z toho, že jsou oba zaměstnaní. Stále naléhavější je tudíž problematika slučitelnosti rodiny a zaměstnání. Dvojice, které k tomu mají finanční možnosti, se někdy rozhodují pro přechod mezi rodinnou prací a profesní prací podle životní fáze. Není žádný důvod, abychom takové rozhodnutí nepřipouštěli a odvolávali se přitom na vzor profesně činného dospělého, *working adult*, jako by byl závazný pro všechny. Stejně možnosti pro ženy a muže, pokud jde o profesní činnost, se samozřejmě staly závaznou normou. Ale tahle norma neříká, že by všechny ženy a všichni muži museli této možnosti také stejně využívat. Rovnoprávnost mužů a žen je na postupu – to z etického hlediska vítáme. Zároveň však musíme konstatovat, že stejně jako dříve se mnohem více žen než mužů rozhoduje zanechat profesní činnosti kvůli dětem, popřípadě dočasně přerušit docházku do zaměstnání. Dá se očekávat, že tento poměr se bude dále posouvat. Především od mužů to bude vyžadovat revizi jejich pojetí mužské role.

Péče o vlastní děti není ovšem zdaleka jediná situace, v níž se projevuje napětí mezi výdělečnou činností a péčí. V Německu se dnes v této souvislosti někdy používá slovo „care“, které má označovat jak činnost zaopatřování a výchovy v základní rodině, tak i péči prarodičů o vnoučata nebo péči a ošetřování mezi příslušníky různých generací dospělých. Ve všech takových případech je úkolem zúčastněných, aby sjednotili svou biografii profesní a rodinnou. K tomu je z jedné strany zapotřebí, aby zaměstnavatelé v zesílené míře provozovali celoživotně zaměřenou personální politiku a podporovali převzetí rodinných úkolů vhodnými koncepcemi pracovní doby, odměňování a dovolených. Z druhé strany jsou nezbytná politická opatření, která se budou orientovat nejen na rodinnou politiku v užším smyslu slova, ale také na politiku generační. Je to bezprostředně ve státním zájmu. Vždyť plnění vychovatelských a pečovatelských úkolů se nedá zajistit výlučně veřejnými institucemi od školek po pečovatelské ústavy. Finanční výpomoc pro vykonávání takových úkolů v rodinách, v nových formách bydlení překračujících rodinné hranice nebo ve vícegeneračních domech má obrovský význam. Právě tak jej má i přímá podpora těch, kteří z rodinných důvodů přerušili či ukončili svou profesní činnost.

V součinnosti mohou taková opatření pozastavit zvětrávání solidarity mezi generacemi a podpořit nový rodinný étos. Zájem na osobní svobodě nemusí podkopávat závazek vůči ostatním členům rodiny a vůči ostatním generacím. Naopak, rodina se může stát místem, kde se spojuje individualita a socialita, sebeurčení a vzájemná péče. Jestli se toto spojení podaří, to má velký význam, a nejen pro rodinu jako takovou.

4. TRANSPARENTNOST RODINNÉ POLITIKY Rodinná politika státu nemůže stvořit nový étos rodiny. Může ovšem vytvářet celkové podmínky pro větší ocenění hodnoty rodiny a usnadňovat lidem přitakání partnerskému vztahu a péči o děti. K tomu je důležité, *abychom opustili negativní charakterizaci* některých životních situací. Pokud veřejná diskuse tématizuje vyšší průměrný věk především jako zátěž pro důchodové pokladny a jako stoupaní počtu lidí nemocných demencí, pak opomíjí známou skutečnost, že dnes více lidí než dříve dosahuje vyššího věku v dobrém zdravotním stavu a s trvajícím schopností podávat výkony. Jestliže debata vyzdvihuje při pohledu na děti především riziko chudoby a nevidí v nich naději na dobrou budoucnost, pak taková debata škodí společnosti.

Proto potřebujeme otevřenou diskusi o *cílech aktivní rodinné politiky*. V Německu se ostýchavě mlčí o zvyšování porodnosti jako o jednom z možných cílů rodinné politiky – za odstrašující příklad slouží politika vůči obyvatelstvu v minulosti. Ale stanovit si za cíl zmenšení rozestupu mezi formulovanou touhou po dětech a její realizací, to přece není zásah do sebeurčení občanek a občanů, kteří mají právo na svobodu. Srovnání s Francií, kde je porodnost vyšší, prozrazuje, že vysoce rozvinutá evropská země nezbytně nemusí během jedné generace snížit počet obyvatel o třetinu.

Od rodinné politiky státu máme kromě toho očekávat *transparentnost* nástrojů a podávání zpráv o jejich účinnosti. Rozmanitá opatření rodinné politiky sice dohromady tvoří značnou sumu, ale vytvářejí také významné dodatečné náklady; realizace těchto opatření je neprůhledná; jejich využití závisí na mnoha náhodách, a proto je nerovnoměrné. Povinnost vydávat účet z dosažených cílů a umožňovat tím prověřování účinnosti a transparentnosti opatření vůči zúčastněným – to jsou elementární požadavky, které je třeba vznášet vůči jednání státu, a to nejen v rodinné politice.

Tři mladí fyzioterapeuti, dvě ženy a muž, jeli spolu na vzdělávací kurs. Jedna z žen a muž tam strávili společnou noc. On žije s partnerkou a má s ní malé dítě. Za několik týdnů mu družka z oné noci oznámila, že je v jiném stavu a rozhodla se, že „si to nechá“. On se jí zeptal, proč nechce těhotenství ukončit. Vždyť by to bylo jednodušší, řekl. Nedodal, že by to bylo jednodušší také pro něj, neboť kdyby zálet zůstal bez následků, snad by mohl uniknout obtížím ve vztahu se stálou partnerkou. Ale mladá žena trvá na svém stanovisku; cítí prý odpovědnost vůči životu, který v ní vzniká. Teď otec dítěte v úzkostech očekává, co bude takový vývoj věcí znamenat pro jeho vztah s partnerkou a pro vztah k již narozenému dítěti; také neví, jestli bude moci být otcem dalšímu dítěti, jehož narození se teprve čeká.

KONFLIKTY SPOJENÉ S TĚHOTENSTVÍM

V roce 2010 bylo v Německu registrováno 110 400 interrupcí. Když to porovnáme s přibližně 678 000 porody v témže roce, je to velké číslo. Navzdory všem možnostem antikoncepce dochází – stejně jako dříve – ke značnému počtu nechtěných těhotenství. V každém takovém případě vyvstává otázka, zda dítě donosit, či ne. Podle německého práva se v konfliktních případech může těhotenství po předchozím poradenském rozhovoru tzv. přerušit během prvních dvanácti týdnů. Možnost vyhnání plodu se projednává zejména v případech, kdy se během prenatalních diagnostických vyšetření, která jsou dnes už běžná, nastolí prognóza zdravotního postižení dítěte. Tehdy se poukazuje na zdravotní zátěž pro matku, zátěž, jakou od ní nelze vyžadovat, a těhotenství může být ukončeno i po uplynutí dvanáctitýdenní lhůty. Nestává se tak ukončení těhotenství regulérním prostředkem plánovaného rodičovství? Je snad „těhotenství na zkoušku“ samozřejmou konsekvencí dnes hlásaného „práva na reprodukční sebeurčení“? (Srv. Heun 2006: 209.)

Je to snad nejspornější etický problém. V americké diskusi se dvěma alternativním postojům říká „*pro life*“ a „*pro choice*“. Východiskem jedné pozice je právo embrya na život počínaje splynutím vaječné a semenné buňky. Druhý pól tvoří právo matky na sebeurčení. V prvním případě se vznikajícímu člověku přiznává od samého počátku svébytné právo na život. V druhém případě se z práva na sebeurčení ve věci reprodukce vyvozuje právo na tzv. přerušeni těhotenství.

LIDSKÝ ZÁRODEK SE STAL PŘEDMĚTEM

Obě stanoviska, *pro life* a *pro choice*, mají jedno společné: hledí na těhotenství pouze z jedné strany. Nevšímají si toho, že těhotenství je životní společenství, v němž jsou obě strany silně spjaty jedna s druhou (srv. Kohler-Weiß 2003: 309nn.).

Vznikající člověk je částí mateřského těla. Dlouhé měsíce nemá možnost samostatného života a mimo matku, na níž závisí, nemá sebemenší naději na vývoj. Nové zobrazovací postupy nicméně již od velmi raného stadia vývoje ukazují tělo dítěte vznikajícího v těle matky. Tak vznikl sklon k osamostatňování tohoto vznikajícího člověka. Ve sporných případech se musí prokazovat jeho svébytné právo na život. Jeho právo žít se neodvozuje ze sepětí s matkou, nýbrž z výsledků prenatalní diagnostiky. Z dyády těhotné ženy a jejího plodu se dělají dvě bytosti se svébytnými nároky, které si mohou odporovat (srv. Duden 1991).

Když se na těhotenství hledí jako na životní vztah, pak ochrana nastávajícího života vyplývá z konkrétní odpovědnosti matky (a také otce) za vznikající život. Pokud se na těhotnou ženu a na živočicha, který v ní vzniká, pohlíží jako na dvě různé, oddělené věci, pak se odpovědnost za budoucího člověka nevyvozuje z těsného sepětí matky a dítěte, nýbrž z morálního statusu embrya nebo ze sebeurčení matky. Těhotenský konflikt se tak stává konfliktem vzájemně si konkurujících nároků matky a dítěte. Středem zájmu se stává nikoli snaha o životní podmínky, které by pomáhaly, aby těhotenství dobře dopadlo, nýbrž otázka, zda je morální nárok embrya slučitelný s právem těhotné ženy na sebeurčení.

Tomuto zpředmětňování zárodka napomáhá nejen prenatalní diagnostika. V témže duchu působí i možnost reprodukční medicíny dávat

zárodkům vzniknout v Petriho miskách. Embrya takto zplozená jsou vydána všanc majetnickému zacházení ze strany rodičů a lékařů. Německý zákon na ochranu lidských zárodků z roku 1990 sice předepisuje, že zárodky *in vitro* se smějí vyrábět pouze za účelem lidského rozmnožování; proto se také smí v jednom cyklu vyrobit jen tolik embryí, kolik se jich hodlá implantovat, tedy nejvýše tři. Jenže proti tomuto jasnému určení účelu vytváření embryí ve zkumavce se stále razantněji vystupuje s upozorněním na to, že žádné embryo se nesmí ženě implantovat proti její vůli. Docela zaniká ten aspekt, že opatření reprodukční medicíny se zaváděla proto, že partnerské dvojice doufaly ve splnění své touhy mít dítě. Embrya vytvářená *in vitro* jsou považována za předměty, o nichž se musí rozhodnout.

Těhotenství jakožto životní vztah se vyznačuje závislostí a samostatností zároveň. Těhotná žena s rostoucí intenzitou cítí, že v jejím těle zaujímá prostor jiný život, který je na ní závislý, ale zároveň s ní není identický, takže je v tomto smyslu samostatný. Těhotenství je základní proces, který demonstruje, že ať lidský život sebevíce směřuje k samostatnosti, svébytnosti, sebeurčení a autonomii, přece jen je založen na tom, že člověk je vztahová bytost (srv. výše s. 26).

MORÁLNÍ STATUS EMBRYA

Etická diskuse nicméně poslední dobou vychází převážně z otázky po svébytném morálním a právním postavení matky na jedné straně a zárodku na straně druhé. S rozvojem reprodukční medicíny tato diskuse nesmírně získala na významu. Zhusta se vyhrocuje v otázku, jestli v raných stádiích lidského života jde o „lidské embryo“, nebo „embryonálního člověka“. Kdo mluví o „embryonálním člověku“, neboli trvá na lidství od samého počátku, ten by chtěl, aby již pro první vývojová stadia lidského života platila nedílná ochrana důstojnosti, jaká přísluší lidským osobám. Katolické morální učení proto lidský zárodek od okamžiku splynutí vaječné buňky se semennou uznává a ctí „jakožto osobu“ (Donum vitae I,1; srv. Gründel 2004: 125). Kdo na druhou stranu hovoří o „lidském embryu“, ten v těchto časných fázích spatřuje lidský život, ne však lidskou osobu. Ten by tudíž pro rané fáze nárokoval jen podmíněnou ochranu života. Morální status embrya tedy v tomto způsobu uvažování rozhoduje o rozsahu ochrany života, která mu má příslušet.

Zatímco jedni kladou důraz na otevřený začátek příběhu lidského života a v nastávání člověka jakožto člověka spatřují kontinuální proces, druzí tento proces chápou jako dění, které se vyznačuje přerывy. Podle jedněch má ochrana života začínat ve chvíli, kdy vzniká živočich, který náleží k lidskému rodu a který se od chvíle vzniku kontinuálně rozvíjí. Člověk, který se posléze narodí, je tedy od samého počátku identický s tímto živočichem, neboť ten již obsahuje celý potenciál později zrozeného člověka. Směrodatná hlediska jejich argumentace jsou tedy: species, kontinuita, identita a potencialita (argumenty skip; srv. Schockenhoff 2009: 506nn.). Druzí poukazují na řadu možných přerывů. Různá hodnocení biologických faktů, a ovšem také různé zájmy pak rozhodují o tom, kterou z těchto cézur máme považovat za počátek lidského života, který už má právo na ochranu důstojnosti a života.

Seđm stupňů raného vývoje lidského života tvoří východiska vzájemně si odporujících odpovědí na otázku, odkdy je člověk člověkem. Může to být splynutí vaječné a semenné buňky, zahníždění v děloze mezi pátým a osmým dnem, vyloučení tvorby dalších zárodků kolem třináctého dne, utváření mozku ve třetím měsíci těhotenství, schopnost samostatného života, narození, nebo ta doba během prvních let života, kdy se utváří schopnost sebeurčení (srv. Huber 2002: 38nn.).

VÝVOJ ČLOVĚKA, NEBO VÝVOJ V ČLOVĚKA?

Každý z těchto sedmi stupňů raného vývoje embrya má svébytný význam pro lidský život. Ale spojit uznání lidské důstojnosti, a s ním také uznání neomezené ochrany života, výlučně s některým z pozdějších stupňů, to je spojeno se značným rizikem svévole. V tradici etiky se pro takové případy navrhovala metoda tutorismu. V duchu této metody se má rozhodování vést směrem k dosažení relativně vysoké jistoty, která znamená zároveň relativně nízké riziko. Riziko svévole je z tohoto stanoviska asi nejmenší, jestliže se argumentuje otevřeným počátkem lidského života a jeho organického vývoje. Podle tohoto názoru je nejjistějším znakem toho, že začíná lidský život, splynutí vaječné buňky s buňkou semennou. Už od toho okamžiku je podle této argumentace jisté, že máme rozvíjejícího se živočicha lidského rodu považovat nikoli za shluk buněk nebo biomasu, nýbrž za rané znamení zázraku lidského života.

Na takové úvahy navázal Jürgen Habermas a požadoval, aby se s embryem „v anticipaci jeho určení jednalo jako s druhou osobou [to jest jako s člověkem, kterého můžeme oslovovat slůvkem „ty“], která by se vůči tomuto jednání mohla nějak chovat, kdyby se narodila“ (Habermas, Zukunft 2001: 120). Jistěže nemůžeme oslovovat zárodky slůvkem „ty“ v tom smyslu, že bychom očekávali odpovídající oslovení od nich. Ale můžeme na ně pohlížet v tom smyslu, že jsou určeny k tomu, aby se osobami staly. O osobách na rozdíl od věcí můžeme říci, že mají nejen hodnotu, ale také důstojnost. Proto z nich druzí nesmějí nikdy dělat bytosti plně sloužící cizím účelům. Jsou samy účelem.

Na základě těchto úvah ovšem nemůžeme jednoznačně rozhodnout o tom, že se embryo od samého počátku vyvíjí „jakožto člověk“. Naopak je docela možné zastávat názor, podle něž se embryo v raných embryonálních fázích teprve vyvíjí „v člověka“. Komu to připadá pravděpodobnější, ten tím automaticky nepřijímá závazek jednoznačně udat okamžik v průběhu embryonálního vývoje, kdy se embryo přestává vyvíjet v člověka, ale už se vyvíjí jako člověk. Embryo sice ještě nepovažujeme za lidskou osobu, a tudíž mu také nepřiznáváme lidskou důstojnost, kterou spojujeme s morálním a právním statutem osoby, ale přesto je správné pohlížet na ně z hlediska jeho určení být osobou. Takovému živému lidství sice ještě nedáváme jméno, a tudíž je také neuznáváme v jeho personalitě, ale přece tento život požívá „i ve svých anonymních formách ‚důstojnosti‘ a vyžaduje ‚úctu‘“ (Habermas, Zukunft 2001: 68).

Rozlišení mezi „lidskou důstojností“ a „důstojností lidského života“, k němuž dal podnět Jürgen Habermas, vychází vstříc poznatku, že vznikání porodem – ona „natalita“, kterou tak vyzdvihuje zejména Hannah Arendtová – patří ke konstituci člověka jako osoby (Arendt 1998: 15n., 243). K člověku jako osobě náleží to, že se rodí. Výklady o tom, že prenatální lidský život má účast na důstojnosti člověka, jsou někdy značně naléhavé. Nemůžeme však ignorovat, že do života člověk vstupuje svým zrozením. Teprve od toho data jsou mu přiznána svěbytná osobní práva (srv. Gerhardt 2001: 38nn.). Na to bere ohled rozlišení, které navrhl Habermas. Vyhýbá se ztotožnění embryí (obzvláště v raných fázích vývoje) s narozenými lidmi, které je neslučitelné s naší morální intuicí.

Habermasovo rozlišení však zároveň otevírá cestu k povinnosti morálně uspořádat zacházení s embryem právě na základě jeho určení: na základě toho, že se má stát lidskou osobou. Zdůvodňuje, proč se s embryi nesmí

zacházet jako s věcmi, a vyhýbá se příkrým hodnotovým rozporům, které jinak vznikají nejen při řešení těhotenských konfliktů, ale také při povolování prostředků proti početí, které mohou zabráňovat zahníždování (jako je pesar nebo „pilulka na potom“).

Proti ztotožňování morálního statutu embrya se statutem zrozeného člověka se namítá především to, že podstatná část embryí, která se tvoří v děloze, nepoznána zaniká ještě před nidací (Schröder 2012: 273). Právě tato námitka prozrazuje, že bychom problém statutu neměli projednávat izolovaně, nýbrž vidět jej z perspektivy etiky odpovědnosti. Embrya vzniklá v děloze zaniknou, aniž o tom vůbec ví žena, v jejímž těle se tato embrya vytvořila. Žena ani nemá možnost nějak proces ovlivnit. Zato v případě embrya vyrobeného v Petriho misce už jsou docela jiné možnosti ovlivňování. O povinnosti ochrany má smysl mluvit, jen když je také možnost ochrany. V těchto raných vývojových fázích embrya tedy nezáleží ani tak na jeho morálním statutu jako takovém, jako hlavně na možnosti převzít za ně odpovědnost. Proto není hodnotový rozpor v tom, jestliže embryu *in vitro* před implantací (vsazením) přiznáme jinou ochranu než embryu *in vivo* před nidací (zahnížděním). Z toho, že přirozeně zplozená embrya mohou nepoznána zanikat před zahnížděním v děloze, nemůžeme vyvozovat, že bychom směli v reprodukční medicíně vyrábět přespočetná embrya a dodávat je na výzkumnou potřebu nebo zahazovat. Diskutovat je možné leda o tom, jestli by se dala pro prvořadé výzkumné cíle využívat „osiřelá“ embrya, která nelze implantovat, což bylo původním cílem.

Záměr použít „osiřelá“ embrya k výzkumným účelům však může snadno svést k tomu, že se rovnou bude dělat nadpočetné množství embryí. V Německu se tudíž pro výzkum embryonálních kmenových buněk zvolil jiný způsob. Je to způsob, který má na zřeteli, že kmenové buňky se *in vitro* dají po nějakou dobu rozmnožovat; tak vznikají takzvané „linie kmenových buněk“. Chceme-li zajistit, aby se pro výzkumné účely nepoužívaly žádné kmenové buňky z embryí, která by byla vyrobena k jiným účelům než k lidské reprodukci, pak je důležité znát původ linií kmenových buněk. Východisko pro německou právní úpravu zní: jen embryonální linie kmenových buněk, které vznikly v zahraničí před lhůtou ležící v minulosti, je možné používat k eticky prověřeným výzkumným účelům velké důležitosti.

POHLED NA EMBRYO Z HLEDISKA ETIKY ODPOVĚDNOSTI

V předcházejících úvahách jsem povinnosti ochrany embrya vzniklého v Petriho misce, povinnosti zdůvodněné etikou odpovědnosti, dal přednost před pohledem na věc, který vychází z morálního statutu lidského embrya. Nezávisle na tom, jak zodpovíme otázku, zda se embryo vyvíjí „jakožto člověk“ nebo „v člověka“, přísluší této povinnosti chránit embryo vysoká důležitost. Důvody, základy a rozsah této povinnosti může vyjasnit perspektiva etické odpovědnosti (srv. Deutscher Ethikrat, Präimplantationsdiagnostik 2011: 48nn.).

Etika odpovědnosti se týká závazků vyplývajících ze vztahů člověka k druhým lidem, ke světu, který ho obklopuje, a k sobě samému. Z perspektivy křesťanské víry je základem těchto závazků odpovědnost před Bohem, tedy povinnost zodpovídat se za způsob vlastního života. V základních životních vztazích člověka se jeho odpovědnost za vlastní způsob života konkretizuje. Jako měřítko ověřování, zda se chováme v souladu s touto odpovědností, se nabízí kategorický imperativ, tedy povinnost jednat tak, „abys lidstva, jak v tvé osobě, tak v osobě kohokoli jiného, využíval vždy zároveň jako účelu, nikdy jen jako prostředku.“ (Kant 1785/1786: BA66n.) Ze žádného člověka nesmíme činit prostředek, a tedy objekt tak, že by přestal být účelem v sobě samém. Etika odpovědnosti se však neomezuje na komunikaci s ostatními lidmi. I ten, kdo určité formy lidského života neoznačuje za „člověka“, nýbrž za „vývoj v člověka“, i ten je také vůči nim ve vztahu odpovědnosti. Srovnatelné vztahy odpovědnosti existují přirozeně též k mimolidské přírodě a ke kultuře stvořené člověkem.

K tomu patří ještě další aspekt: mezi povinnosti odpovědného způsobu života náleží to, že bereme v úvahu pravděpodobné či možné následky. Tyto následky se mohou dotýkat jednoho adresáta individuální odpovědnosti. Ale mohou vyvstat rovněž obecné následky, když se nějaký způsob jednání, s nímž začali jedinci, rozšíří a stane se „obecným zákonem“. I když řekneme, že se lidská embrya nevyvíjejí „jakožto lidé“, ale „v lidi“, přece musíme uvažovat o tom, jaké následky mohou povstat z toho, že se s embryi vyrobenými reprodukcí medicínou zachází jako s pouhými věcmi.

Z perspektivy etické odpovědnosti nemůžeme bezprostředně srovnávat embrya, která nepoznána zanikají, s embryi, která byla vytvořena prostředky reprodukční medicíny. V tomto dvojím případě jde o dvě různé

relace odpovědnosti. V případě přirozeného oplodnění má člověk odpovědnost za sexuální děj, z něž může vzniknout těhotenství; existují možnosti, jak zabránit nebo dopustit zahnízdění takto vzniklého embrya; neexistuje však možnost ovlivnit osud embrya, jež nepoznáno zaniká.

Když jsou embrya naopak vytvořena postupy reprodukčního lékařství, vzniká odpovědnost speciálně pro páry, jejichž touha po dětech se má touto cestou naplnit. Ale nejen pro ně. Analogickou odpovědnost mají také lékařky a lékaři, kteří se tohoto procesu účastní radou nebo jednáním. Taková embrya jsou mezi svým vznikem v reprodukční medicíně a implantací do dělohy odkázána na lékařskou péči. Nezávisle na různosti tezí o morálním statutu embryí vyráběných reprodukční medicínou mají rodiče a zúčastněný lékařský personál odpovědnost za budoucnost těchto embryí. Jsme-li postaveni před volbu, zda jsou tato embrya biologickým materiálem, který se dá využívat k libovolným účelům, nebo zda slouží pouze účelu lidské reprodukce, pak jestliže rozhodujeme eticky odpovědně, musíme se přiklonit k druhé alternativě.

Odpovědnost za embryo před implantací má tedy svébytnou povahu a nelze ji ztotožňovat s odpovědností v těhotenských konfliktech.

Tato odpovědnost nového typu je věc takové důležitosti, že jsou embrya vyrobená reprodukční medicínou právně chráněna státem. Ochrana je nezbytná, pokud nemají být lidská embrya vyráběna k žádnému jinému účelu než k lidské reprodukci. S tím je ovšem neslučitelný způsob jednání, jehož cílem je vytváření přespočetných embryí. Podporuje postoj, který dává některým stupňům lidského života charakter pouhých objektů. Vychází z předpokladu, že lidský život se smí reprodukční medicínou vyrábět jako něco, co je pouhým prostředkem k nějakému účelu, nikoli účelem v sobě samém.

ODPOVĚDNOST V TĚHOTENSKÝCH KONFLIKTECH

Otázka po etice těhotenského konfliktu nás zavedla hluboko do problémů reprodukčního lékařství. Vždyť představa „těhotenství na zkoušku“ by se vůbec nemohla ujmout, kdyby k ní lidé nepřivedla právě reprodukční medicína. Vzdát se implantace embrya vytvořeného reprodukční medicínou nicméně nemůžeme ztotožňovat s přerušением těhotenství. Embryo požívá ochrany mateřského těla – aby se ukončilo těhotenství, musí se roztrhnout

sepětí mezi matkou a dítětem. Roztrhne se životní vztah. Proto je představa, že rozhodnout se pro přerušení těhotenství je lehká věc, v naprosté většině případů mylná. Naopak, přerušení těhotenství je pro dotčené ženy velice často traumatickým zážitkem. Bolest bývá ještě silnější, když zúčastnění muži interrupci vyžadují nebo je jim lhostejná.

Sotva které etické téma bylo právně tak silně přeformulováno, jako právě přerušení těhotenství. Toto jednání se považuje za zabití, takže se na ně vztahují sankce trestního práva. Proto v etické diskusi dlouho převládaly právní otázky. Šlo o to, má-li se hrozba trestem zrušit, zmírnit, nebo v ní připustit výjimky. Právní vývoj v Německu dospěl k tomu výsledku, že vyhnání plodu v prvních dvanácti týdnech těhotenství je „protiprávní, ale nikoli trestné“, jestliže je doloženo, že předcházela poradenská konzultace. Jiná juristická konstrukce je směrodatná pro případ medicínální indikace: jestliže se těhotenství ukončí proto, že je to nutné pro tělesné nebo duševní zdraví matky, není to protiprávní. Právní povolení tohoto činu není omezeno ani lhůtou dvanácti týdnů. Tato medicínální indikace se posléze stala výchozí skutkovou podstatou pro všechny případy, v nichž na základě prenatálně diagnostického nálezu vzniknou obavy ze zdravotního postižení dítěte. V zobecňující podobě se odtud odvozuje ohrožení matčina zdraví. V části takových případů dochází k pozdním interrupcím a podle okolností dokonce k zabití plodu, který už je schopen života.

Takové právní úpravy mají nepochybně bezprostřední etický význam, neboť obsahují a předávají představu o tom, co se ve společnosti považuje nebo má považovat za správné. Upravují však jen právně nezbytné morální minimum. Jsou platné nezávisle na tom, zda lidé, jichž se právě týká, uznávají morální obsah práva nebo ne. Právnícké uvažování o konkrétních případech tudíž nemůže nahradit obecnější etické úvahy.

Již se ukázalo, že se u tohoto tématu přímo vnučuje hledisko etiky odpovědnosti. I vůdčí motiv takových úvah už jsme našli. Eticky odpovědně musíme na vznik a průběh těhotenství hledět z té perspektivy, aby se těhotenství vydařilo jako životní vztah. Tento životní vztah především vzájemně spojuje těhotnou ženu a embryo. V konfliktním případě se tudíž může v těhotenství pokračovat jen s těhotnou ženou, ne proti ní. To je důvod, proč jsou prostředky trestního práva nevhodné pro uspořádání konfliktních situací.

Jestliže těhotenství může dobře skončit jediné s těhotnou ženou, rozhodně to ovšem neznamená, že bychom ji směli opustit, když vyvstane pří-

padný konflikt. Je to zřejmé už z toho, jaké konstelace konfliktu vedoucí k ukončení těhotenství jsou zvláště časté. Žena nemá ukončené vzdělání, chybí jí materiální jistota, spolehlivost partnerského svazku je nejistá, potenciální otec odmítá přijmout za dítě odpovědnost, matka má strach, že není dostatečně dospělá, aby se mohla starat o dítě, obává se nedostatku možností vhodného zaopatření dítěte – to jsou příklady tísnivých sociálních situací, v nichž se rodí rozhodnutí ukončit těhotenství (srv. Kohler-Weiß 2003: 338nn.). Dá-li se takový tísnivý stav zmírnit, nebo dokonce i zvládnout, to záleží na sociálním prostředí těhotné ženy. Pro odpovědně etický způsob uvažování zde připadají v úvahu na prvním místě otcové. Z morálního hlediska mají za děti, které zplodili, ručit stejně jako nastávající matky. Ale ženy ani muži nejsou pro tuto úlohu zralí od přírody. Naopak, mladí lidé se musí učit přijímat odpovědnost. Nezbytná je nejen výchova chlapců a děvčat k odpovědnému sexuálnímu chování v užším smyslu a k zodpovědnějšímu rodičovství v širším smyslu. Stejně nezbytná je výchova chlapců k tomu, aby byli spolehlivými partnery a přijímali otcovskou odpovědnost.

Ale záleží též na širším okolí. Doba těhotenství, porodu a vyrůstání dětí je dobou, v níž se mají osvědčit nejen rodiče, ale také širší rodinné struktury a další „malé životní sféry“ (srv. výše s. 34). Instituce občanské společnosti pomáhají rodinám – zejména samoživitelkám – v obdobích nejistoty. Tím vznikají nové sociální sítě v silící pluralitě způsobů života. Stejně důležité jsou nabídky rodinné podpory, které dokážou lidi včas přesvědčit, aby přitakali životu.

Z izolovaného nároku na autonomii ve sféře rozmnožování nelze vyvodit žádné uspokojivé řešení konfliktů, které mohou vznikat kolem těhotenství a porodu (srv. Weilert 2013). Právo na sebeurčení ve věci reprodukce musíme odvozovat od lidské důstojnosti druhých. Pak je ovšem nárok na utajení sexuálního vztahu neslučitelný s právem dítěte, které ze vztahu vzejde: s jeho právem na to, aby znalo svůj původ. Toto omezení reprodukční autonomie důstojností druhých a jejich právy se vztahuje i na možnosti reprodukční medicíny. Právo znát svůj původ musíme ctít i v případech umělého oplodnění; také v případě dárcovství semene má dítě nárok na to, aby znalo svého biologického otce. V případech anonymního odložení dítěte (především anonymním porodem nebo odevzdáním dítěte do babyboxu) je dítěti upřena dokonce znalost obou rodičů. Takové porušení elementárního práva nelze ospravedlnit předpokladem, že se tímto způsobem zabraňuje zabití dítěte – vždyť o motivech anonymního

odložení dítěte v naprosté většině případů vůbec nic nevíme. Zjištění, že ke značnému počtu nastávajících matek se nedostanou nabízená pomocná opatření, musí podněcovat ke zdokonalení legální nabídky. Nesmí být ale podnětem k tomu, aby se dětem upíralo elementární právo znát svůj vlastní původ. Proto je třeba v konfliktních případech dávat přednost porodu v utajení – při němž se zaručuje časově omezené utajení matčina jména – před anonymním odložením dítěte (Deutscher Ethikrat 2009: 90nn.). Dostupné empirické údaje svědčí o tom, že dotčení lidé zřetelně dávají přednost anonymnímu porodu před využitím babyboxu. Kromě toho projevují ochotu po nějaké době anonymity se ujmout odpovědnosti za vlastní dítě a vychovat je (Institut für Demoskopie Allensbach 2013: 75nn.). Také vzhledem k těmto zkušenostem bychom měli dávat přednost porodu v utajení před odložením dítěte, kdy je anonymita trvalá.

Poslední úvahou by měla být úvaha z hlediska profesní etiky. Právní úprava těhotenského konfliktu přisuzuje mimořádnou odpovědnost dvěma profesním skupinám. Jednak jsou to poradkyně a poradci, jimž přísluší právně předepsané poradenství před rozhodnutím přerušit těhotenství, jednak je to lékařský a ošetřující personál, jemuž přísluší provádět přerušování těhotenství. Nadřazeným cílem poradenství v situacích konfliktního těhotenství je zachovat život. Probíhá ovšem tak, že výsledek je otevřený, protože jde o to, umožnit těhotné ženě, aby se rozhodla sama. Právě v tomto dvojím zaměření může poradenství přesvědčivě projevovat přítakání životu a solidaritu s tím, kdo potřebuje poradit.

Pro zúčastněný lékařský a ošetrovatelský personál vyvstává s každým přerušením těhotenství problém svědomí. Vždyť se od něj žádá zákrok, který ukončí lidský život. Kdo se toho nechce zúčastnit z důvodů svědomí, toho je nutno respektovat a nesmí být nucen ke spoluúčasti. Kdo se k dotčeným ženám chová s empatií a úctou, ten jim snad může pomoci, aby své těžké rozhodnutí integrovaly do života.

Konflikty kolem těhotenství a porodu přesvědčivě ukazují, jak těsně jsou navzájem spojeny aspekty individuální etiky, profesní etiky a institucionalizované etiky. Žádné téma nezasahuje tak přímo, tak bezprostředně do osobního, ba intimního života člověka. Ale zároveň má právě toto téma mnoho sociálních a institucionálních souvislostí, které mají velký etický význam.

Postižení – chceme dokonalého člověka?

Rayna Rappová, autorka důležitého textu o prenatalní diagnostice, cituje zprávu 37-leté bělošské restaurátorky nábytku v USA: „Já jsem měla potrat 30. června, bylo mi potom hodně mizerně. Celou dobu jsem řvala. ... Sledovali jsme slavnostní přehlídku na Main Street v Harlemu, bylo to u bytu tchána a tchýně. Přímo proti nám se zastavila rodina s Downem. Normálně během přehlídky, docela vážně, bylo to jako znamení určené přímo pro mě. A tak to taky bylo: dívala jsem se na tu holčičku, jak se celá pomazávala zmrzlinou, jak byla neschopná dělat to, co od ní očekávaly jiné děti. Dívala jsem se na ni a říkala si: ‚To dítě nepatří k téhle rodině.‘ Nevypadalo jako oni, vypadalo jako někdo jiný. Opravdu úplně jinak, jako z jiné rasy, jestli chápeš, jak to myslím. To mi dalo pocit, že jsem dobře udělala. Že to, co jsem vyhnala, by právě tak nepatřilo k mé rodině.“ (Rapp 1999: 274).

UŽ ŽÁDNÉ DĚTI S TRISOMIÍ 21?

V USA se potrat provádí u více než 9 desetin plodů, u kterých se před narozením diagnostikoval Downův syndrom. Tatáž praxe se dalekosáhle ujala také v Německu. Diagnóza trisomie 21 před narozením může podle právního stavu platného v Německu ospravedlnit přerušeni těhotenství pouze v tom případě, že by porod dítěte poškodil tělesné nebo duševní zdraví matky způsobem, jaký od ní nelze žádat. S Downovým syndromem však není vždy spojena podobná situace matky. Především rodiny s více dětmi, z nichž jedno trpí Downovým syndromem, referují nejen o různých potížích, ale zároveň též o atmosféře ohleduplnosti a šťastném rodinném soužití. Přesto je dnes vyloučení toho, že by se narodilo dítě s Downovým syndromem, nejčastějším případem využití „medicinální indikace“. Fakticky se bere jako „embryopatická indikace“.

Tato praxe se bude ještě více šířit, jestliže se přítomnost trisomie 21 nebude vyšetřovat jen prostřednictvím plodové vody, což může vést k nechtěnému potratu, ale mnohem méně nebezpečným vyšetřením mateřské

krve – takzvaným Praena-testem. Mnozí pozorovatelé počítají s tím, že bude následovat plošný screening chromozomálních poruch. Děti s takovými poruchami pak budou na svět přicházet už jen v nejzávažnějších případech. O každém takovém případě se potom bude říkat, že se mu dalo předejít. Z přání přivést na svět zdravé dítě se pak vyvodí právní nárok na to, aby se embryím s genetickými či chromozomálními poruchami zabránilo v příchodu na svět.

Tomu odpovídá ta skutečnost, že už teď se volá po dokonalém prenatalním vyšetřování genetické a chromozomální výbavy dětí a po právu na ukončení těhotenství v případě znepokojivého nálezu. Už teď je prenatalní diagnostika etablována jako pravidlo. Zdůvodňovat už teď nemusí žena, která si přeje využít této formy diagnostiky, nýbrž ta, která ji nevyžaduje.

Náleží děti s Downovým syndromem k jiné „rase“? Nepatří k rodině, do které se narodily? Mnoho lidí na obě tyto otázky odpoví záporně. Ani ženy, které se po diagnóze trisomie 21, trápeny svědomím, rozhodly pro ukončení těhotenství, si tohle nemyslí. Příklad, o němž referuje Rayna Rappová, nicméně prozrazuje, že nové možnosti medicíny se mohou spojit se zneuznáním hodnoty lidí s genetickým nebo chromozomálním postižením, a to narozených i nenarozených.

MÍRNIT SOUŽENÍ – USILOVAT O DOKONALOST?

S moderními vědami o životě se pojí naděje, že se zmírní utrpení a umožní život v sebeurčení. Reprodukční medicína se stala jedním z ohnisek tohoto vývoje. Dvojice, jejichž touha po dítěti zůstala dosud nenaplněna, doufají, že se jim narodí zdravé děti. Dvojice s genetickou zátěží si přejí mít děti, které by mohly žít bez obávaných onemocnění. Tyto naděje a touhy jsou velice důležité. Právě pro ně se dovoluje nejen vyrábění embryí v Petriho misce, ale též genetické vyšetřování před implantací (PID). Takové rozhodnutí má však také odvrácenou stranu. S praxí PID je spojen selektivní pohled, jehož záměrem je vždy vybrat mezi embryi vytvořenými *in vitro* jedno jediné a ostatní vyhodit. S přáním vyhnout se trápení se spojuje rozhodování o tom, které embryo zasluhuje přednost. Proto se embryí vyrábí více, než se jich může v jednom cyklu implantovat.

Je vysoce pravděpodobné, že nové diagnostické techniky přinesou šíření praxe PID. Diagnostika s pomocí mikroelektroniky rozšíří indikační spek-

trum a bude dodávat výsledky, o které se nikdo neprosil. Tyto „nadbytečné informace“ budou mít ten následek, že se mezi embryi bude vybírat i podle jiných hledisek, než z úzce vymezených důvodů týkajících se genetické zátěže rodičů. Tímto vývojem může zesílit nátlak na geneticky zatížené rodiče, aby se podvolovali PID. Lidé s geneticky založeným postižením mohou následkem takového vývoje cítit, že jsou zásadně zpochybnováni. Tento vývoj by se tudíž protivil snahám o integraci a inkluzi postižených (Deutscher Ethikrat 2011: 116nn.).

Podobně jako prenatální diagnostika (PND) se s využitím fertilizace in vitro (IVF) pravděpodobně stane pravidlem také PID. Prozatím zamýšlené omezení na případy, v nichž jsou obavy ze závažných onemocnění, se sotva natrvalo udrží. Jde tu jen o to, zamezovat utrpení, nebo též o zdokonalování (*enhancement*)?

ROZPORUPLNÝ OBRAZ ČLOVĚKA

Zranitelnost a zdokonalování, vulnerabilita a perfektibilita, těmito slovy neoznačujeme jen dvojí východisko dnešního jednání v lékařství a vědách o životě. Oba tyto úhelné kameny jsou v západním obrazu člověka vůbec vzájemně spjaty. Jejich počátek můžeme najít v řeckém a v biblickém obrazu člověka, a tedy v dvojí základní myšlence: sebevědomí a láska k bližnímu.

Řecká představa člověka, který se vyznačuje vlastní *areté*, totiž schopností vést zdařilý život, se řídí představou zdravé osoby, ba osoby bez poskvrny. Tato představa dodnes bezprostředně působí na pozorovatele soch Feidia nebo Praxitela. V lidské osobě se spojuje kvalita výkonnosti těla s kvalitou jeho půvabu. Dobro a krása patří jedno k druhému. Exemplárně je to vidět na vítězích starověkých olympijských soutěží. Dalo by se mluvit o olympijském modelu člověka. Tomuto modelu odpovídá vysoké oceňování autonomie a sebeurčení člověka. Řecká filozofie to uchopila v myšlence, že člověk jako bytost nadaná rozumem je určen k sebeúctě. Dokud požívá této sebeúcty, jedná na základě svobody.

Rovněž biblická tradice vysoce ctí člověka. Říká o něm, že jej Bůh stvořil k svému obrazu. Proto je člověk jen „o málo nižší učiněn“ než Bůh (Žalm 8,6). S tímto vysokým hodnocením se však spojuje výslovný příklon k tomu, kdo trpí, je nemocný, potřebuje pomoc. V biblické tradici markantně vystupuje do popředí to, že člověk je zranitelná bytost odkázaná

na pomoc druhých. Oblouk se klene od trpícího Jóna k Ježíšovi, muži bolesti. Mohli bychom mluvit o ježíšovském modelu člověka. Odpovídá mu důraz na péči o bližní. K lásce vůči sobě samému se připojuje láska k bližnímu. Úcta k integritě druhého; zájem o něj, dokonce i když je mým nepřítelem; milosrdenství k tomu, kdo je závislý na pomoci druhých – to je základní postoj, který je díky židovskému a křesťanskému étosu součástí západního paradigmatu.

Biblický vzor takové lásky k bližnímu nacházíme v Ježíšově slavném podobenství o milosrdném Samařanovi (Lukáš 10,25nn.; srv. Huber 2011: 110nn.). Je to podobenství symbolizující ochotu nechat se vyrušit a zdržet utrpením druhých lidí. Nepřecházet bez povšimnutí kolem lidí nemocných a postižených, to není jen individuální závazek, při jehož porušení se člověk může provinít zanedbáním pomoci. Je to i povinnost společnosti. To, jakým způsobem společnost plní tuto povinnost, rozhoduje o humanitě dané společnosti. Na této věci se totiž ukazuje, zda v ní má rovná důstojnost všech lidí praktické důsledky.

Rozporný vztah mezi uvedeným dvojím obrazem člověka je hluboce zakotven v našem kulturním povědomí. Olympijský model zaměřený na výkonnost silně podněcuje ochotu vydávat ze sebe to nejlepší a rozvíjet svá nadání. Ježíšovský model, který si cení trpícího člověka, dodává obrazu člověka, a tím i soustavě hodnot, hloubku a humanitu. Realizovat tyto postoje v jejich rozporuplné sounáležitosti je ústředním úkolem života jedince i společenského řádu. V obou sférách jde o to, aby se udržely v rovnováze autonomie a láska k bližnímu, sebeurčení a péče o druhé. Je to úkol o to důležitější, oč přitažlivější je myšlenka perfektibility.

ROZLIŠOVÁNÍ MEZI BOHEM A ČLOVĚKEM

Představa, že lidská dokonalost je dosažitelná, dnes dospěla tak daleko, že se dokonce i na nesmrtelnost hledí jako na žádoucí cíl lidského jednání. Takový projekt si předsevzal například Ray Kurzweil. Je nejen průkopníkem optického rozpoznávání znaků. Vyvinul také plán „*to live long enough to live forever*“. Tento „technozof nesmrtelnosti“, narozený v roce 1948, by sám chtěl ještě zažít, jak bude lidskému životu technickými prostředky propůjčeno neomezené trvání. Hodlá k prodloužení svého života využít

farmaceutické a biotechnologické prostředky, aby se v dobrém zdraví dožil chvíle, kdy nanotechnologie umožní věčný život (Hüls Witt 2008: Z 6).

Na těchto výrocích je smělá nejen velká důvěra v biotechnologie a nanotechnologie. Smělé je také to, že Kurzweil vůbec nebere v úvahu „nevčasnou“, totiž předčasnou smrt, a navíc se domnívá, že sebezvěčnění člověka lze sloučit s jeho individualitou. Ray Kurzweil sice okamžik, v němž umělá inteligence předstihne lidskou, označuje za „singularitu“ (Kurzweil 2006). Kdyby se však podařil tento pokus přelstít vlastní nesmrtelnost spojením mozku s umělou inteligencí, pak by z obvyklých představ o lidské individualitě a personalitě mnoho nezbylo.

Skromnější než podobné utopie, a přesto dost ambiciózní je snaha zamezit předčasné smrti a zbytečnému utrpení, a tak pomoci lidem, aby mohli důstojně prožít čas života, který jim byl vyměřen. K této důstojnosti však patří také uznání konečnosti lidského života a její odlišování od Boží věčnosti.

Teď vidíme, proč nemůžeme nechat stranou religiózní zkušenosti a jazyk náboženství, když se chceme dorozumět o základních otázkách obrazu člověka. Mimořádně důrazně na to upozornil Jürgen Habermas. Explicitně navazuje na výrok, že člověk je obrazem Božím. Habermas říká, že v této myšlence se spojuje shoda mezi božskou a lidskou svobodou s rozdílností mezi stvořitelem a stvořením. Pak tato náboženská myšlenka umožňuje přístup k porozumění konečné svobodě člověka. U Habermase se v této souvislosti říká: „Tomu, že Bůh, který je láska, v Adamovi a Evě tvoří svobodné bytosti, které jsou mu rovny, nemusíme věřit, chceme-li pochopit, co se myslí tím, že člověk je obrazem Božím. Láska nemůže být bez poznání v někom druhém, svoboda nemůže být bez vzájemného uznání. Proto musí být protějšek v podobě člověka sám svobodný, aby dokázal opětvat Boží náklonnost. ... Bůh zůstává ‚Bohem svobodných lidí‘, jen dokud zachováme absolutní diferencí mezi stvořitelem a stvořením.“ (Habermas, Glauben 2001: 30)

ŠANCE A VÝZVY VĚD O ŽIVOTĚ

Rozlišovat mezi Bohem a člověkem je užitečné, máme-li chápat svobodu člověka v její konečnosti a tuto konečnost také mít na paměti při všech vědeckých snahách o zachování a kvalitu lidského života. To neznamená, že bychom si nevážili moderních věd o životě. Člověk odedávna činil vlastní život předmětem technických manipulací, měnil vlastní tělo a snažil se vynalézt funkční ekvivalenty defektních tělesných funkcí. Nezasahoval však plánovitě do vlastní biologické konstituce. Moderní vědy o životě rekonstruují lidský organismus. Vytvářejí protézy, tedy orgány vyrobené jako náhrady. Aplikují transplantáty, tedy originální tělesné části přenášené do jiného těla. Luští genom, čímž dekodují stavební plán lidského života. V těch přibližně sto biliónech buněk lidského těla nacházejí vědy informační bázi, která se rovná dokonalé transparentnosti. Bude tudíž možné s větší jistotou prognostikovat nemoci i vyvíjet „personalizovanou“ terapii, přizpůsobenou jedinci.

I když se odhalí kód DNA, lidský život zůstane tajemstvím. Člověk totiž nejen žije, on se také ke svému životu nějak chová. Nezachází se svým životem, nýbrž přijímá jej jako dar. Když přemítá o sobě, nesetkává se jen se sebou samotným, ale překračuje sám sebe a ptá se po Bohu.

Jak se stále více rozpíná lidské poznání a sílí moc lidí zacházet s tím a oním, bude stále důležitější, aby toto poznání neovládalo život, nýbrž sloužilo mu. Prubířským kamenem bude to, zda člověka v těchto proměnách ctíme jako osobu, respektujeme ho v jeho důstojnosti a svobodě a přijímáme jeho život s jeho konečností.

KAŽDÝ ČLOVĚK MÁ SVOU VLASTNÍ DŮSTOJNOST

Poznání, že veškerý individuální život je omezený a všechna individuální svoboda konečná, má velký význam pro jednání vůči lidem s postižením. V zásadě můžeme rozlišit trojí postoj k nim. Buď se jejich postižení považuje za nezvratný omyl přírody; nebo za nedostatek v zásadě odstranitelný; anebo se předpokládá, že každému člověku přísluší bezpodmínečné uznání bez ohledu na jakékoli postižení. První postoj může vést k tomu, že v postižených lidech necítíme člověka, a proto jsou vylučováni ze společenství sobě rovných. Druhý postoj směřuje k tomu, aby lidi s postižením jak jen možno

přizpůsobil společenským normám, což znamená, že je poměřuje předem danou představou normalnosti. Za určitých okolností to může zvyšovat jejich výkonnost a kvalitu života, ale také to může způsobovat jejich mučivé přetěžování. Inkluze, která se řídí takovými normativními představami, tedy může působit dvojsečně. V třetím uvedeném postoji jde o uznání, které není omezeno odlišností. Zakládá se na úctě k rovné důstojnosti každého člověka nezávisle na veškerých rozdílnostech včetně zdravotních daností a schopností. Snahy zmírňovat postižení a zvyšovat šance na participaci při takovém pohledu na věc nejsou předpokladem společenské inkluze, nýbrž vycházejí z úcty k nedotknutelné důstojnosti každého jednotlivého člověka. Podporovat tuto úctu znamená právě brát vážně podmínky, v nichž daný konkrétní člověk prožívá svůj život.

Uznání důstojnosti každého člověka a rovnost v různosti, která z tohoto uznání vyplývá – z toho se v novověku staly ústřední etické principy. Prosadily se nejen díky filozofickým a teologickým názorům. Uznání těchto principů je výsledkem komplexních procesů utváření hodnot. Jak ukázal sociolog Hans Joas, zkušenosti utrpeného ponížení, upírání hodnoty, mají v takových procesech stejně důležité místo jako kognitivní poznání stejné důstojnosti každého člověka (Joas 2011: 108nn.) Pokořování, proti němuž se muselo prosadit uvědomění stejné důstojnosti člověka, nespočívalo jen v otroctví, sexismu a rasismu. K takovému ponižování náleží také diskriminace lidí se zdravotním postižením. Na společenském postavení lidí s postižením se má tedy ukazovat, jestli společnost bere vážně rovnou důstojnost odlišných lidí.

Tento názor se odrazil též v zákonodárství. Že zásada rovnosti v článku 3 německé ústavy se musí projevit i v této oblasti, je zřejmé z toho, že všeobecný zákon o stejném zacházení s lidmi ze 14. srpna 2006 výslovně uvádí také lidi s postižením.² Stejně jasné znamení můžeme vidět v tom, že situací lidí s postižením se zabývala nedávná konvence Spojených národů o lidských právech.³

Právní texty se nijak nevyslovují o společenské skutečnosti. Právní texty obsahují normy, jimiž se tato skutečnost poměřuje. Ale též ve společenské

² 1. paragraf tohoto zákona zní: „Cílem zákona je znemožnit nebo odstranit znevýhodňování z důvodů rasy nebo pro etnický původ, pohlaví, náboženství či světový názor, postižení, věk nebo sexuální identitu.“

³ Konvence OSN o právech lidí s postižením z 13. prosince 2006, v platnost vstoupila 3. května 2008.

realitě se dnes vyšší důležitost než dříve přisuzuje tomu, abychom si všimli postižených a podporovali je. O to rozporněji působí na mnoho postižených lidí společenská situace, v níž se podle možností zamezuje, aby se rodili postižení, zatímco se podle možností zlepšují životní podmínky postižených (srv. van den Daele 2005).

Takový pohled na věc je příliš krátkozraký. Zaměřuje pozornost pouze na ta omezení, která jsou způsobena geneticky nebo poruchami chromozómů. Geneticky způsobená onemocnění jako Chorea Huntington nebo chromozomální poruchy jako Downův syndrom však tvoří jen malou část postižení, která mají celoživotní následky. Obrna ze zánětu míchy následkem nehody nebo oslepnutí jako následek onemocnění mají pro dotčené lidi srovnatelné existenciální důsledky. Obvyklý pohled na postižení je příliš úzký také proto, že si většinou všímá jen tělesného nebo mentálního postižení. Ale životní příběh dramaticky ovlivňují též psychická onemocnění. Hledět na postižení pouze z hlediska jejich vzniku před narozením by tedy znamenalo nesprávnou fixaci na genetickou výbavu člověka. Stejně krátkozraká je představa, že opatření genetické diagnostiky, zákroky genetických technologií a zabraňování porodům lidí s genetickým postižením – že to všechno by mohlo něco změnit na úkolů, jímž je uznávat lidi s postižením, ctít je v jejich důstojnosti, zmírňovat jejich utrpení, a nakolik je to konkrétně možné, pomáhat jim, aby mohli žít naplněným životem.

Základní potřeby – nepatří snad jídlo k morálce?

Jako bych jej viděl včera, tak mám dosud před očima stan v jihosúdánském uprchlickém táboře, slátaný z hadrů. Ženy se choulily se svými dětmi na prodřené rohoži v úzkém proužku stínu, který dokázal vrhat jejich stan. Kojenec sál z matčina povislého prsu, přestože z něj sotva mohl ještě dostat mléko. Ještě více trpěli hladem a žízni ostatní. Děti měly nadmutá břicha. Na tělech dospělých lidí se dala spočítat žebra. Nedalo se přehlédnout, že jim všem chybí jakákoli lékařská péče. Dětem teklo z nosu, starší měli takřka bezzubá ústa. Truchlivě na nás hleděly svýma hnisavýma očima. Pro celý tábor byla se zahraniční pomocí vyvrtána jediná studna. Byla oplocena, protože jinak by byla velice brzy nepoužitelná po náporu těch, kteří by chtěli uhasit žízeň nebo se umýt. Dorozumívat jsme se mohli jen pohledy a gesty. Ale sotva se nás jemně dotklo malé dítě, průvodce nás varoval před nebezpečím nákazy.

CO JSOU ZÁKLADNÍ ŽIVOTNÍ POTŘEBY?

Stan pod súdánským sluncem ukazuje, čeho se týkají základní lidské potřeby: toho, co člověk nejvíc potřebuje, když nemá nic. Lidé musí jíst a pít, potřebují vzduch k dýchání a místo na spaní. Jsou odkázáni na oblečení, které by je chránilo před chladem nebo horkem. Potřebují přístřeší a blízkost jiných lidí.

Základní potřeby člověka souvisejí s přirozenými životními podmínkami: člověk hledá ochranu před hladem a žízni, před horkem a zimou, před nemocí a vysílením. Základní potřeby se však neomezují na lidskou tělesnost. Nedají se v hierarchickém sledu rozčlenit na potřeby tělesné, sociální a individuální, jak to poprvé navrhl americký psycholog Abraham H. Maslow v roce 1943 (Maslow 1981). Emocionální potřeby člověka jsou podobně elementární jako jeho potřeby fyzické. Jeho sociálnost nepřístupuje teprve druhotně k tělesnosti. Naopak, člověk je svou přirozeností ustrojen k sociálnosti. Není stvořen k tomu, aby byl sám. Je závislý

na komunikaci. Jeho život se vyznačuje tím, že leccos potřebuje, tedy nedokonalostí, a to takovou, že ji vlastními silami nezvládne. Od zvířete se odlišuje mimo jiné tím, že stěží dokáže přežít bez kulturních artefaktů. Ale zejména je odkázán na to, že o něj pečují druzí. Tak se učí chápat péči o druhé jako součást vlastního života.

Teze o člověku jako „bytosti s nedostatky“ či „nedostatečné bytosti“ však onu potřebnost člověka vyjadřuje nanejvýš problematickým způsobem (Gehlen 1940 s odvoláním na Herdera 1772). Přírozenou výbavu člověka přece vůbec nelze interpretovat, jestliže pomíneme jeho rozumové nadání. Vždyť člověk je součástí přírody právě se svou schopností kulturně zacházet se svým světem. Nazveme-li člověka „bytostí s nedostatky“, pak musíme zároveň říci, že je to „bytost se schopnostmi“ (srv. Brede 1980).

ZÁKLADNÍ POTŘEBY A MORÁLKA

Výživa, ošacení, bydlení, ochrana zdraví, společenství – to se považuje za základní lidské potřeby, tzv. *basic needs* (International Labour Organization 1976). Absolutní chudoba panuje v případech, kdy nelze ukojit tyto základní potřeby – když se tedy lidem nedostává potravin, vody, oblečení, přístřeší, hygieny, lékařské pomoci, náklonnosti a lidské péče.

Tento druh chudoby je v současném světě masovým jevem. Světové obyvatelstvo se dnes odhaduje na sedm miliard. Každým rokem se rozroste o 79 milionů lidí. Téměř miliarda lidí trpí podvýživou. Ještě větší je počet těch, kteří nemají přístup k čisté vodě a hygienicky snesitelným životním podmínkám. Takové poměry bezprostředně ohrožují lidský život a přežití.

Proto je základním požadavkem lidství nenechat druhé lidi vlastnímu osudu, když jim chybějí ty nejzákladnější podmínky k životu. Výrok Bertolta Brechta z „Zebrácké opery“, podle nějž nejdřív je žrádlo, potom morálka (Brecht 1967: 457), se z této perspektivy jeví jako falešný, byť je tak oblíbený. Jeho falešnost prozrazuje i zdůvodnění, jímž Brecht větu rozvádí: „Nejdřív musí mít i chudí lidé možnost ukrojit si svůj díl z velkého bochníku.“ Vždyť je scestné pokládat nárok chudých na jejich podíl za jakési očekávání mimo hranice morálky. Tento nárok patří naopak přímo k jádru morálky.

Preciznější je, když se v Ježíšově kázání o posledním soudu nad světem považuje za měřítko soudu, před nějž je postaven každý člověk, jeho jednání v situacích, kdy nejsou uspokojeny základní potřeby druhých (Matouš

25,31nn.). Na tomto základním textu křesťanského étosu je zajímavé, že ze šesti uvedených skutků milosrdenství se tři týkají základních materiálních potřeb, totiž jídla, pití a oblečení, zatímco další tři se vztahují k základní potřebě uznání a komunikace a tematizují situaci člověka mezi cizími, nemocného a ve vězení. Křesťanská tradice k těmto šesti skutkům milosrdenství připojila sedmý: pohřbívání mrtvých. Tím zdůraznila, že láskyplná úcta k druhému člověku nekončí ani jeho smrtí (Luz 1997: 522). Dietrich Bonhoeffer ve stopách této tradice přiznal „právům přirozeného života“ vysoký etický význam. Člení je na právo na tělesný život a práva duchovního života. Odmítá totiž představu, že by se „přirozený život“ dal omezit na sféru fyziologických potřeb (Bonhoeffer 1992: 179nn.).

Křesťanská etika bere vážně materiální základní potřeby lidského života, nevidí je však izolovaně. Evangelia naléhavě varují před soustředěním pouze na elementární životní potřeby. Varují například uvedením starozákonního citátu: „Ne jenom chlebem bude člověk živ, ale každým slovem, které vychází z Božích úst“ (Matouš 4,4; srv. 5. Mojžíšova 8,3). Tatáž relativizace základních potřeb se objevuje ve známém Ježíšově výroku v kázání na hoře: „Nemějte starost o svůj život, co budete jíst a pít, ani o tělo, co budete mít na sebe. Což není život víc než pokrm a tělo víc než oděv?“ (Matouš 6,25) Je třeba mít na paměti blaho člověka, které však není identické s jeho spásou.

NEJDŘÍV ŽRÁDLO, POTOM MORÁLKA?

Jiným směrem vede onen již citovaný výrok Bertolta Brechta, že na prvním místě je žrádlo, a pak morálka. Protiklad, který obsahuje, se dá nejspíše vysvětlit tak, že „žrádlem“ se míní ukájení vlastních potřeb, zatímco morálkou ohled na druhé lidi. V podstatě tu Brecht odhaluje egoismus těch, kteří se důsledně zaměřují na vlastní prospěch, ale od „správného člověka“ vyžadují morálku. Navzdory svým morálním požadavkům se sami řídí příslovím, že každému je košile bližší než kabát. Na druhé straně spatřuje lidové moudro ve správném muži – o kterém se říká, že myslí koneckonců na sebe – idealistu odvráceného od světa. V poslední době se o člověku s takovým postojem pohrdavě mluví jako o „dobrákovi“ nebo „naivkovi“.

V takových způsobech uvažování se odděluje starost o sebe samotného a starost o druhé. V jednom případě se péče o sebe sama staví do popředí tak, že odpovědnost za druhé docela ztrácí význam. V druhém případě se

tvrdí, že se někdo tak výlučně zaměřuje na blaho druhých, až úplně postrádá smysl pro „zdravý egoismus“. Toto rozdělení je však umělé. Zabraňuje přístupu k morálnímu a etickému smyslu otázky po základních potřebách.

Morální úvaha je na místě v otázce, čím jsem každému druhému povinen stejně jako sobě samotnému. Úvahy o morálce souvisejí s tím, co platí pro všechny: každého člověka je nutno ctít s jeho právem na život, a musí mít tudíž přístup k uspokojování svých základních potřeb. K tomu patří odpovědnost za vlastní základní potřeby i odpovědnost za základní potřeby druhých.

Naproti tomu za etickou otázku v užším smyslu považujeme otázku po vlastním životním konceptu konkrétního jedince. Etickou povahu mají silné odpovědi na otázku, v čem jedinci nebo skupiny spatřují zdařilý, dobrý život. Jedni poměřují zdařilost života vlastní úspěšností a blahobytem, jiní nacházejí naplnění v tom, že se angažují pro druhé. K oběma etickým postojům lze mít respekt. Respekt vůči tomu, kdo se řídí vlastním úspěchem, končí ovšem v okamžiku, kdy je tento úspěch vykoupen tím, že se s jinými lidmi zachází jako s prostředky k určitým cílům a nehledí se na ně jako na osoby s vlastní důstojností. Slovy Bertolta Brechta: „Vždyť z čeho žije člověk? Z toho, že co hodinu týrá, vysvléká, napadá, rdousí a požívá člověka. Jen tím živ je člověk, že dokáže tak důkladně zapomenout, že je člověkem.“ (Brecht 1967: 458) Kdo zapomíná na člověka v sobě samém nebo v druhém, ten zastává pochybnou představu o dobrém životě.

Vedle těch, kteří zdůrazňují v první řadě vlastní výkony a vlastní úspěšnost, jsou tu jiní, pro které má velký význam angažovat se pro druhé. Jednání člověka, který se orientuje na blaho druhých, bude budit obdiv, i když se člověk tomuto úkolu obětuje. Je však třeba mít na paměti, že angažovanost pro druhé nezabývá člověka odpovědností za jeho vlastní život. Kdo obětuje sám sebe, ten tím likviduje podmínky pro to, aby se mohl nadále angažovat pro druhé. Obětovat se pro druhé tedy může být jen nejzazší, poslední způsob: *ultima ratio*. Příkladem budiž Janusz Korczak, jenž odmítl opustit děti ze svého sirotčince, když měly být transportovány do likvidačního tábora v Treblince. Obětování vlastní osoby nemůžeme morálně vyžadovat ani jako *ultima ratio*. Jako etický životní postoj je však můžeme sami zvolit a ctít, ba obdivovat u druhých.

Nepochybně náleží k instinktům přežití každého jednotlivce, aby hledal možnosti uspokojování svých vlastních základních potřeb. Na tom není nic nemorálního. Naopak to odpovídá „zákonu platnému pro všechny“.

Ale péče o sebe samotného není v rozporu s péčí o jiné lidi. Spíše je stejně elementární morální zásada nezískávat vlastní potravu za cenu hladovění jiných lidí. Když se tudíž jen taktak dostává prostředků k uspokojování základních potřeb, je třeba starat se o jejich spravedlivé rozdělování. V této věci nemůže morálně existovat právo silnějšího. Jestliže je omezené množství potravin, vody, oděvů či obytných prostorů, musí z nich všichni dostat nezbytný podíl. Právě v takových případech platí morálka sdílení, ať už ze spontánní ochoty, nebo prostřednictvím státní správy nedostatkových prostředků.

Tuto morální zásadu nemohou zpochybnit případy, v nichž je pro extrémní nedostatek prostředků vyloučeno, aby přežili všichni zúčastnění. Jedním z mimořádně hojně užívaných případů tohoto druhu je obraz záchranného člunu, který nepojme všechny trosečníky. Ve větě „člun je plný“ se mohl tento obraz dokonce stát politickým sloganem, který se používal především v záležitostech přistěhovalecké a azylové politiky. Extrémní situace tohoto druhu, které lze eticky zvládnout nejspíše obětavostí jedinců, ovšem nemohou být důvodem pro to, aby se povinnost sdílení rušila i v ostatních případech.

PROSBA O KAŽDODENNÍ CHLÉB

Jestli je v dostatečné míře k mání jídlo a pití pro všechny lidi, to nezávisí prostě a jednoduše na přírodních dějích – byť právě když jde o základní potřeby, obzvláště jasně vidíme souvislost člověka s přírodou. Lidé sice ode dávna spatřují v potravinách dobré dary Stvoření, o které prosí a za které děkují, ale to se nevyklučuje s prací pro denní chléb, o níž se již v biblickém příběhu o Stvoření říká: „V potu tváře své chléb svůj jísti budeš.“ (1. Mojžíšova 3,19)

Otčenáš, tato nejdůležitější modlitba křesťanů, toto téma shrnuje v podobě prosté prosby: „Chléb náš vezdejší⁴ dej nám dnes.“ (Matouš 6,11) Je to v Otčenáši první prosba, která se vztahuje k životním poměrům lidí. Po prosbách, které směřují k Bohu (k jeho jménu, království a vůli), prosbou

⁴ V původním řeckém textu i ve Vulgátě u Matouše čteme „mimojsoucí“ či „nadpodstatný“ (epiúsiön; supersubstantiale); „Neboť je to chléb Boží, který sestupuje z nebe a dává život světu.“ (Jan 6,33) – pozn. překl.

o chléb začínají prosby, které se týkají potřeb člověka v jeho nedostatečnosti – jde o každodenní chléb, o viny a viníky, o zlo, s nímž se člověk musí potýkat, a o pokušení, které na něj doléhá. Na počátku je každodenní strava ve všeobecném významu. Vždyť tato prosba byla zformulována v časech, kdy se k snídani, obědu i večeři podával chléb. Chlebem se tedy myslí potrava vůbec, a chlebem „každodenním“ se míní potrava na další den. „Chléb náš na zítřa dej nám dnes“ – tak by se také dala vyjádřit tato prosba.

Po prosbě o denní chléb následuje v Otčenáši prosba o odpuštění viny. Tato prosba se vyjadřuje přísně ekonomicky. Přiznává se tu mimořádný význam jednak odkázanosti člověka na potravu, jednak osvobození od viny. Vzhledem k problémům světové výživy si znovu uvědomujeme, že pro množící se obyvatelstvo světa má výroba a rozdělení životních nezbytností existenční význam; každým jednáním, které znemožňuje nebo ztěžuje přístup k potravinám, se provinujeme vůči životu druhých lidí. Dramatickým způsobem to ukazují manipulace s cenami potravin, vedené spekuláčními záměry.

Čtvrtá prosba Otčenáše také otevírá cestu k obezřetnému nakládání s potravinami. Vděčná úcta k tomu, co lidé potřebují k životu, se na pozadí této prosby vztahovala především (nikoli však výlučně) ke chlebu. Tuto vděčnost vyjadřoval téměř zapomenutý zvyk před zakrojením vyříznout do chleba křížek. Zásada „chleba se nehází na zem“, v níž vyrostly celé generace, rovněž svým způsobem vyjadřovala tento postoj. Chléb není jen „pečivo“, je to elementární životní statek. Lidé nepotřebují potraviny pouze k tomu, aby utišili hlad, ale také k tomu, aby slavili svátky. Jídlo a pití nepatří jen k reprodukci pracovních sil, ale také k volnu po vykonané práci. Obojí totiž, jídlo i pití, udržuje tělo s duší.

VODA JE ŽIVOT

Bez jídla člověk nějakou dobu vydrží, ne však bez pití. Ještě vyšší než počet hladovějících na zeměkouli je počet lidí, kteří nemají spolehlivý přístup k pitné vodě, která by byla zdravotně nezávadná. Je jich přibližně 1,4 miliardy. A 2,6 miliard lidí nemá přístup k dostatečnému hygienickému zabezpečení. V tomto nedostatku spočívá jedno z největších nebezpečí pro život a přežití mnoha lidí. Nedostatek vody je tudíž jedním z velkých globálních problémů 21. století. Zachovávaní čistoty vody, spravedlivý přístup k ní

a udržení vodních zdrojů pro příští generace patří k nejdůležitějším úkolům trvalého rozvoje. Spojené národy v roce 2010 uznaly právo na vodu a hygienické zabezpečení za elementární právo každého člověka.

V Evropě považujeme přístup k čisté vodě za samozřejmost a všeobecně jsme si dokonce zvykli na plýtvání pitnou vodou. Nepoužíváme ji jen jako nápoj, pro přípravu jídla a k čištění a mytí. Pitná voda se používá v průmyslu, v zahradnictvích i soukromých zahradách, na splachování toalet a k dalším věcem, ačkoli by k těmto účelům mohla sloužit dešťová voda, která bez využití odtéká do kanalizace. Éra, v níž se na vodu hledí především jako na konzumní zboží, není nijak pozitivním přínosem ke kulturním dějinám vody. Nicméně jestliže industriální společnosti takto plýtvavě zacházejí s čistou vodou, není to ještě důvod, abychom podceňovali, že v jiných oblastech není dostatečný přístup k vodě, z čehož povstávají konflikty a katastrofy.

Ve většině kulturních a náboženských tradic je pevně zakotven životodárný význam vody. Jeden z ústředních symbolů křesťanské víry, totiž křest, vychází z očištné síly vody. V době, kdy je pro mnoho lidí na zeměkouli vody nedostatek (a ten se bude ještě zhoršovat, jak roste počet světového obyvatelstva), je užitečné připomínat si takové tradice. O každé potravíně se dá říci, že to není pouhé zboží (*Ware, commodity*). V mimořádné míře to však platí o vodě. Právo na vodu a hygienické zabezpečení zahrnuje povinnost společenství zajistit dosažitelnost vody v potřebném množství a kvalitě i cenovou dostupnost nezávisle na individuálních ekonomických možnostech.

KONZUMACE MASA A CHOV ZVÍŘAT

V souvislosti se základními potřebami člověka se v poslední době opět stává středem pozornosti problematika požívání masa. Vedle principiálního opuštění spotřeby masa, vedeného vnitřním odporem k požívání zvířat zabíjených za tímto účelem (Foer 2010), se objevila další tři hlediska, která podněcují k úvahám o našich stravovacích zvyklостech.

Tak za prvé: hromadný chov zvířat, který hraje značnou roli ve zvyšování konzumace masa, je ve svých převládajících podobách neslučitelný s chovem odpovídajícím živočišnému druhu a s úctou ke zvířatům. Ustanovovat ochranu zvířat ústavou a zákonem – a přitom držet slepice, krůty

nebo prasata v klecových „chovech“ a urychlovat jejich zhodnotitelnost antibiotiky, to se přece navzájem vylučuje (srv. Schlutzer 2010).

Za druhé: když se obilí a sója užívá jako krmivo pro dobytek, znamená to, že se potraviny, které by mohly posloužit k výživě lidí, používají k produkci masa, a to s mnohem menším výnosem. Objem celosvětové spotřeby masa tedy zesiluje problém hladu. To, že by se lidé v blahobytných zemích vzdali masa nebo jeho nadměrné konzumace, by sice ke zmírnění celosvětového hladu přispělo podle odhadu pouhými 7 procenty (Qaim aj. 2013: 29), ale přece jen to není zanedbatelné.

A za třetí: produkce masa v některých zemích druhého a třetího světa, určená velkým dílem pro export, stupňuje strukturální problémy těchto zemí. Tímto způsobem konzumace masa v bohatých zemích zeměkoule nepřímo přispívá k celosvětovému růstu nerovnosti.

Jaké důsledky plynou z těchto argumentů? Vegetariánským nebo veganským způsobem života se projevuje etický postoj, který zasluhuje pozornost, ale do oblasti morálních závazků tento způsob života nepatří. Pro všechny lidi by nebylo možné nahradit živočišnou bílkovinu a další živočišné živiny rostlinnou potravou. Nicméně jsou závažné důvody k tomu, abychom prohlásili snížení spotřeby masa za morální povinnost – tedy pro nejsilnější konzumenty masa na světě (zejména pro USA a členské státy Evropské unie). Kupříkladu v Německu se zkonzumuje 89 kilogramů masa na osobu ročně; spotřeba masa je čtyřnásobná ve srovnání s polovinou 19. století; za posledních sto let se zdvojnásobila (Heinrich-Böll-Stiftung 2013: 20). Že takový vzestup spotřeby nepatří k indikátorům zdravé výživy, je nesporné. Pro změnu stravovacích zvyklostí však mluví též účinky takového konzumu masa na způsob chovu zvířat, na problém světové výživy a na mezinárodní spravedlnost.

Nutné důsledky takové proměny se netýkají pouze chování jednotlivců. Jde také o větší přísnost předpisů pro chov zvířat, který by odpovídal jejich přirozenosti, a též o opatření, která by zamezila používání potravin k výrobě biopaliv a zkrmování potravin pro masnou produkci.

MRHÁNÍ POTRAVINAMI

Nejen v chudých zemích nebo v rozvíjejících se státech druhého světa, ale také v blahobytných zemích, jako je Německo, je přístup k uspokojování základních potřeb nerovnoměrně rozdělen. V Německu se zakládá stále více „tabulí“, které rozdávají nuzným darované potraviny; děti se uchylují do „archy“, kde dostávají teplé jídlo – to jsou scény z bohaté země.

Sotva by se dal lépe znázornit onen kontrast. To, co každý člověk nezbytně potřebuje, se beze smyslu likviduje. To, co udržuje tělo s duší, se odhazuje bez veškeré úcty. Každý obyvatel Německa vyhodí za rok do odpadků v průměru 81,6 kilogramů potravin. I když to přepočítáme na každodenní odpad, je to hodně: čtvrt kilogramu potravin na osobu denně (Kranert 2012; Noleppa/von Witzke 2012). Tak se jako odpad likviduje každoročně celkem jedenáct miliónů tun potravin. 61 procent tohoto odpadu pochází ze soukromých domácností; přibližně po 17 procentech pochází od velkospotřebitelů (jako jsou restaurace nebo kantýny) a z obchodu. To znamená, že dvě třetiny odpadu je možné ovlivnit individuálním chováním. Množství tohoto odpadu lze omezovat uvědomělým nakupováním a předvídavým plánováním. Lze se mu vyhnout také tím, že budeme brát vážně smysl data minimální trvanlivosti, které si nesmíme plést se skutečnou trvanlivostí. Ale také velkospotřebitelé mohou omezit ničení potravin přesnějším plánováním.

Tím se dostáváme k úžasnému rozporu v dnešních postojích k potravinám. Na jednu stranu je mezi obyvatelstvem ve značné a stále se šířící oblibě zdravá výživa; lidé mají rádi kuchařské knihy a jiné příslušné rádce; se stále větším ohlasem se setkává ekologické zemědělství a bioobchody. A na druhou stranu ohrožuje zdraví mnoha lidí nadvýživa, konzumace sladkostí a zneužívání alkoholu. Dá se očekávat, že konzumenti budou rostoucí měrou honorovat takový chov zvířat, který přísluší jednotlivým druhům. Pochopí, že určité formy masového chovu zvířat jsou neslučitelné s důstojností tvorů. Výhrady ke genovým manipulacím s osivem natolik zobečnely, že německé firmy upouštějí od dalšího provádění projektů zelené genové techniky.

Uvědomělý postoj ke zdraví však nesmí být privilegiem blahobytných lidí. Existuje společenská odpovědnost za to, že se chudší lidé mohou zdravě stravovat. Jejich životní standard nesmí klesnout na takovou míru, že už

by se zdravě stravovat nemohli. Sociálně politická a výživově politická problematika spolu těsně souvisejí.

Zacházet s potravinami s úctou, to se člověk může naučit, jen když má nějaké vzory. Předpokladem je společné stolování v rodinách, školkách a školách. Proti lhostejnosti je třeba působit tím, že ve veřejném povědomí bude mít své místo prosba o každodenní chléb. Dále je též třeba řídit své chování širším obzorem, z nějž vidíme, že mnoha lidem se nedostává toho, s čím jiní zacházejí marnotratně.

PROBLÉMY SVĚTOVÉ VÝŽIVY

Rozměry hladu ve světě jsou morálním skandálem, neboť právo na výživu náleží mezi lidská práva. Světová výživa je zároveň klíčovým problémem trvalého rozvoje. Má velký význam pro globální změnu klimatu; více než třetina skleníkových plynů pochází ze zemědělství.

V roce 1996 si Světová organizace pro výživu a zemědělství (FAO) vyhlásila za cíl do roku 2015 snížit na polovinu počet extrémně chudých lidí. V rozvojových cílech tisíciletí, na nichž se v roce 2000 dohodly Spojené národy, se však původní cíl objevil už ve zredukované podobě. Nejdříve se vyhlásilo za cíl snížit na polovinu *podíl* extrémně chudých lidí na *světovém obyvatelstvu*. Pak se to v konečné formulaci prvního rozvojového cíle milénia upravilo v tom smyslu, že se má na polovinu snížit *podíl* extrémně chudých lidí na obyvatelstvu *rozvojových zemí* (srv. Pogge 2011: 13nn.). Ve výsledku to znamenalo, že se cílem stalo snížení extrémní chudoby nikoli o polovinu, nýbrž sotva o pouhou třetinu.

Přes to, že se očekávání během několika málo let takto zmírnila, i vyhlášený cíl zůstává v nedohlednu. Je to zřejmé z vývoje počtu hladovějících lidí na zemi. Jestliže se v roce 1996 udával počet 788 miliónů lidí, pak to v roce 2011 podle oficiálních údajů bylo 925 miliónů. Protože se mezitím změnila metoda počítání, byl počet dodatečně upraven na 870 miliónů hladovějících lidí (srv. Ziegler 2012).

Diskrepance mezi politickým vyhlášením záměrů a realitou může vyvolat rezignaci, ale takovou reakci nelze ospravedlnit. Na zemi se produkuje dostatek potravin – současná zemědělská produkce odpovídá 4600 kaloriím na osobu denně, počítáme-li s veškerým obyvatelstvem světa. To by teore-

ticky mohlo stačit dokonce pro 14,5 miliardy lidí, kdyby se ovšem značná část těchto kalorií nespotřebovávala jako krmivo, kdyby se stále větší část nepoužívala na výrobu biopaliv, kdyby se velká část potravin nevyhazovala a kdyby se využitelné potraviny spravedlivě rozdělovaly.

Jakákoli řešení se musí provádět s ohledem na celek. Je třeba brát ohled na mnoho dimenzí. Jde mimo jiné o přiměřené vládní metody v rozvojových zemích a o ukončení tamní korupce, a jde též o zastavení protekcionistické zemědělské politiky v bohatých zemích. Hromadění moci v rukou několika málo zemědělských koncernů oslabuje možnosti jednání lokálního venkovského obyvatelstva, a ztěžuje tím místní zásobování. Zemědělství je závislé na rámcových podmínkách, které by dávaly přiměřené šance soukromě hospodařícím zemědělcům a menším podnikům. Celostní řešení musí spojoval aspekty ekonomické, ekologické, sociální i kulturní.

Přibližně polovina hladovějících jsou soukromí zemědělci, čtvrtina jsou bezzemci. Ženy mají nadproporční podíl nejen na produkci potravin, ale také na hladovění. Klíč k překonání hladu tedy spočívá v tom, aby venkovské obyvatelstvo dostalo šance, a v podpoře venkovských struktur, aby se kromě pouhého nasycení dosahovalo též ekonomických výtěžků. Způsob, který by měl mít přednost, spočívá v ekologickém, a tudíž také lokálně vhodném zemědělství. Značný význam má propojování zemědělství se vzděláním.

Je to téma globální, a přece blízké každému člověku. O ničem jiném nerozhodují lidé tak často jako o tom, co si dají k snědku. Demokracie nákupního koše není žádná abstraktní představa. Osobní odpovědnost a globální struktury tudíž nejsou dvě alternativy, vždyť globálním strukturám dává jejich podobu také chování mnoha jednotlivců. Školy, organizace občanské společnosti a církve mohou přispět k tomu, aby úcta k potravinám neupadla v zapomnění, a k tomu, abychom i při nakládání s potravinami ve vlastní zemi měli stále na zřeteli životní situaci lidí v chudých zemích světa. Organizace rozvojové pomoci mohou své prostředky cíleně užívat tak, aby vedly ke svépomoci. Státní rozvojová politika může z prvního rozvojového cíle tisíciletí (zredukovat hlad na polovinu) udělat svůj přednostní úkol. Pak je ovšem nutné udělat, co je třeba, proti tvorbě monopolů, které brání rozvoji, pro spravedlivé obchodní podmínky a pro vhodné formy vlády.

Vandana Shivaová je fyzička, která se léta zabývá problémy zásobování potravinami ve své rodné zemi, v Indii. Na toto téma se začala soustředit proto, že každý čtvrtý Ind trpí hladem a každá třetí indická žena má nesprávnou výživu. V této ekonomicky se rozvíjející zemi, jejíž vliv ve světě sílí, je hlad masovým fenoménem. Stejně jako v jiných oblastech světa, také v Indii postihuje hlad zejména venkovské obyvatelstvo. Právě tam, kde by vlastně měly být podmínky pro dostatečnou výživu, se nedostává toho nejn nutnějšího. Industrializace zemědělství tento problém nezmiřnila, nýbrž naopak vystupňovala. Odtrhla rolníky od trvale udržitelného samozásobitelského hospodaření a způsobila, že jsou beznadějně přetíženi kapitálovými náklady na industrializované zemědělství.

Vandana Shivaová je znepokojena především tím, že za patnáct let si 250 000 indických rolníků vzalo život. Příčinu takového tragického vývoje spatřuje Shivaová v zadluženosti rolníků, kterou nemohou zvládnout. Řešení, říká Shivaová, může spočívat jedině v přeorientování na trvale udržitelné zemědělství, které by se řídilo podmínkami rolnické subsistence a bylo by ekologicky zodpovědné. A ženské obyvatelstvo země musí dostat možnost být předvojem této proměny (Shiva 2012: 69).

ABSOLUTNÍ A RELATIVNÍ CHUDOBA

Hlad v Indii názorně ukazuje, jaký etický požadavek nastoluje celosvětová masová chudoba. Chudoba je v současném světě fenomén globální, a zároveň lokální. Snahy o to, aby se všem částem lidstva umožnily nezbytné prostředky k životu, nedrží krok s globálním růstem ekonomiky. Propast mezi bohatstvím a chudobou se naopak stále prohlubuje. Hlavní tíži chudoby nesou ženy. Šedesát procent neplacené práce, která je na celém světě odváděna, vykonávají ženy. Sedmdesát procent lidí, kteří na celém světě trpí hladem, jsou ženy. Osmdesát procent základních potravin v rozvojových zemích bezplatně produkuje ženy.

Za absolutní chudobu jsme v kapitole 5 označili takovou životní situaci, v níž nemohou být uspokojeny základní potřeby lidí. Absolutní chudobou se míní nedostatečně vybavení životně důležitými statky, kdy lidé žijí pod úrovní existenčního minima. Jen málokterí z nich dokážou vlastními silami uniknout této chudobě. Mnozí nemají sebemenší šanci měnit svůj život k lepšímu vlastními schopnostmi. Jsou spoutáni s podmínkami, z nichž vzešli, především následkem nedostatečné výživy od raného dětství a vzdáleností místa vzdělání od rodiny. Mnozí umírají už v dětství. Mnozí nemají možnost školní docházky nebo se nemohou učit prostě z hladu. Chudoba je začarovaný kruh.

Kdo trpí chudobou, ten se nestará o její definici. Je to pro něj fyzická, duševní a sociální skutečnost. Definice pojmu chudoby ovšem působí potíže. Proti absolutní chudobě stojí dnes chudoba relativní. Tento druhý pojem se řídí rozstupem mezi těmi, kdo jsou na tom nejhůř, a průměrným blahobytem společnosti. Při prostém vypočítávání průměru by to vedlo k tomu, že počet chudých narůstá, jestliže roste blahobyt nejbohatších. A naopak by počet chudých mohl ve výpočtech klesnout, když odejde ze země pár mimořádných boháčů. Abychom se vyhnuli takovému zkreslování, zavedl se „medián“, tedy příjem uprostřed společnosti, tj. menší nebo stejný, jaký je příjem 50 procent obyvatelstva, a větší nebo stejný, jaký je příjem druhých 50 procent obyvatel. Hranice relativní chudoby se stanovuje různě, a to mezi 40 procenty a 60 procenty mediánu. Jednotlivé změny na horním nebo spodním okraji příjmové pyramidy mají v tomto způsobu uvažování nepatrný vliv na podíl relativní chudoby na celkovém obyvatelstvu, a stejně malý vliv má nárůst příjmů, který by se týkal stejnou měrou všech skupin obyvatelstva. Jenže když se zvýší všeobecný společenský blahobyt, zvýší se též materiální hranice, pod níž se hovoří o relativní chudobě. To je jedna z potíží s pojmem relativní chudoby. Přesto má tento pojem smysl, neboť upozorňuje na míru nerovnosti, kterou všeobecné zvyšování blahobytu nijak automaticky nezmenšuje.

Narůstající rozdíly v životním standardu a životních podmínkách se netýkají jenom zemí v oblasti světové chudoby, ale právě tak i ekonomicky se rozvíjejících zemí druhého světa a blahobytných zemí průmyslových. S odůvodněním, podle nějž tyto země musí čelit konkurenci na globálním pracovním trhu, se dokonce i v prosperujících zemích se stoupajícím hrubým domácím produktem snižují či přinejmenším stagnují pracovní

příjmy. Zato příjmy z manažerské činnosti dramaticky rostou. Střídavě to platí i o příjmech z vlastnictví akcií.

Absolutní chudoba, v níž se člověku nedostává toho nejnütnějšího k životu, spolu s narůstajícími sociálními nerovnostmi jsou dvě největší výzvy etice, pro kterou je určujícím měřítkem sociální spravedlnost.

CO JE SPRAVEDLNOST?

Klasický význam má definice římského právníka Ulpiana, podle níž spravedlnost spočívá v pevně a neochvějně vůli přiznávat každému jeho právo (*ius suum cuique tribuere*). Ve známé zkrácené podobě „každému, co jeho je“ (*suum cuique*) získává onen slavný výrok na hrubosti. Vždyť se dá dokonce vykládat s diskriminačním záměrem. Svědčí o tom ta skutečnost, že byl napsán na vstupní bráně koncentračního tábora Buchenwald nebo na bráně townshipu Katutura u Windhoeku, hlavního města Namibie. Ale nemálo otázek vyvolává i pečlivá definice Ulpianova.

Problémy se spravedlností znázornil podobenstvím ekonom Amartya Sen, vyznamenaný Nobelovou cenou. Je to podobenství o třech dětech a jejich vlastnoručně vyrobené flétně. Ve sporu jde o problém, komu vlastně flétna patří. Jako první se přihlásí Anna, která řekne: „Flétna patří samozřejmě mně, vždyť jsem jediná, kdo na ni dokáže zahrát.“ – „To teda ne,“ odporuje Karla, „pochopitelně patří mně, protože já jsem ji přece vyrobila.“ – „O tom nemůže být řeč,“ prohlásí nakonec Robert, „je nad slunce jasné, že tahle flétna patří mně, protože já jsem z nás tří nejchudší.“ (Sen 2010: 41nn.)

Problém spravedlnosti je sice komplikovaný teoreticky i prakticky (jak ukazuje také uvedené podobenství), nicméně v tradici uvažování o něm najdeme několik zřetelných záchytných bodů. Od dob řecké antiky mezi ně patří teze, podle níž se jednat podle práva uznává zároveň za naplňování spravedlnosti. Proto se spravedlnost ve formálním smyslu považuje za *iustitia legalis*. Zato když se právo porušuje, nastupuje spravedlnost ve své korektivní funkci, aby právo znovu nastolila. Působí jakožto *iustitia correctiva*. Oba tyto pojmy jsou sice značně formální, ale přece jen se nedá pochybovat o tom, že jakékoli soužití lidí je odkázáno na tento dvojí aspekt formální spravedlnosti. Spolehlivost práva a všeobecné jednání podle práva, to jsou dva nepostradatelné předpoklady sociální soudržnosti.

Důležitý krok nad pojem formální spravedlnosti učinil Aristotelés svým epochálním rozlišením mezi spravedlností rozdělicí a vyrovnávací. To jsou podle něj rozhodující charakteristiky materiální spravedlnosti. Rozdělicí či distributivní je spravedlnost z hlediska společenství, obce, která přiznává každému jedinci (muži i ženě) ta práva, jaká mu přísluší na základě statutu nebo osobních zásluh. Nestejnost občanských práv včetně odlišného právního postavení mužů a žen považoval Aristotelés s tímto pojmem spravedlnosti za slučitelnou. Vyrovnávací či komutativní je spravedlnost z perspektivy dvou nebo více právních subjektů, které spolu uzavírají smlouvu – dejme tomu kupní nebo pracovní. Spravedlivá cena a spravedlivá mzda jsou známé příklady z této sféry vyvažující spravedlnosti.

Diskuse poslední doby k těmto dvěma prvkům materiální spravedlnosti, formulovaným Aristotelem, připojila třetí prvek: spravedlnost podílení či účasti na společenství (Bedford-Strohm 1993: 89nn., 306nn.). Vedle spravedlnosti distributivní a komutativní tedy máme spravedlnost kontributivní. To je hledisko, z něž si všímáme jedinců, kteří přinášejí svůj příspěvek do pospolitosti, konstruktivně využívají individuálního nadání a chtějí dělat, co dokážou, ovšem s ohledem na zachování vlastních potřeb k životu. Není žádná náhoda, že ke kontributivní spravedlnosti se obrací pozornost v době, kdy jsou následkem vysoké nezaměstnanosti velké skupiny obyvatelstva vyloučeny z možnosti aktivně se podílet na společenství. V organizované výdělečné práci nenacházejí dostatečné šance na to, aby přispěli vlastním nadáním a zajistili si obživu vlastními výkony.

Pro tuto linii rozprav o spravedlnosti je směrodatná antická filozofie. Za zakladatele tohoto způsobu uvažování o spravedlnosti je právem považován Aristotelés. Přináší k tomuto tématu nějaký příspěvek i jiná velká linie uvažování, která určuje evropskou kulturu, totiž tradice židovsko-křesťanská? Když se podíváme, co o spravedlnosti říká Bible, pak navzdory všem rozdílům mezi starozákonními a novozákonními texty objevíme jeden základní rys, který bychom mohli označit skvělým výrazem egyptologa Jana Assmanna „konektivní spravedlnost“ (Assmann 1990: 60nn.; Huber, *Gerechtigkeit* 2006: 190nn.). Spravedlnost je relační pojem. Týká se propojování životních sfér (srv. Walzer 1992). Jde v ní o vztahy vzájemného uznání. Ve spravedlnosti jde v první řadě o vztah Boha k člověku, o spravedlnost, kterou nastoluje Bůh a na niž věřící odpovídají tím, že vzdávají díky a jsou věrni Božím přikázáním. Z tohoto hlediska je spravedlnost vyjádřením řádu vztahů mezi lidmi na základě vzájemného uznání.

Zvláštní pozornost zasluhuje rozlišení mezi osobou a jejími činy, rozlišení založené touto tradicí. Neposuzuje se bytí člověka na základě jeho skutků, nýbrž skutky člověka na základě jeho bytí. Na člověka se hledí z té perspektivy, že je něčím víc, než co sám ze sebe udělá. Přesně to se myslí, když se mluví o nedotknutelnosti jeho důstojnosti. Z rozlišení mezi osobou a jejími činy je jasné, proč je v právním státě i nedůstojně jednající člověk ctěn ve své důstojnosti a proč se s člověkem, který porušuje zákon, jedná podle práva.

Další aspekt se objevuje, když spojujeme spravedlnost a milosrdenství. Spravedlnost platí, i když osoba není ve vážnosti. Právě proto ti slabší jakožto oběti nespravedlnosti zasluhují mimořádnou pozornost. Vždyť bez takového korektivu by se pozornost obracela jen k silnějším. Součástí biblické tradice uvažování o spravedlnosti je tudíž postoj, který se dnes vyjadřuje pojmem „přednostní volba pro chudé“ (Bedford-Strohm 1993: 150nn.). V tomto smyslu má biblické právní uvažování tendenci k sociální spravedlnosti. Nerovnosti se zkoumají pod tím zorným úhlem, jestli obstojí, když je poměříme spravedlností. Cílem spravedlnosti je zlepšování situace nejslabších členů společnosti.

Toto směřování spravedlnosti ještě posiluje aspekt naděje. Lidé odstraňují projevy nespravedlnosti, protože mají naději v sílící spravedlnost. Proto má každý existující lidský řád povahu dočasnosti a může být překonán (Huber, Gerechtigkei 2006: 200nn.). Tento aspekt můžeme shrnout v pojem transformativní spravedlnosti.

SOCIÁLNÍ SPRAVEDLNOST

Dva právě uvedené motivy biblického pojetí spravedlnosti – tedy přednostní opce pro chudé a transformativní povaha spravedlnosti – samozřejmě neustále vyvolávaly námitky. Proti představě sociální spravedlnosti, živěné touto tradicí, se často užívalo námitky, že je to „sociální romantika“. Kromě toho se říkalo, že takové pojetí je vedeno jednostrannou předností rovnosti před svobodou.

Stavět proti sobě svobodu a rovnost ovšem vede na scestí. Příkladně je to vidět na teorii spravedlnosti, kterou vytvořil americký filozof práva John Rawls a která vychází z „rovné svobody pro všechny“ (Rawls 1975: 223nn.). Spravedlnost podle ní znamená, že každý má nárok na stejný přístup ke svobodě; potud svoboda a rovnost patří jedno k druhému. Stejný

přístup ke svobodě ovšem vede ke společenským rozdílům; proto se musí zkoumat, jaký typ rozdílů je slučitelný s principem stejného přístupu ke svobodě. Proto Rawls vymyslel „princip rozdílů“. Označuje tak podmínky, za nichž mohou i lidé v horším postavení akceptovat, že lidé v lepším postavení mají vyšší stupeň svobody a lepší možnosti rozvoje. Směrodatné přitom je, zda vyšší stupeň svobody těch, kteří mají více možností k rozvoji, více štěstí, více nadání, více schopnosti a výkonnosti, může podpořit situaci těch, kteří se ocitli na opačném konci škály. Nezaměstnaný musí mít například možnost vidět, že podnikatel je svým vynikajícím materiálním statutem motivován, aby vedl svůj podnik tak úspěšně, že i nezaměstnaný bude moci najít zaměstnání.

Tím jsme již vysvětlili oba principy teorie spravedlnosti od Johna Rawlse. Ještě si je shrňme v doslovné citaci: „1. Každý má mít stejné právo na ten nejrozsáhlejší systém stejných základních svobod, jaký se snese se stejným systémem pro všechny ostatní. 2. Sociální a ekonomické nerovnosti je třeba formovat tak, aby a) se dalo rozumně očekávat, že jsou prospěšné každému, a b) aby byly spojeny s pozicemi a úřady, které jsou otevřeny každému.“ (Rawls 1975: 81)

Pro vztah mezi svobodou a rovností z toho můžeme vyvodit provokativní závěr: společnost, která se řídí spravedlností jako systémem stejných svobod, je i pro ty, kteří jsou v horším postavení, lepší než společnost rovnostářská, v níž nejsou žádné rozdíly. Platí to však, jen když se bere v úvahu princip rozdílů. Proto je třeba vyhýbat se rozdílům, které jsou nevýhodné pro lidi v horším postavení.

Toto pojetí spravedlnosti překonává zdánlivý protiklad svobody a rovnosti pomocí principu toho, zda se společenské rozdíly snášejí se spravedlností jako „systémem stejných svobod“. Zajímavé je, že Rawls pro svou koncepci vytvořil krátkou formulaci, která přenáší princip sportovní etiky na celou společnost: „spravedlnost jako férovost“ („Fairness“, Rawls 2006).

Rawls v obou svých principech spravedlnosti formuluje podmínky možnosti spravedlnosti. Pro něj tedy spravedlnost jediné buď zcela je, nebo vůbec není. Jenže ve společenské realitě jde vždycky o menší či větší míru spravedlnosti. Tento aspekt transformativní spravedlnosti ustupuje u Rawlse do pozadí. Jeho teorie je totiž založena „transcendentálně“, neboť se ptá po podmínkách možnosti spravedlnosti.

O konkrétní možnosti postupné změny naproti tomu hovoří jiná teorie spravedlnosti, kterou vytvořili několik desítek let po Rawlsovi filozofka

Martha C. Nussbaumová a ekonom Amartya Sen. Jestliže u Rawlse jde o systém stejných (či rovných) svobod, pak u Nussbaumové a Sena záleží na rozvíjení schopnosti smysluplně užívat vlastní svobody. Rovněž Nussbaumová a Sen nicméně vycházejí ze slučitelnosti svobody a rovnosti. Spravedlnost je přitom podle nich podmínka rozvíjení životních možností (*capabilities*). Společenské změny se mají poměřovat tím, jestli je chráněn život všech členů společnosti a jestli mají šance na to, aby vedli život v podmínkách příznivých pro zdraví, aby se svým nadáním něco dokázali a aby našli své místo ve společnosti. Mezi podmínky, které jsou k tomu nezbytné, patří to, aby lidé dostávali možnosti, jejichž seznam sahá od života a tělesné integrity přes svobodu myšlení a náboženství, přes společenské formy, v nichž se mohou rozvíjet emoce i praktický rozum, až po ochranu před diskriminací a možnost vzít do vlastních rukou odpovědnost za svět okolo sebe (Nussbaum 2010: 430nn.). Každý takový seznam *capabilities* je možné prodlužovat, a ne každý pokrok spravedlnosti prospívá stejnou měrou všem těmto možnostem. *Capabilities approach* není založen transcendentálně, nýbrž pragmaticky.

Pro podporu uvedených lidských možností jsou důležité zejména dva faktory: *care* v rozsáhlém smyslu, jak jsme jej definovali dříve (viz s. 35n.), a vzdělání. Zde se obracíme zejména k druhému aspektu: že totiž spravedlnost, a s ní i překonání chudoby, rozhodující měrou závisí na dostatečné nabídce vzdělávání a jeho kvalitě.

PODPORA VZDĚLÁNÍ: POTENCIÁL, NEBO TALENT?

Těsné sepětí spravedlnosti a vzdělanosti bezprostředně vysvítá, když chápeme spravedlnost jako účast na možnostech společenského uspořádání. Chudoba se potom neprojevuje pouze nedostatečným uspokojováním základních potřeb, ale také nedostatečnou možností podílení. Jakkoli důležitý je materiální rozměr chudoby, přece nestačí soustředit veškeré úvahy na tento jediný rozměr. A jakkoli důležité je působit proti stavům materiální nouze prostřednictvím opatření vedených spravedlností rozdělení, přece by bylo mylné domnívat se, že to stačí k vyřešení problému chudoby. Tu nepřekonáme pouhými zákroky spravedlnosti rozdělení. Upírání možnosti aktivně se podílet je možné korigovat jedině prostřednictvím spravedlnosti podílení. Ta všem předpokládá spravedlnost možností.

A ta je rozhodujícím kritériem takového pojetí vzdělání, které je založeno na spravedlnosti, zaměřuje se na rozvíjení talentů, které jsou ukryty v každém člověku, a tudíž důsledně ctí stejnou důstojnost každého člověka (srv. Dabrock 2012: 164nn.).

Místo o poskytování možností se v současné diskusi o politice vzdělání mluví spíše o „potenciálu“. Gerontologický výzkum radí uvědomovat si „potenciál“ stáří, výzkum vzdělávání vyzývá k využívání „potenciálu“ mladé generace. Slovo potenciál, užívané původně ve fyzice, označuje schopnost vykonat práci. V širším smyslu pak označuje úhrnnou sílu prostředků využitelných za určitým účelem. Slovníky jako příklady uvádějí průmyslový potenciál a válečný potenciál. Možná výkonnost určitého odvětví ekonomiky se označovala slovem „potenciál“, než se přišlo na to, nazvat tímž slovem výkonnost člověka. Jakmile se pojem potenciál aplikuje na člověka, zaměřuje se hlavní zájem na jeho společenskou užitečnost. Když se užívá v diskusi o vzdělání, opět jde především o ekonomický užitek člověka. Celostní pojetí vzdělání zdůrazňuje právo na vzdělání, které přísluší každému člověku na základě jeho lidské důstojnosti. Každý člověk je více než pouhý objekt vzdělávacích snah, jejichž cílem je stupňování jeho společenské užitečnosti. Je subjektem příběhu vzdělávání, který se netýká jen jednotlivých životních fází, ale trvá po celý život. Vzdělání se tudíž nezaměřuje pouze na zvyšování potenciálu, nýbrž na to, aby se mohla rozvíjet nadání. Dává možnosti k účasti na společenství. Proto se věnuje přednostně těm, kteří k tomu musí překonávat zvlášť velké překážky – ať už pro zdravotní omezení, nebo proto, že rodinné prostředí jim není dostatečnou oporou. Cílem vzdělávací politiky, jestliže jí jde o poskytování možností, je umožnit stejný přístup lidem s různými výchozími podmínkami. Taková politika je klíčem k úspěšné integraci společenských menšin.

Co se v poslední době označuje za potenciál, tomu se v jiných dobách říkávalo talent. Dnes se má využívat potenciálu, zatímco dříve chtěli lidé rozvíjet talent. Otázka, v jakých směrech má daný člověk talent, je otázka po nadání, které v něm dřímá a které se má rozvinout v jeho životním příběhu.

Slovo talent se v německé (stejně jako české) řeči zabydlelo skrze biblický příběh. Talent byla v biblické době váhová jednotka ušlechtilých kovů. Jedno Ježíšovo podobenství hovoří o pánovi, který se vydal na dlouhou cestu. Předtím svěřil svůj majetek do správy třem služebníkům. Jednomu dal pět talentů, druhému dva a třetímu jeden. Reakce služebníků

byla různá. Jeden talenty uložil a nechal je pracovat. Potom předal svému pánu po návratu deset talentů místo pěti. I ten, který začal s dvěma talenty, to do dne vyúčtování dotáhl na čtyři talenty. Zato třetí reagoval úzkostně: zakopal talent, který dostal, a vykopal jej, až když se pán zase vrátil. Nemohl tedy odevzdat víc, než právě ten jediný talent. Oba služebníci, kteří nechali svěřené talenty pracovat, za to byli odměněni, zatímco třetího stihl tvrdý pánův soud. Oni směli dál hospodařit s talenty, které jim byly svěřeny, zatímco třetí služebník přišel i o ten talent, který měl. Příběh ústí do překvapivého výroku: „Neboť každému, kdo má, bude dáno a přidáno; kdo nemá, tomu bude odňato i to, co má.“ (Matouš 25,29)

Z tohoto Ježíšova podobenství přešla do obecného úzu řeč o svěřených hřivnách, s nimiž se má licherovat, a o talentech, z nichž se má něco udělat. Nicméně pokud se dnes ještě o někom řekne, že je talentovaný, myslí se tím většinou jenom nadprůměrné nadání. Ale základem našeho biblického podobenství je přesvědčení, že každému je svěřen dar, nadání čili talent, který může rozvíjet. Z toho můžeme vyvodit: podporovat někoho znamená pomáhat mu, aby mohl vzejít jeho dary. Vzdělání má člověku poskytnout možnost, aby se stal subjektem své vlastní životní historie. Na to nás upomíná slovo talent.

Kdo nechce jen využívat potenciálu, ale také podporovat talent, ten musí mít celostní pojetí vzdělání. Jeho součástí je to, že vzdělávání předává nejen prakticky využitelné vědění, ale též vědění poskytující orientaci. Filozof Jürgen Mittelstraß rozlišuje tento dvojitý druh vědění takto: „Účelové vědění je znalost příčin, účinků a prostředků; je to vědění umožňující využívat vědy a techniky k daným účelům. Orientující vědění je vědění o oprávněných účelech a cílech; míníme tím vhledy, které orientují v životě (jako např. orientace v krajině, v oboru, v osobních vztazích), ale i takové, které orientují život (a například vytvářejí ‚smysl‘ vlastního života).“ (Mittelstraß 2002: 164) Pokud se vzdělání zaměřuje především na užitečnost, orientující vědění pokulháva za vědění účelovým. „Vědeckotechnický rozum je silný, praktický rozum je slabý.“ (Mittelstraß 2001: 75) Záleží však na tom, aby orientující vědění drželo krok s vědění účelovým.

Celostní pojem vzdělání se projevuje nejen tím, že se vzdělávání vztahuje na celý životní příběh člověka. Také se neprojevuje jen tím, že se tělo, duše a duch udržují v rovnováze, takže vzdělávání má kromě kognitivního rozměru také dimenze tělesné a emocionální. Náleží k němu i to, abychom s ohledem na lidského ducha nedbali jen těch obsahů vzdělání, které člověk

potřebuje, aby byl připraven na společenské požadavky zítřka. Se stejným důrazem musíme sdělovat takové obsahy vzdělání, které člověk potřebuje, aby se mohl orientovat ve svém světě a eticky odpovědně jednat.

VZDĚLÁNÍ PRO VŠECHNY!

Moderní ekonomická společnost je závislá na dostatečně kvalifikovaných lidech ve všech sférách práce a života. Proto je příkazem ekonomického rozumu nepřijít ani o jediné dítě, ani o jediného mladistvého. Navíc jediné vzdělání otevírá výhled do budoucnosti, která nebude spoutána s výchozí sociální situací jedince. Jen vzděláním je možné překonat špatné startovní podmínky. Jen tímto způsobem lze dosáhnout toho, aby se jedinec mohl podílet na pracovním životě i na životě společenském.

Německá vzdělávací soustava těmto požadavkům nevyhovuje. Příliš mnoho žaček a žáků tam zůstává na půli cesty. Mezi těmi, kteří mohou smysluplně využívat vzdělávací nabídky, a těmi, u nichž se vrší nevýhody, existuje nepřekročitelná propast (Arbeitsgruppe Bildungsberichterstattung 2010: 15, 197nn.). Přispívá k tomu příliš časný výběr dětí pro další vzdělávání, a také vysoká kvóta přerušení studia. Příliš vysoký podíl žáků z ročníku opouští střední školu bez závěrečného vysvědčení. Ještě větší část mladistvých zůstává bez vzdělání. Mnozí mladiství z imigračního prostředí, kteří hledají profesní vzdělání, ani několik let po opuštění základní školy dosud nezačali s dalším vzděláváním (Beicht/Granato 2009: 18nn.). Až příliš mnoho mladistvých zůstává bez uzavřeného profesního vzdělání.

Vzdělávací politika, která se orientuje na spravedlnost, se těmto výzvám musí postavit čelem. Všechny žákyně a všichni žáci musí mít takovou podporu, aby dosahovali alespoň průměrného výkonnostního standardu. Jako mají být ve škole podporováni ti nadaní (což zpravidla vlastně znamená ti, kteří měli podporu již doma), zasluhují podporu právě tak ti, kteří to mají doma těžší. Nechat je při jejich startovních podmínkách je morálně neobhájitelné. Jiné evropské země ukazují, že je zcela možné orientovat vzdělávací soustavu podle měřítka spravedlnosti v poskytování možností. Pro pozdější šance na vzdělání má základní vzdělávání v raném dětství rozhodující význam.

Že vzdělání je ten nejlepší prostředek proti chudobě, platí nejen pro vysoce rozvinuté společnosti. Problém hladu prozrazuje, že nedostatek

potravy postihuje zejména venkovské obyvatelstvo rozvojových zemí. Tento stav je možné překonat, když se budou posilovat místní kompetence a když se drobní zemědělci budou učit zdokonalit zásobování potravinami pěstebními metodami, které jsou vhodné pro místní danosti. Participace spolu s lokálním věděním, to je rozhodná odpověď na globální problém hladu, který je jednou z největších výzev 21. století.

Kultura – existují také základní požitky kultury?

Německá opera v Berlíně chystala na listopad roku 2006 nové uvedení inscenace opery Wolfganga Amadea Mozarta „Idomeneo“, která měla o tři roky dříve premiéru. Před obnoveným uvedením však vešla ve známost analýza berlínských bezpečnostních úřadů, podle níž se nedalo vyloučit narušení plánovaného operního večera. Ve scénickém závěru byly podle pokynů režiséra Hanse Neuenfelse na pódiu vystaveny uřezané hlavy Poseidóna, Ježíše, Muhammada a Buddha. Bezpečnostní úřady z toho usoudily: protože v islámském pojetí je zakázáno i samotné zpodobování proroka Muhammada a uřatá prorokova hlava by mohla být pochopena jako nepřímá výzva ke zničení islámu, nelze vyloučit, že muslimové budou v inscenaci spatřovat útok na své náboženství.

Tato extrémně neurotická reakce se dá vysvětlit nejspíše na základě násilných protestů, které o rok dříve rozpoutaly karikatury proroka Muhammada v dánském deníku „Jyllands-Posten“. V různých muslimských zemích došlo k mocným masovým demonstracím i k násilným útokům na instituce západních zemí, jimž přisuzovali kolektivní souhlas s údajným pohaněním islámu.

Záměr vzdát se znovuuvedení opery „Idomeneo“ vzbudil rozhořčený odpor. Myšlenka, že by svoboda umění měla ustoupit neurčitému strachu z teroru, byla považována za nepřijatelnou. Se zpožděním jednoho měsíce byla opera znovuuvedena v prosinci 2006. Mezitím se politicky odpovědné osoby a operní dům vzájemně obviňovaly: hlavní aktéři i bezpečnostní úředníci byli prohlašováni za „pomatence“ (Meyer 2011: 75nn.).

Jak ozřejmuje tento příklad, umění není jen tak něco vedlejšího. To, jestli se může svobodně provádět umění, je indikátorem toho, jak je to se svobodou vůbec. Umění jako součást kultury je více, než jakási smetana ke slíznutí, kterou si můžeme odpustit, když přijdou tvrdé časy. Umění – jako kultura vůbec – patří k základním požitkům (základní obživě) stejně jako potraviny. Jestliže se umění neustále snaží odpoutat od tradovaných morálních zvyklostí, pak to jen svým způsobem potvrzuje velký význam umění a kultury. Člověk nejen vytváří kulturu, ale je také kulturní bytost.

Pojem základních prostředků k obživě (základních požitků) se obvykle vztahuje pouze k hlavním součástem výživy člověka. Zároveň však víme, že nikdo nemůže žít jen ze samých uhlohydrátů, bílkovin a tuků. Stejně naléhavě potřebuje člověk vodu k pití a vzduch, aby mohl dýchat. Potřebuje jazyk, pohyb, oděv a přístřeší. Pohybuje se v symbolickém světě, pro nějž od nejranějších stupňů svého vývoje zanechává znaky, takže se generace za generací může utvářet kulturní paměť. Lidský život závisí na kulturních předpokladech právě tak, jako na přírodních podmínkách.

CO JE KULTURA?

Můžeme zakládat lesní kultury nebo hodnotit zemědělské kultury. Ale můžeme se také těšit z vysoké kultury a doufat ve zvyšování kulturní úrovně města. Jak naznačují uvedené příklady, pojem kultury má dvojí význam. Jazykově vychází z latinského slova *cultura*, které původně označuje ošetřování a obdělávání půdy. Avšak již římský řečník Cicero použil toto slovo v jiném smyslu, když mluvil o *cultura animi*, o pěstění ducha.

Po dlouhou dobu se tudíž muselo při užití slovo kultura uvádět, co je právě objektem onoho pěstění, ošetřování či obdělávání – zda příroda, nebo duch. Můžeme kultivovat dosud neobdělanou půdu, a můžeme s někým kultivovaně rozmlouvat. Od času renesance se pojem kultury stále silněji koncentroval na pěstění duchovní existence. Kultura se přitom zhusta stávala rozlišujícím znakem: rozlišovalo se mezi kulturními národy – a barbary.

Pro představu kultury zůstal směrodatný její protiklad vůči přírodě. Úsudek o kultuře přitom závisí do značné míry na tom, zda původní přírodní stav člověka posuzujeme jako stav dokonalosti, nebo stav nedostatečnosti. Starozákonní mýtus o ráji předpokládá počáteční stav dokonalosti, o nějž člověk přišel vlastní vinou, když se dopustil počátečního hříchu. Od té doby je život člověka určen zároveň námahou zvládání každodenního života a touhou po vykoupení (1. Mojžíšova 3,1nn.). Naproti tomu v Platónově mýtu o Prométheovi se počáteční stav lidstva líčí jako situace nedostatku (Platón, Protagoras 320c–322d). Člověk je hůře vybaven přírodními statky než ostatní živočichové. Proto Prométheus uloupil Héfaistovi oheň a Athéně moudrost, čímž lidem opatřil umění kovářské a tkalcovské. Zeus k těmto darům přidal dary studu a politické (= obecní, společenské; pozn. překl.)

ctnosti. Čemu se později začalo říkat „kultura“, to tedy slouží k vyvážení nedostatků, jimiž je lidský život zatížen od samého počátku. Toto vyvážení či vyrovnání se netýká jen materiálních životních podmínek. Zahrnuje také možnost pokojného soužití v politickém společenství.

Od renesance se tudíž nedostatečnost, již se od přírody vyznačuje lidský život, interpretovala jako mimořádná šance, totiž jako možnost, aby lidé dávali ze svobody vlastní podobu svému životu (Pico della Mirandola 1486). Proti tomuto pozitivnímu hodnocení kultury, jak se vyvinulo z renesance, ostře vystoupil Jean Jacques Rousseau se svým „zpátky k přírodě“. Člověk podle Rousseaua není od přírody nedostatečnou bytostí, ale kultura jej odcizuje jeho původu. Těmto dějinám kulturního pádu oponoval z osvěcenských filozofů obzvláště důrazně Immanuel Kant (Recki, Kultur 2001: 1825).

Tak se pojem kultury vyvíjel od počátečního významu pěstění duchovního života k definici všeobjímající životní formy. Tento postup je znát už v raném novověku u Samuela Pufendorfa, který proti sobě postavil přírodní či přirozený stav člověka a status kultury (Hirsch 1960: 80).

Teze o nadřazenosti kultury nad přírodou byla často zásadním podnětem k soustředěným snahám o kulturní produktivitu. Lidem obecně se přisoudila kulturní existence (Schwemmer 1997), která se zároveň interpretovala kolektivně. Rozvinula se představa různosti národních kultur. V tomto smyslu označovalo 19. století vnitřní vývoj národa za kulturní dějiny, zatímco vnější vývoj za dějiny politické (Meyer 1877: 436).

Zvláštnost německého vývoje tohoto pojmu pak spočívá ve stanovení protikladu mezi kulturou a civilizací. Tento protiklad byl určující pro národní uvědomění až do doby první světové války. Kultura se přiřazovala k duchovní sféře jako účel sám o sobě, zatímco civilizace se spojovala s instrumentálním charakterem vědeckotechnického pokroku. Tyto pojmy se pak pojily s tvrzením, že německý duch, určovaný kulturou, má převahu nad duchem Západu, který je zaměřen na civilizaci, ba přímo reprezentuje „impérium civilizace“ (Mann 1918: 77; srv. Winkler 2000: 340). Toto jazykové rozlišení podprahově působí i nadále. Například kniha Samuela Huntingtona „The Clash of Civilizations“ byla v německém překladu publikována pod titulem „Boj kultur“ (Huntington 2002).

Ve všeobecné mezinárodní diskusi ustoupil protiklad kultury a civilizace do pozadí. Pojem kultury se dnes i v anglosaském jazykovém prostředí používá s větší samozřejmostí než ještě před pár desítkami let. V humanitních

vědách proběhl *cultural turn*, který považuje všechny symbolické formy a realizace za předměty kulturovědné interpretace.

Základem tohoto obratu byl názor filozofa Ernsta Cassirera, podle nějž se člověk ve svém světě orientuje pomocí symbolů, a žije tedy v „symbolickém, ne už pouze přirozeném vesmíru“. – „Místo aby zacházel se samotnými věcmi, zabývá se člověk v jistém smyslu trvale sám sebou. Do takové míry žije jazykovými formami, uměleckými díly, mýtickými symboly nebo náboženskými rituály, že nic nedokáže zakusit nebo zahlédnout jinak než prostřednictvím těchto umělých médií.“ (Cassirer 1960: 39; srv. Hübner 2012: 346nn.) V rozmanitosti a bohatství svých symbolizací nám kultura předává materiál, který nám otevírá přístup k porozumění světu. Kultura je soustava symbolů a výkladů, která řídí naše vnímání a která je prostředníkem mezi individuálními dispozicemi a společenskou realitou (Geertz 1987). Právě s tím souvisí to, že u kultury vystupuje do popředí tu její individuální stránka (někdo je „kultivovaný člověk“), tu zas její stránka kolektivní (otázka po „vůdčí kultuře“).

Neurčitost, jíž se vyznačuje slovo kultura, nepřekonáme ani sebelépe propracovanými pokusy o její definici. Mládežnická kultura, popkultura, kultura stolování, kultura pohřbívání, kultura podnikání, kultura diskuse, kultura všedního dne, vysoká kultura – to jsou jen namátkou vybrané příklady z daleko širšího spektra slovních spojení. Avšak od pěstění ducha, o němž hovořil Cicero, až k symbolickému univerzu, jak je vidí Cassirer nebo Geertz, přece jen trvá kontinuum: kultura patří k lidství, protože člověk je kulturní bytost.

Kultura tedy existuje jedině v plurálu. To je triviální tvrzení, pokud jde o to, že se kultura spojuje s člověkem jako jedincem – kultura je multiindividuální. Ale mnohost kultur je samozřejmá, i když máme na mysli kolektivní stránku kultury. Právě tato mnohost opakovaně vedla k definování kultury na základě vymezení. Nejzřetelněji se to projevovalo konkurencí národních kultur a pojetím lidové a vysoké kultury jako protikladů. V radikální pluralitě, ve které existují moderní společnosti, sílí nutnost nedopouštět boj mezi různými kulturami žijícími vedle sebe a chápat mír mezi kulturami jako základní prvek politického smíru (srv. kapitolu 16).

ETICKÝ VÝZNAM KULTURY

Mimořádný význam má především trojí souvislost kultury s etikou: kultura je jedním ze zdrojů etiky; je předmětem etické odpovědnosti; kulturní konflikty vyžadují urovnání.

Kultura patří ke zdrojům etiky. Kultura v různých formách shrnuje zkušenosti generací, uchovává vzpomínky na dějinnou vinu i nové začátky a kondenzuje aporie a tragická zhoubná zapletení lidského života. Kultura nejruznějším způsobem bystří pohled na realitu. Poskytuje etickou orientaci a může povzbuzovat k etickému chování.

Kultura je předmětem etické odpovědnosti. Utvářet se kulturně jako osoba, vzdělávat kulturní tvář vlastního profesního a sociálního prostředí, a také zachovávat a rozvíjet podmínky pro kulturní budoucnost – to patří k morálním povinnostem, na nichž má každý na svém místě v rámci svých možností svůj podíl. Každý stát má nějaký kulturní úkol, každý občan státu je zároveň občan kultury. Etická odpovědnost těch, kteří jsou profesně činní ve sféře kultury, je nasnadě, ale není to jediný příklad etické odpovědnosti v oblasti kultury.

Kulturní konflikty vyžadují urovnání. Takové konflikty často vyvstávají z estetických sporů. Ještě častěji vznikají proto, že se srážejí zájmy kultury s mocenskými zájmy. Instrumentalizace kultury politickou nebo ekonomickou mocí a protesty ze sféry kultury proti politickým excesům nebo špatným hospodářským podmínkám mohou rozpoutávat ostré konfrontace. Blízká sounáležitost kultury a náboženství se projevuje v neposlední řadě tím, že náboženské napětí vede ke kulturním konfliktům nebo přispívá k vyhrocování politických konfrontací. Jakmile jde o kulturu, nestačí k upokojení samotná technika moci; jestliže náboženství zostřuje konflikty, musí se vést spor také o náboženství. Kulturní rozměr konfliktů nutí k takovým formám sporu, ve kterých se kontroverzní vidění pravdy projednává s respektem k druhému a bez násilí. Takové formy sporu bychom dokonce mohli označit za kulturu urovnávání sporů.

ÚSTŘEDNÍ POSTAVENÍ JAZYKA

Kultura je jedním ze základních životních prostředků. Nejsnáze se to dá znázornit příkladem jazyka a jeho osvojování. Jazyk, řeč odlišuje člověka od zvířete. Přejít k řeči je zároveň zásadním předpokladem pro to, aby lidé byli schopni kooperativního a komunikativního jednání a dokázali využít jeho evolučních výhod. Vždyť jedině díky jazykovému dorozumívání se lidé mohou vztahovat k něčemu nepřítomnému a brát to v potaz při společném dorozumívání o cílech. Řeč je předpokladem toho, že lidé mohou vzájemně sladovat své intence a navazovat mezi sebou vztahy (srv. Tomasello 2009; Habermas 2009).

Tvrzení prominentního lingvisty Noama Chomskyho, že v každém člověku je uložena univerzální gramatika, je dosud sporné. Jednoznačné ovšem je, že důležité předpoklady pro osvojování jazyka jsou ve vývoji člověka jako jedince založeny velice časně, a to už před narozením. Děti brzy rozeznávají řeč své matky a dokážou rozlišovat mezi mateřským jazykem a cizím jazykem. V tom ovšem spočívá rozhodující předpoklad pro osvojování jazyka vůbec. Ale nejen to, tímto způsobem vzniká také možnost vícejazyčnosti. Ta přece předpokládá schopnost rozlišovat mezi různými jazyky.

Základní nasměrování člověka k získávání jazykových dovedností se děje v prvních třech letech života. Proto mají tato léta zásadní význam pro vzdělávací biografii člověka a pro jeho možnost podílet se na kultuře. Rodinné podněty v této rané fázi života se významně projevují v pozdějších vzdělávacích možnostech. Nedostatek podnětů v rodině se dá nejlépe vyrovnat elementárním vzděláváním v dětských denních zařízeních. Dva etické požadavky jsou tu nasnadě: rodiče by měli způsobem své náklonnosti a péče jak jen možno usnadnit svým dětem přístup ke světu prostřednictvím jazyka. Avšak úkolem vzdělávacích institucí je vyrovnávat různost výchozích podmínek jednotlivých dětí do takové míry, jaká je jen možná, podporovat především děti z rodin, jimž je vzdělávání vzdáleno, a za měřítko veškerého pedagogického jednání uznávat spravedlnost poskytování stejných podmínek.

HRA JAKO KULTURNÍ FENOMÉN

Prohlášení, že člověk je kulturní bytost, zahrnuje tezi *homo ludens*, člověka, který si hraje. Nizozemský historik Johan Huizinga rozvinul tuto tezi na základě rozsáhlého materiálu z nejrůznějších oblastí života. Hru chápe jako „dobrovolné jednání nebo činnost, která se vykonává v rámci určitých stanovených mezí v prostoru a čase podle dobrovolně přijatých, ale bezpodmínečně závazných pravidel, má cíl sama v sobě a je provázena pocitem napětí a radosti a vědomím, že je to jiné než „obyčejný život““ (Huizinga 1939: 37). Když si hrají děti, pak pochopitelně nejsou splněny všechny podmínky, které uvádí Huizinga. Zpočátku ještě není vyvinuté odlišení od „obyčejného“ či „normálního života“. Dítě si neuvědomuje „stanovené meze v prostoru a čase“ ani „bezpodmínečně závazná pravidla“. Rozvinuté podoby hry se Huizingově definice blíží už spíš – mají povahu čehosi mimo každodennost, vážou se na čas a prostor a platí v nich pevná pravidla. Za určitých okolností nicméně ustupuje do pozadí jejich samoučelnost. To se děje vždy, když se hra provozuje jako zápas a nad bezúčelností hry převáží jiný cíl, totiž zvítězit. Aspekt určitého cíle je pak ještě silnější, když se soutěž pořádá veřejně a slouží nějakým ekonomickým záměrům. A přece existuje kontinuum od dětské hry k finále mistrovství světa v kopané (srv. Rauff 2005; Bredekamp 2007). Hra a sport náleží ke kultuře, neboť v kultuře nejde jen o sféru ducha jako cosi odděleného, nýbrž také o lidskou tělesnost.

SPORT – KULT, NEBO KULTURA?

Hře a sportu jako součástí kultury ovšem hrozí mimořádná nebezpečí. Ona hra, v níž dítě zapomíná na čas a nechává se vést obrazotvorností, může být překryta všudypřítomností médií (srv. kapitolu 10). Sport jako vědomé pohybové jednání, které si člověk sám zvolil, se komercializuje. Vrcholový sport je zčásti integrován do zábavního průmyslu, jehož měřítka pak rozhodují o tom, co budou vlastně dělat jednotliví sportovci, jejich trenéři a funkcionáři.

Sport přináší všeobšáhly zážitek lidského života. Projevuje se to v přirozené, osobní a sociální dimenzi sportu. Pokud jde o dimenzi přirozenosti, je sport pohybem v prostoru a čase, v němž se člověk setkává s vlastním tělem; zásadním měřítkem a podstatným cílem je zdraví a fyzická nenarušenost.

Pokud jde o dimenzi osobní, je sport projevem lidské schopnosti tvořit a utvářet; člověk v něm zakouší sebe sama jako jednotu těla, duše a ducha. Sportem se tudíž projevuje osobní důstojnost člověka. Pokud jde o sociální aspekt, ve sportu se setkává souhra se soutěží, kooperace s konkurencí.

Kulturní tvář sportu, jež se projevuje těmito třemi dimenzemi, se však může zvrátit v kult v negativním smyslu slova. Přirozená dimenze sportu se pak může vystupňovat v *kult těla*. Za nejvyšší cíl se považuje co největší tělesná výkonnost. Může to vést k trvalému poškození vlastního těla, jak ukazuje doping a zdravotní nebezpečnost výkonnostních sportů zejména v dětství a mládí. Osobní dimenze sportu se může změnit v *kult vítězství*. Jediné, o co jde, je potom převaha nad ostatními. Kdo prohrává, tomu se upírá hodnota. A sociální dimenze sportu, ta se může zvrátit v *kult násilí*. Pak se projevuje nejen násilím vůči vlastnímu tělu, ale také napadáním tělesné integrity soupeře a násilnými konfrontacemi mezi sportovními fanoušky (Huber 1999).

Stále postupující komercializace organizovaného sportu vyhrocuje jeho základní etickou problematiku. Nedostatek férovosti, nevráživost vůči skupinám lidí a násilí jsou tři nejdůležitější etické výzvy.

Etický význam sportu spočívá především v tom, že se sportovci učí *principu férové hry*, podle něž jednají. Zásady fair play spolu s psanými i nepsanými pravidly sportu přispívají k tomu, aby soupeři přistupovali jeden k druhému jako rovný k rovnému a žádný z nich nekale nepřicházel k výhodě. Těmito zásadami a pravidly se projevuje úcta k rovné svobodě každého účastníka. Proto ke sportu náleží to, že se akceptuje diverzita – původu, stavu, náboženství, sexuální orientace a tak dál – a nemá význam pro posuzování sportovních výkonů. Fair play v tomto smyslu je důležitá pro společnost jako celek (Rawls 2006; viz výše s. 72n.).

Férovost jako úcta ke každému zúčastněnému s jeho rovnou svobodou předpokládá, že druhého člověka, stejně jako sami sebe, nevnímáme jen z hlediska výkonů a úspěšnosti, nýbrž ctíme jej i sebe v důstojnosti, která je každému vlastní. Tento respekt může zabránit tomu, aby se integrita protivníka obětovala na oltář vůle k vítězství. Faulování, při němž se vědomě počítá se zraněním soupeře, nebo veřejné snižování protivníka je s takovým respektem neslučitelné. Nečisté prostředky sloužící k tomu, aby někdo úskokem získal sportovní výhodu, nelze sloučit s principem férové hry. Dopingem člověk ubližuje nejen účtě k sobě samému (protože doping má povahu sebepoškozování), ale také účtě k druhým (protože zkresluje

výsledek). Podplácení, sázkové podvody a korupce se svou morální kvalitou neliší od dopingů. Jestliže se pořádání soutěží spojuje se zájmy, které jsou sportu cizí, nebo se ovlivňuje nekalými způsoby, škodí to vážnosti sportu a možnostem jeho příkladného působení úplně stejně, jako užívání neférových nebo nekalých způsobů ve sportovním zápase samotném.

Úcta k druhému zahrnuje to, že s úctou zacházíme sami se sebou. Může zabránit tomu, aby se sportovní ctížádost zvrhla v ohrožení vlastní osoby. S tím jsou v rozporu takové formy tréninku, které škodí zdraví, nebo vyčerpávání těla, duše a ducha pro sportovní úspěch. Právem se poslední dobou do úcty či respektu jako základní hodnoty sportovní etiky více zahrnuje také úcta k životnímu prostředí. Jedním z nejzásadnějších důsledků je nutnost trvalé udržitelnosti jak sportovišť co do jejich podoby, tak samotného provozování sportu.

Pro šance férové hry do budoucna je mimořádně důležité vzdělávání trenérů a rodičů v etice sportu. Měřítka však stanovují především ti vrcholoví sportovci, které si mládež vybírá za své vzory, možná dokonce idoly. Zážitek, že výkonnostní sport na nejvyšší úrovni se dá provozovat ve sportovním duchu a férovým způsobem, nelze ničím nahradit.

Obrovské etické nebezpečí pro sport hrozí z rozvíjení *fanouškovské kultury*. Radikální fandové nemají jen sklon k co nejzásadnějšímu prožívání identifikace se „svým“ mužstvem na sportovišti, ale dělají z ní přímo určující aspekt své každodennosti. Že ignorují herní charakter sportovního zápasu, to se projevuje právě tím, že pro ně mizí hranice mezi sportem a každodenním životem. S tím je spojeno nebezpečí, které indický národohodopodář a držitel Nobelovy ceny Amartya Sen vyjádřil pojmem „past identity“. Jestliže jedinci nebo skupiny redukují svou identitu na jeden jediný znak nebo jiní redukují jejich identitu na tento jediný znak, pak je stupňování konfliktů takřka nevyhnutelné (Sen 2007). Sportu taková totální identifikace neprospívá, ba naopak: ohrožuje sport především násilností, která je s ní spojená. Sport je závislý na lidech, kteří se zajímají též o něco jiného než o sport. I výkonnostní sportovci nebo rozhodčí mohou být vzory pouze v tom případě, že jejich obzor překračuje meze sportu.

V příkrém protikladu k duchu fair play je misantropické snižování mužstva soupeřů a jeho fanoušků. Nenávistnost na fotbalových stadionech už dávno nekončí u rasistických a xenofobních hesel. Pro širší rámec těchto postojů vytvořil bielefeldský sociolog Wilhelm Heitmeyer pojem „misantropie vůči skupinám“. Ve sportu se tato misantropie praktikuje v podobě

„hierarchie diskriminací“ (Pilz 2011). Určité diskriminace (především homofobního a sexistického ražení) se přijímají, protože se ve sportovním kultu mužnosti považují za nevyhnutelné. Zato proti rasismu a xenofobii vládne poměrně důraznější odpor. Snahy pravicově extrémistických skupin a stran o pronikání mezi sportovní fanoušky se však neopírají jen o rassistické a xenofobní motivy, ale také o široce přijímaná homofobní a sexistická hesla a popěvky. Ještě důležitější než takováto úvaha je poznání, že rozlišovat diskriminované první a druhé třídy je samo sebou diskriminující. Sport se musí rozhodně zasazovat za nedílnost lidské důstojnosti.

UMĚNÍ DĚLÁME VŠICHNI

Jako poslední příklad etické relevance kultury ať poslouží umění – tedy ta sféra, kterou lidé často neuváženě ztotožňují s kulturou vůbec. Literatura, výtvarné umění, hudba, tanec, film a divadlo význačným způsobem přispívají k vytváření symbolických světů. Přitom hned uvažme důležitou podobnost se sportem: podobně jako rozlišujeme masový sport od sportu výkonnostního, musíme rozlišovat také umělecké aktivity laiků od aktivit expertů. Předpokladem umělecké činnosti jsou sice schopnosti a nadání, ale zároveň je pravda, že se nedá omezit na profesi umělkyně a umělce. Nadání se může projevit u každého, jen když je každé ženě a každému muži dopřána možnost umělecké činnosti. Malování, provozování hudby, hraní divadla, ba i psaní básní jsou elementární umělecké formy vyjádření, k nimž má každý člověk více či méně vyvinuté schopnosti.

Mimořádně zřetelně můžeme proměnu vztahu k umění předvést na příkladu provozování hudby. Po dlouhou dobu se bralo jako jasná věc, že na hudební nástroj se mají učit jen děti, které mají hudební nadání a jejichž rodiče si mohou dovolit platit nástroj a výuku. Hnutí proti tomuto úzkému pojetí se projevuje v pedagogické koncepci „každému dítěti hudební nástroj“. Myšlenka, která vznikla v Severním Porýní-Vestfálsku, spočívá v tom, že se každému dítěti během základní školní docházky nejdříve poskytnou základy všeobecného hudebního vzdělání a potom dostane možnost, aby si vybralo nástroj a po následující tři roky základní školní docházky se na něj učilo hrát (Grunenberg 2012). Jádrem této koncepce jsou orchestry základních škol. Zatím jsme znali a chápali spíše význam zpěvu v mateřských školách a na základních školách; nyní to rozšiřujeme na zacházení s hudebními nástroji. Tím se srovnává přístup ke kulturnímu

vzdělávání. Díky tomu se může v primární sféře rozvíjet mimořádný přínos provozování hudby ke vzdělání jako takovému; tento přínos spočívá v sepětí radosti s přesností, důvěry ve vlastní schopnosti se souhrou s druhými, naslouchání s vlastním hraním. Představa, že hudební vzdělání má být vyhrazeno určité vrstvě, se hroutí. Příklad hudby ukazuje, že každé dítě má schopnosti ke kulturnímu sebevyjádření. Mnoha dětem to otevírá cestu k rozvíjení trvalé radosti a výdrže v hraní na hudební nástroj, a všem dětem se tím otevírá cesta k vědomému poslouchání hudby. V tom se dá pak pokračovat i na středních školách.

Už ta morální zásada, aby byl principiálně všem umožněn přístup k umění, nás nutí, abychom rozdíl mezi populární kulturou a kulturou vysokou nestylizovali do podoby protikladu. Není to možné už proto, že není snadné stanovit mezi nimi hranici. Existují mimořádně populární díla vysoké kultury (filmy, obrazy, hudební skladby a knihy). Existují také díla populární kultury, která mají značnou uměleckou sílu a vytríbenost. Jen když udržíme souvislost mezi obojí kulturou, můžeme doufat, že populární kultura přes všechnu svou vázanost na krásné zdání a inscenování každodennosti neklesne do trivialit (srv. EKD 2002: 38nn.). To je důležitý předpoklad, chceme-li využít šancí populární kultury, která jednoduchými formami a snadno pochopitelnými obsahy předestírá témata své doby a v různých formách dává výraz pocitu ze současného světa. Tím umožňuje přístup ke kultuře, který je značně nezávislý na různosti předpokladů ke vzdělání. Obsahuje široce rozprostřené možnosti nejen recepce, ale také aktivní účasti. Navzdory oceňování populární kultury však nesmí ustoupit do pozadí podpora náročnějších uměleckých forem.

Naopak, je třeba, abychom uznali, že podpora kultury vůbec je přednostní úkol společnosti. Má-li se udržet vlastní hodnota kultury, je zapotřebí více než považovat ji za ekonomický statek. Jistě, umění je vždy také zbožím; vždyť má zajišťovat obživu těm, kteří si z umění učinili povolání. Ale vysokou kvalitu ani rozmanitost nezajistí samotný trh. Experimentální umělecké formy musí mít možnost rozvíjení, i když pro ně (zatím) není místo na trhu. Proto je třeba, aby trh, na němž se nabízejí kulturní statky a služby, doplňovaly státní kulturní politika, kulturní angažovanost občanek a občanů a kulturní odpovědnost podniků. Osobní, profesní a institucionální odpovědnost musí spolupůsobit, jestliže má být i v budoucnu zachována a dále rozvíjena kulturní rozmanitost takovým způsobem, aby kultura náročná i lehká dostávala stejné šance (Zimmermann/Schulz 2013).

V březnu 2009 jsem stál v Istanbulu před budovou vydavatelství časopisu Agos, který založil arménský žurnalista s tureckou státní příslušností Hrant Dink. Stál jsem přesně na tom místě chodníku, kde byl dva roky předtím, 19. ledna 2007, Hrant Dink zavražděn.

Už dlouho jsem věděl, že je v Turecku nařízeno mlčet o katastrofě z let 1915 až 1917, za niž jsou odpovědní tehdejší mladoturci: o masovém vyháňení a vyvražďování arménského národa. Tím spíše obdivuji lidi, kteří tehdy byli stateční, i ty, kteří dnes mají odvalu nazvat hromadnou vraždu Arménů a jiných národností s křesťanskou tradicí pravým jménem. Hrant Dink byl jedním z takových lidí.

Když byla v polovině osmdesátých let 20. století zabavena arménská turistická ubytovna, kterou vedl společně se svou ženou Rahel, zažil Dink na vlastní kůži, jak státní represe omezují životní možnosti křesťanských Arménů v Turecku. O deset let později založil časopis Agos, v němž se arménsky a turecky diskutovalo o ožehavých politických tématech. Sám Dink byl několikrát obžalován z „pohrdání turectvem“. Mimo jiné dal najevo svůj žal nad zničením arménského národa, který žil čtyři tisíce let na své půdě a stal se v Osmanské říši obětí genocidy. Proti soudním rozsudkům, který ho chtěly umlčet v jeho vlastní zemi, se Dink odvolal k Evropskému soudu pro lidská práva. Než však padlo rozhodnutí, byl Dink zavražděn před budovou vlastní redakce (srv. Dink 2008).

SVOBODA SVĚDOMÍ JAKO LIDSKÉ PŘÁVO

Osud Hrantu Dinka příkladně ukazuje, jak těsně spolu souvisejí svoboda názoru a svoboda víry. Hledal v Turecku životní uplatnění pro nevelkou menšinu arménských křesťanů. Niterné přesvědčení ho vedlo k tomu, že stvořil veřejné fórum pro nepohodlné názory. Svoboda žitého přesvědčení a svoboda veřejného vyjadřování názorů spolu těsně souvisejí.

Kdekoli je ohrožena jedna z těchto svobod, je v nebezpečí i druhá. Obě slučuje svoboda svědomí. Kdo jedná podle svého svědomí, ten užívá svobody víry. Kdo jedná podle svého svědomí, ten stojí za přesvědčením, k němuž dospěl, a vyjadřuje svůj názor. V jednom i druhém ohledu ho zajímají důvody, nevyhýbá se argumentům a je připraven přijmout lepší náhled. Ale přesvědčení svého svědomí si nenechá vzít z donucení nebo násilím.

Přesvědčení, že svoboda svědomí tvoří nepřekročitelnou mez výkonu politické moci, ukázkově dokumentuje konfrontace Martina Luthera s císařskou mocí na říšském sněmu ve Wormsu roku 1521. Luthera vyzvali, aby odvolal své spisy. Ten druhého dne svého slyšení před císařem a Říší odpověděl rozlišením trojího typu výroků. Jako první skupinu svých vyjádření uvedl kázání a biblické výklady určené křesťanské obci. Proti těm prý nic nemají ani jeho protivníci a odpovídají prý Písmu. V druhé skupině spisů, jak řekl, sepsal stížností na zlořády v římské církvi, které jsou obecně známy mezi německým národem. Sporná prý může být tudíž jenom třetí skupina spisů, totiž ta, v níž vykládá Kristovo učení. Je ochoten tyto spisy odvolat, kdyby se mu dostalo důvodů ze Svatého písma nebo z rozumu. Na závěr výslovně prohlásil: jsem „přemožen spisy, které jsem uvedl (tzn. biblickými pasážemi, které jsem citoval) a ve svědomí se držím slova Božího, pročež nemohu ani nechci odvolat, protože jednat proti svědomí je obtížné, neblahé a nebezpečné. Bůh mi pomoz! Amen.“ Lutherovi vydavatelští lektori ve Wittenbergu, jimž byla wormská řeč brzy nato zaslána, její znění hned šikovně vyhrotili a dali závěru tuto podobu: „Nemohu jinak / zde stojím / Bůh mi pomoz / amen.“ V protestantském lidovém užívání se ještě změnilo pořadí těchto rázných vět. Výrok pak začínal slovy „zde stojím“, oněmi slovy, která si dnes můžeme přecíst dokonce na Lutherově pomníku (Schilling 2012: 222n.).

Lutherova odpověď na výzvu císaře Karla V. již obsahuje náznaky toho, že u Luthera nastal rozhodující obrat v pojetí svědomí. Ten se ukazuje už v kázání, které měl Luther nedlouho před cestou do Wormsu. Rozlišil v něm trojí rozměr svědomí (Luther 1521; srv. Kittsteiner 1995: 195nn.). Vnější okruh tvoří povinnosti, které plníme hnání sociálním tlakem; ty mohou působit svým způsobem jako ulehčení, ale také jako zátěž. Střední okruh tvoří etické postoje, jako je mírumilovnost, trpělivost a věrnost; těmi se projevuje „ta pravá cesta“ lidského života a jednání. Každý člověk ale ví, že se od něj očekává příliš mnoho, jestliže by to všechno měl dělat z vlastního popudu; cítí, že po této „pravé cestě“ nedokáže kráčet z vlastních sil – že je

úplně a naprosto odkázán na obnovitelskou sílu Boží milosti. Tato zkušenost nového počátku z milosti Boží tvoří vnitřní, niterný okruh svědomí; po rituálním a etickém smyslu svědomí se zde ukazuje jeho smysl teologický.

Tento trojí smysl svědomí musíme mít na paměti, chceme-li pochopit důraz, s nímž se Luther před císařem a Říší odvolává na své svědomí. Luther staví do popředí teologický smysl svědomí a mluví pointovaně o „svědomí vázaném slovem Božím“. Svědomí nechápe jako substanci, nýbrž jako vztah. V tomto pojetí má tedy svědomí povahu jak personální, tak relační (Ebeling/Koch 1984: 3n.).

Lutherovým sporem se soudobými politickými autoritami a důsledky tohoto konfliktu pro světové dějiny začíná novověký zápas o uznání svobody svědomí, a s ní také o zaručení svobody názoru a víry. Protože v tom tkví speciální jádro novověké myšlenky lidských práv, rozvíjejí se lidská práva v novověku především v podobě stanovování mezí pro výkon legitimní státní moci. Svoboda názoru a svoboda víry jsou mimořádně zřetelná a zároveň mimořádně citlivá měřítko toho, zda je moc, na niž má monopol stát, podřízena vládě práva. Lidská práva jsou rozhodujícím instrumentem pro zajištění toho, že bude moc podřízena právu. Porušování lidských práv je však všudypřítomné stejně jako dřív. Omezování svobody víry a svobody názoru je globálním fenoménem. Ale globálně se také vyžaduje uznání lidských práv. V různých náboženských, kulturních a politických tradicích se ovšem lidská práva zdůvodňují různě.

Svoboda svědomí náleží do ústřední sféry novověkého uvažování o lidských právech. Zároveň se svědomí ve filozofické a teologické tradici považuje za rozhodující instanci morálního soudu. Ale co to vlastně znamená, mít svědomí?

CO SE MYSLÍ, KDYŽ SE ŘÍKÁ „SVĚDOMÍ“?

Německé slovo „Gewissen“ vzniklo jako kalk latinského slova conscientia s významem řeckého syneidésis, tedy „Mitwissen“ (společné vědění): v počátcích užívání tohoto slova se jím mínilo nejdříve společné vědění jakožto vědomost o jednání druhých, ale brzy spíše „vědomí o sobě samém“.⁵ Toto

⁵ Stejně tak české slovo „svědomí“: je to „pův. vědomí o něčem společné s vědomím jiné osoby, pak vědomí o vlastním skutku“ (V. Machek: Etym. sl. jaz. čes., Praha ²1968, s. 595). Totéž u fr. a angl. conscience. Pozn. překl.

svědomí provází člověka na jeho životní pouti. Má tudíž reflexivní povahu. Svědomí chápeme jako instanci, v níž je zakotvena povinná odpovědnost člověka za jeho život. Nejvyšší instance člověka je však stěží myslitelná pouze v něm samotném. Naopak se tím nebo oním způsobem předpokládá autorita, která je jeho protějškem a která je nepodmíněná, bezpodmínečná. Ve svědomí se hlásí ke slovu lidská odpovědnost před Bohem. O svědomí se uvažuje jako o „subjektivním principu odpovědnosti, kterou má [člověk] před Bohem za své skutky“ (Kant 1797/1798: A101n.).

„Největší vliv na duchovní dějiny“ mělo přijetí pojmu svědomí apoštolem Pavlem (Reiner 1974: 579). Pavel předpokládá, že každý člověk má smysl pro vnímání mravního významu svého jednání. I pohané mají obsah Božího přikázání „napsaný ve svém srdci“ (Římanům 2,14n.). Tento výrok se stal jednou z hlavních opor představy, že svědomí náleží přirozenopravní obsah, tedy obsah, který je člověku přirozeně dán jako součást jeho ustrojení. To vedlo v dalším vývoji pojmu k představě „morálního prvotního vědění“, které lidský hřích nezničil; toto původní vědění či pravdědění je něco jiného než konkrétní úsudek svědomí, který se týká jednotlivého případu (Reuter, Gewissen 2012: 292). Praktický soud svědomí snadno podléhá omylům. Jeho vztah ke všeobecně závazným měřítkům se musí znovu a znovu uvádět do rovnováhy. Individuální svědomí sice zasluhuje úctu a ochranu, i když je druzí považují za scestné. Má-li se však člověk vázat na úsudek vlastního svědomí, musí být ochoten kriticky zkoumat sám sebe.

Pavel, u nějž nacházíme rozhodující podnět k zakotvení tématu svědomí v křesťanském myšlení, již tematizuje situace, v nichž jednotliví zúčastnění z důvodů svědomí dospívají k rozhodnutím, v nichž jeden druhému protičeří. V odpovědi na otázku, zda směji křesťané požívat maso, které bylo obětováno v pohanských kultech, Pavel říká, že ti „silní“, kteří mají za to, že čistému vše čisté, mají brát ohled na „slabé“, kteří by si to vykládali jako nepřímou, ale přece účast na uctívání pohanských božstev (1. Korintským 8). Tedy, i když člověk v takovém konfliktu posuzuje svědomí druhého člověka jako „slabé“ nebo dokonce bludné, přesto má jeho závazek vůči svědomí brát vážně a snažit se o řešení, které by bylo k jeho svědomí šetrné. Pavel se v tom řídí vůdčí myšlenkou osvobozeného svědomí, které je díky tomu schopno lásky: „Všechno je dovoleno – ano, ale ne všechno prospívá. Všechno je dovoleno – ano, ale ne všechno přispívá ke společnému růstu. Nikdo ať nemyslí sám na sebe, nýbrž ať má ohled na druhého!“ (1. Korintským 10,23n.)

Představa osvobozeného svědomí se však v dalším vývoji tak docela neudržela. Objevil se autoritativní typ svědomí, který se zaměřuje na plnění církevních předpisů. Poslušnost Bohu byla ztotožněna s poslušností církevními autoritám. Tento typ svědomí dostal později název „poslušné svědomí“ (srv. Reiner 1974: 580; Kittsteiner 1995: 22). Kritika svědomí se v pozdějších staletích zaměřovala do značné míry právě na tento typ svědomí. Tento vzorec kritiky autority působí ještě u Friedricha Nietzscheho, když kritizuje špatné svědomí, v němž se proti člověku samotnému obrací jeho instinkt krutosti, nebo u Sigmunda Freuda, který kritizuje svědomí jako internalizované Nad-Já.

Odlíšná linie ve vývoji pojetí svědomí chápe ono „vědomí o sobě samém“ jako cosi, co člověk z vlastních důvodů poznal jako správné. Myšlenka nejvyšší odpovědnosti před Bohem zdůrazňuje závaznou povahu povinností a neruší svobodu, v níž jedinec poznává, čemu je zavázán ve svém svědomí. Takové poznání předpokládá osvobození od viny. Proto má prosba o odpuštění viny pro Martina Luthera rozhodující význam v jeho pojetí svědomí. Touto prosbou si svědomí soužené neklidem vyprošuje útěchu; „opět se napřimuje“. Ztročené svědomí se mění ve svědomí svobodné a radostné (Luther 1529: 106n.). Luther tedy v těchto souvislostech nově nastolil pojem „osvobozeného svědomí“. Svědomí toho typu, který se vyvinul z uvedených podnětů, můžeme označit za svědomí „dospělé“ či „svéprávné“.

Být připraven reflektovat problémy svědomí, dospívat v nich k odpovědným rozhodnutím a za svým rozhodnutím si vždy také stát – to jsou charakteristiky „svéprávného svědomí“. Jím se projevuje „vědomí o sobě samém“, které je určováno svobodou a schopno nést odpovědnost. Neovládá je představa, že je nutné dojít k vlastním odpovědím na všechny otázky svědomí. Vždyť otázka po tom, co platí pro všechny, nevyžaduje odpovědi originální, nýbrž správné. I v záležitostech uspořádání osobního života musí každý brát ohled na to, jaké následky by způsob života, který si sám zvolil, mohl mít na druhé lidi. Z těchto důvodů vypovídá v našich souvislostech více pojem „svéprávného svědomí“ než pojem „autonomního svědomí“.

PRVKY SVĚDOMÍ: SOUDNOST A ZÁVAZNOST

Můžeme rozlišovat dvojí stránku svědomí. Z jedné strany je svědomí *schopnost* posuzovat cíle a způsoby jednání z mravního hlediska jako správné nebo nesprávné, případně jako dobré nebo špatné – a podle toho mít „čisté“ nebo „špatné“ svědomí. Z druhé strany se svědomí projevuje jako *zkušenost* vnitřního závazku něco dělat nebo naopak nedělat (srv. Hilpert 2006: 621).

Schopnost soudu svědomí se vykládá různě. Jako přítomnost božské instance v člověku; jako schopnost rozlišovat správné od nesprávného, případně dobré od špatného, která je člověku přirozeně dána; jako kánon určitých schémat usuzování, který se vytváří v rámci socializace člověka; jako vnitřně přijaté Nad-Já, které se vytvořilo v reakci na výchovatské autority prostředí. Tyto čtyři hlavní interpretace svědomí se nemusí vzájemně vylučovat. S myšlenkou, že svědomím se manifestuje otevřenost člověka vůči Bohu, můžeme klidně spojit názor, že se svědomí utváří během životního příběhu člověka. Rovněž důvěra, že člověk ve svém svědomí dokáže rozlišovat mezi „správným“ a „nesprávným“ a mezi „dobrým“ a „špatným“, nemusí nutně znamenat, že se tím myslí hodnotové soudy nezávislé na čase, které mají přirozenoprávní povahu. Jestliže na svědomí mohou působit nevědomé heteronomní vazby, nijak to nevylučuje, že i takové vazby se dají zpracovávat a tímto způsobem převádět do vědomých životních postojů.

Odvolání na svědomí nijak nezaručuje, že rozhodnutí, k němuž jsme došli v souladu se svědomím, bylo vhodné. Proto je nutné, abychom rozhodnutí svého svědomí přezkušovali, a popřípadě je i měnili. Ke svědomí však patří též zkušenost vnitřní závaznosti. Ta dodává konfliktům svědomí jejich mimořádnou dramatickost. Neplatí to jen v konfliktech mezi lidmi, kteří mají odlišná přesvědčení vycházející ze svědomí. Platí to i ve vnitřním sváru dvou směrů rozhodování, když oba mají na své straně silné emoce nebo rozumové důvody. Tyto konflikty se zhusta líčí jako svár mezi povinnostmi a sklony. To je však jen jedna z jejich podob. Často se projevují také v podobě napětí mezi egoismem a empatií, mezi osobní výhodou a obecným blahem. Takový je materiál každodenních konfliktů, v nichž je schopnost rozhodování podle svědomí obzvlášť důležitá. Častěji než na „rozhodnutích podle svědomí“ se význam svědomí prozrazuje na tom, zda jsou lidé schopni „svědomitého rozhodování“ (Löwe, in: Ebeling/Koch 1984: 1).

Svědomitost a schopnost řešit konflikty svědomí, obojí vzniká výchovou ke svědomí a tvorbou a pěstěním svědomí. V tom mají velký význam zkušenosti z dětství a mládí. Otázka po svědomí nás ale provází po celý život.

JAK SVĚDOMÍ VZNIKÁ?

Být vázán svědomím předpokládá, že se svědomí utvořilo. Svobody svědomí může užívat jen ten, kdo si svědomí uvědomuje. Podle obecně rozšířené představy ten, kdo se odvolává ke svědomí, nemusí již uvádět žádné další argumenty. Jenže svědomí, jak už víme, zahrnuje dvě složky. Vedle zkušenosti závaznosti je to schopnost poznávat, že něco je správné nebo nesprávné, popřípadě dobré nebo špatné, a uvádět důvody. Svědomí je sice osobní, ale zároveň otevřené tázání.

Dlouhou dobu byl přístup k otázce tvorby a kultivace svědomí uzavřen tím, že se svědomí pokládalo za přirozenou vloh u člověka. Z toho vycházela praxe ve věci svědomí v křesťanských církvích, která se soustředila na zpověď a pokání. Bralo se to tak, že když se člověk provinil proti Božímu přikázání, měl „špatné“ svědomí. Provinění muselo vyjít najevo, bylo třeba vzbudit lítost a vyslovit absoluci.⁶ Jiná otázka vyvstávala vzhledem k odchylkám od církevního učení. Ty ukazovaly, že svědomí může zbloudit na scestí. Středověcí církevní učitelé jako Tomáš Akvinský byli přesvědčeni, že musíme respektovat i svědomí, které bez viny zbloudilo (srv. Pfürtner 1988: 161nn.). To však neměnilo nic na tom, že kacíři a jejich knihy mohli skončit na hranici (Fuld 2012).

Až ve 20. století se všeobecně prosadila myšlenka, že svědomí se formuje v průběhu lidského vývoje. Příslušné teorie (zejména teorie Erika Eriksona, Jeana Piageta a Lawrence Kohlberga) se zaměřovaly na autonomii svědomí, na identitu Já a na závazek dodržovat univerzalistické principy (srv. Flammer 2009: 93nn., 129nn., 171nn.). To se teď považovalo za znak dospělého morálního vědomí, a tak se z toho zpětně usoudilo, že tedy dítě ještě takové vědomí morálky nemá. Z toho pak například Lawrence Kohlberg vyvodil, že raně dětské pojetí morálky je čistě instrumentální: dítě dodržuje pravidla, aby se vyhnulo trestům. Přesnější pozorování však prozrazuje, že už malé děti pomáhají, sdílejí a utěšují. Jejich náklonnost k druhým

⁶ Tedy vlastně osvobození – pozn. překl.

není vedena strachem z trestu. Komunikací s blízkými osobami se také velice časně učí rozlišovat mezi morálními zásadami, u nichž dospělí trvají na striktním dodržování, sociálními pravidly, která závisejí na konkrétním kontextu, a pouhými konvencemi, které se mohou měnit (Nunner-Winkler 1998: 120). Taková pozorování dala podnět ke spojení myšlenky svědomí jako přirozené vlohy s myšlenkou jeho vznikání a utváření (Mokrosch 1998). V dětech se brzy rozvíjí citlivé svědomí. Teprve postupně se však učí uznávat toto svědomí jako závaznou motivaci vlastního chování a přitom aplikovat morální principy a etická přesvědčení na komplexní skutečnosti a situace. Tímto způsobem se v procesu tvorby svědomí ukazují oba základní prvky, na které jsme již upozornili: závaznost svědomí a schopnost svědomitého usuzování a jednání. Je zde tedy schopnost soudu o tom, co je správné a dobré, a připravenost uznávat ve vlastním jednání morální a etické závazky. Jako třetí prvek utváření svědomí k tomu přistupuje úcta k závaznosti svědomí u druhých a k principům, které řídí jejich jednání.

K tvorbě svědomí patří získávání schopnosti samostatného soudu v záležitostech morálky a etiky. Jak jsme viděli, morální problémy se týkají toho, co se dotýká všech. Rozhoduje se v nich, jestli je něco „správné“ nebo „nesprávné“. Etické problémy zase souvisejí s tím, jak hodlá jedinec utvářet svůj vlastní život. V těch se rozhoduje, jestli je něco „dobré“ nebo „špatné“.

Ne všechny problémy a otázky jsou morální povahy – kromě správného a nesprávného jednání existují také činy, které jsou morálně indiferentní. U všech otázek nemůžeme přehlížet, jaký význam mají pro osobní způsob života. V mnoha případech není možné jednoznačně rozlišit mezi „dobrým“ a „špatným“. Často nepřekročíme primární volbu. Pak volíme mezi lepším a méně dobrým, ba někdy i mezi špatným a méně špatným. K utváření svědomí tudíž patří nejen tvorba schopnosti jasně se rozhodovat v jasných situacích. Zahrnuje i to, že je člověk připraven ponechat druhým svobodu v morálně indiferentních otázkách a právě v eticky nejasných otázkách dát na radu druhých. Avšak i taková přesvědčení svědomí, v nichž máme jistotu, můžeme ověřovat. Poskytnout druhému člověku protiargumenty, aby mohl svá přesvědčení znovu zvážit, to neznamená podceňovat rozhodnutí jeho svědomí, nýbrž dát mu možnost k jejich přezkoušení (Härle 2000: 905).

Svědomí se kultivuje jednak ve sféře primární socializace v rodině či v malých sociálních skupinách, jednak ve sféře socializace sekundární, tedy především ve školkách a školách. Kdo se podílí na výchově, ať v jedné či ve druhé sféře, ten musí vědět, jakým obrazem lidské osoby a jejího

svědomí se nechává vést. V různých stylech výchovy se přece odrážejí různé představy o tom, co je to svědomí a jak se má kultivovat.

Autoritářský způsob výchovy se vědomě či nevědomě zaměřuje na vytváření „poslušného svědomí“. Tím rozhodně nenapomáhá tvorbě reflexivního „vědomí o sobě samém“. Naproti tomu dialogický styl výchovy se zaměřuje na „dospělé svědomí“. Do svého vychovatelského jednání už v raných stupních vývoje osoby zahrnuje úctu k její rozvíjející se samostatnosti. Kdo se o to snaží, musí také včas a jasně stanovovat hranice. Kdo se totiž, veden ve svém výchovném stylu „antiautoritářstvím“, vzdává stanovování jasných pravidel, co se má a nemá dělat, ten obírá vytvářející se svědomí o důležitý prvek, totiž o zkušenost závaznosti. Ta je však – vedle vytváření soudnosti – druhým, stejně důležitým prvkem svědomí.

A k tvorbě svědomí patří ještě jedno: úcta k závazkům svědomí druhých lidí. Už děti a mládež se v pluralistických životních podmínkách musí konfrontovat s růzností přesvědčení, způsobů chování a způsobu života vůbec. Svým dětským způsobem již musí vyjednávat, v kterých záležitostech mají platit stejné standardy chování a v kterých oblastech se dají akceptovat odlišnosti. Rozlišování mezi „mým“ a „tvým“, dodržování pravidel hry nebo úcta k náboženským přesvědčením a rituálům, to jsou rané příklady nutnosti vzájemné úcty. Čím dříve se v lidech probouzí úcta a nacvičuje tolerance, tím větší jsou šance, že takové postoje zoberní ve společnosti.

KAM AŽ SAHÁ SVOBODA SVĚDOMÍ?

Svobodě svědomí se člověk musí učit, má-li mít něco, co se dá potom chránit. Svědomí se však utváří mimo jiné pod vlivem nesmírného bezpráví. Přinejmenším u jednotlivců se ozývá, když jsou porušovány elementární morální principy. V takových situacích nespočívá svoboda svědomí jen v tom, že žijeme podle vlastních přesvědčení. Náleží k ní také připravenost k rezistenci. Proto se na závěr této kapitoly ptáme, kam až sahá svoboda svědomí.

Ochrana této svobody je výslovně uznána v německém ústavním pořádku. Tím se určité etické kategorii přiznává základní význam pro ústavní právo. V článku 3 ústavy Spolkové republiky Německo se „svoboda svědomí“ spolu se „svobodou víry“ a „svobodou náboženského a světonázorového vyznání“ prohlašuje za „neporušitelnou“. Tyto svobody patří k základním právům, která jsou jako celek opatřena „věčnou zárukou“. Na rozdíl od jiných

základních práv zde, v článku 3, není uvedena žádná zákonná výhrada. Tak ve světské sféře přišlo ke slovu ctění svobody svědomí, zakotvené v křesťanské víře. Uznává se sounáležitost svobody víry a svobody svědomí, ale zároveň je uznána svoboda svědomí v její svébytnosti (Bethge 2009: 671). Obsah svébytný vůči ostatním základním právům získává svoboda svědomí nejspíše tehdy, kdy jde o ochranu konkrétního rozhodnutí podle svědomí. Rozhodnutí podle svědomí má tu vlastnost, že zasahuje celou osobu daného člověka. Proto se přímo týká identity člověka.

Rozhodovat podle svědomí se však nemusíme jen tehdy, kdy se nějaký princip mocně hlásí ke slovu. Spíše se stává, že se dostávají do konfliktu principy, které si vzájemně odporují. Vytvářejí dilema, která člověka nutí udělat výjimku v jednom nebo druhém směru. V etice známe proslulé příklady. Manžel nemůže zaplatit své ženě léky, které by jí zachránily život, a řeší otázku, zda léky ukrást, když je lékárník nechce vydat za nižší cenu (Lawrence Kohlberg). Nebo onen muž, který poskytl útočiště příteli sledovanému vrahem, a musí se rozhodnout, jestli pronásledovateli podá pravdivou odpověď na otázku, kde je oběť (Immanuel Kant). Rovněž konflikt odpíračů vojenské služby vzniká z toho, že se srážejí dva principy: všeobecná právní povinnost a osobní závazek vůči svědomí. V tomto případě právní řád umožňuje východisko, které je šetrné ke svědomí, totiž individuální osvobození od povinnosti, která platí pro všechny. (Čl. 4,3 ústavy: „Nikdo nesmí být proti svému svědomí nucen k vojenské službě ve zbrani.“)

Srovnatelné konflikty se ovšem dějí též při vykonávání politického mandátu. Proto ústava výslovně zdůrazňuje, že poslanci Německého Spolkového sněmu jsou „zástupci celého národa, nejsou vázáni úkoly ani pokyny a jsou podřízeni pouze svému svědomí“ (čl. 38,1 ústavy). Ještě zřejměji jde o svobodu svědomí v případě práva na odpor, na rezistenci. Německá ústava uznává právo na odpor proti každému, kdo by chtěl odstranit ústavní řád (čl. 20,4 ústavy). To je „velký“ odpor, jímž se má v zájmu právního řádu a pro záchranu lidských životů učinit konec nelegitimní vládě. Kromě toho však existuje také „malý“ odpor občanské neposlušnosti. V takovém odporu se občané z přesvědčení daného svědomím plánovitě dopouštějí symbolického veřejného porušování zákonů, čímž naléhají na změnu konkrétních politických rozhodnutí (Reuter 2013: 274n.). Přitom to smí být jen takové porušování pravidel, které nikoho nepoškozuje. To ovšem neruší protiprávnost takového porušování pravidel. Proto eticky přichází v úvahu jen ve výjimečných případech. Musí jít o téma značné závažnosti,

na které se již předtím upozorňovalo jinými způsoby. Důvody svědomí, pro něž si člověk zvolil tuto formu protestu, musí být zřejmé pro hodně lidí. Za těchto předpokladů můžeme v občanské neposlušnosti spatřovat legitimní využití svobody svědomí. Ochotu uznávat občanskou neposlušnost můžeme pak považovat za jeden ze znaků vyzrálé demokracie (Huber, Gerechtigkei 2006: 490nn.).

Vedle svobody víry a svobody náboženství se do bezprostřední souvislosti se svobodou svědomí dostala i svoboda názoru (čl. 5 ústavy). Silná ochrana, kterou je tato svoboda obdařena, plyne ze zkušeností nejtemnějšího období německých dějin, kdy bylo svobodné vyjadřování stále více omezováno na nepatrné menšiny, ale i ty mohly nakonec názory vyjadřovat jenom potají. „Naučili jsme se umění přetvářky a mnohoznačné řeči,“ řekl teolog Dietrich Bonhoeffer, mučedník německého odporu. Řekl to o sobě a svých přátelích už koncem roku 1942, a připojil otázku: „Jsme ještě použitelní?“ (Bonhoeffer 1998: 38).

Kdo žije v demokratickém právním státě, ten už se nemusí cvičit v „umění přetvářky“. I před ním však vyvstává otázka: „Jsme ještě použitelní?“ V mediální společnosti jsou nové příčiny toho, že odvážné slovo je někdy vlastně opovázlivost. Kdo je stoupencem nepohodlných názorů, ten se snad nemusí obávat politického pronásledování, ale za určitých okolností může počítat s profesními nevýhodami nebo s veřejným nátlakem. Svobodu svědomí novými způsoby ohrožuje nadvláda ekonomiky, moc sdělovacích prostředků definovat věci, a ovšem také všudypřítomnost sociálních sítí. Je tudíž třeba svobodu svědomí s novým důrazem bránit. Tím spíše to platí, když vyhlížíme za hranice své země a všímáme si, jakému nátlaku je svoboda svědomí vystavena v jiných oblastech Země.

Svoboda názoru předpokládá fungující veřejnost. To měl na mysli už Immanuel Kant, když upozorňoval na to, „že taková vnější moc, která lidi obírá o svobodu veřejně sdělovat myšlenky,“ jim bere „také svobodu myšlení“. Vždyť možnost sdělovat si navzájem své myšlenky je nezbytnou podmínkou toho, abychom mohli kriticky ověřovat správnost těchto myšlenek (Kant 1786: A326; srv. Arendt 1987: 52n.).

Jeden z mých kmořenců zakončil své školní vzdělání po mnoha letech v Německu maturitou v Singapuru. Mezitím se oženil se Španělkou, prožil několik let v USA a pak se s manželkou a dvěma dcerami vrátil do Singapuru. Jeho rodina je trojjazyčná a cítí se doma na třech kontinentech.

Jiný můj kmořenec pochází z německo-americké rodiny. Splnilo se mu přání strávit jeden školní rok v USA. V jeho rodině se však intenzivně zabývají narůstajícími rozpory globálního světa, a tak se zajímá též o Afriku. Se svými rodiči prožil několik měsíců v Jižní Africe. Celá rodina se angažuje v projektu pomoci školačkám a školákům ve Rwandě.

DĚTI VYRŮSTAJÍ VE SVĚTĚ SÍTÍ

Tyto příklady jsou sice neobvyklé, nicméně ukazují, že mladí lidé mají šance na rozšiřování svých horizontů. Přibývá dvojjazyčných školek a škol. Setkávání s jinými kulturami pro leckoho začíná už na schodech obytných domů nebo obchodů, na zadních dvorcích, hřištích a v mateřských školách či dětských denních zařízeních. Při prvních pokusech o zacházení s počítačem lidé zjišťují, že lidstvo je propojeno celosvětovou sítí: *worldwide web*.

Děti a mladiství se dnes musí konfrontovat i s velkými globálními výzvami. Rodí se do globálního horizontu. Neustále se setkávají s tématy světové populace, světové výživy, celosvětové ekonomiky, Internetu, klimatických změn a mezinárodního terorismu. Většině z nich je zřejmé, že vývoj globálního světa ovlivňuje jejich vlastní životní perspektivy.

16. studie koncernu Shell o mládeži se ptala na postoj mladistvých a mladých dospělých ve věku mezi 12 a 25 lety ke klimatickým změnám (Albert aj. 2010: 177nn.). Největší část dotázaných vyjádřila kritický, ekologicky motivovaný postoj. Většina mladistvých považuje za nutnou uvědomělou změnu a prohlašují, že jsou ochotni přijmout důsledky ve věcech spotřeby energie a možnostech mobility. Ale takové postoje nejsou nijak samozřejmé a nesporné. Náležet technologicky a mediálně k jednomu světu

ještě nutně neznamená chápat sám sebe eticky jako světoobčana. V nových podobách nacionalismu a rasismu se naopak projevuje odmítání rozšířit horizont vlastní odpovědnosti mimo bezprostřední sféru svého života či mimo vlastní národ.

Světoobčanský étos není nic samozřejmého. Poměr mezi „etikou pro nejbližší bližní“ a „etikou pro vzdálené bližní“ je kontroverzním tématem etiky. Zahrnuje tři hlavní dílčí otázky. Za prvé je třeba vyjasnit, jak chápeme pojem odpovědnost. Za druhé pak vyzkoumat, jestli existuje nějaké závazné etické měřítko, které by spojovalo lidstvo jako celek osobní odpovědností. Když měřítko nalezneme, zbývá vyjasnit, zda a jak se této odpovědnosti můžeme učit.

CO ZNAMENÁ ODPOVĚDNOST?

V novověké filozofii morálky byl pojem odpovědnosti po dlouhou dobu spojen s problémem svobodné vůle. Jádrem je otázka, které činy je možné přisoudit přímo osobě – vždyť jen za takové činy může být pohnána k odpovědnosti. Etický pojem odpovědnosti byl konstruován v analogii s právním (přesněji řečeno trestněprávním) pojmem odpovědnosti (srv. Huber, Freiheit 2012: 73nn.).

Ale nestačí ptát se na odpovědnost, kterou má člověk proto, že mu můžeme přisuzovat činy. Musíme se ptát i na odpovědnost, kterou má proto, že na něj byla přenesena určitá kompetence. U mimořádně důležitých úkolů tuto odpovědnost výslovně stvrzuje služební přísaha. Za zvláštních konstelací ovšem vzniká odpovědnost, která přesahuje každou takovou kompetenci.

Tato odpovědnost získává svou evidenci obvykle setkáváním s ostatními lidmi. Francouzský filozof Emmanuel Lévinas to vysvětluje jako tvář druhého (srv. Levinas 1992; Levinas 1995; Dabrock aj. 2004: 133nn.) Když vidím tvář druhého člověka a vydávám se jeho pohledu, ozývá se ve mně odpovědnost, která je dána existencí tohoto druhého člověka. Vztah odpovědnosti vůči němu je spjat s tělesností, v níž se člověk s člověkem setkává. K jinakosti druhého náleží jeho jedinečnost, a tedy také svoboda vůči každé snaze zařadit ho do nějaké kategorie.

Je to jistě fascinující způsob, vyjít z toho, že existence druhého na nás volá. Ale přesto se odpovědnost nedá takto omezit na bezprostřední osobní

vztahy. Filozof Hans Jonas, pocházející z Německa a po své emigraci vyučující v USA, nutnost rozšíření koncepce odpovědnosti zdůvodnil pokrokem moderní techniky. Ta propůjčila lidem větší moc, která je vskutku dvojsečná, pokud jde o možné následky. Poskytuje nové možnosti k udržení a rozvoji lidského života, ale také k jeho zničení. Moderní technika umožňuje kolektivní nukleární sebezničení a technologickou manipulaci s vlastním lidským druhem. Rozštěpením jádra a rozluštěním genetického kódu lidstvo získalo dříve netušené možnosti, jak ovlivňovat vlastní budoucnost. Proto je odpovědnost za budoucnost lidského života na Zemi základním morálním imperativem pro každého člověka (Jonas 1979: 36).

Kdo však dokáže být subjektem takové odpovědnosti za budoucnost? (Picht 1969: 318nn.) Náléhavost této otázky si můžeme znázornit na příkladu změny klimatu. Mají-li být opatření k omezení celosvětového vzestupu teploty účinná, nestačí, aby jednotlivci, skupiny či národní státy k takovým opatřením skutečně přistoupili. Nezbytné je, aby se společenství států dohodlo na rychlém snížení celosvětových emisí kysličníku uhličitého. Nestačí však očekávat něco od politických činníků. Skupiny občanské společnosti se musí stát přímluvci trvale udržitelného rozvoje a samy v tom jít příkladem. Globální odpovědnost vyžaduje účinnou spolupráci států a silné občanskoprávní propojení přes hranice národů a světadílů. Důležitou úlohu v tom má také mezinárodní a ekumenická spolupráce křesťanských církví. Kromě toho je žádoucí, aby spolu světová náboženství v zesílené míře kooperovala v záležitostech, které mají zásadní význam pro budoucnost lidstva.

Odpovědnost ve smyslu povinnosti zodpovídat se je od samého počátku tématem křesťanské teologie, která chápe člověka jako bytost, jež odpovídá, neboť byla stvořena jako obraz Boží (srv. 1. Mojžíšova 1,27). Je to člověk, který odpovídá Bohu, ale také se mu protiví. K jeho svobodě patří to, že má skládat účty ze svého života. Proto je na konci času Boží soud (srv. Matouš 25,31nn.). Ten není jen vizí budoucnosti, ale zasahuje do naší přítomnosti. Každý člověk může vědět, že je povinen skládat účty za svůj život a že zůstává odkázán na sílu k novým začátkům. Té síle se v řeči křesťanské víry říká odpuštění a milost.

V tomto významu se pojem odpovědnosti po dlouhou dobu neužíval. S tím se začalo, až když sociolog Max Weber koncem první světové války zavedl protiklad etiky smýšlení a etiky odpovědnosti (Weber 1994: 79). V teologii promluvil programově o etice odpovědnosti poprvé Dietrich

Bonhoeffer. Bylo to v době, kdy se účastnil politického spiknutí proti nacistické diktatuře. Bonhoeffer chápal odpovědnost jako odpověď člověka na Boží oslovení, kterou dává tím, jak žije svůj život (Bonhoeffer 1992: 253nn.). Struktura odpovědného života je podle něj charakterizována souladem svobody a vázanosti, transcendence sebe samotného a životní realizace.

Podobně se „velký moderní symbol“ odpovědnosti stal středem etických úvah amerického teologa H. Richarda Niebuha. Důsledně se v nich řídil relačním obrazem člověka, který nastolila reformace. Středem jeho úvah není člověk jako producent či tvůrce nebo jako občan, ale člověk jako ten, který odpovídá (Niebuhr 1978: 56). Na tomto základě rozlišuje dvě dimenze odpovědnosti, které bychom mohli nazvat „odpovědnost vůči ...“ a „odpovědnost za ...“

„Odpovědnost za ...“ přitom neznamená jen ochotu pečovat o druhé. Znamená též ochotu starat se o budoucnost společného života. Vždyť ke zvláštním schopnostem člověka náleží schopnost uvažovat o možnostech dalšího vývoje a volit mezi nimi. I vzhledem k budoucnosti jedná jedinec ve vztahu k sobě samému, k ostatním lidem a ke světu kolem sebe. Odpovědnost se projevuje jako odpovědnost individuální, odpovědnost sociální a odpovědnost vůči životnímu prostředí.

„Odpovědnost vůči ...“ odkazuje k horizontu nejvyšší povinnosti zodpovídat se, jehož prostřednictvím teprve můžeme vůbec chápat lidský život jako odpovědný. Za instanci této nejvyšší povinnosti se považuje buď *forum internum*, tedy svědomí jednotlivce, nebo *forum externum*, totiž Bůh. Opět tu jde o to, jestli člověk chápe relačnost svého života v zásadě jako vztaženost k sobě samému, nebo jako vztaženost k tomu, co je jiné než on sám.

LIDSKÁ PRÁVA JAKO ZÁKLAD ORIENTACE

Novověký vývoj etických představ o světě můžeme vidět jako proces sílící inkluze. Když byl dobyt americký kontinent, vyvstala otázka, jestli mají noví pánové uznat za lidi také tamní obyvatele zcela cizích jazyků a náboženství. Antropologický obrat, který přinesla renesance, relační obraz člověka, který dala reformace, a univerzalistická teorie mezinárodního práva, kterou zastávali katoličtí učenci, se spojily v takovou představu člověka, podle níž každý, kdo má lidskou tvář, se podílí na lidství. Mnohem později,

k závěru 18. století, dodala této myšlence závaznost americká a francouzská kodifikace lidských práv. Ale tehdy měla lidská práva před sebou ještě dlouhou cestu. Takový Thomas Jefferson například, průkopník myšlenky lidských práv, byl sice toho názoru, že „všichni lidé byli stvořeni stejně, že byli svým tvůrcem nadáni určitými nezadatelnými právy, mimo jiné životem, svobodou a usilováním o štěstí“ (Lerg 2010: 49n.). Ve svém osobním životě nicméně využíval služeb otroků.

Otroctví, rasismus a sexismus, to byly tři epochální výzvy, jestliže se měla univerzálně prosadit představa stejné důstojnosti každého člověka. Překonání nevolnictví, odstraňování diskriminace z důvodu příslušnosti k nějaké skupině a zrovnoprávnění mužů a žen, to byly přelomové body směřující k univerzálnímu chápání lidské důstojnosti. Násilné zločiny Hitlerova Německa na evropském Židovstvu a dalších skupinách; stalinistická likvidace politických protivníků; politika apartheidu v Jižní Africe; „etnické čistky“ v rozpadající se Jugoslávii – to všechno hrůzným způsobem odhalilo, že navzdory zásadnímu poznání univerzální povahy lidské důstojnosti může vždy znovu docházet k barbarským regresím. Vědomí o lidských právech není zabezpečený statek. V každé generaci se musí znovu zápasit o uznání stejné důstojnosti každého člověka.

Tyranské formy vlády ve 20. století, především za nacionálního socialismu a stalinismu, podnítily uznání lidských práv na úrovni společenství národů. Po Všeobecné deklaraci lidských práv z 10. prosince 1948 následoval proces jejich právní kodifikace. Zejména došlo v roce 1966 k uzavření dvou paktů o lidských právech, a mimoto celé řady zvláštních konvencí o lidských právech, například o právech žen, dětí nebo lidí s postižením. Na evropské úrovni byla kromě toho uzavřena v roce 1950 Evropská konvence o lidských právech a v roce 2000 ještě Charta základních práv Evropské unie. Katalog základních práv německé ústavy z 23. května 1949 začíná uznáním nedotknutelnosti lidské důstojnosti; základní obsah veškerých lidských a občanských práv, která zaručuje, výslovně vyjímá z možnosti ústavních změn (tzv. „záruka věčnosti“ čl. 19,2 ústavy).

Lidská práva v první řadě omezují státní násilí. Mají však orientační význam také pro chování občanek a občanů. Obzvláště jasně to vyjadřuje preambule švýcarské ústavy z roku 1999, která říká: „... u vědomí společných výdobytků a odpovědnosti k budoucím generacím, v jistotě, že svobodný je pouze ten, kdo své svobody užívá, a že síla národa se měří blahem slabých ...“ Jak ukazují tato preambule, úcta ke stejné důstojnosti každého

člověka zavazuje lidi k mimořádné všímavosti vůči těm, kteří mají handicap nebo jsou vytlačeni na okraj společnosti.

Konflikt mezi Východem a Západem po druhé světové válce přispěl k současné existenci dvou úmluv o lidských právech. Jedna zahrnovala občanská a politická práva, zatímco obsahem druhé byla práva sociální, ekonomická a kulturní. Tyto dva seznamy lidských práv se často ztotožňují s rozdílem mezi právy „individuálními“ a „kolektivními“. Taková charakterizace však vede na scestí. Vždyť i v případě sociálních či kulturních práv musíme za držitele těchto práv považovat individuální osobu. Obě skupiny práv, jak práva občanská a politická, tak práva sociální, ekonomická a kulturní, spojuje totéž základní pojetí lidských práv, které se vyznačuje sepeřtím svobody, rovnosti a účasti na společenství (srv. Huber/Tödt 1988: 80nn.; Huber, *Gerechtigkeit* 2006: 308nn.).

Rozlišování mezi různými skupinami lidských práv je snad možné zdůvodnit tím, že pro ně existují různé formy právní ochrany. Základní práva jsou nejspíše vymahatelná, když odvracejí neoprávněné státní zásahy do individuální svobody. Naproti tomu ta základní práva, z nichž se vyvozují nároky na účast na společenství a rovnost, předpokládají politickou realizaci – nelze je soudně vymáhat stejným způsobem.

Závaznost lidských práv vychází z myšlenky lidské důstojnosti. Podle známé formulace Immanuela Kanta je to myšlenka, že na člověka nesmíme nikdy hledět pouze jako na prostředek k cizím účelům, ale vždy jej musíme považovat za účel v sobě samém (Kant 1785/1786: BA64nn.). V německé ústavněprávní tradici z toho byla vyvozena „objektová formulace“. Podle ní je neslučitelné s lidskou důstojností, aby se člověk stával pro jiné lidi objektem zacházení, na který si dělají nárok. Hans Joas vysvětlil uznání takové nedotknutelné důstojnosti člověka na základě uznání „posvátnosti“ osoby, která byla poprvé jasně vyjádřena v americké a francouzské deklaraci lidských práv ve druhé polovině 18. století (Joas 2011). Politické uznání nedotknutelné důstojnosti každého člověka vzniká z historické zkušenosti upíraných práv. Zároveň však staví na rozumové argumentaci v zájmu rovné svobody každého jednotlivce. Na vzniku lidských práv měly svůj podíl jak konfrontace s činy „přirozeného bezpráví“, tak úvahy o člověku jako bytosti, která má svůj účel v sobě samé.

Pojem lidské důstojnosti získává plauzibilitu jak ze zakotvení v konkrétně utrpěném upírání práv, tak z filozofického a teologického uvažování. V tomto uvažování vydávají své plody různé tradice – židovská a křesťan-

ská tradice s jejím vyvozováním lidské důstojnosti z toho, že člověk odpovídá Bohu a je Bohu odpovědný („člověk k obrazu Božímu“), i osvícenská tradice se svým zdůrazňováním autonomie člověka, dané jeho rozumovostí. Pluralita těchto argumentací má značný význam, neboť konsensus ve věci nedotknutelnosti lidské důstojnosti předpokládá úctu k různému zdůvodňování. Lidé, kteří se účastní rozpravy o lidských právech, přicházejí s důvody, které jsou pro ně samotné zásadní, aby je porovnali s jinými argumentacemi.

KOSMOPOLITNÍ POSTOJ

Všechna zdůvodnění lidských práv, která se uvádějí, mají jedno společné. Spojují nedotknutelnost lidské důstojnosti se zásadou rovnosti. Jakkoli to ovšem vypadá přijatelně, musíme se obávat, že chceme po lidech příliš, jestliže činíme měřítkem individuální odpovědnosti univerzální lidskou důstojnost. Jedinec může sice v zásadě uznávat stejnou důstojnost všech lidí včetně příslušníků příštích generací, ale těžko se tím může řídit v osobním chování. „Etika pro vzdálené bližní“ se nehodí pro etickou orientaci jednotlivce, tak bude znít námitka. Taková etika spíše svádí k rezignované odtazitosti. Naproti tomu – připomeňme ještě jednou Emmanuela Lévinase – aktivní jednání souvisí s tváří druhého, neboli s konkrétními lidskými osudy.

Tvář druhého nás však zároveň nutí k poznání, které Kwame Anthony Appiah vyjádřil jednoduchou větou: „Everybody matters.“ (Appiah 2007: 174) Ani tvář v tvář konkrétnímu bližnímu není možné rozlišovat lidi, na kterých záleží, od jiných, na kterých nezáleží. Ve světoobčanském postoji se nepředpokládá, že by jedinec choval ke každému údu lidstva stejné pocity jako ke svým blízkým nebo k sousedům. Předpokládá se nicméně poznání, že žádný člověk není lhostejný. Druhého ctíme jako nám rovného právě v jeho různosti. Univerzalita a diference jsou tedy dva rozhodující znaky světoobčanského postoje (Appiah 2007: 182).

Už řečtí filozofové dospěli k jasnému uvědomění toho, že jedinec není jen občanem toho či onoho politického společenství, tedy své *polis*, nýbrž že také všichni lidé společně obývají jednu Zemi. Stoická filozofie tudíž k tomu, že je člověk domovem ve své *polis*, přiřadila jeho příslušnost k celému lidstvu (srv. Coulmas 1990). Z tohoto filozofického počátku kosmopolitismu

vzniká pak představa světoobčanského postoje jako části individuálního étosu. V novověkém vývoji se takový postoj projevuje především zájmem o vzdělání, které přesahuje vlastní národ. Ale projevuje se i v ochotě společnosti rovnoprávně integrovat skupiny osob, které dosud vylučovala.

Brát vážně každého jednotlivého člověka nemůže znamenat, že by se nás měly dotýkat veškeré problémy lidstva zároveň. Nejen jednotlivé osoby, ani lidská společenství (ať už jsou to organizace občanské společnosti nebo státy) nemohou reagovat na všechny výzvy své doby zároveň. V individuálním i kolektivním jednání je nutné stanovovat priority. Jestliže se však řídíme lidskými právy, nesmí být zvýšená pozornost, kterou věnujeme určitými skupinám osob nebo konstelacím problémů, přednostně určována pouhým vlastním zájmem nebo předsudky vůči určitým skupinám. Naopak se zvláštní odpovědnost za jednotlivé konkrétní osoby nebo určité skupiny musí pojít s úctou k rovným právům všech. Sociální odpovědnost v blízké sféře vlastní rodiny nebo v okruhu vlastní profese by tedy měla být tím či oním způsobem otevřena světoobčanskému angažmá. Příklady takové angažovanosti mohou být činnost v církevních partnerstvích navzdory hranicím, práce pro Amnesty International v zájmu lidských práv politických vězňů nebo účast na politických iniciativách za trvale udržitelný rozvoj. Otevřenost vůči světu je základním znakem odpovědnosti (Gerhardt 2012: 515nn.).

Důsledky našeho jednání sahají dále, než si obvykle uvědomujeme. Nákup potravin a šatstva spojuje konzumenty v Evropě s producenty v zemích třetího světa. V cenách tohoto zboží se odrážejí mimo jiné životní a pracovní podmínky v zemích jeho původu. Když se dnes rozhoduje o využívání neobnovitelných zdrojů energie nebo dopravních prostředků intenzivně produkujících CO₂, ovlivňují se tím životní podmínky budoucích generací. Při zvažování možných alternativ musíme brát v potaz i vzdálené účinky našeho jednání. Proto je nejen principiálně náležité, ale má i podstatný praktický význam uznávat lidskou důstojnost a lidská práva za relační rámec osobní odpovědnosti.

Osobní postoj světoobčanství je však jen jednou z forem realizace kosmopolitismu. Kromě ní tu máme ideu organizačního kosmopolitismu. Ta se projevila především koncepcemi světového mírového uspořádání. Uznání světoobčanského práva, republikánské ústavy jednotlivých států a federální organizaci společenství států vyzdvihl Immanuel Kant jako základní prvky takového organizačního kosmopolitismu (Kant 1795). Společenství národů po první světové válce a Organizace spojených národů (OSN), připravovaná

za druhé světové války, to byly dva velkorysé pokusy dát takovému organizačnímu kosmopolitismu reálnou podobu.

Vedle kosmopolitismu individuálního a politického se vynořuje také idea kosmopolitismu občanské společnosti (srv. Conradi 2011). Nejen jednotlivci a státy totiž mohou reprezentovat světoobčanský postoj. Ten se totiž realizuje především v praxi společenských aktérů. Jako příklady jsme již uvedli globální iniciativy, vznikající z ekumenického propojení křesťanských církví, a iniciativy občanské společnosti.

Nejvlivnějšími globálními aktéry jsou však hospodářské podniky. Proto se musí výslovně mluvit také o kosmopolitismu hospodářském, ekonomickém. K přednostním postulátům světoobčanské etiky patří, aby ekonomičtí aktéři neorientovali své jednání na nejvyšší možný zisk, nýbrž cítili závazek uznání stejných lidských práv na všech kontinentech a zahrnovali to do svých úvah o zisku. Tyto úvahy měly za následek celosvětovou debatu o normách (srv. Deutsches Institut für Normung 2011). Je však zapotřebí dalších veřejných debat i praktického úsilí, aby se to prosadilo do praktického uspořádání globalizované ekonomiky.

UČIT SE ODPOVĚDNOSTI

Vznikání hodnot není výlučně výsledkem intelektuálního vyjasňování, nýbrž často souvisí s utrpením bezprávím a nadějí na jeho překonání. Ani schopnost být odpovědný nevzniká jen kognitivními procesy učení – jejím nutným předpokladem jsou zkušenosti. Rodiny, mládežnické skupiny a sportovní kluby jsou důležitá místa, kde se lidé mohou učit odpovědnosti. V mediální společnosti vliv těchto míst klesá. Tím spíše získávají na významu denní dětská zařízení a školy jako místa, kde je možné učit se odpovědnosti. Ale také v základním vzdělávání a dalším vzdělávání jako přípravě na budoucí profesní úkoly má veliký význam podpora schopnosti mladých lidí nést odpovědnost.

„Učit se odpovědnosti“ se poslední dobou stalo podstatnou součástí školního curricula. Tato idea vychází z pedagogického projektu v USA zvaného „Service Learning“. Fáze praktické sociální angažovanosti se spojuje s přiměřenou přípravou a promyšlenou následnou prací. Přímé setkávání s lidmi, kteří potřebují solidární zájem druhých, získává na hloubce úvahami, jejichž cílem je trvalá angažovanost v občanské společnosti a ochota

k politické participaci. To má velký význam pro školní vzdělávání, které se zaměřuje na udržování rovnováhy mezi orientací na výkonnost a orientací na život, mezi ověřitelným věděním a tvorbou identity, mezi kulturními technikami a kulturními kořeny. Tak mohou školy přispívat k demokratické atmosféře země a připravovat děti na způsob života, který se vyznačuje odpovědností za druhé lidi a za zdar společného života.

Odpovědnost v povolání navazuje na trénování odpovědného jednání v dřívějších životních fázích. Pro každou profesní praxi je nutná nejen odborná kompetence, ale také kompetence sociální. Proto je v profesní oblasti nepostradatelné etické vzdělání, především u vedoucích pracovníků. Rovněž zde se musí kognitivní ujasňování pojit s bezprostřední zkušeností. Kupříkladu projekt „změna stran“ umožňuje vedoucím pracovníkům, aby po vymezenou dobu pracovali v sociálním ohnisku a vyhodnocovali získané zkušenosti. Tím se jim rozšiřují obzory a zakoušejí rozmanitost lidských životních situací.

Takové projekty se sice zaměřují na nejbližší sociální prostředí, ale posilují také schopnost angažovat se světoobčansky. K této schopnosti mimořádně prospívají projekty, v nichž se lidé kratší či delší dobu angažují v sociální skutečnosti jiných oblastí nebo světadílů. Dobrovolně jsou tam činní v sociálních iniciativách, pracují pro církevní a jiné rozvojové služby nebo dávají své profesní kompetence do služeb těch nejchudších. „Světů vstříc“ je heslo dobře vyjadřující tyto dobrovolné služby v zájmu politického rozvoje. Být světoobčanem předpokládá zkušenosti a pochopení. Nikdo totiž nemůže být kosmopolitou, jestliže chce jen měnit svět – musí mu také rozumět (Appiah 2005: 222).

Byl jsem dva roky přihlášen na facebooku, ale pak jsem své konto zrušil. Dokud jsem této „sociální sítě“ příležitostně využíval, zpočátku mě těšilo, že mi moji mladí přátelé sdělují svůj „vztahový status“. Radost mě přešla, neboť od zavedení „timeline“ se každé takové sdělení uchovává natrvalo. Tento „timeline“ se stává neúprosným hlídačem životního příběhu jedince. Možné důsledky jsou nasnadě. Hovory o předchozích přátelských a partnerských vztazích si každý může ještě téže noci ověřit v kronice Facebooku. Zpětné korektury toho, co člověk u vlastní biografie uložil, jsou vyloučeny. Právo na užívání dat, jakmile byla jednou uložena, má natrvalo internetový koncern. Lidská práva nejsou hrází jen proti zasahování státu do svobody, ale také proti zasahování ze strany mocných koncernů včetně Facebooku. Alespoň by měla být.

Já pokládám takovou nařízenou, vnucenou povinnost sdílení za neobhajitelnou. Je to eticky neospravedlnitelný zásah do osobnostních práv účastníků. Mnozí tento zásah akceptují, protože jejich zájem spojovat se v síti s druhými lidmi je silnější než ochota k protestu. Ale toto chování Facebooku musíme označit slovy svévolné zasahování či útok. Dokonce ani po odhlášení člověk nezíská nazpět právo na zacházení s uloženými daty.

Odpovídá vylučování z Facebooku standardům internetové etiky? Je nasnadě hledat odpověď v Internetu samotném. Článek o etice médií ve Wikipedii v době, kdy jsem v něm pátral, neobsahoval žádnou orientaci v tomto problému. Reprodukoval stav ještě z doby, kdy se etika sdělovacích prostředků chápala výhradně jako tisková etika a soustředila se pouze na informační povinnosti žurnalistů. V tomto článku jsem sice našel odkaz na heslo „Internetová etika“, ale příslušný článek spočíval v pouhé výzvě k vytvoření nového článku Wikipedie. Stál u toho odkaz na návod pro začátečníky: „Wikipedia: tvůj první článek.“

Sotva bychom mohli groteskněji ilustrovat situaci Internetu bez internetové etiky. Zde se obzvlášť jasně ukazuje, jak je nutná etická orientace v nových médiích. Tato média jsou dnes určujícím průvodcem mládeže

od časného věku. Z pozitivního hlediska jsou důležitým zdrojem vzdělání. Zároveň však vystavují děti a mládež přemíře vlivů, které jsou eticky a pedagogicky problematické. Mediální studia a etika médií se tudíž stávají centrálními tématy.

ETIKA MÉDIÍ JAKOŽTO PROFESNÍ ETIKA

Etika médií byla koncipována v polovině 20. století, a to nejprve jako etika žurnalistu, tedy jako etika určitého povolání. Soustředila se na profesně etické normy pro žurnalisty. Přitom se ovšem neomezila na požadavky vůči státnímu právu, ale ustavily se též profesní instance, u nichž si lze stěžovat, například Německá tisková rada. Mají omezené možnosti něco prosadit. To však neznamená, že by podobné snahy byly bezcenné.

Standardy profesní etiky pro žurnalisty se pohybují mezi svobodou názoru (článek 5 ústavy), povinností pravdivě informovat a osobnostními právy těch, o nichž se referuje. Důsledky vyvozené z těchto tří úhelných kamenů je možné shrnout v následujících bodech: 1) Žurnalisté plní veřejnou úlohu, a proto jsou mimořádnou měrou zavázáni veřejnému blahu. 2) Mají si navenek i niterně udržovat nezávislost; v tom jsou odkázáni na odpovídající pracovní podmínky. 3) Přijímání a udělování darů nebo jiných výhod je neslučitelné s žurnalistickou nezávislostí. 4) Z povinnosti sdělovat pravdu vyplývá zejména povinnost korektně si opatřovat informace, obezřetně a pečlivě je podávat a uvádět na pravou míru nepřesná sdělení. 5) Je nutno brát vážně a ctít důvěrnost sdělení, profesionální tajemství a právo na odepření výpovědi. 6) Je nezbytné respektovat soukromý život a intimní sféru. 7) Novináři jsou zavázáni dodržovat lidská práva a mír, což vylučuje apoteózu násilí, surovosti, krutosti a nemorálnosti. 8) Při zveřejňování slovem nebo obrazem je nutno dbát mravního a náboženského vnímání druhých. 9) Zakazuje se předem někoho odsuzovat v běžných sděleních, nebo když ještě není ukončeno soudní řízení (srv. Teichert 2005: 817).

Tato pravidla žurnalistické etiky se řídí morálními měřítky správnosti, toho, čím jsme povinni vůči sobě navzájem. Ale novinářská práce má kromě toho co dělat s etikou dobra. Ta vychází z otázky, proč si někdo zvolí právě toto povolání jako svůj celoživotní úkol a za co se ve své profesi zasazuje.

Z této perspektivy je důležitým měřítkem žurnalistické práce nejen její sloužitelnost s lidskými právy, ale také podpora těchto práv. Žurnalisté, kteří referují z oblasti materiální nouze a líčí situaci se znatelnou empatií s trpícími, jednájí často z popudu lásky k bližnímu. Těžištěm práce odpovědného novináře může být zájem o hnutí demokratické obrody či hledání možností mírových změn, ale může také odhalovat koncentraci moci nebo zneužívání moci ve sféře státu, ekonomiky i samotných sdělovacích prostředků.

Taková měřítko správnosti a dobra v žurnalistickém jednání jsou sama o sobě zcela evidentní. Musí se však projevit proměnou mediální krajiny. V razantních změnách, kterými se vyznačuje naše doba, připadá sdělovacím prostředkům ústřední role. Proto se zásady mediální etiky v současnosti srážejí s mocnými protitlakem. Ty souvisejí mimo jiné s rostoucím zájmem o pohyblivé obrázky. Funkci tištěných médií v posledním půlstoletí relativizovala trojí technologická revoluce. Nejdříve se rozšířil rozhlas jako zdroj informací i zábavy. K tomu přibýly nosiče zvuku, které byly stále menší, a tím i flexibilnější v použití. Potom vypuklo celosvětové šíření televize. S digitalizací bylo spojeno explozivní rozšiřování rozhlasové a televizní nabídky. Důsledkem byla podstatná individualizace konzumu rozhlasu i televize. Ještě dalekosáhlejší změnu přinesl Internet, který dosud nepoznaným způsobem spojuje komunikaci individuální a masovou (Grethlein 2003: 22nn.).

Pojem kognitivní společnosti tuto společenskou změnu nepříjemně zjednodušuje (Europäische Kommission 1995). Vždyť obrovským množstvím dostupných dat a přívalem dojmů, které musí jedinec zpracovávat, nerostou jen kognitivní nároky na jednotlivce. Srovnatelnou měrou vzrůstá potřeba orientace. Mezilidská komunikace jako zdroj zakoušení reality ustupuje významu hromadných sdělovacích prostředků. Společenská realita se konstruuje mediálně. „Co víme o naší společnosti, ba o světě, ve kterém žijeme, to víme z masových médií.“ (Luhmann 2009: 9) Životní postoje předávané výchovou ztrácejí vedle médií na sugestivnosti. Jako domácí vychovatelé už nepůsobí dětské knihy, ale sdělovací prostředky (srv. Richter/Vogt 1974). Násilnické a intimní scény se prezentují takovým způsobem, že člověka spíše otupují, než aby v něm budily větší citlivost, a vyvolávají v něm spíše úzkost než empatii. Proto byl vývoj médií provokativně nazván „Body Horror“ (Taylor 1998). Nutný odpor proti svůdnosti médií vyžaduje přesvědčivé vzory, dobrá média a selektivní užívání médií.

Sdělovací prostředky mají vždy sklon k manipulaci a k agitaci. Programem se však stalo spojení informací a zábavy. Ukazuje se pak nevyhnutelným sdělovat informace infotainmentem, protože média podnikají na trhu, o který se bojuje; potřebují přiměřený podíl na trhu, aby ekonomicky přeživala, stupňovala příjmy z reklamy a udržela si pracovní místa. Tím se žurnalisté ocitají v dilematu, které se tradiční žurnalistickou etikou nevyřeší. Pokud pracují na úrovni kvalitní žurnalistiky, doufají, že vydavatelům nebo akcionářům bude i v budoucnosti záležet na kvalitativních standardech. Potřebují však trvale dostatečně rozsáhlé publikum, které jejich produkty ocení a zaplatí jejich cenu. Ve sféře infotainmentu nebo bulváru žurnalisté den co den lavírují mezi profesionálními standardy a požadavky publika, přičemž tyto požadavky mnohdy vyvolávají a podporují samotná média. I morální pobouření se stává příležitostí k zábavě. Média, která pro úspěch u publika překračují meze slušnosti, zároveň ostouzejí veřejné aktéry pro jejich morálně pochybné chování.

O profesionální etice pro žurnalisty nemůžeme uvažovat izolovaně. Musíme o ní uvažovat ve vztahu k rámcovým institucionálním podmínkám a k etickým otázkám, které souvisejí s užíváním médií.

ETIKA MÉDIÍ JAKO ETIKA UŽÍVÁNÍ MÉDIÍ

Elektronická revoluce v hromadných sdělovacích prostředcích už se dočkala odvážných interpretací. Proslulost získala zejména formulace Marshalla McLuhana, že médium je poselství (McLuhan 1970). Smyslem médií není obsah, který médium předává, nýbrž mediální komunikace jako taková. Média tedy mají sklon k samoúčelnosti. Podstatu mediální komunikace nevytváří zprostředkovávání smyslu podávaných záležitostí, nýbrž smyslový vjem (Hörisch 2001). Mnoho lidí tráví značnou část svého dne u televizoru, u internetu nebo posíláním esemesek. Nejde jim přitom o obsah, jde jim o komunikaci jako takovou. Zejména mladší lidé dávají textovým zprávám, emailům nebo příspěvkům do sociálních médií přednost před jakýmkoli jiným zaměstnáním.

Tento vývoj vyvolává apokalyptické výklady dalšího vývoje médií. Na obzoru se vznáší konec sebeurčení člověka. Média se stala ukázkovým příkladem toho, jak lidé vytvářejí technické prostředky, které pak nedokážou

eticky zvládat. Člověk tváří v tvář svým vlastním výtvorům prokazuje beznadějnou závislost a zaostalost (Anders 1988). Člověk se stává obětí všudypřítomného zábavního průmyslu a „ubaví se k smrti“ (Postman 1993).

Neuměřenost užívání médií a jejich bezuzdná komercializace nemění nic na tom, že digitální média poskytují informace a nabízejí zábavu. Nehledíce na tezi, podle níž médium je poselství, média přinášejí zprávy a poskytují informace. Právě proto se dnešní společnosti, určované moderními médii, říká společnost informační, a proto se době, pro niž je příznačná elektronická komunikace, říká kognitivní éra. Moderní média mohou u někoho posilovat schopnost úsudku, zatímco u jiného člověka vlastní úsudek zaniká v trvalém opojení. Silné smyslové vjemy, které média podávají, však nebrání tomu, aby média i dnes poskytovala nějaký smysl. Složitost mediálního věku nelze převést na jednoduché vzorce. Nejde tu o jednoduchou alternativu typu: „Knihy rozumují, nová média rezonují.“ (Hörisch 1999: 117) Tato slovní hříčka je klamavá, neboť jsou knihy, v nichž je pramálo rozumného, a jsou nová média, která vytvářejí více než pouhé zvuky. Uživatelé si tedy musí vybírat z mediální nabídky, vždy prohlédnout, jaký smysl médium nabízí, a zaujmout k tomu samostatný postoj. Etika médií musí překročit své zúžení na producentskou orientaci a ve větší míře zaměřovat pozornost na uživatele.

Už v roce 1994 navrhl filozof Hermann Lübbe odpovídající změnu perspektivy v etice médií. Nevšímá si v první řadě mediálních producentů, nýbrž uživatelů médií. Vytvořil k tomu pojem „etika užívání médií“ (Lübbe 1994). Jiní posléze pro totéž užívali pojmu „etika publika“ (srv. Holderegger 2004; Funiok 2007). Tento pojem zahrnuje nejen užívání médií, ale také kritickou diskusi o něm.

Etika užívání médií či etika publika se nerozumí sama sebou. Vždyť představou, kterou se řídí informační společnost, je flexibilní člověk. Mnohdy se jeví zkarikován jako elektronický nomád. Na vytváření vlastních přesvědčení nemá čas. Jeho užívání médií je jakoby samovolný následek profesionální nebo soukromé nutnosti, nároků na informovanost nebo přání rozptýlit se. Užívání médií je omezeno tím, kolik času může nomád utratit. Jako nemá elektronický nomád čas na úvahy o vlastním užívání médií, tak nemá čas ani na výchovu příští generace. Má-li děti, ponechává jejich zacházení s médii na technice samotné. Odpovědnost za dobro svých dětí nechává na „Cybersitter“ nebo „Net Nanny“. Ty se aplikují jako software

a filtrují a vylučují z televizní nebo internetové nabídky to, co by mohlo být škodlivé pro malé děti z hlediska „sex and crime“. Všechno, co projde, je domněle v pořádku, takže elektronické zabezpečení dává jistotu. Pak už se zdá zbytečné, aby se někdo osobně zajímal o to, jak jeho děti užívají televizi nebo internet. Jsou dobré důvody, abychom pochybovali o tom, že lze takové zacházení s médií obhájit.

V mediální éře se nově formuluje otázka po ctnostech. Jde o ctnosti, které člověku pomáhají, aby zahrnut přemírou nabídek komunikace zůstal samostatným člověkem, který je schopen vybírat si z rozmanité nabídky. V dnešní rozmanitosti opcí se opět hledá něco spojujícího, co by pomáhalo, aby v dalekosáhle virtuálním světě mohly vznikat a trvat lidské vztahy. Jde o to, jak je natrvalo možná lidská svoboda a jak mohou lidé cítit odpovědnost jeden za druhého.

S odporem se v kulturním pesimismu odvracet od vývoje informační společnosti, to nikam nevede. Přejít k novým médiím už nikdo nezvrátí, a konečkonců i kulturní pesimisté často hojně využívají jejich výhod. Samostatné chování vůči moderním médiím se nerodí ani z bezmyšlenkovité konzumace, ani z odpírání kulturního pesimisty.

Při veškeré mnohosti životních forem záleží především na spolehlivosti vztahů, v nichž vyrůstají děti a mladiství. Ve spolehlivých vztazích se jim nejspíše otevírají tři nejdůležitější rozměry odpovědnosti: odpovědnost za sebe, za druhé lidi a za přirozené podmínky k životu. Individuální odpovědnost, sociální odpovědnost a odpovědnost za životní prostředí – to jsou horizonty, v jejichž mezích buduje mladý člověk orientaci vlastního života.

Samostatné zacházení s nabídkou médií je zcela závislé na postojích, které označujeme slovem ctnosti. Spravedlivost, statečnost, rozumnost a uměřenost se v tradici, která vychází z řeckého filozofa Platóna, označují za „kardinální ctnosti“. Na uměřenost se přitom jen málokdy zaměřuje pozornost. Ale při užívání médií je právě tato ctnost rozhodující. Vždyť jak konstatuje Hermann Lübbe, nemírná konzumace médií působí destruktivně, ba dokonce člověka zbavuje svobody. Nemyslí se tím pouze nadměrná konzumace zábavy, ale i právě tak bezbřehé pročitání zpráv o světovém dění a komentářů.

Ctnost uměřenosti nutně potřebuje vzory. V mnoha rodinách trvá bez přestávky konzumace médií, takže děti nemají příležitost, aby se učily vybí-

rat. V jiných rodinách si rodiče sami ukládají meze, aby byli věrohodní, když svým dětem poskytují orientaci, jak konzumovat média.

Stejnou důležitost jako ctnost uměřenosti má dbání na kvalitu. Přitom nejde o absolutní, nezvratná měřítka platná pro každého. V takových otázkách mají svou platnost i subjektivní záliby. Kdo je však odpovědný za výchovu dětí a mládeže, ten se nemůže vyhýbat otázce po kvalitě médií, jimiž se zabývá a která doporučuje druhým. Měřítka se rozvíjejí nejlépe komunikací. Když člověk komunikuje s druhými, pak už jen neprobírá nové informace z toho hlediska, jestli stabilizují jeho vlastní úsudky a předpoklady, ale vyvíjí se v něm schopnost prověřovat svá dosavadní mínění. Cass R. Sunstein varuje před nebezpečím zabalení do informačního kokonu. Radí, abychom si nové vědění osvojovali účastí na kolektivní práci, nikoli způsobem, který přetěžuje individuum (Sunstein 2009). Tato rada směřuje k diskursivnímu ověřování informací a úsudků. To je jasná věc, jenže se na to mnohdy nedostává času.

K odpovědnosti za kvalitu médií patří nejen dorozumění v přehledném okruhu, ale také veřejný protest. Scény násilí v takzvaných nejlepších vysílacích časech (i pro děti) nesmějí zůstat bez protestů. Je nutné veřejně diskutovat o rozsahu onoho „Body Horror“ v televizi a Internetu.

O standardech kvality médií mluví obvykle jen menšiny. I ty však mohou přispět ke všeobecné změně. Digitalizace k ní poskytuje šanci díky větší programové rozmanitosti. Konkurenční boj o zájem publika však často vede ke značné uniformitě programů. Bylo by nicméně iluzorní prostě požadovat všeobecné stoupání úrovně médií. Realističtější je stavět na diferenciaci nabídky.

ETIKA MÉDIÍ JAKO INSTITUCIONÁLNÍ ETIKA

Na závěr se naše etická úvaha ještě vrací k producentům médií. Ne však jen z hlediska žurnalistovy individuální odpovědnosti, nýbrž z hlediska institucionálních opatření zaručujících dostatečnou rozmanitost nabídky. Oživení pouze novinářské etiky by ovšem vyznělo naprázdno, mimo jiné proto, že se dnes rozplývají hranice žurnalistické profese. V současnosti se mluví mnohem neurčitěji o „mediamakers“. V mnoha případech už nejsou identifikovatelní jako osoby a skrývají se v anonymitě „providerů“.

V institucionální struktuře mediální nabídky jsou obsažena významná pnutí, s nimiž se lze vyrovnávat jen v součinnosti mediální ekonomiky a politiky. Nezbytné jsou jasné rámcové právní podmínky. Exemplárně si to můžeme ukázat na Internetu (srv. Hausmanninger/Capurro 2002: 13nn., zvl. 35):

– Základní je zde napětí mezi svobodou komunikace a ochranou soukromé sféry. Právě proto, že Internet spojuje individuální komunikaci s komunikací masovou, je zde obzvláště velké nebezpečí veřejného zpřístupňování informací o soukromé sféře. Také na Internetu je nutné uznat právo na informační sebeurčení.

– Podobný konflikt vzniká mezi zbožním charakterem mediálních obsahů a právem na duchovní vlastnictví. V celosvětovém šíření mediálních produktů mizí práva původců. Ochraně duchovního vlastnictví je třeba vhodnými prostředky zjednat uznání.

– Celosvětová sociální nerovnost a rozšiřování rozestupu mezi bohatci a chudáky se projevuje také v přístupu k médiím. Přesto, že se média stále více šíří, nadále trvá rozpor mezi lidmi bohatými na informace a chudými na informace. Tato „digitální propast“ (*digital divide*) se týká především přístupu k Internetu. Ten je mimořádně zřetelným indikátorem celosvětových sociálních protikladů. Na africkém kontinentu má k Internetu přístup jen malá menšina lidí, zatímco v Evropě naprostá většina. Ale digitální propast se netýká jen přístupu k Internetu, nýbrž také schopnosti Internet používat. Ústřední součástí sociální a vzdělávací politiky se stává zmírňování protikladů v obou těchto aspektech a nabádání k odpovědnému užívání médií. Plošné širokopásmové pokrytí a přístup k Internetu pro všechny, to jsou prvořadá infrastrukturní projekty. Informační spravedlnost se stává jedním z důležitých aspektů sociální spravedlnosti.

– Rozpor se projevuje též mezi ekonomickým zájmem o maximalizaci zisků a právem na neomezený přístup k informacím. Je třeba kriticky prověřovat, jestli mediální podniky, zaměřené na zisk, jednají podle práva na poskytnutí základních informací. Toto právo je v ohrožení také tehdy, kdy se mediální podniky ocitají v područí politické moci a předávání informací je podrobeno těm kterým mocenským zájmům. Jako možná protiváha, byť jen provizorní, se v takových případech osvědčilo individuální užívání Internetu, jímž se jedinec dostává k politicky potlačovaným informacím. Právo na základní informační zaopatření je však zajištěno jen v tom pří-

padě, že je zaručena politická nezávislost médií a zajištěna informační povinnost mediálních podniků.

– A nakonec je třeba uvést ještě rozpor mezi novými médii a kulturní rozmanitostí. Již roku 2003 poukázal tehdejší generální tajemník Spojených národů Kofi Annan na to, že Internet neposkytuje dostatečný prostor regionálním hlasům a hlediskům – většina toho, co obsahuje, je v angličtině. Potlačování lokálních a regionálních kultur globální kyberkulturou je neslučitelné s kulturní odpovědností nových médií. Jestliže se dnes lidská důstojnost konkretizuje v první řadě jako důstojnost v různosti (srv. výše, s. 107, a také kapitolu 16), musí se to projevit také v tom, co obsahuje a neobsahuje Internet. Tato síť musí prokázat, že je místem kulturní rozmanitosti – jedině tak může odpovídat pluralitě životních světů.

V listopadu roku 2011 zveřejnila Národní plánovací komise Jihoafrické republiky koncepci zamýšleného dalšího rozvoje do roku 2030. Komise konstatovala, že jihoafrická vzdělávací soustava nedostatečně podporuje černošské děti a mládež. Aby se zpráva této komise dostala k co největšímu počtu lidí, dostalo se jejím závěrům jednoduchého internetového znázornění, formulovaného jako životní příběh mladé ženy jménem Thandi.

Thandi patří k oněm pouhým 25 procentům černošských žákyn a žáků z ročníku, kterým zakončení školní docházky umožní přístup ke středškolskému či univerzitnímu vzdělání. Protože pochází z chudé rodiny a je to děvče, je pro ni tato cesta mnohem neschůdnější. Hned po ukončení školní docházky si musí najít práci, aby si vydělávala na živobytí. Když pak pracuje (shodně s mnoha svými vrstevnicemi) jako hospodyně, služka nebo v gastronomii, vydaje za každodenní cestování do práce jí vezmou značnou část příjmu. S tím, co jí zbyde, snadno poklesne pod hranici chudoby. Pro Thandi bude nesmírně těžké dostat se z tohoto začarovaného kruhu.

YOUTH AT RISK

Thandin příklad charakterizuje nejen poměry v Jižní Africe, ale situaci celosvětovou. Vzdělání je klíč k účasti na životě společnosti. Je však plodné, jen když je ve vzdělávání dostatečná míra spravedlnosti. Na to, kdy a jak končí vzdělání, má vliv sociální původ. Šance na pracovním trhu však závisejí i na dalších faktorech. Přejít ze základní školy na další školu, a pak ještě z této školy do práce je pro mladistvé často problematický a riskantní. Mluví se dnes o *youth at risk*. Mnozí z mladých nemají jistotu, že se jim podaří dokončit školu a získat přístup k dalšímu vzdělání, které by jim dávalo vyhlídky, že si vybrali to pravé profesní vzdělání a otevře se jim cesta k profesní činnosti. V této fázi života mnoho mladistvých rezignuje a vzdává to. Někteří se oddávají pravicově extrémistickým ideologiím nebo

praktikují postoj nepřátelství vůči nějakým skupinám lidí (srv. Heitmeyer 2002–2011).

Avšak ani v blahobytných zemích už není samozřejmé, že by se prostřednictvím profesního vzdělání nebo studia získával trvalý hlavní pracovní poměr. Školy, kursy a studie jsou dnes nejisté. Pro „Generation Praktikum“ jsou pracovní poměry labilní. Mnozí považují periody nezaměstnanosti za nevyhnutelné. Leckdo si je tudíž rovnou naplánuje v profesní biografii. Práce se – ovšem novým způsobem – stává etickou výzvou: pro ty, kdo hledají práci nebo ji mají, pro ty, kteří rozhodují o vytváření nebo rušení pracovních míst, i pro společnost jako takovou. Jako všechna ostatní etická témata, o nichž se mluví v této knize, má i téma práce trojí aspekt: aspekt personální etiky, profesionální etiky a institucionální etiky.

OD HLAVNÍHO PRACOVNÍHO POMĚRU K PLURALIZACI PODOB PRÁCE

V průmyslových státech 20. století se ustavila normativní představa pracovního poměru. Ta dostala název hlavní pracovní poměr a stala se základem představy o vážnosti výdělečné práce. Slovy hlavní pracovní poměr se obvykle rozumí výdělečná činnost tzv. na plný úvazek, kterou zaměstnanec „na dobu neurčitou“ vykonává pro jednoho a téhož zaměstnavatele. Dostává za to tzv. příjmy z výdělečné činnosti, jimiž platí obživu nebo aspoň její největší část. Pracoviště a byt jsou jedno od druhého odtrženy. Sociální rizika, zejména nemoci, nezaměstnanost a stáří bez příjmů, zabezpečuje systém sociálního pojištění.

Tato forma výdělečné práce už ale není samozřejmá. První ropná krize v roce 1973 přinesla ukončení systému politických záruk z Bretton Woods. To způsobilo celosvětové ekonomické změny, které dalece překročily oblast devizové výměny a pravidel světového obchodu (srv. Meireis 2008: 5nn.). Hlavní pracovní poměr už je nejistý i v prostředí bohatých industriálních národů. Aby stoupala produktivita práce, zmenšil se počet pracovních míst v průmyslu. Zato se zvýšil podíl pracovních míst v oblasti služeb. Větší účast žen na výdělečné práci zvýšila poptávku po pracovních místech. Konkurence na celosvětovém pracovním trhu vedla k přesouvání produkce do zemí s levnou pracovní silou a vyvolala silný tlak na úroveň mezd v blahobytných zemích. Digitalizace pracovních procesů umožnila práci na dálku, a tedy

také nové sepětí bytu s pracovištěm. To je, jak se zdá, příznivé pro slučitelnost rodiny a povolání. Mnohdy to však vede (zejména u žen) k problémům s vymezením profesních povinností a rodinných úkolů.

Představa, že hlavní pracovní poměr je přístupný každému, kdo hledá práci, už náleží minulosti. Mnoho pracovních biografii obsahuje fáze nezaměstnanosti. Čím horší má člověk předpoklady pro vzdělání a čím vyššího věku je, tím vyšší je u něj pravděpodobnost dlouhotrvající nezaměstnanosti. Ta u některých lidí způsobuje závislost na sociální pomoci, jakou je v Německu takzvaná „Hartz IV“.

Tento proces byl schematizován na základě výroku Hannah Arendtové: ve společnosti práce je s prací konec (Arendt 1998: 13). Tato formulace však vede na scestí. Život většiny lidí v tzv. produktivním věku je nadále určován výdělečnou prací. Drolí se však elementární životní jistoty, které byly spjaty s koncepcí industriální dělby práce. Nejistá perspektiva má následky na mnoho životních rozhodnutí. Nejednou oddaluje nebo zcela vylučuje to, aby mladý člověk založil rodinu a měl děti.

VÝDĚLEČNÁ PRÁCE NENÍ VŠECHNO

Proměna společnosti práce je dramatická. Z toho však nemůžeme usuzovat, že to znamená konec společnosti práce vůbec. Jednak vzrostla rozmanitost forem výdělečné práce, jednak se pozornost ve zvýšené míře zaměřuje vedle výdělečné práce na jiné, stejně rovnoprávné formy práce. Nově se uvažuje o navyklém pojmu práce, pro nějž bylo typické upřednostňování výdělečné práce.

Od začátku sedmdesátých let 20. století v mnoha oborech klesla časová kvantita výdělečné práce. Delší doba vzdělávání, dřívější odchod do penze, rodičovská dovolená, uspořádání dnů pracovního klidu, prodloužení nárokovatelné dovolené, snížení počtu pracovních hodin za týden, to všechno vedlo k posunu mezi výdělečnou prací a ostatními formami činnosti. Mezitím se následkem demografických změn pozvolnými kroky prodloužila doba, po kterou člověk v životě pracuje, a v dohledu je rovněž zvýšení počtu pracovních hodin za týden či za rok. A přesto roste podíl času v životě, který nevěnujeme výdělečné práci.

Vyvstává tudíž otázka po vztahu mezi různými formami lidské činnosti. Je třeba ocenit zejména občanskou angažovanost, kterou v dalším

textu budu označovat za dobrovolnickou práci (srv. Gensicke/Geiss 2010; Vieregge 2011). Někdo se ujímá odpovědnosti v politice a v občanské společnosti, jiný vykonává činnost čestného funkcionáře v některé církvi, ve sportu či kultuře, jiný slouží jako dobrovolník v sociální oblasti, pracuje pro ochranu životního prostředí nebo v rozvojových službách – to všechno má v mnoha zemích velký význam. V Německu je dobrovolnická práce prokázána u třetiny obyvatelstva. U další třetiny obyvatel jsou body, z nichž se dá rozvíjet aktivní účast na společnosti, neboť jsou členy spolků a klubů. Pro značnou část obyvatel je tedy dobrovolná práce relevantní. Bylo by dokonale iluzorní chtít všechny tyto úkoly převést na výdělečnou činnost (srv. Gensicke/Geiss 2010).

Rovněž práci pro domácnost, pro rodinu a pro sebe je třeba uznat jako samostatnou formu lidské činnosti (srv. Peuckert 2008). Po dlouhou dobu se na tuto sféru hledělo jako na zónu stínové práce. Opakovaně byla označována za práci reprodukční. Ve zdánlivě nevinné návaznosti na pojem „reprodukce pracovní síly“, který používal Karl Marx, byla do tohoto pojmu zahrnuta veškerá práce, která „slouží udržení individuální práce schopnosti a zajištění zachovy práce schopného obyvatelstva“ (Wirtschaftslexikon24.net, viz Reproduktionsarbeit). Čas bez práce, tzv. volný čas, tím byl redukován na svou povahu reprodukčního času. Na práci v rodině se tudíž hledělo jen z toho hlediska, že se díky ní reprodukuje práce schopné obyvatelstvo nezbytné pro budoucnost. To však nemá oprávnění ani vzhledem k eticky reflektovanému určení vztahu mezi prací a volným časem, ani vzhledem k vlastní hodnotě práce, kterou lidé věnují výchově dětí a mládeže, kultivaci partnerských a přátelských vztahů nebo péči o nemocné a staré členy rodiny. V úvahu musíme brát také ty lidi, kteří žijí sami a starají se o sebe především formou vlastní práce. Pro všechny podobné případy je pojem „reprodukční práce“ naprosto nevhodný. Proto navrhuji shrnout celou tuto oblast do pojmu „práce pro sebe a rodinu“. Tento pojem obsahuje jak domácí práci v rodině i v jednočlenné domácnosti, tak různorodé činnosti spojené s výchovou, *care* a prací na vztazích (srv. kapitulu 2).

Jestliže vedle výdělečné práce uznáváme za stejně důležité podoby lidské činnosti dobrovolnickou práci a práci pro sebe a rodinu, musí se to projevit i na pojmu práce vůbec, a ovšem v pracovní etice. Jsou v etické tradici záchytné body pro takovou revizi?

MILNÍKY VE VÝVOJI PRACOVNÍ ETIKY

Cesta k bezvýhradnému uznání lidské práce byla dlouhá (srv. Huber 2007). Lpí na ní charakter odříkání a lopoty. Řecká antika přiřazuje jednání, jímž něco vzniká, sféře nutnosti, zatímco svoboda se podle ní rozvíjí v sociálním jednání, neboli v praxi. Jednání, jímž něco vzniká, od zemědělství až po uměleckou tvorbu, je tedy tím nejnižším stupněm lidské činnosti vůbec. Svoboda se může rozvíjet jen tam, kde jsou lidé osvobozeni od vnějších tlaků – tedy v počtcích, ve službě polis a v tom, že se oddávají filozofii. Toto hodnocení práce přešlo i do římského uvažování, které rozlišuje mezi *artes sordidi*, tedy nižšími činnostmi, a *artes liberales*, tedy formami svobodného, ušlechtilého umění.

Židovsko-křesťanské pojetí práce vnímá lidskou práci jako účast na stvořitelském díle Božím. Smyslem lidské činnosti je „obdělávat a střežit“ Zemi, kterou Bůh stvořil (1. Mojžíšova 2,15). Stvoření člověka k obrazu Božímu se zde spojuje s úkolem odpovědně panovat nad ostatními tvory. (1. Mojžíšova 1,27n.) Prokletí způsobené prvotním hříchem spočívá v podmínkách, za nichž se práce musí vykonávat: „V potu tváře své chléb svůj jísti budeš.“ (1. Mojžíšova 3,19) Na práci samotné spočívá i nadále požehnání. Práce je příznačná pro člověka, o jakém biblická tradice říká: „Jen o málo menším Boha jsi ho stvořil.“ (Žalm 8,5nn.)

Na rozdíl od předkřesťanské antiky raně křesťanské obce neusuzovaly z různorodosti lidských činností na různé postavení lidí. Naopak předpokládaly principiální rovnost všech lidí. Uskutečnit tuto egalitu ve společenské realitě však přesahovalo možnosti křesťanské menšiny v pohanském prostředí. Proto se představa radikální rovnosti spojila s požadavkem, aby člověk setrval ve stavu, do něž byl povolán (1. Korintským 7,20).

A k základu biblického pojetí práce patří ještě komplementární vztah mezi prací a odpočinkem, mezi prací a modlitbou. Podle starozákonní představy je Boží stvořitelská práce završena klidem sedmého dne. Tomu odpovídá také cíl lidské práce v nedělním klidu. Příkaz světit sedmý den dává prostor pro společné činnosti mimo starost o každodenní chléb. K tomu v křesťanském myšlení přistupuje svěcení neděle jako dne Kristova zmrtychvstání. Tak lidská práce poukazuje na to, že vztah lidí a Boha je obnoven v Kristu a svět kráčí ke svému novému stvoření ve slávě Boží.

Z toho je pochopitelný ideál práce, který se vyvinul zejména v mnišském prostředí. Byl pak formulován v benediktinské řeholi a později se k němu

znovu vrátila středověká reformní hnutí. Podle tohoto ideálu vzhází práce z modlitby, stejně jako pracovní týden následuje po dni služeb Božích. Zároveň získává nový význam rozlišení mezi činným a rozjímavým životem – mezi *vita activa* a *vita contemplativa*. Kupříkladu u Tomáše Akvinského čteme: „*Vita contemplativa* je jistě lepší než *vita activa*.“ (Summa Theologiae II-II, q.182, art.1.2.) Takto zdůvodněná hierarchická struktura společnosti ovšem nevylučovala, aby se v pozdním středověku především ve městech vysoce necenila řemeslnická práce a činnost obchodníků. V tomto ohledu pozdně středověká městská kultura připravovala půdu pro nástup nového hodnocení lidské práce v reformaci.

HISTORIE POJMU „POVOLÁNÍ“

Toto nové hodnocení se pojí s pojmem povolání. Martin Luther ke svému pojetí povolání dospěl kritikou mnišských slibů (*De votis monasticis*, 1521). Představa, že určitému stavu je vyhrazena jistota cesty k blaženosti, se neslučovala se základními náhledy reformátorské nauky o ospravedlnění (Wolf 1965: II. 14), podle nichž různost lidských činností nezakládá žádné zásluhy, pokud jde o lidskou spásu. Každá lidská práce je bohoslužbou v podobě služby bližnímu. Kteroukoli světskou činnost lze vykonávat tak, aby odpovídala božskému povolání konat dobré dílo pro bližní.

Už ve středověku se rozlišovalo mezi povoláním duchovním a světským. Duchovní povolání (*vocatio interna* či *spiritualis*) bylo přisouzeno pouze duchovním, zatímco světskému stavu se uznávalo pouze povolání vnější (*vocatio externa*). Naproti tomu Luther spojil vnější povolání každého člověka s povoláním k víře, a tudíž s kněžstvím všech věřících. Podle Luthera má každý křesťan dvojí povolání: povolání k víře a povolání k službě bližnímu: „Když se zeptáš nepatrné děvečky, proč myje mísu nebo dojí krávu, může říci: Já vím, že všechno, co dělám, se Bohu líbí, protože mám Boží slovo a přikázání.“ (Luther, Weimarer Ausgabe 12: 337) Ve všech stavech a činnostech doléhá k člověku totéž božské povolání k lásce.

Pojem povolání tedy označuje to, co spojuje všechny činnosti – označuje jednotu bohoslužby a služby bližnímu. Tehdy ještě nebylo řeči o tom, že by pojem povolání znamenal činnost specialisty na vymezeném poli, vykonávanou zpravidla jako výdělečná činnost. Teprve od přelomu 18. a 19. století začíná slovo povolání označovat různé výdělečné činnosti, které

předpokládají různou kvalifikaci a které jsou obvykle spojeny s odpovídajícími příjmy. Teprve od té doby se tyto činnosti vykazují v profesních statistikách. Slovem povolání se od té doby označují jednotlivé výdělečné činnosti.

Avšak slovo povolání i při tomto způsobu užívání spojuje ony jednotlivé činnosti s jediným specifickým smyslem. Tak zejména předpokládá identifikaci s úkolem, jak naznačuje rozlišování mezi „povoláním“ a „zaměstnáním“ či „prací“. Jednotlivá povolání v jejich rozmanitosti spojuje odevzdanost věci a smysl každé činnosti.

V původním pojetí se pojem povolání neomezuje na činnosti za mzdu. Za povolání je možné označit nejen výdělečnou činnost, ale také práci dobrovolníků, demokratickou angažovanost nebo činnost v rodině a soustředství. Právě z dějin slova povolání se dá pochopit rovnoprávnost těchto různých činností. O povolání v tomto širokém pojetí můžeme mluvit v tom případě, kdy člověk nejen vnějškově přísluší určitému oboru, ale také vůči němu cítí vnitřní odpovědnost. K povolání patří to, že plnění specializovaných úkolů se spojuje s ohledem na širší životní souvislosti. O velkých tématech, ústředních pro soudržnost společnosti, obecně platí, že za ně nenesou odpovědnost jen ti, kterým to přísluší vzhledem k jejich výdělečné činnosti. Protestantský étos práce od svého zrodu vede k takovému pojetí, v němž povolání k politice spojuje vládnoucí s ovládanými (srv. EKD 1985) a povolání k právu mají občané právního státu stejně jako profesionálové péče o právo (srv. Huber 2000).

PRACOVNÍ ÚSPĚŠNOST JAKO ZNAMENÍ BOŽÍHO VYVOLENÍ

Švýcarská reformace má k Lutherovi velice blízko, pokud jde o vysoké hodnocení práce. Huldrych Zwingli její vysoké ocenění podpořil základními motivy křesťanské tradice: práce je nutná, zabraňuje lenosti, shoduje se s tvůrčími aktivitami Božími a jejím základem je Boží požehnání. Johannes Calvin i práci podřídil heslu, které je určující pro celou jeho teologii: *Soli deo gloria* – Jen Bohu (budíž) sláva. Křesťan celým svým životem odpovídá na božské vyvolení. Tím Calvin vlastně nastolil otázku, jestli máme pracovní úspěch považovat za znamení této vyvolenosti. Ženevský reformátor sám k takovému tvrzení nedospěl. Teprve jeho pokračovatelé zhodnotili úspěšnost v práci jako neklamné znamení toho, že byl daný člověk osobně

vyvolen Bohem. V anglickém puritanismu se z toho vyvinul důležitý argument pro vysoké hodnocení práce. Podle slavné teze sociologa Maxe Webera to mělo vliv na novověký pracovní étos, na cestu k výkonnosti společnosti, ba na rozvoj ducha kapitalismu vůbec (Weber 2010).

Naděje, že úspěch v pozemském životě vypovídá o postavení daného člověka před Bohem, neznamena, že výkony jednotlivce mají za následek Boží uznání. Nejde tu o návrat ke spravedlnosti založené na skutecích. Má se však odstranit mučivá nejistota, která je výsledkem kalvínské nauky o dvojí predestinaci: buď ke spáse, nebo k zatracení. „Jen ten, kdo svým způsobem života přináší výsledky, které přispívají k Boží oslavě, může poznat, je-li vyvolen.“ (Drehse 2009: 79)

Proto je světské jednání uspořádáno tak, aby se jeho plody daly počítat. Tyto plody však neprospívají osobním požtškům, nýbrž opět se produktivně využívají. Racionální kontrola světa, nitrosvětská askeze a osvědčování se v povolání – to jsou posléze podstatné znaky puritánského pojetí práce. Tak se do moderní ekonomické etiky dostaly tyto prvky: obrat k vědeckému ovládnutí světa, sepětí racionálně plánovaného úsilí o zisk s uvědomělou rezignací na konzum a individualistická představa profesní etiky.

Proti Weberově tezi se namítalo, že rozhodující vliv reformace nespočívá ve světské askezi, nýbrž v silné podpoře vzdělání. Tyto dva aspekty se však nemusí vylučovat. Naopak leccos nasvědčuje tomu, že patří jeden k druhému: „Všeobecná alfabetizace, kterou popohnal Luther a po něm protestantská církev, byla od samého počátku nástrojem, jímž se askeze dostávala z kláštera do okolního světa.“ (Braun 2012: 147)

NOVÝ PRACOVNÍ ÉTOS A PARTICIPAČNÍ SPRAVEDLNOST

Byl tím jednou provždy zajištěn smír mezi protestantským étosem práce a moderním kapitalistickým vývojem hospodářství? To jistě ne. Bytostná spřízněnost mezi rysy reformátorského pojetí povolání a kapitalistickým způsobem hospodaření ještě vůbec neznamena pokojnou harmonii mezi nimi. Ani nitrosvětská askeze v kalvinisticko-puritánském smyslu neospravedlňuje, aby se akumulace statků stala samoučelem. Werner Conze mluví o této protikladnosti jasnými slovy: „V moderním výdělečném světě ... už nesmí existovat čirá spokojenost, protože ta principiálně vyvolává klid nebo

regresi. Mezi křesťanskou prací a moderním ‚kapitalismem‘ tedy není žádné spojení. Moderní svět práce je nekřesťanský, v jádru protikřesťanský, přestože když vznikal, bylo to zastřeno; neboť v politicko-společenské praxi je dost plynulých přechodů od pracovního étosu protestantismu k modernímu hodnocení práce.“ (Conze, Arbeit 1972: 166)

Z hlediska protestantského pracovního étosu tudíž vidíme jasnou výhradu k akumulaci kapitálu jako samoučelu. Stejně zřejmý rozpor je zde s prací, která pozbyla smyslu, například ve formě pásové výroby, při níž se práce jedince redukuje na úkony, které samy o sobě nemají smysl. Gustav Wingren formuloval tento rozpor následovně: „Protestantská pracovní morálka může být ve světle křesťanské víry interpretací jen takové profesní práce, která ještě obsahuje elementární míru osobních vztahů a svobody individuálního rozhodování. ... Žádný tovární dělník už si nemůže svou vlastní mechanizovanou činnost vykládat jako své ‚povolání‘“. Proto, říká Wingren dál, tradice protestantského pracovního étosu nutí také k námitkám proti pracovním podmínkám, které neobsahují žádné možnosti individuálního rozvoje a vlastního rozhodování, vyřazují veškerou osobní komunikaci a jejich principem je všechno, jen ne sebeurčení (Wingren 1980: 667).

Od protestantského pracovního étosu nevede přímá cesta ani k hromadění kapitálu jako cíli o sobě, ani k nesmyslné práci rozložené do drobných úkonů. To vede k překvapivému důsledku: některé tradice protestantské pracovní etiky se znovu vynořují spíše v postojích, které dnes označujeme za nový pracovní étos. Komunikativní a konzultativní způsob práce, rozvíjení kreativity a schopnosti vést dialog, konstruktivní sepětí individuálního sebeurčení se sociálním zařazením, další rozvíjení vlastních schopností, aktivní spoluurčování a participace na utváření vlastních pracovních podmínek a účast na rozhodování o chodu podniku – to všechno zcela odpovídá základním rysům pracovního étosu křesťanské ražby. Zato jsou s ním ve zřejmém rozporu ony údajné znaky starého pracovního étosu, jako je píle a vytrvalost v nesmyslných činnostech, poslušné zařazení, i když člověk nechápe jeho smysl, a podrobenost tuhým kontrolním mechanismům.

Jestliže se ovšem mohou možnosti tvůrčí práce pojit s novým pracovním étosem, vůbec to neznamená, že by všichni měli spravedlivý přístup k možnosti vykonávat takovou práci, ani že by všichni dostávali spravedlivou mzdu. Tyto faktory naopak přinášejí nebezpečí rozdělení zaměstnaných na ty, kteří vyhrávají, a ty, kteří prohráli. V novější diskusi o sociální etice se proti takovému vývoji upozorňuje na zásadu práva na participaci,

kteřou katoličtí biskupové v USA už v roce 1986 formulovali těmito slovy: „K významu sociální spravedlnosti patří také povinnost zařídít ekonomické a sociální instituce tak, aby lidé mohli přinášet svůj příspěvek společnosti, a to způsobem, při němž se respektuje jejich svoboda a důstojnost jejich práce.“ Na to tehdy navázali prohlášením: „Hospodářské poměry, v nichž mnozí průřeschopní lidé zůstávají nezaměstnaní nebo nedostatečně zaměstnaní, případně dostávají práci jen za nedůstojných podmínek, nesplňují požadavky ... spravedlnosti.“ (Katholische Bischöfe in den USA 1986: TZ 72n.) Tato zásada práva na účast je dnes už směrodatná pro sociálně-etické uvažování ve sfěře evangelické cířkve v Německu (srv. EKD, Teihabe 2006).

Úkol potírat chudobu a zavázat bohaté lidi povinností nevyplývá jen z nároku participativní spravedlnosti, ale právě tak i z myšlenky, že každý má mít přístup k takovým možnostem, jaké potřebuje, aby mohl na vlastní odpovědnost utvářet svůj život. Participativní spravedlnost a spravedlnost možností patří k sobě. Vzdělávací politika je tedy úřředním prvkem sociální politiky vůbec. Makroekonomické deficity ovšem nemůžeme prostě naložit na bedra jednotlivců. Zlepřování šancí mladých na přístup k zaměstnání neznamena zmírňování hrozby chudoby ve vyšším věku. Participativní spravedlnost a spravedlnost možností se tudíž musí spojovat v opatřeních k zajištění spravedlnosti rozdělení i v aktivní sociální a ekonomické politice (srv. Reuter 2009; Reuter, Teilhabegerechtigkeit 2012).

Rovněž pro podobu pracovního světa platí zásady, jimiž jsme se už zabývali v jiných souvislostech: každý člověk má na základě své důstojnosti právo rozvíjet svá nadání, s jejich pomocí utvářet svůj život a přispívat svým dílem ke společnému dobru. Svoboda jedince tedy znamená víc, než jen individuální sebeurčení. Každý člověk je totiž, pokud jde o realizaci jeho svobody, závislý na pomoci druhých. Podle svých možností je každý povinen ujmát se odpovědnosti nejen za sebe, ale také za druhé lidi. Život člověka – i v pracovním světě – neurčuje sebevztahná, nýbrž solidární individualita (Höhn 1998). Každý člověk má sice vrozenou schopnost myslet pro vlastní přežití na užitek pro sebe. Ale společný život vzniká, teprve když se vlastní užitek pojí s ochotou k solidaritě. Příkladně je to vidět na třech základních formách lidské práce: na práci výdělečné, dobrovolnické, a ovšem na práci pro rodinu a sebe sama. Ve všech třech oblastech záleží na tom, aby nesloužil život práci, nýbrž práce životu.

V roce 2000 otevřeli v Lipsku a v Mnichově u příležitosti 50. narozenin malíře Neo Raucha dvě současné výstavy. Spisovatel Uwe Tellkamp, známý svým románem „Věž“ (Der Turm), v průvodci charakterizoval Neo Raucha následujícími slovy: tento malíř operuje „na švu, ocitá se v okamžiku před explozí, kterou lze už tušit, byť ještě dřímá, choreografie energií, které se vzájemně proměňují a taví jedna v druhé, šachovnice jako škrátátko, postavy s fosforovými okraji. Imploze před již viditelným zvratem, před erupcí energie do vnějšku; okenní tabule, snímaná vysokorychlostní kamerou, právě když kámen svévolného vrhače rozbíjí okno a vystřelují střepy, tento okamžik pozastavené novy, nebezpečí a fascinující asymetrie...“ (Tellkamp 2010: 1)

Pocit, jako bychom prožívali okamžik těsně předtím, než se rozprskne okenní tabule, onu chvíli před výbuchem, který už tušíme – to je pocit, který v současnosti známe. Vždyť také můžeme uvést události různého dosahu jen během jediného desetiletí: teroristický útok na Twin Towers Světového obchodního centra v New Yorku 11. září 2001; pád banky Lehman Brothers 15. září 2008, jímž otevřeně propukla finanční krize, latentní už od jara roku 2007; evropská dluhová krize od řeckého přiznání vlastních účetních podvodů v říjnu 2009; tavení jaderného paliva v jaderné elektrárně ve Fukušimě, které začalo 11. března 2011. V rychlém sledu takových událostí mají značný význam hospodářské procesy. Od počátku finanční krize v roce 2007 se opakovaně objevuje srovnání s velkou světovou hospodářskou krizí roku 1929, po níž došlo k tomu, že v Německu získali moc nacionální socialisté a svět zasáhl politický otřes, jakému dosud nebylo rovno.

Zkušenost, že následkem hospodářských zhroucení mohou vznikat těžké politické katastrofy, dodává mimořádného významu otázce po etické odpovědnosti za hospodářský rozvoj. Ekonomická rozhodnutí je třeba vzhledem k jejich možným následkům poměřovat nejen krátkodobými účinky, ale také účinky dlouhodobými. Na tomto základě si nejprve přiblížíme vznik nového zájmu o problematiku hospodářské etiky.

POČÁTEK NOVÉ EKONOMICKÉ ETIKY

Otřes z toho, jaké politické následky může mít hospodářská krize, vedl v průběhu druhé světové války a po ní celosvětově k novému uvažování o ekonomické etice. V Německu se tyto reflexe spojily ve vznik koncepcie sociálně tržního hospodářství. Tuto koncepci živí především tři zdroje: národně-ekonomická škola ordoliberalismu, katolická sociální nauka a evangelická sociální etika.

Ordoliberalismus, jak se vyvinul ve freiburské škole kolem Waltera Euckena, spočívá ve sloučení tržní ekonomiky a státem stanovovaného rámce. Podle Euckena je stát odpovědný za fungování takového řádu hospodářské soutěže, který zabráňuje vzniku ekonomických mocenských kartelů. Působením Alfreda Müller-Armacka, který razil pojem „sociálně tržní hospodářství“, se k tomu připojila sociálně politická role státu v zajišťování sociálního partnerství mezi zaměstnavateli a zaměstnanci a v odpovědnosti za systémy sociálního pojištění. Ve fungování sociálně tržního hospodářství se v této koncepci spojuje svoboda ekonomického života s funkční hospodářskou soutěží a sociálními jistotami. Ordoliberalové se svobody jako základu takového uspořádání nezastávají jen proto, že považují tržní mechanismus za nadřazený nástroj řízení ekonomiky. Spíše přiznávají principu svobody etickou přednost před ostatními principy. Müller-Armack v této souvislosti výslovně upozornil na to, „že rozhodující kritérium ekonomického uspořádání spočívá také v duchovní sféře, ne jen v ekonomice samotné“ (Müller-Armack 1990: 71). V koncepci sociálně tržního hospodářství se tedy nepovažuje ekonomika za samoúčel, nýbrž za prostředek sloužící naplňování eticky definovaných úkolů.

Katolická sociální nauka odpověděla na nové požadavky průmyslového věku z perspektivy křesťanského obrazu člověka a představy společenského uspořádání podložené přirozeným právem. Osoba, stvořená k obrazu Božímu, je podle ní součástí struktur sociálního uspořádání, a tudíž jí zavazuje obecné dobro. Ve společenské struktuře přiznává princip subsidiarity menším společenstvím přednost před většími; principy spravedlnosti a solidarity zavazují k sociálnímu rozdělení břemen a společnému vnímání existenčních rizik. Na tomto základě uznává katolická sociální nauka relativní autonomii jednotlivých oblastí života, a proto uznává také speciální příslušnost odpovídajících jednotlivých věd hledajících vhodná

řešení problémů. Pokud jde o tato řešení, trvá však na tom, že prvořadá hlediska jsou lidskost, spravedlnost a solidarita (Marx/Küppers 2008).

Evangelická sociální etika vnesla do debaty o správném ekonomickém uspořádání jednak opci pro silný stát (v luterském duchu), ale hlavně také princip odpovědné svobody. Exemplárně si to můžeme ukázat na jednom dokumentu evangelického protinacistického odporu, totiž na takzvaném „Freiburském memorandu“ z roku 1942. Vzniklo na popud Dietricha Bonhoeffera v kroužku kolem národohospodářů Euckena, von Dietze a Lampeho. Memorandum formuluje základní stavební kameny koncepce, jíž dal později Alfred Müller-Armack název sociálně tržní ekonomika. Jednoznačně prohlašuje, že z užívání individuální svobody se musíme zodpovídat před Bohem a lidmi. Odpovědná svoboda má být určující pro osobní způsob života, a tedy také pro osobní chování v ekonomice, chování, které se v křesťanském pojetí orientuje na lásku k Bohu. Má být však určující i pro institucionální uspořádání ekonomiky. Memorandum výslovně varuje před zbožštěním pozemských statků a mocností. Jde o to, abychom ctili jednotlivé lidi v jejich morální i zdravotní integritě. A jde o to, aby se lidská společnost podporovala i tím, že jednotlivci dokážou odpovědně zacházet s ekonomickými statky.

Na tyto protestantské kořeny sociálně tržního hospodářství navazuje memorandum, v němž Evangelická církev v Německu roku 2008 hovořila „o podnikatelském jednání z evangelické perspektivy“. Etický význam podnikatelského jednání spatřuje spis v tom, že lidé dávají svá nadání, tvůrčí schopnosti a angažovanost do služeb obecného blaha. Takto povzbuzená dynamika hospodářství je eticky hodnotná podle toho, zda a do jaké míry podporuje společenský blahobyt celku. Svoboda se zodpovědností, to je vůdčí myšlenka, v jejímž znamení se mluví o sounáležitosti podnikání a sociálně tržního hospodářství.

Vnitřní sepětí mezi tím, co obsahuje katolická sociální nauka, a obsahem evangelické sociální etiky zdůraznily obě církve v Německu. Po pečlivé přípravě procesem společných konzultací vydaly v roce 1997 společné prohlášení o hospodářské a sociální situaci. Daly mu programový název „Za budoucnost v solidaritě a spravedlnosti“ (Deutsche Bischofskonferenz/EKD 1997). Mezitím se kritický vývoj tak vyhroutil, že je nutně zapotřebí znovu o tom eticky uvažovat.

ÚČEL HOSPODÁŘSTVÍ

Německá poválečná diskuse vycházela z prvenství člověka: jeho potřeby má uspokojovat ekonomická činnost. Účel ekonomiky nebyl spatřován v dosahování zisků jako takovém. Podle tohoto pojetí spočíval spíše ve vytváření produktů a poskytování služeb sloužících životu. Dalším účelem ekonomiky bylo vytváření pracovních míst, která mají smysl a lidi užíví; podnikový řád, spoluurčení a tarifní autonomie se měly postarat o vhodné pracovní podmínky a uspokojivé příjmy z práce. Sociální smír se považoval za důležitou hnací sílu ekonomického pokroku a společenského blahobytu. Výnosnost jednotlivých podniků a ekonomický profit vlastníků nebo akcionářů, to vše bylo podřízeno uvedeným ekonomickým účelům.

Od uvolnění kursů devizové výměny začátkem sedmdesátých let 20. století se představy o smyslu ekonomického jednání proměnily. Tento proces vyústil do prohlášení, že jediným účelem ekonomického jednání je uspokojovat očekávání podílníků – akcionářů. Hodnota podniku se začala poměřovat už jen *shareholder value* (Rappaport 1999). Zájmy ostatních *stakeholderů* ustoupily do pozadí. Samoúčelnost ekonomického procesu byla programově shrnuta v prohlášení, že sociální odpovědnost ekonomické činnosti spočívá ve stupňování profitu (Friedman 1970). Toto tvrzení je jádrem neoliberalního projektu. To je projekt, který prohlašuje zaměření čistě na zisk za rozhodující a nepostradatelný základ svobodné společnosti. Každá širěji pojatá představa sociální odpovědnosti je podezírána z kolektivismu. Podle této koncepce patří k úspěšnému vedení podniku to, že se odděluje od těch částí podniku, které snižují *shareholder value*. Nové části podniku nemají v první řadě zapadat do palety jeho produktů a posilovat jádro jeho značky, ale mají zvýšit výnos pro akcionáře. Často tím podniky riskují svou vybudovanou identitou – někdy i s destruktivními účinky na hodnotu podniku.

Takový vývoj nelze ztotožňovat s „tvůrčí destrukcí“, jíž se v pojetí Josefa Schumpetera vyznačuje kapitalismus (srv. Schumpeter 1972: 134). Jestliže s rozšířením automobilů pohasly šance na odbyt kočárů, je to jiný typ „tvůrčí destrukce“, než když podnik následkem své orientace výlučně na *shareholder value* ztrácí identitu.

Proto vedl krizový vývoj na prahu 21. století k nárůstu kritiky takové jednostranné orientace na profit. Opět silněji vystoupily do popředí zájmy

všech, kteří mají své oprávněné nároky. Opět se začala oceňovat sociální odpovědnost. Opět nesmí být profit jediným účelem ekonomického jednání. Spíše má být prostředkem a indikátorem úspěšné hospodářské činnosti. Ta se musí zaměřovat na poskytování produktů a služeb sloužících životu. Zároveň zůstává ústřední úlohou ekonomiky vytvářet a udržovat pracovní místa, která umožňují lidem přístup k uspokojivé práci, kterou si také dostatečně vydělají (srv. kapitolu 11).

RŮZNÉ ÚROVNĚ ODPOVĚDNOSTI

Ale shoda v tom, jaké jsou nejdůležitější účely ekonomického jednání, není v žádném případě samozřejmá. Naopak, v záležitostech ekonomické etiky se srážejí protikladná pojetí. Kdo chce ve světě globalizované ekonomiky dosáhnout toho, aby podstatným měřítkem jednání zůstalo společné dobro, musí ve sporech o etiku ekonomiky projevit názor. Ale je vůbec možné dělat z etiky vodítko pro ekonomické jednání?

Obecně rozšířená námitka říká, že orientaci na etická měřítka můžeme očekávat pouze od jedince. V ekonomice prý však nejde o jednání jednotlivce, protože ekonomika je systém fungující podle svých vlastních zákonů. Jsou-li pro fungování systému nutné změny, nelze je očekávat od jednotlivců, nýbrž musí se prý změnit rámcové podmínky systému (Homann 2007: 10nn.). Logika spjatá se společenskými rozdíly se v tomto způsobu uvažování nikde neukazuje tak zřetelně jako v ekonomice (srv. Luhmann 1988; Suchanek 2007). Morální apely na individuální chování jsou v takových souvislostech kontraproduktivní, neboť podniku přinášejí nevýhody, ale přitom nic nemění na celkové situaci. Kdo se takovým morálním výzvám vyhýbá, ocitá se v situaci morálního hazardu. Tím míníme pokušení využívat výhod, které plynou z toho, že druzí jsou zavázáni morálními měřítky.

Myšlenka morálního hazardu pochází původně z pojišťovací ekonomiky. Uzavření pojistky může pojištěného člověka podněcovat k tomu, aby byl lehkomyšlnější vůči nebezpečím. Lhostejnější zacházení se zdravotními riziky může mít oporu v očekávání, že náklady přece ponese pojišťovna. Rovněž hospodářské krize a politické intervence se vyznačují dilematem morálního hazardu. Aktéři finančního trhu snáze riskují, jestliže mohou počítat s tím, že riziko nese někdo jiný (srv. Krugman 2008). Pokud je

zhroucení nějakého podniku či státu nepřijatelné pro jeho velikost (*too big to fail*), kalkulují odpovědní činitelé s tím, že nastane-li krize, dostanou nezbytnou podporu. A zase jiná forma morálního hazardu spočívá v tom, že jednotliví aktéři dosahují výhod v soutěži překračováním právních nebo morálních zásad – dejme tomu vykořisťováním pracovních sil v zemích s nízkými mzdami nebo získáváním zakázek pomocí podplácení.

Argument o morálním hazardu vede některé ekonomické etiky k tomu, že považují aplikaci morálních měřítek na jednotlivé hospodářské subjekty za systémově chybnou (Pies 2009). Říkají, že problémy rámcového politického uspořádání nemají nic společného s etickou orientací jedince. Základem jejich uvažování je však abstraktní protiklad jedince a systému. Strukturní podmínky ekonomického systému nemění nic na tom, že v tomto systému jednají lidé. Dbají na strukturní danosti, ale zároveň se řídí pravidly, která nevyplývají z ekonomického systému jako takového. Jaká jsou to pravidla: právní předpisy politického systému, podnikové cíle a podniková kultura, dohody v dotyčném oboru, kulturní tradice, společenské konvence, ale také osobní postoje a přesvědčení.

Tuto spleť nelze redukovat na systémové imperativy. Naopak, v úvahách o ekonomické etice se musíme ohlížet na čtyři roviny zároveň. Jde o rovinu politickou, rovinu podniků a jiných organizací, rovinu společenských mentalit a sociokulturních orientací, a konečně rovinu individuální (srv. Huber 2010 a rovněž Ulrich 2008, ovšem s rozlišením na roviny makro, mezo a mikro). Naproti tomu čistě systémové uvažování by nebylo s to ospravedlnit účast na velkých proviněních proti platným zákonům a směrnicím (takzvaných proviněních proti *compliance*) argumentem ekonomické výhody. Sebejemněji propracované rámcové politické podmínky nezabývají jedince otázky, kdy se pro něj překračují meze odpovědného jednání. Požadavek politických opatření a realizace jejich důsledků v podnicích nesmíme oddělovat od odpovědnosti jednotlivce a tvorby společenského paradigmatu. Právě souvislost těchto čtyř úrovní je klíčem k nové orientaci ekonomické etiky.

Taková nová orientace je však myslitelná, jen když budeme i ve složitosti moderního světa počítat s prostorem pro lidské rozhodování, pro nějž mohou mít význam normativní nebo evaluační orientace. Chodbičky pro individuální i institucionální rozhodování mohou být volné, i když se dějí procesy, které působí dlouhodobě a jsou nezvratné, jako je globalizace

nebo demografický vývoj v blahobytných zemích. Kdo chce v rámci těchto volných prostorů pro rozhodování volit určité způsoby jednání a být schopen uvádět důvody, ten k tomu potřebuje měřítko spravedlnosti a dobra, tedy normativní a evaluační orientaci.

HODNOTOVÝ ŘÁD EKONOMICKÉHO JEDNÁNÍ

Ve světě globalizované ekonomiky se mimořádně intenzivně projevuje pluralita hodnotových orientací. Kdo v něm chce obstát, potřebuje mít jasno ve své vlastní hodnotové základně. Na základě vlastních přesvědčení může dospívat k nadosobnímu konsensu s druhými. Tento konsensus pak umožňuje společné jednání (srv. Rawls 1992: 293nn.; viz též výše, s. 19).

Indický národohospodář Amartya Sen spatřuje možnost hospodářsko-etického konsensu v „ekonomii pro člověka“ (Sen 2000). Svobodné hospodářské uspořádání v Senově pojetí slouží zdolávání chudoby a podporuje spravedlnost rozvojových příležitostí. Jestliže někdo chápe, jako Amartya Sen, chudobu jako nedostatek šancí na účast a realizaci, pak je jen důsledný, když nečeká odstranění chudoby od rozvojové diktatury, ale doufá v šíření rozvojových příležitostí vzděláním, participační spravedlností a aktivní hospodářskou a sociální politikou (srv. kapitoly 6 a 11).

Jak může k takovému konsensu přispět křesťanská etika? Na základě židovsko-křesťanské tradice přispívá k „ekonomii pro člověka“ zejména čtverým základním kulturním přesvědčením. Je to závazek ctít stejnou důstojnost každého člověka; odpovědnost za životní podmínky budoucích generací; postoj „mám, jako bych neměl“; a zachovávání a obnova důvěry.

1. STEJNÁ DŮSTOJNOST Přesvědčení o stejné důstojnosti každého člověka nás zavazuje k takovému ekonomickému jednání, které uznává lidská práva zúčastněných osob. Prvořadá cíle spočívají v překonání chudoby a podpoře společenského blahobytu. Tím spíše to platí, jde-li o firmy z bohatých zemí působící v chudých zemích. Starost o hospodářský rozvoj chudých zemí se neslučuje s pracovními podmínkami, jimiž se porušují lidská práva, s dětskou prací ani s přizpůsobováním rasistickým strukturám.

Orientace stejnou důstojností všech lidí nás zavazuje, abychom se zastávali těch, kterým je rovnost upírána – zejména abychom se zastávali rovnoprávnosti žen a mužů. Vykořisťování žen neplacenou prací, nízké mzdy

žen, vyloučení žen z ekonomické odpovědnosti – nic z toho nelze ospravedlnit kulturními danostmi tamních zemí.

2. TRVALÁ UDRŽITELNOST Součástí úcty ke stejné důstojnosti každého člověka je odpovědnost za životní podmínky příštích generací. Mezigenerační spravedlnost zahrnuje závazek trvalé udržitelnosti hospodářského jednání. Princip trvalé udržitelnosti vznikl původně v souvislosti s lesnictvím a zemědělstvím. Dobrým příkladem uvažování ve sledu generací jsou v ekonomice zejména rodinné podniky. Tváří v tvář ekologické krizi byl princip trvalé udržitelnosti resuscitován. Obdělávání (= kultivaci) přírody a úcty k důstojnosti přírody lze sloučit, jen když lidé pamatují na ekologickou stopu svého jednání a nehlídají na přírodu jen jako na předmět lidského ovládnutí, ale vidí v ní prostor lidské odpovědnosti. Trvalá udržitelnost však neznamená pouze ekologickou odpovědnost. Dnes už se zpravidla mluví o trojúhelníku trvalé udržitelnosti, v němž se spojují ekologická odpovědnost, hospodářská stabilita a sociální spravedlnost. Životní svět člověka ovšem neurčují jen faktory životního prostředí, faktory ekonomické a sociální. Člověk také – jako kulturní bytost – žije v kulturním životním prostředí. Uchovávat a dále rozvíjet toto prostředí náleží k základním povinnostem každé generace (srv. kapitoly 7 a 18).

3. MÍT, JAKO BYCH NEMĚL Apoštol Pavel v očekávání blízkého Kristova druhého příchodu vyzýval křesťanskou obec v Korintu, aby „měli, jako by neměli“. Jeho výzva se netýká jen užívání světa a hromadění statků, ale též pláče a radosti, ba dokonce i manželství (1. Korintským 7,29nn.; srv. Weinrich 2012: 102nn.). Tento obraz ale také obrátil, když křesťany, kteří trpěli pronásledováním a neměli ani to nejnütnější, ujišťoval, že „nic nemají, a přece mají všechno“ (2. Korintským 6,10). Tato dvojitá výzva se v křesťanském étosu udržela, i když minula doba očekávání Kristova brzkého příchodu. To přispělo k tomu, aby lidé vděčně užívali toho, co mají, ale nespojovali svou vlastní identitu s tím, že něco mají. Tento „majetek, který jako by člověk neměl,“ (Fülleborn 1995) se udržel a vstoupil i do moderní literatury jako nosný motiv předvádějící, že lidé mají zacházet s vlastním majetkem „ne-posesivně“, tedy nevidět své štěstí v závislosti na majetku. Obrácený obraz, „nemít nic, a přece mít vše“, neznamená bagatelizaci chudoby a lhotejné odvracení zraku od nouze bližních. Ne, je to pohled, který upozorňuje na to, že lidem, kteří nemají

ani to nejnütnější, přísluší stejná důstojnost jako těm, kteří mají všechno. Distancovanost vůči majetku je tedy předpokladem pro lidskou blízkost.

Uvedený dvojný motiv může přispět k etickým úvahám o zacházení s penězi. Peníze mají umožňovat chod hospodářství a dopomáhat lidem k obživě. V podmínkách moderního kapitalismu finančního trhu se však peníze od této funkce značně vzdálily. V mnoha souvislostech se z nich stal samoúčel. Pak už nejsou ve službách ekonomiky, ale naopak ekonomiku ovládají. Že existuje neustálé pokušení dávat penězům význam účelu o sobě, ba dokonce význam náboženský, o tom se můžeme doslova dočíst na dolarové bankovce. Nese nápis *In God we trust*, čímž používá důvěru v Boha jako záruku důvěry v měnu. Ale nejen to. Znak dolaru (\$) je zjednodušení písmen IHS: *In Hoc Signo*. Znak tedy odkazuje k římskému císaři Konstantinovi. Ten před svým vítězstvím nad Maxentiem u Milvijského mostu roku 312 měl vidění kříže a dostalo se mu příslibu: „V tomto znamení zvítězíš.“ Sepětí náboženství a politické moci, které se tím odůvodňovalo, se ve znaku pro dolar transformovalo v sepětí náboženství a ekonomické moci (srv. Braun 2012: 123. 148n.).

Nezbytná změna spočívá v tom, abychom začali peníze zase chápat jako prostředek. Tato změna má svou náboženskou kritickou složku, která spočívá v názoru, že peníze nejsou Bůh. Po sekularizaci státu musí následovat sekularizace peněz. Předznamenává ji biblické rozlišení mezi Bohem a penězi, které je přesnou nápodobou rozlišení mezi Bohem a politickým panstvím. V Ježíšově výroku o minci na zaplacení daně se zdůrazňuje, že máme dávat císaři, co je císařovo, a Bohu, co je Boží (Matouš 22,21). O penězích vůbec se pak říká: „Nikdo nemůže sloužit dvěma pánům. Neboť jednoho bude nenávidět a druhého milovat, k jednomu se přidá a druhým pohrdne. Nemůžete sloužit Bohu i majetku.“ (Matouš 6,24)

4. DŮVĚRA K „ekonomii pro člověka“ patří důvěra. Jako hlavní zásada pro udržení důvěry platí v křesťanské tradici Zlaté pravidlo: „Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi.“ (Matouš 7,12) Paralely s tímto pravidlem najdeme v různých jiných náboženských a kulturních tradicích. Jeho základem je zásada vzájemného uznání, z níž se odvozuje chování ve vzájemnosti.

Vylučování etických hledisek můžeme exemplárně vidět na tom, jak pojem Zlaté pravidlo získal v ekonomii docela jiný význam. Označuje tam buď míru úspor národního hospodářství, která v ideálním případě odpo-

vídá výši kapitálových příjmů, nebo žádoucí podíl akcií na depozitu cen-
ných papírů. Ze Zlatého pravidla, této základní etické orientace, se tedy
stala maxima ekonomického jednání.

Původně toto pravidlo vyjadřovalo důvěryhodnost v lidském soužití, která
nevylučuje žádného člověka. Týká se všech nárokových skupin (máme-li
užít dnes již běžného výrazu), tedy všech *stakeholderů* – akcionářů, zaměst-
nanců, zákazníků, dodavatelů i obecné veřejnosti. Musí se projevovat cho-
váním, které vyjadřuje úctu vůči druhým a samo zaslouží úctu. Podplácení,
podvádění, korupce se tudíž nedá ospravedlnit tím, že v tom a tom pro-
středí je podobný způsob chování zcela běžný. I tam, kde se člověk s tako-
vou situací setká, jde z etického hlediska o to, aby takové způsoby chování
odmítl, místo aby je přebíral.

Některé děje neotřásají jen důvěrou v jednotlivé ekonomické aktéry,
ale důvěrou v ekonomiku vůbec. K takové ztrátě důvěry přispívají astro-
nomické platy a odstupné manažerů, bezohledné masové propouštění,
a rovněž bezohledné prodávání a nakupování podniků nebo jejich částí.
Z toho, že se dává jednostranně přednost perspektivě *shareholderů*, vzniká
krize důvěry v systém.

Na otázku, co mohou dělat jednotlivci, zní odpověď následovně. Kdo
ztrácí důvěru? Jednotlivci. Jednotlivci se také musí rozhodujícím způsobem
příčinit o to, aby ji zase získali. Lidé s jasným etickým postojem a sociální
kompetencí jsou tudíž hlavním předpokladem toho, že se obnoví důvěra
a zase získá na významu sociální odpovědnost hospodářských institucí.

PROCESY UJASŇOVÁNÍ EKONOMICKÉ ETIKY

Nové požadavky globalizovaného hospodářství si žádají další rozvíjení
sociálně tržního hospodářství směrem k sociální, trvale udržitelné tržní
ekonomice, která cítí svůj globální závazek (EKD, Riss 2009; Huber 2010).
Od takového vývoje se nežádá, abychom se lehkovážně vzdali nosných
principů sociálně tržního hospodářství. Jeho úspěchy jsou v nebezpečí,
jakmile se následkem ústupnosti vůči bezuzdnému kapitalismu opomíjejí
úkoly státní regulace a dozoru. Je třeba si také připomenout, že v kon-
cepce sociálně tržního hospodářství všechny příjmové skupiny profitují
na růstu ekonomiky. A k sociálně tržní ekonomice patří též připravenost
reagovat na nové situace v hospodářské soutěži novými iniciativami. Vůdci

asijských ekonomik už se Evropanů ptají, jestli na tyto zásady nezapomněli (Mahbubani 2012).

Iniciativy navazující na silné stránky sociálně tržního hospodářství a směřující k jejich dalšímu rozvíjení už se rozběhly. Tématem se opět stává vztah mezi mocí a morálkou. Sociální odpovědnost firem, *Corporate social responsibility* je dokonce tématem mezinárodní diskuse o stanovování norem (Deutsches Institut für Normung 2011). Vyzdvihují se tyto zásady společenské odpovědnosti organizací: povinnost skládat účty; transparentnost; etické chování; ohled na zájmy různých společenských skupin; uznávání právního státu, mezinárodních standardů chování a lidských práv. Podobné iniciativy se rozvíjejí v jednotlivých odvětvích. Tyto procesy ujasňování tématizují zejména trvalou udržitelnost hospodářského jednání, integritu vedoucích složek, ohled na všechny *stakeholdery*, férovost a transparentnost obchodních praktik, a konečně také ohled na společenské zájmy a závazky.

Důvěra se nezískává řečmi žadonicími o důvěru. Získává se jednáním, které důvěru zaslouhuje. Ovšem veřejně vyhlášené závazky mají podstatný význam. Příkladem takového závazku je „Vodítko odpovědného jednání v hospodářství“, které v roce 2010 formulovala iniciativa Wittenberského střediska pro globální etiku; podepsal je značný počet ekonomických lídrů (Wittenberg-Zentrum für globale Ethik 2010).

ETICKÁ MĚŘÍTKA A DYNAMIKA FINANČNÍHO KAPITALISMU

Proti obecným maximám ekonomické etiky se namítá, že nad dobře míněnými etickými návrhy vítězí dynamika finančního kapitalismu. Mikroelektronika a digitalizace nesmírně změnily svět. Globální ekonomika získala do svých služeb dříve netušené kapacity zpracovávání dat a jejich předávání. Začala se řídit spíše finančně-matematickými modely rizik od ratingových agentur než lidskou soudností, kterou vede zkušenost. Tímto způsobem se zmnohonásobily možnosti, jak dosahovat vysokých zisků, jen když je ochota riskovat. Změny cen surovin či deviz, které se očekávají do budoucna, se přímo promítají do marže; dluhy se proměňují v cenné papíry a prodávají se tomu, kdo nabídne nejvíce. Dá se také spekulovat s poklesem kurzu akcií nebo vydělávat na insolvenci, která hrozí jednotlivým státům.

Obchod s finančními deriváty tohoto druhu vyrostl během několika málo desetiletí v celosvětově největší trh vůbec. Mnohonásobně dnes převyšuje globální obchod spotřebním zbožím. Ceny už se netýkají zboží a služeb, nýbrž cen samotných. „Současné ceny něčeho neexistujícího se tu poměrují očekáváním budoucích cen za něco neexistujícího. Ceny se tu platí cenami. Ceny jsou ... osvobozeny od vazby na materiální břemena a zátěže a ospravedlňují název seberefereční dění na trhu.“ (Vogl 2010: 94)

Finanční trhy nabízejí nesmírné příležitosti pro blahobytnou menšinu. Ale především z nich vycházejí obrovská nebezpečí pro všechny. To se ukázalo jak v krizi finančního trhu v letech 2007 až 2009, tak v následné krizi státního dluhu.

Virtuální peníze s jejich příslibem štěstí kolidují s protikladnou realitou hladu, chudoby a nerovnosti. Globalizované bohatství kontrastuje s tou skutečností, že téměř čtyřicet procent lidstva musí dosud vystačit s méně než dvěma dolary na den a že skoro miliarda lidí hladoví. Co tento vývoj prozrazuje: „Individuální zjištění ... se v izolovanosti může zvrhnout v destruktivní egoismus. Je třeba stanovit politický a ekonomický rámec, ale kromě toho je úkolem kultury, aby touze po osobním prospěchu dala podobu, která se snese s obecným blahem. Rovnováha mezi osobním zdarem a sociální a ekologickou odpovědností se týká každého.“ (EKD, Riss 2009: 8)

Sepětí osobního prospěchu s obecným blahem se rozpadlo zejména následkem oddělení rizika od záruky. Tím byl vyřazen základní princip jakéhokoli svobodného uspořádání – totiž princip individuální odpovědnosti. Banky, které ze sebe shodily odpovědnost vůči zákazníkům i vůči společnosti, byly vyhodnoceny jako nepostradatelné pro systém, a tak byly zachráněny pomocí peněz z daní.

Samostatná dynamika, kterou nabral zesvěbytnělý turbokapitalismus, není argumentem proti tomu, abychom se v ekonomickém jednání nadále drželi etických měřítek. Tato dynamika naopak zesiluje nutnost takových měřítek. Především však ukazuje, že je naléhavě nutné dospět v těchto záležitostech k co nejširšímu konsensu.

Z etické perspektivy, kterou zde zastáváme, nemůžeme regulační zásahy do finančních trhů chápat jako omezování svobody, nýbrž jako střežení svobody. Ke svobodě přece náleží sounáležitost rizika s ručením. Proto je nutné uspořádat finanční trhy tak, aby jednotlivci na sebe nemohli brát rizika, za jejichž následky nemohou sami zodpovídat. K tomu je nutné jak dostatečné krytí vlastním kapitálem, tak i zákaz takových produktů

finančního trhu, jejichž rizika nelze odhadnout. Pokud musí státy v nouzových situacích vypomáhat dočasným financováním, je nutné potřebnou sumu čerpat ze zdanění samotných finančních trhů; nasnadě je možnost daně z finančních transakcí. Je třeba usilovat o co nejširší mezinárodní konsensus v regulacích tohoto druhu. Jinak se z nich snadno může stát neúčinný nástroj poskytující výhody těm, kteří jsou činní v zemích bez této regulace nebo se do takových zemí uchýlí.

V tomto a podobných případech však nezáleží pouze na tom, aby se zkrátka regulovalo. Zásadní je, jak se reguluje. Proto je žádoucí co nejširší a co nejvěcnější diskuse o takových regulacích. Jestliže se aktéři finančních trhů a vědci této diskuse nezúčastní, pak ovšem z etického hlediska ztrácejí právo kritizovat kvalitu pravidel, která se nakonec stanoví. Ale nezávisle na této neúčasti, dané politickými zájmy, trvá, že eticky můžeme souhlasit nikoli s regulacemi jako takovými, ale jen s regulacemi, které jsou adekvátní daným problémům a účinné. Takové regulace jsou ovšem nanejvýše žádoucí.

V roce 1957 prohlásila skupina německých atomových fyziků (byli mezi nimi Otto Hahn, Werner Heisenberg a Carl Friedrich von Weizsäcker), že se nechtějí podílet na vyvíjení atomových zbraní v Německu. Varovali, jak nebezpečná je válka atomovými zbraněmi hromadného ničení. Jako vědci zakusili dramatické vyhocení problému, s nímž se potýkal už švédský chemik Nobel. Alfred Nobel nevynalezl jen dynamit. Svým bezdýmým střelným prachem, ballistitem, přinesl také revoluci do vojenské palebné techniky. V dobré víře to spojoval s domněnkou, že silné ničivé zbraně nejúčinněji odvrátí lidi od války. Ovšemže později, když bylo jeho prachem připraveno mnoho lidí o život, zatímco jemu vynesl veliké jmění, stal se kritikem války a se svým bohatstvím založil cenu, která nese jeho jméno – mimo jiné i Nobelovu cenu míru.

Podobný problém, ale v ještě vystupňovaných dimenzích, měli před sebou oni atomoví fyzikové, kteří se podíleli buď na objevu štěpení uranu, nebo na vývoji německé zbraně hromadného ničení, který byl bezvýsledný a byl přerušen. Prožili první použití atomových zbraní v Hirošimě a Nagasaki. Věděli tedy, že jsou to skutečně zbraně hromadného ničení. Chtěli varovat před dalším vyvíjením takových zbraní a před nebezpečím jejich použití. Proto prohlásili, že na takovém vývoji se oni podílet nebudou (Weizsäcker 1981: 29nn.).

Toto prohlášení se v Německu stalo počátkem diskuse o odpovědnosti vědy v moderním smyslu. Bylo popudem k založení Spolku německých vědců, který se tímto tématem zabýval. Zásadní přesvědčení spočívá v tom, že věda nemá odpovědnost jen za objektivitu svých metod a ověřitelnost svých výsledků. Je odpovědná i za následky svých výzkumů. Ústřední prvky vědeckého étosu tedy jsou: odhadování následků vědeckých aktivit a spoludopovědnost za důsledky vědeckých poznatků.

Tento způsob uvažování od časů göttingenského prohlášení podstatně získal na významu. Kromě štěpení jádra se objevil zejména pokrok ve vědách o životě. Zásadní obrat spočíval ve vývoji umělého oplodnění a transferu embryí, který se poprvé zdařil v roce 1987, a v genové technologii, která

umožnila genově technické změny člověka. Jestliže Walter Benjamin ještě mluvil o „uměleckém díle v éře jeho technické reprodukovatelnosti“ (Benjamin 1963: 7nn.), pak dnes musíme hovořit o „člověku v éře jeho technické reprodukovatelnosti“. S výrobou lidských embryí v Petriho miskách vyvstala též otázka, jestli se s lidskými embryi smí experimentovat a provádět na nich výzkumy.

PŘEDVÍDÁNÍ NÁSLEDKŮ A OCHRANA DŮSTOJNOSTI

Sporem o výzkum embryonálních kmenových buněk získala diskuse o odpovědnosti vědy nový rozměr. Závažnou dimenzí etiky výzkumu je dnes vedle odhadu následků také předvídání významu určitých výzkumných aktivit pro ochranu lidské důstojnosti. Musíme se ptát, zda i při takovýchto aktivitách ctíme člověka jako osobu, nebo s ním jednáme jako s pouhou věcí. V tom je obsažena také otázka, odkdy je člověk osobou a kam až sahá ochrana lidské důstojnosti. Ukazuje se tedy, že tu zdaleka nejde jen o přírodovědecké a technické problémy. S novými výzvami vědy jsou spojeny základní otázky kulturního sebepojetí a složité etické a právní otázky.

Zvláště jasně to můžeme vidět na cestě k syntetické biologii. S vyvíjením syntetických buněk se spojují smělé naděje. Jsou to naděje na přesně cílená očkovací séra proti chřipce, synteticky vyráběné potraviny a pohonné látky nového typu. Okamžitě se objevila námitka, že vědci, kteří se zabývají těmito věcmi, si hodlají „hrát na Boha“. Ta však diskusi příliš nepomohla. Spíše svědčí o velmi „ubohé představě o Bohu“, jak poznamenal Jens Reich (Reich 2010). Nicméně je těžké za současného stavu vědy odhadnout, jestli je pokrok v možnostech syntetické výroby života slibný, nebo zhoubný. Podle názoru Jense Reicha musí i skeptici nevyhnutelně jít vyznačenými vědeckými cestami. Jinak by sami neměli předpoklady pro ochranu před nebezpečím, které by mohlo nastat.

Etická reflexe takového vývoje vyžaduje jednak otevřenost, jednak jasně daná měřítka. Neuvážené nepřátelství k pokroku je stejně málo platné jako zaslepený pokrokový optimismus. Nutná je diskuse o měřítkách pro posuzování výsledků nových výzkumů. Právě tak nutné je obezřetně zvažovat jejich možné důsledky. Mnoho úsudků vyslovovaných s apodiktickou jednoznačností má ovšem povahu pouhých hypotéz. V některých případech problematické dopady výsledků výzkumů dalece přesahují rozměry původ-

ních obav – jak ukazují zbraně hromadného ničení. V jiných případech se výsledky výzkumu, zpočátku považované spíše za cosi ďábelského, začaly zcela samozřejmě užívat – příkladem je uměle vyráběný inzulin. Katastrofická nálada, v níž kritikové civilizace vystupovali proti první železnici, může být varováním před přehnanou skepsí. Skutečnost, že se v Evropě vyrábějí lidská embrya, a to ne pouze k reprodukci lidského života, nýbrž k výzkumným účelům, nás však nadále nutí k co největší ostražitosti.

Proto je nutné bez falešného dramatizování budít etickou senzibilitu a podporovat osobní i společnou soudnost. Jde o to, abychom se dohodli na nezbytné rámcové právní úpravě, ale nechali přitom v platnosti osobní odpovědnost jednotlivých badatelů i společnou odpovědnost výzkumu jako takového.

Otázka po odpovědnosti výzkumu vzešla koneckonců z vědy samotné. I do budoucna zůstává jedním z jejích nejdůležitějších úkolů mít na paměti následky své činnosti na společnost.

VÝZKUM A SVOBODA

Už za renesance se v diskursu republiky učenců ustavila reflexe étosu výzkumu. Etika vědy je v tomto smyslu integrální součástí každé teorie vědy. To neznamená, že by se ostatní části veřejnosti musely v této otázce držet mimo. Věda se však touto otázkou zabývat musí, i když ji nevznáší nikdo zvenčí. Z tohoto vědeckého pojetí vědy se ve 20. století vyvinula teorie vědy, která se orientuje na poznání pravdy pro ně samé. Max Weber, který v roce 1917 psal o „vědě jako povolání“, uvažoval ještě v této tradici (Weber 1994: 23). Chtěl, aby v posluchárnách měla význam jediná ctnost, a to intelektuální řádnost a poctivost (*comme il faut*). Být na nejvyšší míru zdrženlivý ve veškerých hodnotových soudech a vzdát se jakékoli politické angažovanosti byly podle Webera nevyhnutelné důsledky. Profesionalitu vědce spojoval se specifickým sebeomezením, které je spojené s každou profesí. Byl přesvědčen, že kdo spatřuje své určení ve vědě, ten je také povinen držet se v rámci vědy.

Vazbu vědy na pravdu nelze zrušit ani poukazem na mnohost teorií pravdy. Vždyť i pokusy o popření takového vztahu vědy k pravdě lze jen tehdy „brát vážně, jestliže samy vznášejí nárok na pravdivost, čili nevysloveně předpokládají to, proti čemu vystupují, totiž ideu pravdy“ (Küppers

2012: 49). Vzhledem k očividně mnohotvárnému pojetí pravdy zní potom až naivně, když někdo paušálně prohlašuje, že jen „vědecké vědění“ může poskytovat základnu pro normy vědecké etiky (Küppers 2012: 50). I pro vědeckou etiku totiž musíme brát v potaz „nezávislost morálky“, jejíž základy nemohou tvořit domněle neutrální vědecká měřítka ani empirická zjištění (Dworkin 2012: 140). Proto má pro etiku vědy svébytný význam filozofická a teologická interpretace a reflexe.

Étos vědy, která cítí závazek vůči pravdě, je spojen s lidskou svobodou jako podmínkou. Ideál vědecké objektivitivy lze udržet jen v tom případě, že výzkumné procesy zůstanou svobodné vůči určující moci zvenčí. Sounáležitost výzkumu a svobody se v novověku spatřovala také v tom, že pokroky výzkumu podporují rozvoj lidské svobody. V době přechodu k moderně, tedy mezi polovinou 18. a polovinou 19. století (Koselleck 1972: XV), byly výzkum a svoboda spojeny pojmem pokroku. Svoboda člověka se definovala jako nezávislost na přírodních nutnostech. Podstatné měřítko pokroku poznání se spatřovalo v tom, jestli „osvobozuje“ lidi od „namáhavosti lidské existence“, jak to vyjádřil Bertolt Brecht v „Životě Galileiho“ (Brecht 1967: 1340).

Tou měrou, v jaké technika založená na přírodních vědách proměnila všechny oblasti života, posílil také její svébytný význam. „Přírodovědecká éra“, o níž koncem 19. století programově mluvili průmyslník Werner von Siemens a lékař Rudolf Virchow (Siemens 1886; Virchow 1893), osvědčila svou interpretační sílu i vůči kultuře: poznávání přírody se začalo vykládat jako pokrok kultury. Pro jeho podporu bylo třeba nových forem organizace výzkumu. Zatímco dlouhodobé výzkumné záměry duchovních věd se usídlily převážně ve vědeckých akademiích, pro přírodní vědy, deroucí se na světlo, vznikly státně podporované výzkumné ústavy a oddělení výzkumu a vývoje. Pro výzkum, ať už byl financován průmyslem, nebo podporován státem, mělo přitom neustále rostoucí význam kritérium možného ekonomického zhodnocení.

Z programového sepětí výzkumu a svobody tedy zbyl především postulát svobody výzkumu. Vnitřní a vnější svoboda výzkumníka v určování předmětu výzkumu a ve volbě způsobů výzkumu, a k tomu právo na zveřejňování výsledků bádání, to vše je v zásadě široce uznáváno jako etický princip výzkumu. Ve Spolkové republice Německo je tento princip od roku 1949 z dobrých důvodů začleněn do ústavy. Po zneužití vědeckého výzkumu za nacionálně socialistického režimu mělo takové nasměrování velký význam.

Tímto uznáním objektivitu a svobody výzkumu jako hodnot vědecké etiky však hledání jejich kritérií rozhodně nekončí. Tyto dva principy etiky výzkumu totiž platí za samozřejmost pouze pro výzkum, který postupuje procesuálně, to jest výsledek se dostává v procesu výzkumu, neboť není předem naplánován. V současnosti se však naopak šíří právě ta oblast výzkumu, která se nezaměřuje na proces, ale na výsledek (srv. Huber, Wissenschaft 2006: 172nn.).

VÝZKUM ZAMĚŘENÝ NA VÝSLEDEK

V tomto typu výzkumu se má objevem a experimentem najít ta nejpříznivější cesta k předem definovanému výsledku. Věda už nemá totální závazek a cíl v poznání pravdy, nýbrž řídí se konkrétními účely. Výzkumy tohoto druhu jsou běžně zapojeny do husté mezinárodní soutěže. Je nebezpečí, že orientace výzkumu na výsledky a konkurenci v takových případech zatlačí do pozadí měřítko objektivitu, která je svobodná vůči účelům, i měřítko vnitřní a vnější svobody bádání.

Vítězné tažení tohoto výzkumu postupujícího k danému výsledku je působivé. Příznačné jsou pro něj informační technologie a vědy o životě. K těm sebevědomě přistoupila nanotechnologie. Do subjektivního životního pocitu i do struktury společnosti hluboce zasahuje především rozvoj věd o životě, zejména v medicíně – je to znát na prudkém prodlužování očekávané průměrné délky života a na stárnutí společnosti. Vědecký pokrok změnil životní podmínky v takovém rozsahu a takovým tempem, jaké nikdo nepředpokládal. Tyto změny budou pokračovat i v budoucnosti.

Ambivalence těchto změn však zůstala nezvládnuta. To je důvod nového volání po etice výzkumu, zejména po etickém zhodnocení vývoje ve vědách o životě. Jejich pokrok provází obrovská vědecká skepse. Ta se týká následků, které jsou nebo mohou být spojeny s výsledky takového pokroku. Jasno o těchto následcích bývá často až ve chvíli, kdy už je nelze nijak ovlivnit.

V takových úvahách je důležitým záchytným bodem filozofický návrh Hanse Jonase z roku 1979. Jonas považuje odpovědnost za vůdčí princip nejen vědy samotné, ale vůbec veškerého jednání ve vědecko-technickém věku, a koncipoval ji důsledně jako odpovědnost za následky. „Jednej tak, aby následky tvého jednání byly slučitelné s přetrváním vpravdě lidského života na Zemi.“ Tak zní Jonasův kategorický imperativ, jeho morální

krédo (Jonas 1979: 36). Vzhledem k dalekosáhlým účinkům vědeckých objevů a následných technických inovací je toto krédo značně závažné. Věda, která hodlá ctít svou odpovědnost, má za úkol odhadovat budoucí následky a výsledky těchto úvah mít na zřeteli v přítomném rozhodování. Trvalá udržitelnost se stává měřítkem nejen pro politické rozhodování, ale také pro vědeckotechnické inovace.

Musíme však zároveň varovat před jednostranným vyzdvihováním imperativu, jak jej formuloval Jonas. Budoucí následky lze předvídat vždy jen s podstatnou mírou nejistoty. A tak toto kritérium, jestliže se bere absolutně, dělá z diskuse o etice vědy do značné míry spor o odhadování následků. Padají v něm výtky jednak z vyvolávání poplašených nálad, jednak ze zastírání možných následků. A koneckonců může být velice problematické dělat z hypotéz o budoucnosti směrodatná kritéria pro obhájení nebo zavržení toho či onoho jednání. Proto je nezbytné klást si také otázku, zda je ospravedlnitelné jednání samotné. V tom přece tkví neopominutelné měřítko při rozhodování o tom, jestli je konkrétní jednání ospravedlnitelné i ve svých následcích.

Jednání, které je problematické vzhledem k následkům, často samo o sobě poskytuje podnět k etickým pochybnostem. Kupříkladu taková opatření, která se vyznačují velkou spotřebou zdrojů, zasluhují kritiku nejen proto, že mají negativní následky pro budoucí generace, ale také proto, že zesilují nerovnost nároků na užívání zdrojů mezi lidmi žijícími v současnosti.

Výzkumné pokroky našeho věku provází skepse vůči vědě. Netýká se pouze následků těchto výzkumů na životní prostředí člověka, ale také změn v pojetí samotného člověka jako svobodné osoby, schopné vnímat svou odpovědnost a vyžadující vzájemné uznání. Jádrem diskuse je tázání, kdy vlastně překračujeme hranici, za níž se s člověkem nejedná jako s osobou, nýbrž jako s věcí. Novým způsobem se tudíž klade otázka, jak si může výzkum v okamžiku svých největších úspěchů zároveň uchovat schopnost vlastního omezení.

VĚDA JAKO HLEDÁNÍ PRAVDY

Přestože se zájem přesunul na vědy postupující k předem daným výsledkům, přetrvává názor, že věda je v jádru „metodicky kontrolované hledání pravdy“ (Schockenhoff 2000: 207nn.). Proto omezení reflexe vědecké etiky

pouze na přírodní vědy vede na scestí. Duchovní vědy mají velký význam proto, že reprezentují ty rozměry uvědomování pravdy, které odkazují k oblasti nezměřitelných věcí. Prostřednictvím interpretace otvírají přístup k normativním tradicím, které jsou nepostradatelné pro úvahy o závazných hodnotových orientacích. Pro duchovní vědy i pro vědy sociální je nepostradatelná kritická reflexe vlastního předporozumění a obrazu společnosti, který je pro ně určující. Připravenost k sebekritice vlastně spojuje vědecký étos empiricky postupujících věd a věd interpretačních. Přes všechny pokrok se i v přírodních vědách ukázala bludnost myšlenky, že věda se stále více přibližuje pravdě. Pravda je přece pro vědu kritickým měřítkem, nikoli cílem, kterého by se dalo dosáhnout. Věda je nikdy nekončící proces právě proto, že se vztahuje k ideji pravdy. Svým vztahem k pravdě odkazuje mimo oblast toho, co lze empiricky zjišťovat. Už sám metodický přístup k určitému předmětu poznání je dán otázkami, které vedou poznávání vůbec, a ty jsou spjaty s předpokladem ideje pravdy. Ve vědě zůstávají spojeny rozměr vysvětlení a rozměr výkladu, interpretace. Za vědecké úsilí stojí nejen užitečnost výsledků, ale také odhalování smyslu.

Bez zaměření na pravdu by základní požadavky vědecké etiky zůstaly bez základu, bez orientace. Staly by se z nich pouhé „funkční normy“ (Bayertz 1988: 16n.). Měly by tudíž pouze pragmatický význam, nikoli morální. Byla by to instrumentální pravidla, kterými by se vědci řídili z důvodu účelnosti, nebyly by to morální zásady s univerzální platností. Taková pravidla by pak ovšem nemusela platit, jakmile by se ukázalo, že jsou „nepraktická“. Mimo souvislost pravdy s pravdivostí nelze porozumět ústředním vědeckým příkazům a zákazům. Koncentrují se totiž na všeobecnou přístupnost a ověřitelnost vědeckých poznatků a na zákaz duchovní krádeže a podvodu (Schockenhoff 2000: 228nn.).

VĚDA VE SLUŽBÁCH ŽIVOTA

V žádném jiném pojmu nejsou tak těsně spjata slova „věda“ a „život“, jako v pojmu „věd o životě“ (Lebenswissenschaften, life science). V německém jazyce se pojem věda o životě objevil poprvé právě v souvislosti s etikou (Markschies 2005: 5). Populární göttingenský filozof Christoph Meiners vysvětlil v roce 1801 své pojetí etiky tím, že ji označil za „vědu o životě“. Zato pro přírodní vědy byl tento výraz použit až více než sto let nato: v roce

1930 označil vídeňský biolog Ludwig von Bertalanffy biologii za „vědu o životě“. Z toho vyšel při tvorbě své systémové teorie, jejímž cílem bylo překonat odtržení přírodních věd od věd duchovních (Markschies 2005: 6n.). To už je počátek tendence k rozvolňování pojmu věd o životě. Ve vědě už vlastně není nic, co by se nedalo také označit za vědu o životě – nejen biologie a medicína, ale také agronomie a věda o pěstování lesů, a ovšem i literární věda, historie, teologie a další vědy.

Nejde tu o přednost v hierarchii věd a z toho plynoucí finanční podporu. Důležitější je vědecko-teoretická výpověď, která je obsažena v označení „věda o životě“. Vychází totiž z předpokladu, že vztah lidského jednání – a tedy také vědeckého poznávání – k životu a ke smrti není symetrický.

V současnosti se sice můžeme setkat s výklady lidského sebeurčení, podle nichž je tento vztah stejný vůči smrti jako vůči životu (srv. kapitolu 20), ale úkol zacházet se smrtí jako s hranicí života je sám ve službách života. Jestliže si medicína dává za úkol odstranit zbytečné utrpení a umírání a posouvat hranice smrti, dá se to vysvětlit jedině předností života před smrtí. Tentýž základní rys se projevuje i v náboženské představě zmrtvýchvstání. Přednost života před smrtí odůvodňuje životní jistotu, která se vyznačuje důvěrou a nadějí.

Taková elementární životní jistota má velký význam také pro vědu. Vědci jsou sice metodicky vedeni ke skepsi, nicméně popudem veškerého jejich jednání je důvěra, že poznávají pravdu, vysvětlují dosud nevysvětlené a rozumějí tomu, čemu se dosud nerozumělo. Věda je založena tak, že překračuje dosud dané hranice poznání. Je však ve službách života, jehož hranice může posouvat, nikoli odstranit.

Z etické perspektivy má tudíž pozitivní význam nejen vztah k pravdě, ale také užitečnost výsledků výzkumu. Tento pozitivní význam plyne z orientace lidského jednání na druhé lidi a na otázku, co jim prospěje. Naděje v nové možnosti léčby dosud nevléčitelných nemocí, jako je Alzheimerova nebo Parkinsonova choroba, srdeční infarkt nebo roztroušená skleróza, se tudíž mohou používat ke zdůvodnění výzkumných metod nového typu. To se děje v zásadě po právu. Argument možností léčby a pomoci však nesmí sloužit k ospravedlnění takového jednání, při němž nectíme v člověku osobu a zacházíme s ním jako s věcí. Z etického hlediska proto musíme požadovat, aby ty vědecké postupy, které jsou problematické, protože přinášejí nebezpečí zvěcnění člověka, byly nahrazeny postupy alternativními, u nichž je toto nebezpečí menší nebo žádné. Příkladem může být

výzkum dospělých kmenových buněk místo embryonálních nebo získávání kmenových buněk se srovnatelnými vlastnostmi jinou metodou než výrobou lidských embryí.

VĚDA A LIDSKÉ PODLÉHÁNÍ SVODŮM

Pokroky vědy jsou ohromné, a ovšem svůdné. Mohou svádět lidi k tomu, aby si dělali nárok na vládu nad životem, ne-li dokonce nad univerzem. Má-li si věda, která má stále větší možnosti, uchovat lidskou míru, musí člověk dokázat rozlišovat mezi sebou a Bohem. Moderní věda toto rozlišení nezastírá do neviditelnosti, naopak nám může otvírat oči, abychom je viděli – avšak za předpokladu, že i v této moderní vědě se uchovala schopnost epistémické pokory (tedy pokory vzhledem k vlastnímu vědění). Jakkoli úžasné se posouvají hranice vědění, přece nebudeme nikdy vědět všechno. Epistémická pokora plyne z poznání, že naše vědění bude vždy jen částečné. V řeči víry je vyhrazeno Bohu, aby zrušil fragmentárnost lidského vědění: „Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uzříme tvář v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mne.“ (1. Korintským 13,12)

Jako je konečná lidská svoboda, tak je konečný i lidský rozum. Ten sice může sloužit lidskému poznání, ale nikdy nemůže vlastními silami dospět k dokonalému, neomezenému poznání. Poznání konečnosti a dějinnosti rozumu rozhodujícím způsobem pomohlo novověké vědě k vítěznému tažení. Aby věda sloužila životu a životu nepanovala, to je jedna ze zkoušek, v nichž se tento kulturní výtěžek musí osvědčit. Proto má pro kulturu vědy a pro kulturu vůbec nesmírný význam rozlišovat mezi životem časným a věčným, a tudíž také pamatovat na rozdíl mezi člověkem a Bohem.

Mezi perspektivy, jimiž může křesťanská víra přispět k úvahám o etice vědy, patří názor, že dobré úmysly se člověku mohou zvrátit v opak. Člověk podléhá svodům, což může vést k popírání pravdy, ukájení osobní ctižádostivosti a instrumentalizaci druhých lidí. Senzacektivní postoj k možnostem reprodukce medicíny je dobrým příkladem takového zvrácení. Dalším příkladem je snaha klonovat lidské embryonální kmenové buňky. Když se využívá závislosti zaměstnankyň laboratoře nebo se vaječné buňky vykupují od žen za peníze, pak se dalece překračují hranice eticky odpovědného výzkumu.

Že vědci podléhají svodům, je historicky jednoznačně doloženo. Například ideologické rasové učení proniklo v době nacionálně-socialistického režimu i do vědeckých oborů. Diskriminace Židů vyvolala ve vědě politováníhodnou odezvu, ba dokonce co nejučinnější podporu. Prováděly se pokusy na lidech, které se nedržely žádných etických hranic. I ve vědě zdomácněly představy o životě, který „není hoden života“. Lidskou důstojnost nepošlapávalo jen politické jednání; ani věda nedbala důstojnosti člověka. Proto připomínka těchto věcí patří ke každému uvažování o odpovědnosti vědy.

Lidská přístupnost vůči pokušení je elementární součástí *conditio humana*. Ani věda se nevyhne etickým pokušením. Musí se před nimi chránit institucionálními preventivními opatřeními, povinností transparentnosti a publicity, čímž se umožňuje veřejná kritika, ale především osobní odpovědností a svědomím každé badatelky a každého badatele. Věda potřebuje jasný etický rámec, institucionalizovanou sebekontrolu a ochotu k neustálému etickému sebezpytu.

ORIENTOVAL SE V ŽIVOTĚ

O odpovědnosti věd se diskutuje především v souvislosti s přírodními vědami, zejména s vědami o životě. Je to příliš úzký pohled, který nevidí, že i duchovní, společenské a kulturní vědy jsou vědy o životě přesně ve smyslu tohoto pojmu. Pomáhají k tomu, abychom rozuměli životu a ovlivňovali jej, ale také k tomu, abychom se v životě orientovali. Duchovní vědy poskytují nezbytné formy reflexe vědám postupujícím v závislosti na předem daném výsledku, a ovšem i společnosti. V pluralistické společnosti, která se v mnohosti hodnot snaží o společnou orientaci a aspoň elementární konsensus, je taková reflexe nepostradatelná. Proto je v Německu snaha rozšířit přítomnost teologie na univerzitě o kompetence ve vědě o islámu. To je jeden příspěvek z mnoha. Celkem musí jít o to, aby se úspěšnost vědy nepoměřovala jen jejími ekonomicky využitelnými výsledky, ale také její schopností vykládat skutečnost, v níž žijeme a budeme žít.

V srpnu 2010 daroval Frank-Walter Steinmeier, předseda frakce SPD v německém Bundestagu, své manželce jednu ze svých ledvin. Pro ni byl darovaný orgán životně důležitý. U něj to byl čin lásky k bližnímu. Protože orgán darovala veřejně známá osoba, ožila znovu diskuse o poskytování orgánů.

Americký lékař Joseph Murray provedl v roce 1954 první dlouhodobě úspěšnou transplantaci ledviny. V roce 1976 se jihoafrickému kardiologovi Christiaan Barnardovi podařila první transplantace srdce. Od těch dob se transplantace orgánů vyvinula ve významnou možnost, jak zachraňovat životy. Jenže mnoho nemocných marně čeká na dárcovský orgán. V Německu je ročně na jeden milión obyvatel pouhých patnáct dárců orgánů. Je to podprůměrný počet ve srovnání s porovnatelnými evropskými zeměmi.

Frank-Walter Steinmeier mohl své ženě pomoci darováním vlastní ledviny. Tento orgán je možné darovat zaživa, neboť žít se dá i s jednou ledvinou. Naprostá většina lidí čekajících na dárcovský orgán (v Německu je to asi 8 000 lidí, což jsou více než dvě třetiny všech čekatelů) je závislá na tom, jestli dostane ledvinu. Ve veřejné diskusi však velmi ustupuje do pozadí otázka, zda rozšíření možností darování orgánu zaživa mimo okruh nejbližších příbuzných může zmírnit nedostatek orgánů pro transplantace. Jde téměř výlučně o to, jak by se dala posílit ochota k posmrtnému darování orgánů. Rovněž v tomto ohledu je zapotřebí věci ujasnit, neboť z 11 570 lidí, kteří v Německu v roce 2011 čekali na dárcovský orgán, jej dostalo jen 4054. Orgány, které jim byly transplantovány, přitom pocházely od 1200 dárců.

V Německu platí pro darování orgánů jednak předpoklad, že dárcé je mrtvý (*dead-donor-rule*), jednak podmínka širšího souhlasu. V případech, kdy je zjištěna mozková smrt (tedy ukončení všech mozkových funkcí), ale pomocí intenzivní medicíny se udržuje krevní oběh, je možné odebrat orgány, ovšem za předpokladu, že je k dispozici souhlas člověka s mrtvým mozkiem nebo souhlasí jeho nejbližší příbuzní v souladu s jeho domnělou vůlí. Pro odnímání orgánů tedy přicházejí v úvahu jen mozkově mrtví lidé

s udrženým krevním oběhem. Jejich počet se v Německu udává na 4000 ročně. Jen polovina z nich se odesílá do transplantačních center. Můžeme tedy mít za to, že ročně nanejvýš u 2000 osob ročně vůbec vznikne otázka možného dárcovství.

Už léta počet těch, kteří dávají najevo ochotu darovat orgán, když jsou dotázáni, převyšuje počet těch, kteří to závazně dokumentují. V devíti z deseti případů tudíž rozhodují nejbližší příbuzní. Jistě má smysl dalšími iniciativami vést co nejvíce lidí k tomu, aby se rozhodli sami za sebe, a aby to také zdokumentovali. Proto byla podmínka souhlasu v roce 2012 doplněna o podmínku rozhodnutí. Smysl spočívá v tom, aby byl každý plnoletý člověk pravidelně konfrontován s otázkou, jaký je jeho postoj k darování orgánů.

Podobné snahy však snadno může svými nezodpovědnými metodami zkazit transplantační praxe. Jestliže se manipulací s čekacími listinami porušují zásady přidělování orgánů, což se dělo na různých univerzitních klinikách v Německu, pak se zde jasně projevuje ekonomická soutěž, která se neštítí nečistých prostředků. Když ve společnosti sílí dojem, že lékaři při poradách naléhají na členy rodiny, aby vyslovili souhlas s darováním orgánu, místo aby jim dali možnost samostatně se rozhodnout, pak to budí nedůvěru. Takové postupy mají na ochotu lidí darovat orgány přímo ničivé účinky.

NOVÉ VÝZVY LÉKAŘSKÉ ETIKY

Transplantace orgánů je příkladem nových výzev medicínské etiky. Ale v čem jsou vlastně nové?

V pátém století před Kristem zavázal řecký lékař Hippokratés své kolegy, že se mají zaměřovat na dobro trpících a své vlastní zájmy nechávat v pozadí. V oblasti vlivu křesťanství se ustavila zásada následování milosrdného Samaritána: považovat nemocného za hosta a jako o hosta o něj také pečovat (*hospes*). Po hospicích se objevily špitály jako místa, kde nemocní našli přijetí a pomoc.

„Ženevské prohlášení“ z roku 1948, tato moderní hippokratovská přísaha, potvrdilo, že to hlavní, na čem lékaři záleží, je pacientovo zdraví. Dnešní verze k tomu připojuje, že každý zasluhuje stejnou úctu nehladě na věk, nemoc, postižení, vyznání, etnický původ, pohlaví, národnost, politickou příslušnost, rasu, sexuální orientaci a sociální postavení. Žádné

takové rozdílý tedy nesmějí vstoupit mezi lékařskou povinnost a pacienta. Lékařský étos se tudíž řídí nejen tím, že pacient potřebuje pomoc, ale také egalitářskou myšlenkou lidských práv. Orientace na dobro těch, kteří potřebují pomoc, se zde spojuje se závazkem spravedlnosti, který musí cítit jak zdravotnictví jako systém, tak i každý jednotlivý lékař.

Přináší medicína nějaké nové výzvy, které by nutily k novým etickým úvahám? Lékařský a politicko-kulturní vývoj od základů změnil situaci.

Epochální převrat v medicíně je zjevný. Měřeno dnešními měřítky musela medicína dřívějších dob mnohé zdravotní změny prostě nechat jejich průběhu. Narození a smrt, horečka omladnic, epidemie, selhání orgánů, infekce – většina těchto dějů odpírala lékařům možnost jednat. To se změnilo tak razantním způsobem, až to budí úžas. Zlepšení hygienických podmínek, očkovací látky, antibiotika, transplantace orgánů, intenzivní medicína, fertilizace *in vitro*, paliativní lékařství – od počátku až do samého konce lidského života se dnes prostírá koncepce lékařského jednání. Vystává mimo jiné otázka: je lékař vůči lidem povinen provádět všechno, co z lékařského hlediska může? Má jedinec povinnost využívat všech možností medicíny?

Rovněž paradigma společenské a politické se změnilo. Spolu s uznáním nedotknutelnosti lidských práv se prosadila zásada individuálního sebeurčení. Lékařské jednání už se tudíž nemůže řídit pouze myšlenkou na péči o pacienty. Zároveň je totiž povinno ctít svobodné sebeurčení pacientů. Sebeurčení, zabránění škodám, péče a spravedlnost se v dnes vládoucí etice medicíny považují za nejvyšší principy lékařské etiky (Beauchamp/Childress 2001; srv. Schöne-Seifert 2007: 32). Právě první z uvedených principů vyžaduje dostatečné rámcové podmínky. Lékař má obvykle neporovatelný informační náskok před pacientem, který je tudíž ve svém rozhodování do značné míry závislý na tom, co říká lékař. To, co je podle názoru lékařů nutné, je třeba uvést do souladu s tím, co pacient akceptuje svým „informovaným souhlasem“. Svoboda pacienta zahrnuje právo vzdát se intervencí, které jsou z lékařského hlediska možné. Dobrým příkladem je rakovina v pokročilém stadiu. Odpovědnost samotného pacienta za jeho zdraví je ve všech těchto souvislostech stejně závažná jako povinnost lékaře informovat pacienta. Komunikace o zdraví se stává zásadním tématem – obzvláště v této kulturně pluralitní společnosti.

OMEZENOST ZDROJŮ A REZERV VE ZDRAVOTNICTVÍ

Vedle toho všeho se objevuje další výzva: rozšiřování lékařských možností se ocitá v konfliktu s omezeností zdrojů. To nemluvíme jen o nedostatku dárcovských orgánů pro účely transplantací, ale o zdravotnictví vůbec. Ve vysoce rozvinutých společnostech to způsobila především demografická proměna. Ta se vyznačuje procesem dvojího stárnutí (*double aging*). Za prvé se vzhledem k nízké porodnosti musí stále nižší počet lidí v aktivním pracovním věku postarat o náklady na sociální pojištění rostoucího počtu starších lidí. Za druhé se díky pokrokům lékařství, hygieny a ochrany práce prodlužuje průměrný očekávaný věk (srv. Deutscher Ethikrat, Gesundheitswesen, 2011: 16). S delší dobou života můžeme očekávat také větší počet nemocí. Ale počet nemocí navíc ve vyšším věku exponenciálně narůstá.

Ostatně pokrok medicíny sám plodí omezenost zdrojů – tím, že vyvolává další náklady. Nákladnost jednotlivých lékařských úkonů lze sice snížit tím, že se pacientovi věnuje menší terapeutická péče nebo se zkrátí doba nezbytného nemocničního pobytu po operaci. Ale celkově náklady stoupají, jak exemplárně ukazují terapie intenzivní medicíny, složité operační techniky nebo drahá léčiva.

Navzdory právu pacienta na sebeurčení je rozhodování o diagnostických a terapeutických opatřeních do značné míry vedeno tím, kdo úkony nabízí. Nakládání s omezenými zdroji zdravotnictví se neřídí rovnováhou poptávky a nabídky. Pacient je sice zákazník, ale cenu nákladů nehradí přímo, nýbrž prostřednictvím příspěvků na pojištění. Omezené zdroje se ve zdravotnictví nepřidělují individuálně, nýbrž kolektivně – prostřednictvím vyjednávání o poplatcích, sazbě za péči, ceně léčiv, příspěvcích na pojištění, a ovšem také podílu zdravotnictví na hrubém národním produktu. Tento podíl tvoří v současném Německu asi 11 procent (Deutscher Ethikrat 2011: 14).⁷ Diskuse o podílu na nákladech na zdravotnictví však předpokládá odpověď na otázku, co je zdraví a kdo je za ně vlastně odpovědný.

⁷ Pro srovnání: v Jižní Africe byla tato kvóta 8,7 procenta v roce 2005, v USA to v roce 2006 bylo 16 procent. V USA se do roku 2017 očekává zvýšení kvóty na 19,5 procenta HDP.

HLAVNÍ VĚC: BÝT ZDRAV

Opakovaně se cituje definice zdraví, kterou má Světová zdravotní organizace (WHO) v preambuli své ústavy z roku 1946. Zdraví je podle ní „stav, v němž se člověk cítí dokonale dobře po tělesné, duchovní a sociální stránce – není jen prost nemocí a zlomenin“. Teolog a lékař Dietrich Rössler této definici oponoval, že zdraví není „nepřítomnost poruch“, nýbrž „síla žít s nimi“ (Rössler 1977: 73). Definice WHO podává nerealistický, ideální pojem zdraví, podle nějž těžko odlišíme zdraví od uzdravování. Medicíně se zde přisuzuje schopnost zjednat člověku dokonalou integritu zbavenou všech postižení, poškození a nevýhod. Na druhou stranu zní definice Dietricha Rösslera rezignovaně. Budí dojem, že zdravotní poruchy se beztak odstranit nedají, když už se dostavily, a jediné, čeho se dá dosáhnout, je pomáhat člověku v jeho životě s poruchami (srv. Härle 2011: 267nn.). Avšak ani přeceňování možností léčby (*cure*), ani rezignovaný ústup k úkolu pomáhat (*care*) neukazuje pravou cestu. Tu najdeme, až když otázku, co je zdraví a nemoc, spojíme s určujícím obrazem člověka. Pak se totiž ukáže, že *cure* a *care* v lékařském jednání náleží jedno k druhému (ke *care* srv. též výš, s. 36).

Etik medicíny Giovanni Maio zdůrazňuje na obrazu člověka v dnešní medicíně především čtyři rysy: člověk jako tělesný stroj, člověk jako svrchovaný zákazník, člověk jako atomistická jednotlivá bytost a člověk jako cosi, co se dá udělat (Maio 2012: 376nn.). Všechny čtyři rysy souvisejí s vítězným tažením moderní přírodovědy v medicíně. Přírodovědně zaměřená medicína chce posouvat hranice toho, co lze udělat, a pomáhat přitom lidem, aby mohli v dobrém zdraví prožít stále větší část svého života. Úkol medicíny se nespátřuje v pouhém udržení života, nýbrž v jeho zdokonalování. Tato koncepce jednání způsobila, že se trh se zdravím stal silným ekonomickým faktorem. Pacient si jako svrchovaný zákazník činí nárok na zdravotní úkony financované solidárním systémem. Jde mu o sebe samotného a hodlá využít toho, co lze udělat.

Takový pohled samozřejmě vidí jen určité části lékařského a ošetrovatelského jednání a odráží jen jednotlivé aspekty pacientovy zkušenosti. Lékařské jednání má však ve skutečnosti širší horizont. Vždyť má co dělat s vulnerabilním člověkem, který se neobejde beze vztahů a bez zastupování. Lékař se nesetkává s dokonalým strojem, svrchovaným zákazníkem, izolovaným egoistou ani s *homo faber* užívajícím toho, co se dá udělat.

Setkává se s člověkem v jeho konečnosti a zranitelnosti, s člověkem, který potřebuje pomoc a může žít, jen když se pro něj angažují druzí.

Praxe dnešní medicíny tudíž prozrazuje, že se v ní srážejí dvě základní linie obrazu člověka. S tím jsme se již setkali na dřívějším místě (viz s. 51n.). Tyto dvě základní linie se manifestují v řeckém obrazu člověka a v obrazu biblickém, nebo chceme-li: v představě olympijské a ježíšovské. V každém z těchto dvou obrazů člověka má jeho zranitelnost jiné místo. V olympijském pojetí je vulnerabilita postižení, které je nutno podle možností překonávat; pokrok medicíny slouží úkolu, jímž je právě odstraňovat postižení. V ježíšovském pojetí je vulnerabilita základním určením lidství, součástí *conditio humana*. Cíl pak nemůže spočívat v tom, abychom odstranili veškerá postižení domnělé lidské dokonalosti, a tuto dokonalost navíc ještě podporovali dalším zdokonalováním (*enhancement*). Cíl musíme spatřovat spíše v tom, aby člověk přijal sám sebe se svou zranitelností; aby se na tomto základě odstraňovala postižení a omezení, která se odstranit dají, a zvládaly ty životní hrozby, které se zdolat dají. Člověk, který si uvědomuje svou vulnerabilitu, ví, že je to možné vždy jen omezeně.

Každý člověk je zranitelná, nedokonalá a neúplná bytost. Moderní optimismus pokroku tím dostává závažnou protiváhu. Důvěra moderní vědy ve své vítězství obecně živí představu, že je pouze otázkou času, kdy bude dokonale zdoláno utrpení a odstraněna bolest. Avšak ačkoli jsou úspěchy moderní medicíny obdivuhodné, přece nezruší konečnost lidského života. A může-li zmírnit tělesné bolesti, pak bolest, kterou si lidé způsobují navzájem, žádná medicína ze světa nesprovodí. Ani dnes nám nezbyvá než střízlivý obraz člověka, který obsahuje skutečnost hříchu, viny a smrti. To samozřejmě neznamená, že bychom vysvětlovali nemoc a smrt lidskou hříšností. V novější teologické diskusi se naopak jasně ukázalo, že nemoc i smrt jsou bytostně spjaty s konečností života; proto nakládání se zkušeností nemoci a smrti předpokládá vědomé přijetí konečnosti života (srv. Thomas 2010).

Přesto můžeme ve vděčném úžasu zjišťovat, jaký pokrok dokázala medicína učinit během jedné jediné generace. Jsou to změny, které bez nadsázky přinášejí revoluci do uvažování o smrti a okamžiku smrti. Dnes medicína spatřuje rozhodující znamení smrti v ukončení mozkových funkcí, nikoli v ukončení funkce krevního oběhu. Diskuse o této změně paradigmatu ovšem není dosud uzavřena.

Světová zdravotní organizace roku 1986 revidovala svou definici zdraví v Ottawské chartě pro podporu zdraví. Už se v ní neřídí ideální představou

zdraví, nýbrž všímá si různých dimenzí, v nichž se uskutečňuje a manifestuje lidský život. Je to: aktivita, sebeurčení, subjektivně prožívaný dobrý pocit a životní kvalita, zdravotní chování a způsob života, životní prostředí, které je únosné a příznivé pro zdraví. Úkoly spojené s různými dimenzemi vyvstávají, když je možné nemoc odstranit. Ale vyvstávají také, když se lidé musí natrvalo sžít s chronickou chorobou. V obou případech jde o to, aby se umožnila dosažitelná míra životní kvality a sociální účasti. Dbát na tyto dimenze ovšem zároveň nutí k celkovému pohledu na pacientovu životní situaci. Vedle toho, jak se individuálně cítí, je třeba všímá si jeho životního světa a sociálních vztahů. Pacientův duševně-duchovní stav zasluhuje pozornost stejně jako stav tělesný. Je zapotřebí speciálních preventivních opatření, aby se dosáhlo toho, že pacient svým vlastním zdravotním chováním podporuje terapeutické cíle a podniká kroky, které mu umožňují čerpat nové psychické síly.

Na základě takových úvah je pak pochopitelná připomínka onoho „ztraceného umění léčby“, s níž na veřejnost vystoupil Bernard Lown, významný americký kardiolog a nositel Nobelovy ceny míru za rok 1985 (Lown 2004). Upozornil na to, že k léčbě – k uzdravování – stejně jako veškeré technické postupy přispívají především pozorné rozhovory, ale hlavně lidský přístup k pacientovi jako k osobě. Lown výslovně varuje před tím, že koncentrace na přístrojovou medicínu, ekonomický tlak a narůstání objemu administrativní práce společně vytvářejí nebezpečí pro úkol lékaře. Lown se především odvrací od čistě přírodovědeckého pojetí člověka. Ačkoli to neříká, navazuje na způsob uvažování, který se v Německu vyvinul v psychosomatické medicíně Viktora von Weizsäcker a v jeho škole. V tomto pojetí se pacient bere jako subjekt, ovšem ne pouze v tom smyslu, že se rekapituluje jeho chorobopis. Pracovat s jeho biografií znamená zároveň „poznávat působení neprožívaného života, skutečnost v nemožném“. V tomto smyslu, který zahrnuje také budoucnost, má každá nemoc biografickou povahu, a proto jí také musíme biograficky rozumět (Weizsäcker 2005: 281, 289). Z toho Viktor von Weizsäcker vyvinul koncepci „biografické medicíny“, která si všímá souvislosti nemoci s životním osudem. Součástí této koncepce je to, že „se člověk vyrovnává s neopakovatelností svého života, tedy se svou individuální smrtí“ (Weizsäcker 2008: 243). Obrat v lékařském jednání směrem k orientaci na pacienta v tomto pojetí (včetně podoby vizit v nemocnicích) má jiný cíl než informovaný souhlas pacienta s dalšími terapeutickými kroky. Jeho cílem je, aby pacient pochopil nemoc jako součást svého životního příběhu (Janz 2003: 48).

LÉKAŘSKÝ POKROK A PERSONALIZOVANÁ MEDICÍNA

Návrh Viktora von Weizsäcker uvést do medicíny subjekt (Weizsäcker 1986: 279; 1997: 295nn.) si nesmíme plést s tendencí k takzvané personalizované medicíně. V jejím základu je očekávání, že sekvencování lidského genomu se v dohledné době začne používat jako rutinní nástroj lékařské diagnostiky. Pak bude možné s mnohem větší diferencovaností určovat nemoci a podle toho přesně vybírat terapeutické prostředky (Ciechanover 2011).

Nové možnosti personalizované medicíny v sobě ovšem ukrývají také nové problémy. Komu se bude umožňovat přístup k informacím získaným ze sekvencování genomu a jak mohou být chráněny před nelegitimním přístupem a zneužitím? Jak bude chráněno právo pacientů nevědět, co vědět nechtějí? Ještě závažnější než tyto otázky je tendence ke genetické redukci obrazu člověka. Pojem personalizované medicíny svádí k omylu, že se tu snad přistupuje k lidské osobě v celostním smyslu, když se rozluští sekvence genomu člověka. Ale člověk je víc než souhrn genů. Osoba je přirozenost a i osobní historie každého. Genetické dispozice k určitému onemocnění nejsou identické s rozmanitostí příčin v biografii, způsobu života, zdravotních podmínkách a životním prostředí, které všechny přispívají ke vzniku nemoci a její konkrétní podoby. Rovněž nové otázky po zdravotním rozpočtu se dostaví, neboť individualizované terapie vyženou ceny do výše. Proti entuziastickému výkřiku držitele Nobelovy ceny Aarona Ciechanovera, že personalizovanou medicínou kráčíme vstříc „nádherné epoše“, se tedy zdvihají výhrady.

SPRAVEDLNOST VE ZDRAVOTNICTVÍ

Přehnané se zdá také očekávání, že personalizovanou medicínou se naplní sen, v němž člověk může opustit všechny své nemoci. Optimističtí zastánci personalizované medicíny vydávají naplnění tohoto snu za cíl své práce. Zkušenost nás ovšem poučuje, že když se zdolají staré zdravotní hrozby, jen se novým způsobem ukazuje zranitelnost, porušitelnost člověka včetně jeho porušitelnosti zdravotní. Pokroky medicíny jsou jistě úžasné, ale přece zůstane zranitelnost tohoto druhu i nadále jednou z podmínek lidského života. To má důsledky pro otázku, jestli existuje v přísném smyslu právo na zdraví.

Zdraví nelze právně nárokovat. Nejsou za ně žádné záruky. Ostatně to ví každý, kdo jiné osobě přeje zdraví nebo doufá ve vlastní uzdravení. Prání a tužby se přece vždy zaměřují na to, co je nejisté. O nadějích víme, že mohou být zklamány. Nelze si tedy představit „právo na zdraví“, nýbrž v nejlépeším případě „právo každého na tělesné a duchovní zdraví v nejvyšší míře, jaká je pro něj dosažitelná“ – tak to aspoň formuluje úmluva Spojených národů o ekonomických, sociálních a kulturních právech z roku 1966 v článku 12. Pokud se z tohoto práva dá odvodit nějaký rovný právní nárok, pak to není nárok na zdraví jako takové, nýbrž na existenci určitých zdravotnických zařízení a spravedlivý přístup k nim. Proto článek 25 Všeobecné deklarace lidských práv z roku 1948 říká, že každý má „právo na takový životní standard, jaký zaručuje zdraví a blaho jemu a jeho rodině, včetně výživy, oděvu, bydlení, lékařské péče a nutných sociálních úkonů, jakož i právo na zajištění v případě nezaměstnanosti, nemoci, invalidity či ovdovění, ve stáří i při jiném typu ztráty prostředků k obživě vlivem okolností, které nezavinil“. Lékařská péče a nezbytné materiální zajištění v případě nemoci nebo invalidity, to jsou nároky, které zajišťuje toto lidské právo – ne tedy zdraví jako takové. V souladu s tím komise Spojených národů pro ekonomická, sociální a kulturní práva ve výkladu článku 12 Mezinárodní úmluvy o ekonomických, sociálních a kulturních právech prohlásila, že právo na nejvyšší míru zdraví, která je pro jedince možná, zahrnuje dostupnost kvantitativně dostačujících a kvalitativně uspokojivých veřejných zdravotnických zařízení a nediskriminační přístup k možnosti těchto zařízení využít. Přístup ke zdravotnickým zařízením je právo. Zato zdraví samo je statek, tedy žádoucí cíl lidského jednání. V organizaci zdravotnictví musí být znát, že v něm jde o vznešený statek zdraví, a že tedy jeho úkolem je odvracet od lidského života škody a sloužit ochraně lidského života.

Nejen lékařky a lékaři spolu s ošetřujícími personálem jsou zavázáni tomuto statku, nýbrž všichni lidé. Nejde jen o princip lékařského étosu, nýbrž o princip obecné morálky. V tom, že podpora a ochrana zdraví i pomoc v nemoci byly uznány nejen za povinnost jednotlivce, ale také za solidární povinnost společenství, je znát přelomová změna ke zdravotní prevenci v pojetí sociálního státu. Tato změna však neznamená, že by snad bylo zbytečné připomínat si odpovědnost každého člověka za vlastní zdraví. Každý člověk je povinen chránit sebe samotného před poškozením a neškodit svým bližním. Tato odpovědnost za zdraví je důležitá též pro spojení spravedlnosti se solidaritou, jímž se vyznačuje systém zdravotnictví. Solidarita

totiž předpokládá, že každý dělá sám pro sebe, co je v jeho možnostech, aby všichni společně mohli vynakládat energii na přispění jednotlivcům v tom, co pro sebe nemohou udělat sami.

Tento názor si můžeme exemplárně předvést na zdravotnických snahách v chudých zemích. V návaznosti na Ottawskou chartu WHO pro podporu zdraví se z nich vyvinula mezinárodní síť *health promoting schools*. Podpora zdraví školami tam zahrnuje nejen zprostředkovávání poznatků o tom, jaké chování zdraví podporuje a jaké ho ohrožuje. Jde o trénink etického postoje, který dává lidem schopnost vyvozovat z poznatků důsledky. Prvořadý vzdělávací cíl spočívá v odpovědnosti každého jednotlivce za jeho vlastní zdraví. To je důležitý úkol vzdělávání nejen v rozvojových zemích.

Niterná souvislost solidarity a spravedlnosti ukazuje svůj praktický význam především v tom, že přístup k systému zdravotnictví nesmí záviset na příjmové situaci, původu, věku ani pohlaví. Naopak, veškeré obyvatelstvo musí mít přístup k dostatečným zdravotním úkonům. K tomu jsou nutné jednak cenově příznivé metody diagnostiky i terapie, jednak solidární pojištění.

Myšlenka spravedlnosti nevyklučuje, aby si někdo na vlastní náklady financoval zdravotní opatření, která přesahují rámec nutnosti. To ovšem není důvod ke kritické výhradě, že snad jde o „dvourychlostní medicínu“. Tato námitka má smysl v případech, kdy se v rámci systému solidárního pojištění ustaví různost standardů terapie a péče; kdy se zdravotnické instituce přístupné všem bez úměrného finančního vyrovnání využívají k soukromým výhodám; nebo kdy se dává přednost soukromým pacientům a plynou z toho nevýhody pro pojištěné pacienty. V Německu dosud trvající současná existence veřejných a soukromých zdravotních pojišťoven opakovaně vyvolává otázku, jestli tu jde o samofinancované nadstandardní výkony, nebo o dvourychlostní zdravotnictví uvnitř solidárního pojišťovacího systému, jehož povinností je být spravedlivý. Stále znovu se vynořují úvahy o sloučení těchto dvou systémů. Kdyby se to po dohodě podařilo, posílilo by to důvěru ve spravedlnost zdravotnictví (srv. EKD 2011).

Ani ve vysoce ekonomicky vyspělých zemích neunesou solidární systém libovolně vysoké náklady. Nevyhnutelně se vynořuje otázka, co je z lékařského hlediska nutné a jakým způsobem o tom rozhodovat. Shoda by měla být v tom, že při srovnatelné účinnosti různých diagnostických či terapeutických postupů se musí dávat přednost postupům, které jsou cenově příznivější. Morálním závazkem jsou rovněž racionalizační opatření, jako

je neduplikovat zbytečně vyšetření nebo nepředepisovat nepotřebné medikamenty. Léčiva, která jsou chráněná patentem, a tedy dražší než jiná, se mohou aplikovat, jen když z toho plyne významný dodatečný prospěch. Racionalizace tohoto druhu posouvají hranici, za kterou vyvstává otázka přidělování lékařských úkonů.

Téma racionalizace je v Německu tabuizováno. Z pochopitelných důvodů, neboť za Hitlerova režimu se životní šance přidělovaly podle rasistických měřítek, a ovšem také podle využitelnosti lidí pro pracovní nasazení. Od té doby se každý návrh, který je možné pochopit ve smyslu rozlišování mezi životem, který za to stojí, a životem nehodnotným, nebo mezi životem užitečným a méně užitečným, právem setkává s velkými výhradami.

Každé rozhodnutí o tom, co má v lékařské terapii přednost, se musí vyrovnat s uvedenými výhradami a výslovně se legitimizovat zásadou rovnosti, a s ní také právem na rovnost v přístupu ke zdravotnickým úkonům. Jen takto zdůvodněné priority ob stojí před lékařským étosem. Zásadou rovnosti musí být zdůvodněno, že na odděleních urgentního příjmu se pacienti neošetřují podle toho, kdy byli přijati, ale podle toho, jestli jsou ve stavu akutního ohrožení; nebo že se orgány přidělují podle aktuálnosti nebezpečí smrti a podle šancí na vyléčení.

Ústřední etická komise Spolkové lékařské komory v diskusi o této otázce rozlišila kritéria formální a obsahová. Ve formálním ohledu žádá mimo jiné transparentnost, demokratickou legitimitu a účinné právo na ochranu. V obsahovém ohledu navrhuje tři kritéria, totiž míru potřebnosti lékařské pomoci (stupeň závažnosti choroby, její nebezpečnost a míru naléhavosti zásahu), očekávaný lékařský užitek a eficientci nákladů.

První z těchto tří obsahových kritérií se vyjasňuje na základě různých stupňů naléhavosti. Ochrana života a ochrana před velkým utrpením a silnými bolestmi na jednom konci škály má přednost před zlepšováním a posilováním tělesných funkcí na jejím druhém konci. U druhého kritéria jde o lékařský prospěch pro jednotlivého pacienta, tedy ne o celkový lékařský prospěch pro společnost. Výslovně je už v samotné formulaci vyloučen vztah k ekonomickému užítku, tedy například představa, že by měla mít přednost terapie toho, kdo více vydělává, před tím, kdo vydělává méně nebo je nezaměstnaný. Naproti tomu u třetího kritéria se předpokládá takový poměr mezi náklady a prospěchem, který se netýká jen daného konkrétního případu. Dokonce se říká doslova: „Jestliže se neprovedou opatření s velmi nepříznivým poměrem nákladů a prospěchu, mohou uvolněně

zdroje posloužit jiným pacientům, u nichž se očekává větší prospěch.“ (Zentrale Ethikkommission 2007: A2752)

Filozofka Weyma Lübbová namítla, že spojením s prospěchem celku se uskutečňuje přechod od uvažování orientovaného na právo jedince k utilitaristické argumentaci. Právo jedince ustupuje před celkovým prospěchem pro společnost. Když jde o zdraví, je však takový způsob uvažování pomýlený. Vždyť „my bychom chtěli, aby se o pacienty pečovalo proto, že je to dobré pro jejich zdraví, ne proto, že jejich zdraví je dobré pro společnost“ (Lübbo, in: Deutscher Ethikrat 2011: 109). Směrodatná není společenská užitečnost. Při upuštění od určitých úkonů je naopak třeba prokázat, že by ošetření bylo v daném případě nespravedlivé (Lübbo, in: Deutscher Ethikrat 2011: 119nn., srv. 116n.). V úvaze o účinnosti nákladů se tedy musí porovnávat určité výkony v konkrétním případě, nikoli poměřovat mezi různými pacienty nebo celospolečenským prospěchem.

Vedle zdravotní naléhavosti a očekávaného zdravotního prospěchu pro jedince tedy není celospolečenský prospěch žádným svěbytným kritériem pro rozhodování o využívání nedostatečných zdrojů a rezerv ve zdravotnictví. Eficiencie nákladů je důležitým kritériem, když se porovnávají různé postupy léčby nebo smlouvají ceny medikamentů a cen za lékařskou péči. Zato pro rozhodování o tom, který pacient nebo která skupina pacientů má mít přednost, žádný takový základ nemáme.

Zdravotnické úkony nemají jen povahu něčeho technicky měřitelného. Patří k nim lidský přístup, který musí lékaři, ošetrovatelský personál i profesionálové poskytující poradenství v duchovní oblasti aplikovat přiměřeně dané situaci. Jestliže se v kalkulaci případu přestává uvažovat o lidském přístupu k dětem ve stacionářích nebo o rozhovorech s pacienty trpícími rakovinou či umírajícími, pak je třeba nazvat to závažným kvalitativním nedostatkem. Lékařské jednání a péče mají povahu péče a práce ve vztahu. Mít to na paměti náleží k prvořadým aspektům zdravotnictví, pokud jde o institucionalizovanou etiku.

Medicína a zdravotnictví, to není jen léčba (*cure*), ale také péče (*care*). Rovnoprávnost těchto dvou úkolů je postulátem lékařské etiky. Péče a paliativní zaopatření budou v budoucnu nabývat na významu. Lidé, kteří mají omezené životní perspektivy, potřebují zdravotnické zaopatření pod jednou střechou, na němž spolupracují praktičtí či domácí lékaři s odbornými lékaři, s poradnami i pečovatelskými a sociálními službami. K nároku na přístup ke zdravotnickým úkonům náleží lidský přístup v každém smyslu.

Rovnoprávnost *cure* a *care* má dalekosáhlé důsledky pro lékařské úkoly. Vedle léčby nemocí, nakolik je to možné, je tu rovnoprávný úkol provázení v chronických nemocech. Odpovědné nakládání se zdroji se spojuje s důrazem na prevenci. Ta zahrnuje i veřejné vystupování proti těm jevům vývoje civilizace, které ohrožují lidské zdraví. Škála lékařského jednání tedy sahá od podpory individuální odpovědnosti za vlastní zdraví až k provázení v umírání.

JEŠTĚ JEDNOU K TRANSPLANTACI ORGÁNŮ

Vraťme se na závěr pro příklad ještě jednou k transplantaci orgánů, kterou jsme tuto kapitolu začali. Přes všechna rizika, která jsou spojena zejména s efekty odhojování (obránná reakce hostitele na štěp; pozn. překl.), se velké naděje na vyléčení vkládají do ochoty darovat orgány. Klást si otázku, jestli jsme k tomu ochotni, patří dnes k odpovědnosti za druhé. Toto sebezpytování jedinců je třeba dále podporovat vhodnými iniciativami. Etický základ cesty, kterou se vydalo Německo, přitom zůstává správný: ochota darovat orgán je skutkem lásky k bližnímu. Nicméně i když se ochota darovat orgán považuje za přednostní etické rozhodnutí, nikdo nesmí být k takovému rozhodnutí morálně ani právně nucen (Nationaler Ethikrat 2007: 39).

Člověk dává k dispozici část svého vlastního těla. My lidé však nejen máme tělo, my jsme naše tělo. Proto platí pro posmrtné darování orgánů totéž, co pro darování zaživa: lidské orgány nejsou obchodovatelné zboží, které by se dalo vyvažovat penězi. Lidské orgány mají účast na důstojnosti člověka, která je nezczizitelná, a tudíž také neprodejná. Proto nelze dobrovolnou ochotu darovat orgán nahradit povinností poskytnout vlastní orgány, aby se zachránil život jiného člověka. Ochota k dobrovolné pomoci ostatně i v jiných souvislostech charakterizuje cestu, kterou kráčí naše společnost. Místo civilní služby se objevuje dobrovolnická služba. Byla zrušena všeobecná branná povinnost. Slova „darovat orgán“ si podržují svůj jasný smysl, jen když je principem dobrovolnost. Kdo by ovšem chtěl ustanovit povinnost, musel by mluvit o „povinnosti poskytnout orgán“, ne dejme tomu o „povinnosti darovat orgán“. Vždyť „povinnost“ a „dar“ se vzájemně vylučují. Jasně to vidíme třeba na rozdílu mezi daňovou povinností a finančním darem.

Zásadní úkol spočívá v tom, aby se mezi obyvateli pevněji uchytila ochota k rozhodnutí darovat orgány, avšak za plného zachování jejich sebeurčení. Zároveň se má podstatně zvýšit množství těch, kteří svou ochotu darovat orgán závazně zdokumentují. Proto byl v německém právu souhlas posílen o složku rozhodování. Naproti tomu by se zakotvenost darování orgánů v sebeurčení i v dobrovolné pomoci bližnímu uvolnila, kdyby se potřeba souhlasu nahradila zásadou bezrozpornosti, podle níž je možné odebírat posmrtně orgány každému, kdo proti tomu nedoložil dokumentem svůj nesouhlas. Z etického hlediska je správný ten způsob, že každá občanka a každý občan bude v dostatečné míře narážet na podněty k tomu, aby se na toto téma samostatně rozhodl a své rozhodnutí závazně potvrdil. Z podněcování k rozhodnutí se však nesmí stát donucování. Pokud někdo navzdory podrobné informovanosti vlastní rozhodnutí odkládá, má na to samozřejmě právo. Je tu nicméně zjištění: když je každá zdravotně pojištěná osoba nad šestnáct let opakovaně konfrontována s výzvou, aby se zabývala otázkou darování vlastních orgánů, klesá plauzibilita zástupných vyjádření rodinných příslušníků. Zatímco dříve se rozšířený souhlas praktikoval tím způsobem, že v naprosto převažujícím množství případů bylo základem pro odnětí orgánu prohlášení rodinných příslušníků o údajné vůli jedince s mrtvým mozkem, pak v budoucnosti se má zástupné prohlášení principiálně omezovat na skupinu mladistvých mozkově mrtvých lidí. Poroste počet těch, u nichž musíme předpokládat, že měli dostatek podnětů k tomu, aby své rozhodnutí sami zdokumentovali. Větší počet vlastních rozhodnutí pak povede k omezení rozšířeného souhlasu.

Že se z rozhodování nemá stát donucování k rozhodnutí, to je eticky relevantní požadavek ještě z jiného důvodu. Transplantace orgánů se zakládá na pojetí, podle něž úplné skončení mozkových funkcí, zvané krátce mozková smrt, je zcela neklamným znakem smrti. Přitom pro lidi, u nichž fungování srdečního a krevního oběhu udržuje svými prostředky intenzivní medicína, mozková smrt nevede k ukončení všech životních funkcí. Nezávisle na tom, že většina lékařských odborníků i právní řád považují tyto lidi za mrtvé, mnoho lidí má významné etické výhrady proti tomu, aby se v tomto stavu spatřovala „smrt lidské osoby“. Srdeční činnost, dýchání a krevní oběh, a ovšem také schopnost vnímat bolest, to jsou podle nich příznaky života. Tím oponují tomu, že by skončení mozkových funkcí bylo znakem smrti. Proto se v etice i v ústavním právu hlásá teze, že jednoznačně prokázaná mozková smrt je sice neklamnou indicií ireverzibilního

procesu umírání, ale není to smrt lidské osoby (Denkhaus/Dabrock 2012; Höfling 2012). Kdo však v této tezi spatřuje zábranu pro své rozhodnutí darovat orgán, ten má právo na to, aby druzí jeho postoj daný svědomím brali vážně. Naléhat na něj, aby takové rozhodnutí učinil, je s tímto právem neslučitelné. Totéž pojetí mozkové smrti jako znaku nezvratného procesu umírání může ovšem jiné lidi dovést k tomu, že souhlasí s odnětím orgánu, když definitivně vyhasnou mozkové funkce. Právní řád musí ponechávat možnost obojího rozdílného rozhodnutí, pokud je dáno svědomím.

I nadále by se snahy zachraňovat život pomocí transplantace orgánů měly řídit přesvědčením a dobrovolností, tedy jít cestou lásky k bližnímu. Neměly by podporovat dojem, že se s definicemi smrti hýbe sem a tam, jak potřebuje medicína – když například mají být potenciální dárce, u nichž se zastavilo srdce a krevní oběh, co nejrychleji připraveni k odnětí orgánu, ačkoli ještě neuplynula lhůta předepsaná pro diagnózu mozkové smrti (Joffe aj. 2011). Ale především by měla být praxe orgánových transplantací uspořádána tak, aby si zasloužila důvěru.

V únoru 2011 vešlo v obecnou známost, že tehdejší ministr obrany Spolkové republiky Německo Karl-Theodor zu Guttenberg získal doktorát práv na základě disertace, která obsahovala značné množství plagiátů. Ministr přiznal chybu, ale popřel, že by ho k tomu tehdy vedl záměr podvádět – prostě toho prý na něj bylo moc. Spolková kancléřka Angela Merkelová se Guttenberga pokusila udržet pomocí argumentu, že ona přece do svého kabinetu nepovolala vědeckého asistenta, ale ministra. Velká část veřejnosti tomu rázně odporovala: ministr, který se provinil proti elementárním vědeckým povinnostem, nemůže zůstat v úřadu. Následovalo Guttenbergovo odstoupení, výtky z plagiátorství vůči dalším osobám a široká diskuse o principech vědeckého étosu.

ZÁVAZEK PRAVDIVOSTI JAKO ETICKÉ TÉMA

Díky uvedenému případu se obrátila pozornost k pojmu pravdy. Tento pojem se v etice málokdy vykládá tak dopodrobna, jak by zasluhoval. Zvláštní je, že tradice učení o ctnostech nepočítají pravdivost mezi kardinální ctnosti. Zato desatero přikázání povinnost pravdivosti tematizuje, a to v souvislosti s mimořádně nebezpečnou situací, totiž s nepravdivou výpovědí před soudem. Příkaz nevydávat nepravdivé svědectví proti svým bližním se ve svém původním významu týká výpovědi svědka před soudem. Taková výpověď může podle okolností rozhodnout o životě a smrti, svobodě a nesvobodě, poskytnutí nebo odepření náhrady škody. Do dnešních dnů se lidem povinnost mluvit pravdu připomíná zejména v případě svědeckých výpovědí. Ústřední význam povinnosti držet se pravdy se však projevuje i v jiných oblastech života. Z povahy věci k nim patří také věda (viz kapitola 13). Karlu-Theodorovi zu Guttenberg se ve dvou ohledech vytýkalo provinění proti povinnosti držet se pravdy. Za první nevedl své prameny, ale citoval je, ať už doslovně nebo co do smyslu. Za druhé popírá plánovitost svého jednání.

Vycházejíce z tohoto případu, můžeme se ptát: jsou takové nouzové situace, v nichž je dovoleno nebo dokonce přikázáno zapřít pravdu? Dietrich Bonhoeffer uvádí příklad školáka, kterého se učitel před celou třídou zeptal, jestli je jeho otec alkoholik (Bonhoeffer 1996: 625). Bonhoeffer takovému školákovi přiznává právo nepřiznat pravdu a říci „ne“. Učitel totiž svou otázkou překročil mez, kterou by měl uznávat. Bonhoeffer sám získal v konspiraci proti Hitlerovi zkušenost, že se musí cvičit v „umění přetvářky“ (Bonhoeffer 1998: 38). Avšak nemůžeme si to zjednodušovat prostě tvrzením, že statek pravdy koliduje s jiným vznešeným statkem. Provinění proti povinnosti mluvit pravdu nesmíme bagatelizovat odvoláním na stav tísně, který má být ospravedlněním. Lidská komunikace se přece zakládá na tom, že si vzájemně přisuzujeme ochotu a schopnost mluvit pravdu. Jakmile se zhroutí důvěra ve schopnost vzájemně si říkat pravdu, je v nebezpečí „apriori komunikačního společenství“ (Apel 1973: 358nn.). Bez oboustranného očekávání protějšků v dialogu, že jsou schopni pravdivosti, nemůže být žádná lidská komunikace. Lidská společenství jsou konstituována jazykem, takže bez tohoto předpokladu nemůže existovat ani žádné lidské společenství. Dokonce i čistě účelová společenství jsou závislá na vzájemné důvěře v pravdivost zúčastněných.

Pravdivost tedy patří k elementárním morálním povinnostem (srv. Schockenhoff 2000: 172nn.). Z povinnosti, aby to, co říkáme, bylo pravdivé, však neplyne povinnost říkat všechno, co je pravda. Naopak máme zároveň morální závazek dodržovat zásady důvěrnosti a povinnost mlčenlivosti. Naléhat na protějšek v rozhovoru, aby porušil povinnost mlčenlivosti a podal informace o něčem, co mu bylo důvěrně svěřeno, je samo o sobě morálně sporné. Na druhou stranu se povinnost mlčenlivosti nesmí využívat ke krytí protizákonného jednání nebo k zabránění tomu, aby vyšlo najevo. Pouze určité profese – především duchovní, lékaři a advokáti – mají právo odepřít svědectví o skutečnostech, s nimiž se seznámili ve výkonu svého povolání.

Součástí orientace vědy na pravdu je transparentnost, pokud jde o zdroje vlastního poznání pravdy. Jinak by se nedalo rozlišit, ke kterým poznatkům dospěl vědec sám a které převzal od jiných. V diskusi o chování Karla-Theodora zu Guttenberg přitom nešlo jen o tuto povinnost vědce. S jeho případem se pojila otázka, jaká etická očekávání můžeme mít vůči vykonavatelům veřejných úřadů.

Existuje v politice speciální závazek držet se pravdy? Všeobecně rozšířený pohled přisuzuje politikům spíše ochotu předvádět skutečnosti tak, aby

zapadaly do jejich koncepce, a snahu předvádět sebe samotné v mimořádně dobrém světle a zpochybňovat soupeře. „Lež se vždy považovala za povolený prostředek politiky.“ (Arendt 1987: 8) Politická lež tudíž platí jako prototyp lži vůbec (Erlinger 2012: 14n.). Dva velké televizní souboje kandidátů na americké prezidentství v roce 2008 (Johna McCaina a Baracka Obamy) později média zkoumala z hlediska počtu nepravdivých výroků prezidentských kandidátů během devadesátiminutových pořadů. Jejich počet byl značný, a to zejména ve chvílích, kdy se kandidáti zdánlivě přesně vyslovovali o výši nebo procentuálním podílu veřejných výdajů. Veřejnost si to vykládala jako vědomé lži. V jednom nebo druhém případě by nicméně mohlo jít též o omyl.

Vedle záměrné lži a omylu, ať už z nevědomosti nebo z nedbalosti, je třeba zmínit se ještě o chybném politickém odhadu. Politika je formování budoucnosti. Další vývoj v budoucnosti se dá vždy předvídat jen s určitou mírou pravděpodobnosti. Proto jsou politické výroky pokaždé spojeny s nejistotou. Nesprávné odhady budoucího vývoje a chybné úsudky o účinnosti zaváděných opatření vedou k tomu, že se neplní, co bylo oznámeno nebo slíbeno. I to se často zahrnuje do kategorie politické lži.

Co se u politiků pokládá za provinění proti povinnosti mluvit pravdu, je tedy složitější záležitost, než by se na první pohled zdálo. Tím spíše je zásadním měřítkem pro jeho posuzování osobní pravdivost. Že se politikům přisuzuje nedostatek pravdivosti, je rozhodující příčinou znechucení z politiky. V mimořádných případech může nedostatek pravdivosti vést ke ztrátě politického úřadu nebo dokonce k ukončení politické kariéry.

JE MORÁLKA SOUKROMÁ ZÁLEŽITOST?

Etická očekávání vůči nositelům politické odpovědnosti mají v politické kultuře jednotlivých zemí různou podobu. Je ovšem i samo o sobě sporné, co se má morálně požadovat od politiků. Podle jednoho pojetí jsou záležitosti spojené se soukromým způsobem života bez významu, přinejmenším pokud se jím nenaplnuje právně inkriminovaná skutková podstata. Podle jiného přesvědčení nemohou vykonavatelé politických funkcí ignorovat svou funkci vzoru. Ta se může osvědčovat nejen v bezvadném jednání, ale také v přístupu k vlastním chybám. Někdy nevede k ukončení politické

kariéry morálně problematické jednání jako takové, nýbrž politikův postoj k vlastnímu selhání.

Ve veřejných diskusích o chování politiků se hojně setkáváme se samozvanými arbitry spravedlnosti. Hromadné sdělovací prostředky, které vlastním pátráním odhalují určité typy nesprávného chování jednotlivých osob, se ve své publicistické praxi mnohdy nedrží těch etických morálních měřítek, jakými poměřují politiky. Kdo se veřejně vyjadřuje k morální důvěryhodnosti političek a politiků, ten by měl sám splňovat kritéria, která používá.

CTNOSTI SE VRACEJÍ

Když se debatuje o morálce v politice, vychází najevo jednak zájem na zveřejňování skandálních historek, které mohou zvyšovat náklad nebo sledovanost média, jednak zklamaná touha po vzorech. Ale nejen to. Tato debata se též podílí na stavu dnešní etické diskuse, která se vyznačuje obnovením zájmu o ctnosti (srv. Bahr 2010).

V novější etické diskusi nastal překvapivý obrat – znovu ožilo uvažování o ctnostech. Může to znamenat, že se moderní etika otevírá způsobu myšlení, který pramení v antice. Pojem ctnosti směřodatně zpracoval Aristotelés. Podle něj je ctnost (= zdatnost; pozn. překl.) postoj, při němž se člověk drží ve středu mezi dvěma extrémů: přemírou a nedostatkem. Ale zároveň je pro ni charakteristické, že je ve srovnání s jinými postoji zjevně správná a má před nimi přednost. Že v ctnosti udržujeme střed mezi dvěma extrémů, to si tudíž nesmíme plést s prostředností. Ctnost se vyznačuje tím, že je znamenitá a zároveň správná (Aristotelés II 1106b. f.; Höffe 2012: 96). Podle Aristotela je ctnost pevný základní postoj, který se, jak vysvětluje Hegel, projevuje „stálostí charakteru“ (Hegel 1976: 300). Takový postoj musí člověk získat a osvojit si jej.

V Aristotelově pojetí slouží ctnosti tomu, aby se život vydařil, čili štěstí (*eudaimonia*). Tomuto cíli jsou podřízeny rozumové síly člověka i jeho iracionální složky. Lze rozlišit ctnosti rozumové a ctnosti iracionální, s jejichž pomocí ovládáme emoce a žádosti. Ačkoli z toho lze odvodit celou řadu ctností, v západní tradici se ujal jednoduché schéma ctností, vycházející z Platóna (srv. Pieper 1998). Rozumnost, spravedlivost, statečnost

a uměřenost se považují za čtveřici základních ctností, jimž se proto říká také kardinální. Přijala je křesťanská nauka, která k nim připojila tři teologické ctnosti, jež Pavel uvádí v závěru své „velepísně lásky“, totiž víru, lásku a naději (1. Korintským 13,13). Pro scholastickou teologii pak bylo směrodatné sedmero ctností, které vzniklo spojením kardinálních ctností se ctnostmi teologickými. V návaznosti na Aristotela scholastika chápala ctnostnost jako postoj, který dává člověku schopnost mravně jednat. Etika ctností považuje takové jednání v podstatě za dovednost, jejímž zásadním předpokladem je to, že si člověk učením osvojuje ctnosti.

Antropologický obrat, který začal renesancí a reformací, a posléze přechod k novověkému ideálu vědy zatlačily orientaci na předem dané ctnosti do pozadí. Etika se začala silněji orientovat na úkoly, které člověk vnímá jako dané sebeurčením. Morální jednání se přestalo chápat jako dovednost umožněná ctnostmi. Začalo se brát jako něco, „co se má dělat“, protože to určují povinnosti nebo cíle. Vzhledem k tomuto „co se má“ se novověká filozofická etika dlouhou dobu pohybovala mezi dvěma póly etiky deontologické a utilitaristické. Deontologická etika se ptala, jaké povinnosti jsou závazné pro jedince. Kant v tomto smyslu vytvořil pravidlo, jímž se dá ověřovat, je-li možné zobecnit to, co by jedinec chtěl uznávat pro sebe samotného za závazné: „Jednej jen podle té maximy, podle níž můžeš zároveň chtít, aby se stala všeobecným zákonem.“ (Kant 1785/1786: BA52) Utilitaristická etika se ptala po způsobech chování, které podporují dobrý pocit. Můžeme ji tedy považovat za variantu etiky dober. Univerzalita se v tomto případě dostala do zorného pole tím, že se vyhlíželo „co největší štěstí co největšího počtu lidí“ (Bentham 1776: 3 v návaznosti na Francise Hutchesona). Na počátku 19. století ještě teolog a filozof Friedrich Schlegelmacher začlenil nauku o ctnostech do koncepce dělicí etiku na etiku dober, etiku povinností a etiku ctností – koncem téhož století už Friedrich Nietzsche pokládal trvání na ctnostech za projev slabosti a prostřednosti. Tento způsob uvažování zůstal do značné míry určující pro etiku 20. století.

Tím spíše překvapuje obrat k etice ctností, spojený zejména se jménem Alasdair MacIntyre. Etika ctností se opět ptá, jak je prakticky možné morální jednání (srv. MacIntyre 1987). Opět si všímá životních společenství, v nichž se lidé učí morálním postojům a v nichž si je osvojují. Rehabilituje se úloha vzorů. Utváření charakteru se opět stává pozitivně přijímaným pojmem. Křesťanské církve se označují za „charakterová společenství“

v dvojnásobném smyslu. Jednak proto, že tradují příběhy, podle nichž se může utvářet charakter, jednak proto, že se jako takové vyznačují zcela určitým životním postojem („charakterem“), jímž se odlišují od svého společenského prostředí (srv. Hauerwas 1986). Křesťanská církev je přitom často vnímána jako kontrastní společenství, které svým specifickým etickým ražením kontrastuje se společností jako celkem.

Avšak veškerým etickým koncepcím, které se vyznačují takovýmto kontrastním motivem, hrozí, že z nich zmizí všeobecná platnost morálky. Ctnosti, které tyto koncepce hlásají, platí vždy jen pro sféru daného společenství. Étos prožívaný tímto společenstvím se odráží na temném pozadí společenské normality. Odtud pochází radikální patos podobných etických koncepcí. Taková etika se zcela koncentruje na otázku po dobru, které je určující pro určitý zvláštní způsob života. Otázka, co je správné a platí pro všechny lidi stejně, v ní ztrácí na významu. Když ovšem lidé vyžadují od celé společnosti něco, co je dobré pro jejich vlastní způsob života, často argumentují nedostatečnými důvody.

Tato nová etika ctností se konfrontačně odvrací od normativní etiky pravidel, ale zároveň působí ve smyslu restaurace ctností. Ctnosti se považují za důležité, protože mají za sebou úctyhodnou tradici. Jejich závaznost, říká se dnes, není třeba potvrzovat měřítkem všeobecné platnosti. Z takového východiska je těžké najít přiměřený přístup k novým etickým požadavkům. Etika ctností samotná jako etická orientace nepostačí, nicméně obsahuje pravdivý aspekt, kterého se nelze vzdát. Předmětem etiky není jen správné jednání a pravidla platná pro takové jednání. Etika si musí všimnout i schopnosti člověka nechat se požadavky motivovat k jednání a rozvíjet vůči nim eticky přiměřený postoj. Vnímání požadavky je pro etiku stejně důležité jako jednat. Etika tudíž nemůže nechat bez povšimnutí emoce člověka a jejich ovládnutí tvorbou charakteru (srv. Fischer 2012: 41nn.). Tak se ukazuje, jak překvapivě průkopnická byla Schleiermacherova myšlenka uvést v etice do vzájemných vztahů povinnosti, ctností a dobra, místo aby se stavěly proti sobě různé etické koncepce, které z této trojice vycházejí (Schleiermacher 1967: 128nn.). Je tedy nasnadě spojit v etice hlediska etiky ctností s hledisky deontologickými (srv. Schockenhoff 2007: 43nn., 303nn.).

POLITICKÁ ETIKA JAKO PROFESNÍ ETIKA

Nový příklon k ctnostem v etické diskusi zapůsobil také na diskusi o vztahu mezi politikou a etikou. O tomto vztahu se dnes hojně diskutuje vzhledem k osobám, ne už tolik vzhledem k institucionálním poměrům. O osobách se přitom uvažuje obvykle z hlediska určovaného personální etikou, ne dejme tomu etikou profesní. Pozornost se zaměřuje na chování politiků v manželství a rodině, na sexistické výroky a způsoby chování, na dopravní delikty, na zacházení s penězi, na osobní důvěryhodnost a dojem. Takové aspekty spolu se způsobem jejich veřejného vysvětlování mají velký význam pro naděje politiků na úspěch. Jako veřejné osoby si politici musí nechat líbit, že při posuzování jejich důvěryhodnosti se bere na zřetel i jejich soukromý život. Ale zároveň mají nárok na ochranu soukromé sféry, tím spíše, že pro jejich politickou činnost jsou podstatnější hlediska profesní etiky. Ta se však málokdy stávají tématem.

Přitom má nesmírný význam, jak daný politik sloučí svůj cíl – totiž být zvolen – s tím, co je podle něj náležité, nutné a správné. Drží se svých vlastních přesvědčení, když jedná? Nebo poznání nutného potlačuje, protože se obává nepříznivých následků na možnost svého znovuzvolení, případně jiné taktické nevýhody? Je časový horizont jeho politických přesvědčení určen termínem příštích voleb, nebo vidí dál? Dokáže i v boji o moc a vliv poskytnout prostor lidskému citu pro druhé lidi a přistupovat k politickému soupeři s úctou k jeho osobě?

U profesní etických otázek tohoto druhu veřejnost sotvakdy chápe jejich centrální význam pro vztah mezi politikou a etikou. Sotvakdy se uvažuje o etickém obsahu určení politika, jak je zakotveno v německé ústavě: politikové nejsou vázáni pokyny zvnějšku; jsou zavázáni pouze svému svědomí (článek 38 ústavy). Diskutuje se o tom, jestli je závaznost vlastnímu svědomí slučitelná se závislostí na politické straně, která nominovala nositele svého mandátu, a se stranickou disciplínou, která určuje praktické parlamentní jednání. Ale taková diskuse se nedostává k jádru otázky. O roli svědomí v politickém jednání dostatečně nevypovídá ani praxe rozhodování o záležitostech, které jsou po dohodě mezi frakcemi označeny za „otázky svědomí“ (většinou jde o bioetickou problematiku); tehdy jde hlasování napříč stranami a dokonce skupiny přesahující jednotlivé frakce podávají návrhy. Mluvíme-li o svědomí, nemáme na mysli jen případ, kdy je před někým rozhodnutí, které je do takové míry spjato s jeho osobní identitou,

že je vnímá jako rozhodnutí podle svědomí. O svědomí jde také tehdy, kdy někdo chce odpovědně, a tedy svědomitě vykonávat své povolání. Svědomitá rozhodnutí jsou stejně důležitá jako rozhodnutí svědomí (viz kapitola 8).

Svědomitá rozhodnutí vyžadují pečlivé zkoumání. Žádný poslanec nemůže stejným způsobem prozkoumat veškerou problematiku k projednání. Proto má smysl dělba práce v rámci frakcí a shoda na votu, které připravili příslušní odborníci a které bylo kriticky prodiskutováno. To by se nemělo šmahem odmítat jako partajní donucování k určitému rozhodnutí. Jsou však situace, kdy poslanci z obsahových důvodů nemohou souhlasit s většinovým rozhodnutím své frakce. Jestli se přesto připojí k většině, nebo budou hlasovat odchylně, to je ústřední téma svědomitého výkonu povolání. Ať už jejich úvahy dopadají jakkoli, musí obstát před zásadou, že poslanec je zavázán jen svému svědomí a není vázán žádnými pokyny.

Praktický význam této zásady se ukazuje také ve vztahu poslanců a členů vlády k zájmovým skupinám, které se hlásí ke slovu v politickém procesu. K povinnostem věcné politické práce patří brát na vědomí zájmy těchto skupin a zpracovávat informace získávané od podniků, lobbystických skupin a organizací občanské společnosti. Demokracie potřebuje intermediární skupiny jako prostředníky mezi jednotlivci a politickým systémem. Přitom je však třeba zamezovat závislostem a konfliktu zájmů. Funkcionáři spolků, kteří dále vykonávají svou funkci, i když mají poslanecký mandát, nebo nositelé mandátu, kteří uzavírají poradcovské smlouvy se spolky a podniky, ti obojí budí pochybnosti o své nezávislosti. V takových záležitostech je nezbytná nejen transparentnost všech vztahů, ale především jasná orientace, pokud jde o profesní etiku. Jakákoli forma uplácení a uplatitelnosti ničí důvěru ve vykonavatele politických úřadů.

Politická odpovědnost zahrnuje připravenost a ochotu vyhlášovat v zájmu obecného dobra nepřijemná rozhodnutí. Zásadní součástí politické komunikace spočívá v tom, že politik veřejně podává důvody, aby získal souhlas s nastoupenou cestou. Ke svědomitosti politika náleží připravenost k nepřijemným rozhodnutím, i kdyby snad uškodila jeho šancím na další zvolení.

Zastupitelská demokracie udělala z politiky povolání. Jak vyložil roku 1919 Max Weber, etický rozměr tohoto povolání nemůže spočívat pouze v tom, že politická rozhodnutí co nejméně odrážejí politikovo vlastní smýšlení. Musí se projevovat také v tom, že si nositelé politických funkcí uvědomují odpovědnost za předvídatelné následky svého jednání. Zejména se nesmějí schovávat před velkými výzvami a požadavky své doby. Tento

protiklad etiky smýšlení a etiky odpovědnosti podle Maxe Webera se proslavil. Weber sám nicméně netvrdil, že by se tato dvojí etika musela navzájem vylučovat. Věrnost vlastnímu přesvědčení a odpovědnost za následky vlastního jednání se naopak velice dobře mohou spojovat (Weber 1994: 86n.). Z etické perspektivy je třeba usilovat právě o takové spojení.

Na přechodu k zastupitelské demokracii byl „politik z povolání“, „profesionální politik“ novým jevem, který přitahoval pozornost. V době, která se vyznačuje tendencemi k „postdemokracii“, je nezbytné nově o něm uvažovat. „Povolání k politice“ se neomezuje na nositele politických mandátů. Naopak, spojuje zastupitele a zastupované, vládnoucí a ovládané. V demokracii nejsou k politice povoláni jen nositelé mandátu a členové vlády. Na tomto povolání se podílejí všechny občanky a všichni občané (EKD 1985: 22nn.).

POLITICKÁ ETIKA JAKO INSTITUCIONÁLNÍ ETIKA

Nejdůležitější pro slučitelnost moci a morálky je dimenze institucionální etiky. Argumentem pro demokratickou státní formu je v první řadě její etické sebeomezení. Svobodný a demokratický právní stát si nečiní nárok na vládu nad morálností svých občanky a občanů. Jejich morálnost mu sice není lhostejná, ale musí spoléhat na to, že vzniká z jiných zdrojů než ze státních předpisů. Státní moc může občanky a občany nutit pouze k legálnímu chování. Jejich morálnost od toho musí odlišovat (srv. Kant 1797/1798: AB13nn.). Jestliže je stát přesto odkázán na to, že jeho občanky a občané nejednají jen tak, aby to bylo legální, ale tak, že je to morální, pak ovšem spoléhá na předpoklady, které sám nemůže vytvářet. V tom je podle slavného výroku ústavního právníka Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho rozhodující znak sekulárního uspořádání práva a státu (Böckenförde 1991: 110nn.). Rozlišování mezi legálností a morálností však státu nijak nebrání v podpoře činnosti institucí, kterým přísluší morální vzdělávání.

Stát tedy sice počítá s etickým přesvědčením svých občanky a občanů, ale nemá nad ním vládu. To má zásadní význam pro pluralistické společenství. Pluralita zahrnuje rozmanitost způsobů života a přesvědčení. Stát schopný udržovat pluralitu tedy musí přisuzovat velký význam právu na odlišnost. Toto právo má původ v náboženské svobodě. Z dobrých důvodů se jí při-

znává ústřední role ve vzniku a vývoji moderních lidských práv (srv. Huber, *Gerechtigkeit* 2006: 270nn., 304nn.).

Moderní lidská práva se sice nevyvinula výlučně ze zápasů o náboženskou svobodu, jejich vývoj nicméně podstatně podpořily požadavky menšinových skupin, které chtěly náboženskou rovnoprávnost. V britském království byla těmto *dissenters* či *nonconformists* zaručena omezená míra náboženské svobody v roce 1689, kdy byl vydán *Act of Toleration*. Ti z nonkonformistů, kteří vycestovali do Ameriky, si požadavek svobody přinesli s sebou do Nového světa. Tím dodali rozhodující impulsy uvažování o lidských právech, jež vedlo v roce 1776 k *Virginia Bill of Rights* a téhož roku i k vyhlášení americké nezávislosti. Různým náboženským skupinám byla zaručena náboženská svoboda. Ta se tím osvědčila jako původ a jádro toho, co označují za „právo na odlišnost“. Náboženství a politika, ale také etika a politika jsou navzájem spojeny právě tím, že stát zaručuje domovské právo různým náboženským a světonázorovým přesvědčením.

To je možné, jen když všechny ty různé náboženské a světonázorové postoje mají něco, k čemu se mohou společně vztahovat. Za takovou centrální hodnotu se začala stále jednoznačněji uznávat lidská důstojnost. Z ní vyplývá povinnost zástupců různých přesvědčení řešit spory o pravdu výlučně tak, aby se přitom ctily stejná důstojnost všech zúčastněných. Kdo v nábožensky pluralitním státě využívá náboženské svobody, musí se vzdát nároků na povýšenost a převahu, které se pojí se snižováním těch, kteří uvažují jinak. V tom spočívá elementární přínos, jímž musí náboženská a světonázorová společenství přispět k tomu, aby náboženská svoboda jakožto právo na odlišnost mohla působit na porozumění lidským právům vůbec.

Ale most mezi etikou a politikou netvoří jen náboženská svoboda, nýbrž i lidská práva vůbec. Stanovují jasné hranice výkonu politické moci. Když se této meze nedbá, narušuje se soudržnost politiky s morálkou. To se ukazuje na diktaturách 20. a 21. století, které systematicky opouštějí lidská práva. Jestliže pro své jednání vyhlásují morální cíle, vydávané za prvořadé (blaho národa, realizaci spravedlnosti, vytvoření beztrždní společnosti, zavedení práva šaría atd.), nesmí nás to mýlit tak, abychom neviděli, že institucionálním uspořádáním své politické vlády likvidují slučitelnost moci s morálkou. Jen taková státní politika, která se drží v mezích daných lidskými právy, udržuje sepětí etiky a politiky. Toto sepětí spočívá v úctě k lidské důstojnosti a v dodržování lidských práv.

Srovnatelný význam má demokratické uspořádání společenství. Díky časovému omezení mandátu u veřejných funkcí a povinnosti jejich nositelů skládat účty je výkon moci kontrolovatelný. Možnost vládní změny, spojená s volbami, institucionálně zakotvuje šanci na korektury chyb. Proto se demokracii říká státní forma „příznivá chybám“. Demokratická legitimita výkonu moci a zákonodárství prostřednictvím zastupitelské demokracie přispívají k tomu, že se občanky a občané mohou aktivně podílet na utváření podoby společenství a že se ve formování politické vůle odráží mnohost jejich přesvědčení a zájmů.

V zastupitelské demokracii nicméně existuje nebezpečí separace zastupitelů od zastupovaných. Politické strany žijí svým vlastním životem, nominace kandidátů na politické úřady se kutí a sprádaají v malých kroužcích. Mizí ochota učinit svým životním úkolem politickou odpovědnost. Zároveň ztrácejí na významu parlamentní diskuse a rozhodnutí. Životní poměry, které se mají formovat politicky, se stále silněji formují spíše ekonomickým rozhodováním. Především sílí moc aktérů finančních trhů, která nepodléhá demokratické kontrole. Důležitá politická rozhodnutí navíc spadají mimo úroveň národního státu. Instituce Evropské unie si osobují kompetence navíc, ale za tímto vývojem se opožďuje formování práv na demokratickou spoluúčasť. K důležitým rozhodnutím – nebo k jejich blokování – dochází na mezinárodních konferencích a nadnárodních setkáních.

Pak je ovšem nevyhnutelné, že na ekonomické turbulence navazují reakce v mezinárodně odsouhlasených krocích vlád. Ačkoli jejich realizace je spojena s nutností parlamentního schválení, vliv parlamentu na taková rozhodnutí je většinou bezvýznamný. Krize finančních trhů a krize státních dluhů mění vztah mezi ekonomickými procesy, vládním rozhodováním a zákonodárnou silou parlamentu. Tento vývoj budí dojem, že rozvinuté demokracie vskočily do postdemokratické éry (Crouch 2008: 2011).

Za tohoto stavu věcí vyvstává otázka, jakými způsoby je možné uchovat a dále rozvíjet demokracii. Za jeden z prostředků vitalizace demokratických institucí se pokládá aktivní spoluúčasť občanské společnosti. To, že se přímo podílí na politickém rozhodování, má posílit sepětí mezi zastupovanými a zastupiteli. Avšak rozšiřování možností participace nemůžeme v demokracii očekávat jen od všelidového hlasování, které dodatečně umožní zákonodárství. Občanská společnost a její instituce a shromáždění mohou posílit svůj význam pro procesy politického rozhodování také jiným způsobem. Živlem demokracie je veřejná diskuse, zvažování různých možností

řešení, při němž se berou na zřetel různé životní situace a životní zájmy. Zásadní význam má souhra občanské společnosti a parlamentu. Napomáhat jí mohou jak organizované formy dialogu s občany, tak spontánní formy občanské angažovanosti. Parlamentní diskuse získávají na závažnosti a barvitosti, když se mohou vztahovat k živé společenské debatě. Naproti tomu představa, že širší účast občanstva se má projevit především, ne-li přímo výlučně rozšířenými formami plebiscitu, vede spíše k zúžení občanské účasti. Přímá spoluúčasť na tvorbě zákonů o sporných záležitostech se často zvrhává v polarizaci a zjednodušování (srv. Möllers 2008: 66n.). Proto jen vítáme, jestliže se požadavek přímé demokracie silněji spájí s koncepcemi občanské účasti a participativní demokracie (Nolte 2012: 407).

Podle citátu, který se přisuzuje Ottovi von Bismarck, je politika uměním možného. Vyžaduje ochotu ke kompromisům. Ty však nesmějí být jen pohodlným východiskem z kontroverze, nýbrž musí vyhovovat tvůrčímu úkolu, o který jde. Předpokladem k tomu je kompetence a angažovanost, čili řečeno s Maxem Weberem: „vytrvalé pomalé provrtávání tvrdých prken s vášní a mírou zároveň“ (Weber 1994: 88).

V květnu 2012 rozhodl zemský soud v Kolíně nad Rýnem, že lékař, který na žádost rodičů provedl jejich synovi obřízku předkožky penisu, se na chlapci provinil tělesným poškozením. K lékařovu odsouzení soud nepřistoupil jen proto, že lékaři přiřkl přestoupení zákona z neznalosti. Když rozsudek o několik týdnů později vešel ve známost, vzbudil mimořádnou pozornost veřejnosti. Soudci se zabývali pouze perspektivou lékařského práva, podle níž je každý lékařův chirurgický zásah tělesným poškozením. Proto je k němu oprávněn, jen když je zásah z lékařského hlediska nutný a když pacient výslovně souhlasí. V případě dětí a mladistvých dosud neschopných souhlasu může jít o souhlas rodičů místo souhlasu pacienta. Soudci se však vůbec nepokusili spojit prvořadou, ústavně zajištěnou tělesnou neporušitelnost s dalšími dvěma základními právy, totiž s právem na svobodu náboženského vyznání a právem rodičů na výchovu svých dětí. Soud ani nepovažoval za nutné zvážit otázku, je-li možné náboženský význam mužské obřízky a právo rodičů nechat vyrůstat své děti v určité náboženské tradici nějak sloučit s právem na tělesnou neporušitelnost.

OBŘÍZKA JAKO TEST TOLERANCE

Křesťanská tradice odmítla obřízku jako náboženský rituál. Jedním z velkých sporných bodů raného křesťanství byla otázka, zda příslušnost ke křesťanskému sboru předpokládá u mužů obřezanost. Výsledek byl takový, že předpokladem příslušnosti ke sboru není obřízka, nýbrž křest, svátostný rituál, který se týká obojího pohlaví. Zato u Židů zůstala obřízka novorozenců mužského pohlaví osmého dne zásadním znakem přijetí do spolku, který uzavřel Bůh se svým národem. Paralelním rituálem u novorozenců ženského pohlaví se nezabývali. Mužská obřízka se praktikuje také v islámu, kde se nicméně tak pevně neváže na osmý den po narození. Právě na tomto rituálu můžeme dobře vidět náboženské rozlišování mezi ženou a mužem.

V židovství a v islámu je mužská obřízka jasně odlišena od zmrzačení ženských genitálií odstraněním poštvávku, které v převládajícím pojetí není akceptováno jako nábožensky odůvodněný či kulturně přijatelný rituál. Mrzačení dívčích genitálií se nicméně i dnes masově praktikuje, což je smutné. Je to hrozné poškození s celoživotními následky. Někdy je dokonce i nábožensky zdůvodněno. Každou diskusi o tolerování nábožensky motivované mužské obřízky musí od počátku vymezovat jasné odlišení od zmrzačení ženských genitálií.

Pro většinu lidí mimo židovská a muslimská společenství může být obřízka podivná, nepřijemná věc. Ale právě proto může být prubířským kamenem otázky, jak daleko může a musí zacházet tolerance. Zástupci židovského společenství tvrdí, že budoucnost židovského prvku ve společnosti závisí na tom, jestli se může provádět obřízka novorozenců mužského pohlaví, aniž by se to považovalo za překročení zákona. Rovněž ze strany muslimů se žádá, aby se jasně prohlásilo, že nábožensky motivovaná obřízka není trestným činem. K zamýšlení nás musí vést zjištění, že trestněprávní zákaz obřízky by byl celosvětově jedinečný. V Německu bylo po živé diskusi vyhlášeno zákonem, že mužská obřízka provedená se souhlasem rodičů a podle zásad lékařského umění není tělesným poškozením.

Takovým uspořádáním je na politické úrovni zaručeno, že rituál mužské obřízky náleží do sféry náboženských přesvědčení a způsobů chování. Na tuto sféru se vztahuje náboženská svoboda. Je chráněna tolerancí ve věcech náboženství. Tolerance však nemá jen rozměr politický, ale také dimenzi společenskou a osobní. Vzrušenost politické diskuse na toto téma lze pochopit jen ve spojení s oběma dalšími dimenzemi. Hranice společenské tolerance byly například překročeny podle těch, kteří si váží více tělesné neporušenosti než náboženské svobody, i když jde o poměrně drobný chirurgický zákrok. Sekulární povahou společnosti se zdůvodňuje, že se nadále nesmí z hlediska práva tolerovat volnost pro rituál tohoto druhu. Když se požaduje, aby byly takové praktiky postaveny mimo zákon, často se ovšem nebere zřetel na to, že kritika obřízky patřila v dřívějších dějinných etapách do arzenálu antisemitských předsudků.

Náš příklad ukazuje, že svár se může roznítit silněji kolem náboženských rituálů než kolem náboženských doktrín. Když náboženské praktiky rozpoutávají kontroverze, často se vyhrocuje otázka, kam až sahá tolerance a kolik odlišnosti je možné přijímat. Vážná zkouška tolerance nastává,

když se v malém prostoru setkávají různé nábožensky dané praktiky. Je to zkouška pro toho, koho se dotýká přesvědčení či způsob chování, jež pociťuje negativně, zároveň má alespoň hypoteticky možnost prosadit svůj vliv, a klade si otázku, zda tuto věc, kterou vnímá jako negativní, přesto hodlá přijmout (Erlinger 2012: 173).

Tuto otázku nevyvolávají pouze náboženské rozdíly. Není však náhoda, že moderní pojetí tolerance se vytvořilo právě tváří v tvář náboženské pluralitě. Ta je totiž případem, v němž se různost způsobů chování spojuje s rozmanitostí přesvědčení o tom, co je pravda. Je tolerance vhodnou vůdčí ideou pro přístup k těmto odlišnostem?

TOLERANCE, ÚCTA, UZNÁNÍ

Ve Vratislavi se už nějakou dobu jedna čtvrť poblíž centra jmenuje „Čtvrť vzájemné úcty“. Ve čtvrti je židovská synagoga a tři domy Páně tří křesťanských konfesí. Nejdříve se mluvilo o „Čtvrti tolerance“, ale pak jméno změnili. Důvod zněl: tolerance není dostatečné slovo; pouhou tolerancí odmítáme úctu k nároku druhého člověka na pravdu; jen se tím vyhýbáme rozporu mezi identitou a vzájemným uznáním.

Ke každému náboženství náleží bezpodmínečný nárok na pravdu. Je bezpodmínečný v tom smyslu, že nelze vzájemně protikladná přesvědčení zároveň uznávat za pravdivá. V podmínkách plurality se však společný život může dařit jen v tom případě, že lidé neberou vážně jen svou pravdu, ale respektují také nárok druhých na pravdu. Jak se dá obojí sloučit?

Dostatečným řešením není to, že druhého strpíme nebo jsme k němu lhostejní. Proti toleranci jako pouhé snášenlivosti se zřetelně vyslovil Johann Wolfgang von Goethe, který prohlásil: „Snášet znamená urážet.“ Vždyť, jak dodal, pravá liberálnost nemůže končit u pouhé snášenlivosti – musí se projevat uznáním druhého (Goethe 1960: 385). Jen když uznáváme druhého člověka jako nám rovného nezávisle na odlišném přesvědčení či životní praxi, jen tehdy naplňujeme představu nedotknutelné důstojnosti. Co je z toho zřejmé: tolerance může stačit, pokud jde o přesvědčení druhých a o způsoby chování, které jsou s ním spojeny, ale vzhledem k osobám druhých lidí jde o něco jiného. Těm musíme prokazovat přinejmenším respekt, ale ještě spíše si jich přímo vážít. „Respektujeme osobu druhého, tolerujeme jeho přesvědčení a činy.“ (Forst 2003: 46)

Lhostejnost ve věcech pravdy rovněž není východiskem. Vždyť lidé jako jazykově komunikující bytosti si navzájem přisuzují schopnost pravdivosti, a když to ignorují, popírají základní dimenzi svého lidství a své existence s bližními. Pokud jsou lhostejní vůči konfliktům ve věcech pravdy, neberou se navzájem vážně jako osoby.

Když se mluví o toleranci, cituje se také podobenství o prstenech z Lessingova „Moudrého Nathana“. Ukazuje však opravdu toto básnické doporučení dostatečně širokou cestičku mezi Skyllou snášenlivosti a Charybdou lhostejnosti? Je obraz tří prstenů, mezi nimiž už nenajdeme prsten pravý, opravdu modelem tolerance?

V tomto podobenství máme tři syny. Každý z nich dostal od otce prsten. Všechny vypadají stejně, a tak se synové vydají za soudcem, aby se zjistilo, kdo zdědil pravý prsten, a tudíž také vládu. V soudcově pojetí však nelze otázku pravdy rozhodnout. Proto se uchýlí k prubířskému kameni, který spočívá v otázce, který z tří bratrů je nejmilovanější, jinými slovy kterého z nich druzí dva bratři nejvíce milují. Tato zkouška je bezvýsledná, neboť kdo by prohlásil, že miluje svého bratra, implicitně by tím řekl, že právě ten má pravý prsten. A tak soudce prohlásí, že pravý prsten už tu vůbec není. Usoudí, že se ztratil. Pak naléhá na všechny tři bratry, aby přesto věřili v pravost svých prstenů a dokazovali to chováním, které se bude vyznačovat bezpředsudečnou láskou a snášenlivostí (Lessing 1971: 276nn.; srv. Härle 2008: 118nn.).

Obraz takového soužití, které je prodchnuto láskou a snášenlivostí, možná dostačuje Goetheovu požadavku, aby místo pouhého strpění nastoupilo vzájemné uznání. Unikl však Lessing závěrem svého podobenství nebezpečí, že se otázka, co je pravda, rozplyne v pouhé lhostejnosti? Soudcovým rozhodnutím, že sice žádný prsten není pravý, ale každý má věřit v pravost toho svého, se otázka po vztahu mezi tolerancí a pravdou vysloveně suspenduje. Už se neřádá snášení cizího přesvědčení o pravdě, protože už se vytratila otázka po pravdivosti náboženství. Jistota pravdy už není přesvědčení, ale hypotéza s praktickým záměrem. Náboženství se redukuje na morálnost a rozdílnost přesvědčení ve víře se stává nepodstatnou. Tím se tato přesvědčení relativizují – všechna tři náboženství jsou stejnou měrou „pravá“. Osvícenecká idea tolerance, jak je vyjádřena podobenstvím o prstenech, však nikdy, až do dnešních dnů, nevedla k urovnání náboženských konfliktů (srv. Reuter/Kippenberg 2010).

NOVÉ NÁBOŽENSKÉ KONFLIKTY

Od září 2001 se v přístupu k problémům tolerance projevuje změna paradigmatu. Do onoho data vládl sklon k tomu, hledět na společenskou transformaci v Evropě z kulturní perspektivy jako na vývoj k silící pluralitě. Za jeden z jejích znaků se považovala pluralistická náboženská kultura. Vypadalo to, že osvícená sekularita, jež v Evropě určovala vztah mezi náboženstvím a právním řádem, je k tomu vhodný institucionální rámec. Multináboženský relativismus považovali mnozí za duchovní postoj, který podporuje soužití. Sotva si uvědomovali tendenci k sebepovyšování, která je vlastní každé takové lhotejnosti.

Mezi prvními reakcemi po útocích na Twin Towers v New Yorku a na Pentagon ve Washingtonu 11. září 2001 byl také apel na zesílené pokračování dialogu s islámem. K náboženské smuteční slavnosti za oběti útoku na World Trade Center na Yankee Stadium v New Yorku byli záměrně přizváni i zástupci islámu. Zároveň však teroristickými útoky z 11. září a sebevražednými atentáty mladistvých Palestinců o sobě dala vědět ta podoba islámu, která je neslučitelná s osvícenou tolerancí. Dohad, že fenomén fundamentalistického islamismu, zčásti připraveného k násilí, se omezuje na určité země mezi Saúdskou Arábií a Pákistánem, přestal platit.

Atentátníci z 11. září měli náboženský návod, v němž se ničení lidských životů přímo vyvozovalo z nauk Koránu. Násilí, které vykonali, se považovalo za uskutečnění božské vůle, a tudíž za bohoslužbu (srv. Kippenberg 2008: 161nn.; Huber 2009). Mělo to ten následek, že se v mnoha veřejných diskusích nejen islám, ale i náboženství vůbec ztotožňovalo s intolerancí a sklonem k násilí. Na lidi z většinově muslimských zemí se začalo často hledět čistě prizmatem jejich náboženské identity. Dříve byli označováni například odkazem na zemi jejich původu, zatímco nyní začali být identifikováni už jedině prostřednictvím náboženské příslušnosti. V žádném případě však nestačí uvažovat o identitě skupin či jednotlivců pouze z hlediska jednoho znaku. Taková redukce ani v nejmenším neodpovídá víceaspektové identitě jedinců i skupin – ať už je to redukce na status příznivce určitého fotbalového klubu, na etnický znak, na pohlaví, třídu nebo náboženství. Jakmile se nějaké skupiny vzájemně vnímají tímto způsobem, podporuje se fanatismus. Redukce identity zostrňuje konflikty a stává se pastí identity (Sen 2007; srv. již výše s. 87n.). Od roku 2001 podléhalo náboženství v zesílené míře tomuto mechanismu. Významně to podpořilo představu

o střetu kultur, kterou již léta předtím formuloval Samuel Huntington (srv. Huntington 1996).

Vyvstala však také otázka, jestli Huntingtonova teze *clash of civilizations* vystihuje skutečnost. Je třeba si přiznat, že potenciál konfliktů obsažený v náboženstvích je větší, než se chtělo vnímat v multikulturní euforii. Nicméně programové vyvolávání konfliktu kultur vede špatným směrem. Naopak je naléhavě zapotřebí tolerantního vztahu mezi náboženstvími. Na strach z náboženství, které vystupuje agresivně, se reagovalo snahou vytlačit náboženství z veřejného prostoru a vykázat je do soukromé sféry. Existuje vedle tendencí k fundamentalizaci náboženství na jedné straně a k jeho privatizaci na druhé straně nějaká třetí možnost?

TOLERANCE Z PŘESVĚDČENÍ

Taková možnost vyvstane jen v tom případě, že jednotlivá náboženství sama od sebe najdou pozitivní přístup k toleranci. Ta však nesmí vycházet z lhostejnosti, nýbrž z přesvědčení. Jak ukázal filozof Rainer Forst, v toleranci se spojují tři prvky: složka odmítnutí, složka akceptování a složka omezování (srv. Forst 2000, 2003, 2011).

O komponentě odmítání můžeme mluvit proto, že problém tolerance vůbec vzniká jen vzhledem k praktikám či přesvědčením nějaké skupiny, které jsou z pohledu jiné skupiny posuzovány jako nesprávné nebo špatné. Kdyby tomu bylo jinak, pak by se na ony praktiky hledělo buď pochvalně, nebo lhostejně, a problém tolerance by vůbec nevyvstal. Tolerance z lhostejnosti neexistuje, protože lhostejnost vylučuje postoj odmítnutí.

Jako druhá složka patří k toleranci akceptace, která odmítnutým praktikám či přesvědčením poskytuje prostor. Ať už to dělá proto, že se ony praktiky a přesvědčení zapojují do širších souvislostí, nebo proto, že jsou jejich nositelé z pragmatických důvodů vítáni, anebo proto, že úcta ke stejné důstojnosti všech lidí nezávisle na jejich praktikách a přesvědčeních zavazuje k jejich akceptaci.

K těmto třem znakům přistupuje složka omezování. Jde tu o meze tolerance. Jestliže nějaké praktiky a přesvědčení porušují podmínky pro společný život nebo jestliže jejich nositelé popírají stejnou důstojnost všech lidí nebo jí nedbají, pak to dosahuje k mezím tolerance a vede k omezování. Vždyť nepřátelství vůči určitým skupinám lidí, fundamentalistická tvrzení

o vlastní nadřazenosti, ospravedlňování násilí k prosazování vlastních cílů nebo užívání korupce pro realizaci vlastních zájmů neguje samotné podmínky tolerance. Omezování se vztahuje na postoje a způsoby jednání, ale účta k důstojnosti zúčastněných osob zůstává nedotčena.

Sloučit tyto tři komponenty je náročný úkol. Náboženství včetně křesťanství v něm vždy selhávala. Proto se u Voltaira v jeho eseji o toleranci čínský mudrc ptá křesťanstva, jak to, že to v toleranci nedovedlo dál a kde se v něm bere ta opovázlivost chtít „na sebe strhnout práva božstva a rozhodovat věčný osud všech lidí ještě dříve než ono“ (Voltaire 1986: 235; Höffe 2012: 219). Ačkoli křesťanské církve po dlouhou dobu nebyly ochotny k toleranci, dá se ukázat, proč je idea tolerance spjata s jádrem křesťanské víry a že se koneckonců dokázala uplatnit v širokých oblastech křesťanství. Jak se posléze poznalo a uznalo, mezi myšlenkou tolerance a křesťanskou vírou musíme spatřovat tak těsné sepětí, že kdekoli se v křesťanství objevuje intolerance, je nutno jí odporovat a opakovat z důvodů křesťanské víry samotné.

Ke křesťanské víře patří přesvědčení, že všichni lidé jsou stvořeni k obrazu Božímu, a proto jim přísluší stejná důstojnost, jak se říká od renesance. Toto přesvědčení zdůvodňuje úctu ke každému člověku, která je nezávislá na rozdílnostech ve víře. O víře kromě toho v křesťanském pojetí platí, že se nevytváří lidským jednáním; spíše je to jistota, která se člověku otevírá, ale kterou on sám nedisponuje. „Z lidské perspektivy platí: víra je darována, nikoli učiněna.“ (Schwöbel 2002: 24) Tak je to podle křesťanského přesvědčení nejen s jistotou křesťanské víry, ale s jistotami vůbec. Ta opravdu základní přesvědčení přebývají ve svědomí jednotlivce. Jak říká scholastický teolog Tomáš Akvinský, rozhodnutí druhých lidí plynoucí z jejich svědomí je třeba ctít i v případě, že je to svědomí, které nezaviněně bloudí (srv. výše s. 96n.). Reformace prohloubila tento názor tím, že vztah člověka k Bohu oprostila od jakékoli myšlenky na zásluhy. Nemůže-li člověk dosáhnout božského uznání tím, co sám vykoná, nejsou ani jeho přesvědčení ve věcech víry prostředkem k dosažení Boží milosti. Ve víře člověk vystupuje ze sebe samotného a zcela spoléhá na Boha. V tomto smyslu lze říci, že osobu nekonstituují skutky, nýbrž víra (Jüngel 1998: 209nn.).

Z tohoto hlediska ústí tolerance do bezpodmínečné jistoty o pravdě, s níž se ovšem spojuje bezpodmínečná účta k cizím nárokům na pravdu (Härle 2008: 104nn.). V takovém „pozičním pluralismu“ ctí člověk druhého člověka jako bližního a respektuje ho s jeho odlišným způsobem víry. Víra

vycházející z reformace stojí na uznání lidské osoby, které člověku přiřkl Bůh a které je platné bez ohledu na jeho činy, a tedy i na jeho přesvědčení. Proto přesvědčení víry ani zvláštní chování nejsou důvodem k tomu, aby se druhým lidem přisuzoval nižší status před Bohem. Pak ovšem neexistuje ani ospravedlnění pro to, aby si lidé ve vzájemných vztazích na základě náboženských rozdílů upírali lidství nebo omezovali rovnost důstojnosti a práv. Voltaire, který se sám nepovažoval za věřícího křesťana, měl tudíž dobré důvody, aby křesťany upozorňoval na jejich vlastní víru. Z té vyvodil, že se křesťané nemají navzájem trpět, snašet, nýbrž mají hledět na všechny lidi jako na své bratry a sestry.

Jestliže tedy základem tolerance není náboženská lhostejnost, nýbrž přesvědčení plynoucí z víry, pak to něco znamená pro způsob, jakým se tato tolerance praktikuje. Pokud tolerance sama žije z jistoty o pravdě, pak nemůže suspendovat otázku, co je pravda. Naopak se ve sporu o pravdu musí osvědčit. Je-li žitá tolerance výsledkem vztahu k Bohu, který se projevuje v životě, pak nelze náboženství, už kvůli toleranci, redukovat na morálnost. Otázka po Bohu si naopak musí ve vztazích mezi náboženstvími podržet svůj konstitutivní význam. Proto provolání „Projektů světový étos“ stále ještě dostatečně neodpovídá na otázku, jak nastolit mír a toleranci mezi náboženstvími (Küng 1990). Odpověď může přijít teprve tehdy, až náboženství dokážou diskutovat o rozdílech ve svém pojetí víry způsobem, který neohrožuje mír, ale naopak jej posiluje.

Vzhledem k tomuto úkolu je zjevně nedostatečná též definice, kterou obsahuje Charta tolerance UNESCO: „Tolerance znamená úctu, akceptaci a uznání kultur našeho světa, forem našeho projevu a způsobů formování našeho lidství ve veškerém jejich bohatství a rozmanitosti. Tolerance je harmonie napříč veškerým rozdílem.“ Proti tomu lze říci: kde panuje harmonie, není třeba tolerance. Za toleranci můžeme spolu s Nikolausem Knoepfflerem označit spíše postoj, „v němž jiné přesvědčení, resp. praxi, sice považujeme za nesprávnou, ale zase ne tak nesprávnou, že by nebylo možné toto přesvědčení a praxi strpět“ (Knoepffler 2009: 252n.).

OSOBNÍ, SPOLEČENSKÁ A POLITICKÁ TOLERANCE

Když uvažujeme o novověkém rozvíjení myšlenky tolerance, můžeme v ní rozlišit trojí úroveň: toleranci osobní, společenskou a politickou (Huber 2005: 88).

Osobní tolerance je třeba chápat jako toleranci z přesvědčení, nikoli toleranci lhostejnou. To by pak nebyla žádná tolerance. Ta je výsledkem svobody svědomí; jde v ní právě o svobodu formování vlastních přesvědčení a svobodu vazby na tato přesvědčení. Týká se rozdílů v základních přesvědčeních. Jejím obsahem je vzájemná úcta navzdory těmto rozdílům. Taková tolerance zahrnuje ochotu brát na vědomí přesvědčení druhých lidí, ale také reprezentovat svá vlastní přesvědčení před druhými. Tolerance z přesvědčení poskytuje prostor ke komunikaci, k rozhovorům, a třeba i sporům o odlišné jistoty pravdy. Ale veškeré podoby takového dialogu předpokládají úctu ke svobodě svědomí a k tomu, že i druhého člověka zavazuje jeho svědomí. Kultura dialogu v pluralitní společnosti je živena především osobní tolerancí jednotlivých jejích členů.

Společenská tolerance, která plyne z tolerance osobní, se týká vzájemného uznání různých přesvědčení a životních stylů. Předpokladem ovšem je, že jako takové neodporují vzájemnému uznání. Ve společenské toleranci se musí spojovat dobré, ohleduplné sousedství s jasně vyhlášenými pozicemi (srv. EKD, Klarheit 2006). Společenská tolerance je nezbytně zapotřebí nejen ve velkých diskusích o kontroverzních tématech, jakým je například obřízka. Musí se projevat v každodenním soužití. Jinak mohou z rozdílnosti mravů mezi kulturami a náboženstvími snadno vznikat konflikty. Kulturně a nábožensky pluralitní sousedství v jednom domě může takové konflikty snadno prožívat, když muslimské rodiny o ramadánu vydatně slaví každodenní přerušování půstu po západu slunce, a když rodiny s křesťanským zázemím oslavují velikonoční neděli halasným hledáním velikonočních vajíček. Aby se takovým konfliktům předem zamezilo, je třeba obojího: chápat odlišné zvyky a ty své praktikovat způsobem, který nenarušuje soužití.

A nakonec *politická tolerance*. Jejím smyslem je umožňovat společenské soužití. Zajišťuje prostor, v němž se mohou vytvářet a rozvíjet přesvědčení. Tomu účelu slouží zaručení náboženské svobody, čímž se míní nejen negativně osvobození od náboženství, ale také pozitivně svoboda člověka pro náboženství. Svoboda v náboženských záležitostech zahrnuje osobní svobodu vyznání, svobodu praktikovat víru společně s dalšími lidmi a svobodu

vytvářet náboženské instituce podle své víry. Ve svobodě náboženství se tedy vzájemně spojují prvky osobní, korporativní a institucionální. V Německu se to v ústavním právu projevuje mimořádně jasně tím, že je výslovně zaručena vedle osobní náboženské svobody a svobody společné náboženské praxe také nezávislost náboženských společenství, pokud jde o uspořádání vlastních záležitostí. Institucionální svoboda je přitom omezena jen hranicemi „zákona platného pro všechny“ (čl. 137, odst. 3 výmarské říšské ústavy ve spojení s čl. 140 ústavy). Institucionální svoboda náboženských společenství nesmí být omezována žádnými zvláštními zákony. Ve sporných záležitostech – jako je například speciální uspořádání církevního pracovního práva nebo vyloučení žen z kněžství podle předpisů římskokatolické církve – se tedy musí vždy prověřovat, jestli se svébytné uspořádání náboženského společenství neprotiví „zákonu platnému pro všechny“.

S osobní, korporativní a institucionální formou náboženské svobody koresponduje státní neutralita v náboženských záležitostech. Právě pro svobodu náboženství je státu zakázáno identifikovat se s nějakým náboženstvím nebo náboženským názorem. Myšlenka tolerance se tedy mohla politicky prosazovat do takové míry, do jaké se omezovala práva státu na zasahování do náboženských záležitostí. Neutralita státu v náboženských věcech se ovšem nevylučuje s tím, že stát ctí význam náboženství pro životní postoje svých občanek a občanů, respektuje kulturotvorné působení náboženství a podporuje přínos náboženských společenství k obecnému prospěchu – například jejich diakonickou činností a vzdělávacími aktivitami. Vzhledem k takovému spojení mezi státním působením a náboženskými společenstvími, která přitom plně ponechávají nezávislost oběma stranám, mluvil Spolkový ústavní soud o neutralitě, která je „otevřená a přesahující [jednotlivá vyznání] a podporuje svobodu víry stejnou měrou pro všechna vyznání“ (Heinig/Musonius 2012: 168nn.).

K svobodě náboženských záležitostí náleží právo na změnu náboženství či světového názoru. Zatímco Všeobecná deklarace lidských práv z roku 1948 v článku 18 ještě výslovně uvádí svobodu změny náboženství, pak v úmluvě Spojených národů o občanských a politických právech z roku 1966 už se v článku 18 změna náboženství netematizuje. Už se hovoří jen o právu „mít nebo přijmout náboženství nebo světový názor podle vlastní volby“. To, že už se zde neuvádí právo vzdát se náboženství nebo je změnit, byla cena za to, že budou souhlasit islámské státy. Byla to vysoká cena, stejně jako ústupek vůči USA a dalším státům, spočívající v tom, že v paktu

z roku 1966 byl uznán trest smrti a byl pouze omezen na „nejtěžší zločiny“, které se trestaly smrtí v době, kdy byly spáchány.

V obou případech jde o zhoubné omezení lidských práv. Pokud jde o náboženskou svobodu, situace se od té doby obecně nijak nezlepšila. V muslimských zemích se odvrát od islámu bere jako „odpadnutí“ a v celé řadě zemí za něj hrozí trest smrti. Zvěstování jiných způsobů víry než islámu se mnoha způsoby potlačuje. V Turecku se například slovo „misionář“ používá jedině v odmítavém smyslu a označuje pouze křesťany, kteří chtějí i v turecké společnosti vydávat svědectví své víry. V této souvislosti je pozoruhodné, co výslovně prohlásila Ústřední rada muslimů v Německu ve své *Islámské chartě* z roku 2002: „Muslimové zastoupení Ústřední radou akceptují právo změnit náboženství, mít jiné náboženství nebo dokonce nemít žádné.“ Můžeme si jen přát, aby se toto pojetí co nejvíce rozšířilo a aby se z „akceptace“ stalo „přítakání“.

Nedokonalá formulace náboženské svobody úmluvou Spojených národů z roku 1966 je fatální kompromis. Musí být uznána jednak neomezená možnost změny náboženství, jednak korporativní náboženská svoboda, jestliže chceme mluvit o umožnění a zajištění tolerance státem. K velkým výzvám naší doby patří to, že v mnoha většinově muslimských zemích dnes takové podmínky nejsou. Jestliže se lidé musí bát o život kvůli náboženské příslušnosti, je to jeden z nejkřiklavějších skandálů 21. století.

V pokrok můžeme doufat nejspíše v tom případě, že se podaří dospět k jasnému rozlišení mezi sférou politiky a náboženskou sférou. Takové rozlišení znamená, že se politické cíle nebudou prosazovat prostředky náboženské indoktrinace a že se pro uskutečnění náboženských cílů nebude využívat státního nátlaku. Zároveň se však tímto rozlišením nemyslí oddělení a naprostá ztráta souvislosti mezi oběma sférami. Společnosti spojená určitou vírou přinášejí svá přesvědčení do tvorby veřejného mínění, podílejí se na vzdělávacích úkolech a pomáhají lidem v nouzi. Stát jejich jednání oceňuje na základě kooperující neutrality. Respektuje přínos těchto společností k vývoji osobního vědomí odpovědnosti a ke vzdělávání nositelů společenské odpovědnosti.

Svobodný a demokratický právní stát, který ctí svobodu náboženství, může očekávat, že náboženská společnost se nepřizpůsobí jeho pořádku jen vnějškově, nýbrž budou s ním i vnitřně souhlasit. Jsou tudíž dobré důvody pro to, aby se stát při utváření konkrétní podoby své podpůrné neutrality zabýval mimo jiné otázkami, jestli dané náboženské společen-

ství podporuje svobodné uspořádání, jestli respektuje rovnoprávnost žen a mužů nebo podporuje-li společné vzdělávání děvčat a chlapců.

Obecně jde o to, aby se ctily individuální, korporativní a institucionální svoboda náboženství včetně náboženské neutrality státu a společné odpovědnosti státu a náboženství za společenství. Právě tak nutné je, aby byly odstraněny všechny podoby náboženské legitimizace násilí, projevů nadřazenosti vůči jinověrcům a diskriminace z dalších důvodů. To jsou závažné důsledky, které musíme vyvodit z náboženských konfliktů dnešní doby. Vzájemná tolerance není v protikladu k náboženské identitě. Naopak jedno patří k druhému.

6. dubna 1994 byl ve Rwandě zavražděn prezident Habyarimana, čímž propukla vlna násilných činů, která se valila až do poloviny července téhož roku. Vybíjelo se v nich léta zadržované nepřátelství mezi etniky Hutu a Tutsi. Radikální Hutuové, zčásti příslušníci rwandské armády, prezidentské gardy a národní policie, přibližně za sto dnů připravili o život tři čtvrtiny Tutsiů a umírněné Hutuy. Počet obětí této humanitární katastrofy se odhaduje na 800 000 až jeden milión.

Proč mezinárodní společenství nezasáhlo v případě takové zcela zjevné genocidy? Proč mírové jednotky Spojených národů, které byly v oblasti umístěny kvůli konfliktu mezi vládou a Rwandskou vlasteneckou frontou, nebyly po vypuknutí násilí posíleny, ale naopak redukovány? Proč se západní státy navzdory své zavázanosti lidským právům neujaly úkolu chránit životy a práva lidí ohrožených genocidou? Deset let po těchto událostech trpce prohlásil tehdejší kanadský velitel Modrých přileb, generál Roméo Dallaire, že pravými zrádci a spolupachatelí jsou jednotlivé státy a mezinárodní společenství „se svou lhostejností a svými vlastními zájmy“ (citováno podle: de Maizière 2013: 29).

Po genocidě ve Rwandě se muselo začít znovu intenzivně přemýšlet o povinnosti mezinárodního společenství chránit lidi před genocidou, a ovšem také před masivním poškozováním jejich individuálních práv. Tím opět vyvstala otázka, v jakých situacích je eticky a právně přijatelné – nebo je dokonce příkazem – využití vojenské síly.

KONCEPCE SPRAVEDLIVÉ VÁLKY

Etická tradice na tuto otázku odpovídá učením o spravedlivé válce. Jeho první základy najdeme již v antice. Augustin nauku integroval do křesťanské etiky. Od té doby se dále rozvíjela a tradovala. Jejím cílem je rozpracovat morální a právní kritéria vymezující použití vojenského násilí. Za tím účelem rozlišuje mezi právem na válku a právem válečným. Legitimnost

rozhodnutí pro vstup do války se poměřuje především pěti kritérii. Je to rozhodnutí autority, která je k tomu oprávněna; ospravedlňující příčina; užití vojenské síly jako nejzazší prostředek; zaměření na cíl, jímž je mír; přiměřenost užitých prostředků. Středověká scholastika tato kritéria pracovala do podrobností. Martin Luther zpřesnil tradovanou nauku tím, že legitimní důvody pro vedení války omezil na nutnou obranu, takže uznával jediné válku obrannou.

Od svých počátků v římském právním myšlení a svého přijetí do křesťanské etiky měla nauka o spravedlivé válce omezující záměr. Ve věku moderních teritoriálních států se však její kritéria stále rozšiřovala. Směrodatným se stalo kritérium legitimizované autority. Zato ustoupil do pozadí zákaz útočné války, zosřtený Lutherem. Když tedy spolu dva státy válčily, mohlo se na obou stranách mluvit o spravedlivé válce. V nacionálních válkách 19. století byl záměr zavazovat válčení morálními a právními kritérii překryt sakralizací války. Zároveň se natolik rozšířily možnosti v užívání násilných prostředků, že už nemohlo být řeči o přiměřenosti prostředků. Když byly svrženy první atomové bomby na Hirošimu a Nagasaki a nastala doba závodění v atomovém zbrojení, jasně vyšla najevo aporie: kdo se držel kritérii nauky o spravedlivé válce, ten mohl na možnost použití atomových zbraní říci jediné jasné „ne“.

Když se v éře světových válek rozvíjely prostředky vojenského násilí, zahájily Spojené národy svou Chartou z roku 1945 novou epochu mezinárodního práva. Jejím znakem je mimo jiné rozloučení s učěním o spravedlivé válce. Nezůstalo při tom, že byla odmítnuta válka. Dokonce byl formulován všeobecný zákaz násilí. Charta Spojených národů sice přiznává jednotlivým státům a skupinám států právo na sebeobranu, ale tím se neruší mezinárodněprávní zákaz užívání násilí. Sebeobrana má povahu obrany či pomoci v případě nezbytnosti. Vyřešení konfliktu, které by mělo právní legitimitu, musí vzejít z mezinárodního společenství států. To musí být cílem práce Rady bezpečnosti Spojených národů.

Uvedení této mezinárodněprávní koncepce do praxe blokovala po čtyřicet let studená válka mezi po zuby ozbrojenými vojenskými bloky pod vedením USA a SSSR. Když skončilo komunistické panství ve státech Varšavského paktu, skončila i konfrontace mezi Východem a Západem. Zpětně dnes můžeme soudit, že systém vzájemného zastrašování, včetně dozbrojování v sedmdesátých letech, obstál ve zkoušce. Nikdo si však nedokáže představit, co by se dělo, kdyby zastrašování přestalo účinkovat. Koneckonců je

dosud sporné, jestli se vypuknutí války zabránilo díky systému zastrašování, nebo navzdory němu.

Po roce 1989 si leckdo myslel, že pokojné revoluce ve střední a východní Evropě znamenají konec kontroverzí o etice války a míru; že s novým uspořádáním Evropy od roku 1990 nastala mírová epocha, v níž nebudou žádné podněty ke sporům o etice míru. Jenže skutečnost ukázala něco docela jiného. S rozpadem Jugoslávie se válka mocně vrátila na evropský kontinent. Útoky na Světové obchodní centrum a Pentagon 11. září 2001, ale také válka proti teroru, do které vytáhla tehdejší vláda USA, vyvolaly strach a zcela změnilly situaci. Teroristickými útoky v Madridu (2004) a v Londýně (2005) tato nová hrozba dostihla Evropu. Současný rozklad státněmocenského monopolu v celé řadě afrických a asijských zemí, spolu s násilnými konflikty v těchto zemích, přinesl společenství států další úkoly.

Také během dekád atomového zastrašování se udržovala a dále rozvíjela argumentace na základě kritérií spravedlivé války – především v etické diskusi v rámci Spojených států amerických (srv. Huber/Reuter 1990: 190nn.; Lienemann 2000: 84n.). Když se pádem Berlínské zdi uvolnilo napětí vzájemného zastrašování, nauka o spravedlivé válce byla nadále připravena jako interpretační rámec nových válečných konfliktů. Počínaje válkou v Zálivu roku 1991 byla v tomto smyslu také prakticky aplikována, dále rozvinuta a aktualizována (srv. Elshtain 1992; Walzer 2003: 31nn.; Walzer 2004). Byla s tím spojena tendence zahrnout do této teoretické soustavy i mírotvorné procesy, následující po násilných konfrontacích. Na rozdíl od dřívějších dob už se nerozlišovalo jen mezi právem na válku a válečným právem. Do koncepce spravedlivé války se naopak zahrnulo i právo poválečné.

Válečné konfrontace v nových balkánských státech a v Afghánistánu opět aktualizovaly otázku po legitimitě užití vojenské síly. Armáda, která podle článku 87a německé ústavy je určena pouze k účelům obrany (a ovšem též k pomoci při přírodních katastrofách a neštěstích), se totiž od té doby využívá především pro nasazení v zahraničí, což se z hlediska ústavního práva opírá pouze o spojenecké závazky (čl. 24,2 ústavy). Zatímco v politické a etické diskusi v USA se takové vojenské intervence běžně ospravedlňují pomocí nauky o spravedlivé válce, v německé diskusi jsou proti nim vážné námitky.

PŘEDSTAVA SPRAVEDLIVÉHO MÍRU

V této nové diskusi o etice míru se proti učení o spravedlivé válce programově staví koncepce spravedlivého míru (srv. Strub 2010; Reuter 2013; k dalšímu textu viz též Huber, Recht 2012). Jestliže teorie spravedlivé války si míru všímá z hlediska války, pak etická koncepce spravedlivého míru hledí na válečné násilí z hlediska míru. Tento protiklad byl programově vyjádřen v ekumenických diskusích roku 1989. V Drážďanském ekumenickém sboru prohlásili koncepci spravedlivého míru za směrodatné heslo konciliárního procesu za spravedlnost, mír a zachování stvoření.

Pojem spravedlivého míru je však mnohem starší. Už americký prezident Abraham Lincoln v době občanské války mezi severními a jižními státy mluvil o úkolu dosáhnout „spravedlivého a trvalého míru mezi námi a se všemi národy“ (*just and lasting peace among ourselves and with all nations*). Tak zněla poslední slova jeho proslovu u příležitosti druhého prezidentského slibu 4. března 1865, měsíc před jeho zavražděním (Lincoln 2002: 19). S Lincolnovými slovy se znovu setkáváme, jen s malou obměnou, v úvahách o míru vedených ve Spojených státech. Odtud přešel do úvah vznikající Světové rady církví v době druhé světové války. Pojem spravedlivého a trvalého míru (*just and durable peace*) byl od roku 1940 určující pro práci komise, kterou vedl John Foster Dulles, pozdější americký ministr zahraničních věcí. Komisi ustavil Federal Council of the Churches of Christ in America (Arend 1988). Jedním z předpokladů její práce bylo přesvědčení, že mírová smlouva, která ukončila první světovou válku, měla příliš krátké trvání. Za příčinu se považovala nedostatečná férovost této smlouvy. Z této historické zkušenosti se vycházelo, když se nově formulovala kritéria spravedlivého a trvalého míru, k nimž patří vzájemné uznání, ochota něčeho se vzdát a společné respektování stanovených pravidel (srv. Allan 2007).

V takových úvahách se pojem spravedlivého – a proto i trvalého – míru orientuje především na otázku spravedlivých podmínek míru po ukončení války (Rawls 2002: 41, 115nn.). Ale představa spravedlivého míru se nedá omezit na podmínky mírových smluv. Má-li se totiž spravedlivost míru natrvalo osvědčit, je nutné ptát se, jaké politické procesy by umožnily soužití, které není založené na moci a násilí, nýbrž na vzájemném uznání – a to jak v rámci jednotlivých států, tak i mezi nimi.

Spravedlivý mír jako směrnice politické etiky je možné rozvíjet v různých dimenzích. Mírové memorandum EKD z roku 2007 jako takové dimenze

uvádí ochranu před násilím, podporu svobody, odstraňování nouze a uznání kulturní rozmanitosti (EKD 2007: 53nn.). Tyto čtyři dimenze se chápou jako součásti konsensu přesahujícího jednotlivé náboženské soustavy a světové názory, které k němu všechny mohou přispívat a mají k němu přístup. Vzhledem k těmto čtyřem dimenzím spravedlivého míru vyvstává otázka, jaká politická forma by mohla umožňovat a utvářet mírové procesy. Za takovou formu se už nepokládá sousedská existence zcela nezávislých politických jednotek, tedy národních států, avšak ani vytvoření světové vlády. Státní svrchovanost se naopak považuje za nepostradatelnou zejména proto, jaký význam má pro ochranu individuální svobody. Jen vyžaduje doplnění kooperativními formami organizace společenství států jakožto společenství právního. Základní strukturu globálního mírového uspořádání tvoří společenství států, které je ustavené jako kooperativní a zavázané společnými právními principy. Je právně zavázáno politicky uskutečňovat mír. Ze čtyř určujících dimenzí politické etiky se vyvozují čtyři prvky uspořádání spravedlivého míru. Je to kolektivní zajišťování míru; kodifikace a ochrana univerzálních a nedělitelných lidských práv; podpora transnacionální sociální spravedlnosti; umožňování kulturní rozmanitosti.

Uvažujeme-li o spravedlivém míru z hlediska spravedlivé a trvalé ochrany před násilím, pak počátkem míru je spravedlnost – čili férovost mírových podmínek. Pokud ovšem hledisko spravedlnosti spojujeme s dimenzemi ochrany svobody, odstraňování nouze a uznávání kulturní rozmanitosti, pak musíme říci s Hansem-Richardem Reuterem: „Proces politického ustavení míru spravedlností nezačíná, nýbrž jejím prostřednictvím se uskutečňuje. Realizace politické a sociální spravedlnosti nepatří k výchozím podmínkám míru, nýbrž k podmínkám jeho konsolidace a optimalizace.“ (Reuter 2013: 15n.) V politické spravedlnosti jde v této souvislosti o uznání a ctění lidských práv. V sociální spravedlnosti jde o překonávání chudoby a nouze, a též o realizaci práva na rozvoj, který by každému člověku umožňoval vést život v sebeurčení a s dostatečným příjmem. Pokud jde o ochranu před násilím, souvisí spravedlnost s férovostí mírových smluv, tedy s otázkou *peace-makingu*. Pokud jde o podporu svobody, odstraňování bídy a uznání kulturní rozmanitosti, má spravedlnost co dělat s procesem mírotvorby, tedy s otázkou *peace-buildingu* (Strub 2010: 173nn.).

Š vyžadovaným právním uspořádáním mezinárodního míru se spojuje nárok na to, aby se toto právní uspořádání řídilo zásadou lidské bezpečnosti a lidského rozvoje, a tedy aby se zavazovalo k tomu, že dává přednost nevo-

jenskému urovnávání konfliktů. Koncepce lidské bezpečnosti se důsledně zabývá potřebou lidí mít jistotu v každodenním životě. Upozorňuje na to, „že k úkolům států a mezinárodního společenství patří ochrana jednotlivých lidí jak před násilím, tak před nouzí“ (EKD 2007: 117). V teorii spravedlivého míru přísluší klíčové místo prevenci. Přednostní místo se přisuzuje nenásilným metodám řešení konfliktů. Důležitá role ve znovuustavení, zachování a podpoře trvalého míru se přisuzuje civilním mírovým a rozvojovým službám.

NÁSILÍ VE SLUŽBÁCH PRÁVA

Jak pro univerzalistickou racionální morálku, tak pro křesťanskou etiku má otázka legitimacy práva přednost před otázkou legitimacy násilí. Právo má vytvářet podmínky pro to, aby se lidé navzájem ctili a uznávali svou svobodu. Naproti tomu násilí popírá úctu k druhému. Ze stanoviska židovsko-křesťanské tradice je násilí vyloučeno: „Nezabiješ.“ (2. Mojžíšova 20,13) Podle Ježíšova kázání na hoře nepřichází násilí v úvahu ani jako prostředek odplaty (Matouš 5,38n.). Nenásilí tedy přísluší přednost před jakýmkoli násilnými prostředky. Ve světě lidských dějin jsou sice spleťtí situace, které nelze vyřešit bez použití násilí jako nejzazšího prostředku. Z toho však nplyne svébytná legitimita násilí, nýbrž pouze legitimita odvozená. Násilí je legitimní jedině jako ten poslední prostředek a jen v tom případě, že slouží právu. Kdo však dospěje k přesvědčení, že v zájmu práva musí hrozit násilím nebo je použít, ten se provinuje. Ocítá se ve sféře, kterou Dietrich Bonhoeffer označil pojmem „převzetí viny“ (Bonhoeffer 1992: 275nn.).

Tématika násilí má své místo v rámci etiky udržování a umožňování práva (EKD 2007: 65nn.). Ze stanoviska prvenství práva existuje jen jedině zdůvodnění, které může legitimizovat užití fyzického násilí: totiž přesvědčení, že toto užití násilí je nevyhnutelné k ochraně, znovunastolení, udržení nebo vymáhání práva. Kritéria, jimiž se musí závazně poměřovat zamýšlené užití násilí, musí být principiálně možné aplikovat na všechny případy, v nichž se uvažuje o násilí jako nejzazším prostředku ve službách práva. K takovým případům patří užití vojenské moci mezi státy, užívání policejního násilí v rámci státu, nutná obrana a „velký“ odpor vůči politice, která popírá lidská práva a demokracii. Z hlediska etiky udržení, znovunastolení a vymáhání práva nemůže existovat žádná speciální etika pro případ

války. Naopak, poměr mezi právem a násilím musí být pro všechny případné konstelace stanoven na základě stejných zásad (srv. Reuter 2013: 20, 175).

Chápeme-li všechny tyto případy v jedné souvislosti, pak můžeme kritéria, vzniklá původně v rámci nauky o spravedlivém míru, uspořádat jinak, než se to stalo v tradičních pojetích tohoto učení. Úvahy o násilí jako nejzazším prostředku se vážou na tři příkazy: příkaz efektivity, příkaz přiměřenosti a příkaz autorizace. Nestačí tvrzení, že určitá situace vyžaduje užití násilí jako nejzazšího prostředku. Je nutné ptát se také, jestli tento nejzazší prostředek může vést ke kýženému výsledku. Ani možnost úspěchu však nestačí. Musí se kromě toho zkoumat, jestli se přitom zachová přiměřenost užitých prostředků. Avšak ani pozitivní odpovědi na obě tyto otázky stále ještě nejsou dostatečné. Musí se též ověřit, jestli je podřízenost násilí právu zaručena tím, že se rozhodlo podle zásad práva, čili že rozhodla instance, která má k tomu autorizaci. Pro splnění příkazu efektivity je třeba zvažovat, jestli je reálná šance na to, že by se násilím, které se má užít jako nejzazší prostředek, dosáhlo cíle: udržení nebo umožnění práva. Příkaz přiměřenosti vyžaduje, aby se užití násilí omezilo na nevyhnutelnou míru a aby se dbalo na ochranu nebojujících osob. Příkaz autorizace vyžaduje, aby užití násilí autorizovala instance, která je pro to určena, a dbalo se státního monopolu na násilí. Vojenské a policejní násilí přitom představují dva případy, v nichž se autorizace přísně váže na držitele státního monopolu na násilí, zatímco rezistence a nutná sebeobrana jsou mezní případy, v nichž odpadá držitel státní autority a jiným osobám se zdá nevyhnutelné vzít věci do vlastních rukou. Z toho vyplývá, že odpor a nutná sebeobrana jsou dva případy, které mají povahu výjimky v dvojím smyslu. Porušují totiž jednak zásadu všeobecného zákazu násilí, jednak zásadu státního monopolu na násilí.

NOVÉ VÁLKY A ODPOVĚDNOST ZA OCHRANU

Koncepce spravedlivého míru se musí osvědčit v situaci, pro niž je charakteristický fenomén nových válek (Münkler 2005). Je to situace, která vzešla z rozpadu států a jejich struktur (*failing states*). Chybí-li monopol státu na násilí, vede to k vypuknutí násilí a k rozpoutání násilné reakce. Zločiny proti lidskosti, jichž se dopouštějí válčící strany ve válkách a občanských válkách, nutí k otázce, kdy existují výjimky z mezinárodněprávního

zákazu intervence. V takových případech není cílem vojenské intervence prostě udržení práva, nýbrž umožnění právního stavu.

Tato konstelace se od počátku devadesátých let 20. století začala shrnovat do pojmu humanitární intervence. Je to jednostranný čin intervenujících států, který neautorizovalo rozhodnutí Spojených národů. Úvahy na toto téma se přitom zcela soustřeďují na ospravedlnění vojenského zásahu. Zkušenosti s genocidou ve Rwandě nebo s „etnickými čistkami“ na Balkáně ukázaly, že tento model uvažování je příliš úzký. Nová teorie musela zodpovědět otázku, jaký je vzájemný poměr mezi suverenitou jednotlivých států a povinností ochrany, kterou má společenství států. Odpověď se našla v koncepci odpovědnosti za ochranu (*Responsibility to Protect – RtoP*). V letech 2000 až 2001 ji vypracovala „Komise pro intervenci a státní svrchovanost“, ustavená z kanadské iniciativy (srv. Evans 2008; Bellamy 2009).

Odpovědnost za ochranu je koncepce, která spojuje obranu lidských práv s dodržováním svrchovanosti jednotlivých států. Mezinárodní konference Spojených národů tuto koncepci přijala v roce 2005. Našla své místo v úvahách o dárfúrském konfliktu v Súdánu, konfrontacích v Demokratické republice Kongo a intervenci do Libye.

Povinnost ochrany se omezuje na ty nejhorší humanitární katastrofy, které se označují za zločiny proti lidstvu – genocidu, etnické čistky, zločiny proti lidskosti a závažné válečné zločiny. Reaguje na základě koncepce spočívající ve třech prvcích. Jako prvek číslo jedna se vyzdvihuje odpovědnost konkrétního jednotlivého státu, v němž se zločin děje, nebo státu, do nějž utíkají lidé tímto zločinem postizení. Ctí se suverenita každého jednotlivého státu, ale interpretuje se jako odpovědnost. Prvořadým úkolem společenství států je připomínat jednotlivým státům závazky vyplývající z jejich svrchovanosti. Druhým prvkem koncepce je úkol společenství států podporovat jednotlivé státy v plnění tohoto závazku, jestliže jej nedokážou plnit vlastními silami – podpora má být v té míře, o jakou ten který stát požádá. Třetí prvek spočívá v závazku společenství států včas a účinně kolektivně jednat, a to v souladu s Chartou Spojených národů.

Směrodatné hledisko je to, že samotným jednotlivým státům připadá mezinárodněprávní povinnost chránit své obyvatelstvo. K tomuto závazku se musí stavět čelem. V případě nutnosti mohou požádat jiné státy o podporu. Výchozí zásadou je sice zákaz vměšování do vnitřních záležitostí jednotlivých států, ale ten ztrácí na síle, jakmile jednotlivé státy masivně porušují svou vlastní povinnost ochrany obyvatel. Předmětem sporů ovšem je, jak

závažné musí být toto porušování povinnosti, aby ospravedlnilo omezení zákazu intervence.

K subsidiárnímu jednání společenství států patří na jedné straně užívání mírových prostředků k ochraně zvláště zranitelných nebo ohrožených skupin obyvatelstva. Na druhé straně však může Rada bezpečnosti Spojených národů podniknout i jiná nezbytná opatření včetně vojenské intervence, aby se zabránilo pokračování zločinů proti lidskosti. Tím zároveň přebírá odpovědnost za to, že i po takovém vojenském zásahu bude trvale zajištěna bezpečnost ohrožených lidí. Proto se od samého začátku musí vždy dbát na účast těch skupin obyvatelstva, o které jde.

Na rozdíl od koncepce humanitární intervence vychází myšlenka odpovědnosti za ochranu z povinností jednotlivých států. Společenství států (tedy nikoli jeden intervenční stát nebo skupina států) subsidiárně podporuje odpovědnost jednotlivých států. Činy mezinárodního společenství se ve svých možnostech neomezují na vojenskou intervenci, nýbrž spojuje se v nich prvek prevence s prvky reakce a znovuvýstavby. Společenství států musí svou odpovědnost za ochranu ohrožených skupin obyvatel plnit především prostřednictvím nevojenských preventivních opatření. Teprve když ztroskotají, může jako nejzazší prostředek přijít v úvahu užití vojenského násilí. Předem je však třeba zvážit, jak takový zásah může skončit. Ale odpovědnost za ochranu nekončí tím, že se zakončí násilná akce. Její součástí je i přínos k vybudování trvalého mírového uspořádání.

Když byla roku 2001 zveřejněna zpráva Mezinárodní komise pro intervenci a státní suverenitu, světová veřejnost byla právě vyděšena teroristickými útoky z 11. září. To zabránilo recepci návrhů této komise. Boji proti teroru se dávala přednost před odpovědností společenství států za ochranu skupin obyvatelstva, které jsou ohroženy nebo postiženy genocidou či jinými zločiny proti lidskosti. Tento posun zájmu nelze ospravedlnit. Nemělo dojít k tomu, že boj proti teroru stál v cestě odpovědnosti za ochranu ohrožených skupin obyvatelstva. Podstatně se tím zpomalil proces mezinárodněprávní kodifikace povinnosti této ochrany. Také její závaznost z hlediska mezinárodního práva tudíž zůstala nevyjasněna. Proto také dodnes nejsou dostatečně stanoveny kritéria toho, kdy lze tuto koncepci aplikovat. Nemůže být ale pochyb o tom, že případy vhodnými pro její použití byla genocida ve Rwandě a etnické čistky v bývalé Jugoslávii. Navzdory všem trvajícím nejasnostem je třeba uznat, že tato koncepce je důležitým krokem na cestě od teorie spravedlivé války k teorii spravedlivého míru.

Pro vojenské intervence však musí i nezávisle na rozsahu *Responsibility to Protect* existovat kritéria násilí užívaného k zachování práva. Mezi ta zásadní patří autorizace Spojenými národy. Kdyby v případě blokace Radou bezpečnosti přikročil k činu jednotlivý stát nebo skupina států bez legitimizace Spojenými národy, pak je nutná nejen subsidiární autorizace regionálními systémy kolektivní bezpečnosti a parlamentní rozhodnutí v zúčastněných zemích, ale také jednoznačný souhlas těch, kterých se to týká (*local ownership*). Práh aktivizace bez autorizování Spojenými národy musí být vysoko a je nutné jej kontinuálně zvyšovat. Zároveň musí společenství států posilovat schopnost Spojených národů rozhodovat v otázkách zásadních pro mír. Prvořadý význam zde má uspořádat *Responsibility to Protect* z hlediska mezinárodního práva.

Další sférou, na niž je třeba aplikovat tato kritéria, je vývoz zbraní. Jestliže vojenské násilí může přicházet v úvahu jen jako nejzazší prostředek zachování a umožnění práva, pak nelze ospravedlnit vývoz zbrojařského zboží do zemí a konfliktních oblastí, které na tato měřítká nedbají. Z tohoto poznání musí vyvodit důsledky právě největší vývozci zbraní, totiž USA, Rusko a Německo.

Ve všech uvedených případech je nutno podřizovat násilí právu. To je nejzásadnější důsledek spravedlivého míru jako směrnice politické etiky. Institucionalizovat jej politicky a právně je naléhavý úkol mezinárodního společenství států.

18 Spravedlnost mezi generacemi – co zanecháme svým potomkům?

11. března 2011 silné zemětřesení na největším japonském ostrově Honšú rozpoutalo silnou vlnu tsunami. Následky přírodní katastrofy postihly zejména prefekturu Fukušima, kde stála velká jaderná elektrárna. Síla zemětřesení přesáhla míru přírodních katastrof, s jakou se při stavbě jaderné elektrárny počítalo. Byly zničeny čtyři ze šesti reaktorových bloků. Jaderná tavenina uvolňovala radioaktivní materiál, jehož objem údajně dosahoval deseti až dvaceti procent radioaktivních emisí po nehodě reaktoru v Černobyli roku 1986. Evakuováno bylo asi 100 000 až 150 000 lidí. Přesný počet osob, které následkem neštěstí zemřely, dosud není znám. Dlouhodobé následky se nedají předpovědět. Hladem pomřely statisíce zvířat, která zůstala v zemědělských podnicích. Po určitém zdráhání se přiznalo, že to byla nukleární nehoda nejvyššího stupně závažnosti. Před možnými hrozbami se varovalo předem, ale provozovatelská firma Tepco nebrala rizika dost vážně.

Po havárii reaktoru v Černobyli v roce 1986 se říkalo, že bezpečnostní standardy na Ukrajině nebyly dostatečné a že v pokročilých průmyslových zemích je taková nehoda nepředstavitelná. Fukušimská havárie se stala v zemi vysoce rozvinutých technologií, která je navíc po USA a Francii celosvětově na třetím místě mezi zeměmi vyrábějícími většinu elektřiny z jádra. Tím ztratil váhu argument, že v pokročilých industriálních zemích s mnoha jadernými elektrárnami by se něco takového jako v Černobyli nemohlo stát. Bylo nevyhnutelné začít o tom uvažovat novým způsobem.

Diskuse o jaderné energii trvá už několik desítek let. Od té doby, co sílí obavy z globální klimatické změny, bývají atomové elektrárny prohlašovány za nepostradatelné právě z důvodů politiky vůči klimatu, protože se obejdou bez emisí kysličníku uhličitého. Výroba a spotřeba energie nepochybně přímo souvisí s požadavky ochrany klimatu. Ale to je jenom jeden rozměr, který je třeba mít na paměti. V úvahu se musí brát i další zatěžující následky a rizika, plynoucí z různých typů výroby energie.

JAK DALEKO SAHÁ INKLUZE?

Zde o těchto otázkách uvažujeme z hlediska etiky odpovědnosti, jak se vyvinula v teologické etice. Odpovědnost, spojená se svobodou člověka, se netýká jen utváření vlastního života jedince (to je odpovědnost za sebe samotného), ale také dobra druhých lidí. Víra v jednoho Boha, před nímž jsou si všichni lidé rovni, je základem radikálně pojaté stejné úcty ke každému člověku. Konkretizuje se v uznání stejné důstojnosti a stejných elementárních práv všech lidí.

Otázka, kam až může zajít inkluze, však byla neustálým podnětem sporů. Kdo patří k těm, které máme všechny stejně ctít v jejich důstojnosti? Dávaly se především tři odpovědi: každý člověk od počátku do konce svého života; postižení stejně jako nepostižení lidé; všichni žijící.

První odpověď souvisí s otázkou, odkdy lze člověku přisuzovat důstojnost a kam až tato důstojnost sahá. Do popředí zájmu se dostala ochrana prenatalního života a zahrnutí lidského umírání do života, který zasluhuje důstojnost. Druhou odpovědí se inkluze (především v pedagogické diskusi) vztahuje k tomu, že lidé s postižením mají mít stejné šance jako lidé, jejichž omezení nejsou zřejmá z viditelných postižení. Se souhlasem se setkává také třetí odpověď, že inkluze se netýká jen členů naší vlastní společnosti, s nimiž sdílíme stejná občanská práva, nýbrž zahrnuje všechny lidi žijící na zeměkouli. Jinými slovy řídí se lidskými právy, která platí pro všechny.

Touto trojí perspektivou však ještě není dostatečně určen dosah inkluze. Zahrnuje ohled na lidi, kteří dnes žijí na zemi, také ty, kteří přijdou po nich?

O vztahu mezi generacemi můžeme uvažovat z dvojího hlediska. V jednom případě tu jde o synchronní poměr, v druhém případě o poměr diachronní. V prvním případě si všímáme různých generací, které žijí současně – schématicky řečeno jde o generaci mladší, střední a starší. V druhém případě jde o poměr mezi generacemi, které žijí postupně, tedy o vzpomínání na zemřelé i odpovědnost za dosud nenarozené lidi. S tímto diachronním poměrem mezi generacemi je těsně spjata odpovědnost za zachování přírodních zdrojů. Chránit životní možnosti pro příští generace patří k úkolům pro budoucnost, které získávají na významu, jak roste rozsah technických možností člověka.

ZACHOVÁNÍ STVOŘENÍ

Jaká etická měřítká potřebujeme v zacházení s těmito velkými úkoly, které se týkají budoucnosti? U sotva kterého jiného tématu se v posledních desetiletích častěji využíval náboženský jazyk. Zachovat stvoření se stalo jedním z úspěšných hesel odpovědného přístupu k životnímu prostředí. V mezinárodním ekumenickém hnutí se stala důležitým vodítkem sociální etiky triáda spravedlnosti, míru a ochrany stvořeného světa.

Filozof Hans Blumenberg odůvodněně namítl, že jsou to jen přepjatá slova. Výrok, že člověk má ve svých rukou zachování nebo zničení stvořeného světa, nazval „pošetilou opovázlivostí“ – vždyť člověk nemůže konkurovat stvořiteli, v dobrém ani ve zlém. Universum, říká Blumenberg, je a zůstane mimo dosah ničivé i ochranné moci člověka (Blumenberg 1997: 31nn.).

Význam víry ve stvoření pro zacházení s budoucností biosféry dostupné člověku netkví v podobných přepjatých požadavcích. Spočívá v názoru, že země je svěřena člověku, aby jí odpovědně užíval. Dvě biblická vyprávění o stvoření to ztvárňují každé svým způsobem. Ve starším z těchto příběhů se říká, že zahrada Eden byla člověku svěřena, „aby ji obdělával a ochraňoval“ (1. Mojžíšova 2,15). Mladší příběh volí jinou řeč. Podle něj dává Bůh člověku za úkol podrobit si zemi a panovat nad zvířaty (1. Mojžíšova 1,28). Z tohoto vyprávění o úkolu byla vyvozena představa všeobsláhlého panství člověka nad zemí (*dominium terrae*), kterou novověká přírodověda na vzestupu využila k legitimizaci vnikání do tajů přírody a podrobování přírody lidskému nároku na její ovládní. Pokud v tom hrály roli teologické souvislosti, pak byly spojeny s představou, že člověk může vlastními silami, totiž svým panstvím nad přírodou, znovu nastolit stav, který se ztratil následkem prvotního hříchu: stav, v němž byl člověk obrazem Božím. Tak získala zdání náboženské legitimacy zásada novověké přírodovědy „vědění je moc“, kterou formuloval začátkem 17. století Francis Bacon. Proto si lidé teprve značně pozdě uvědomili konflikt mezi dramaticky sílící spotřebou přírodních zdrojů a odpovědností za stvořený svět.

Pozdě jim také došlo, že biblická vyprávění rozhodně neospravedlňují takové zacházení s přírodou. V úkolu člověka ovládat přírodu spočívá spíše „královská“ odpovědnost za integritu světa, který stvořil Bůh, a za právo jeho tvorů na život. V tomto smyslu si starší vyprávění o vzdělatelském pověření člověka a mladší vyprávění o pověření člověka vládou vzájemně

neodporují. Naopak se vzájemně interpretují (srv. Lienkamp 2009: 182nn.). Péče o zemi jako prostor k životu je úkol, který plyne z úkolu daného Stvořitelem. Proto je třeba užívat přírodních zdrojů takovým způsobem, který neohrožuje další trvání životního prostředí. Zacházení s přírodními zdroji je odpovědné jen v tom případě, že pamatuje na životní možnosti příštích generací i na svěbytnou hodnotu přírody. V situaci pokračujícího růstu světového obyvatelstva a nezměrně protikladných životních podmínek na zemi je právě v tom veliká výzva. Ujal se pro ni pojem trvale udržitelného rozvoje.

HROUCENÍ PŘÍTOMNOSTI A TRVALÁ UDRŽITELNOST

Možnosti trvale udržitelného rozvoje hledáme v epoše, v níž je dobový pocit do značné míry určován fenoménem „hroucení přítomnosti“. Neustále se zkracuje doba, pro kterou můžeme do budoucna počítat s relativní stálostí životních podmínek (Lübbe 2000: 11, 15). Následkem zrychlujícího se technického vývoje vyvstává ve zhroucené přítomnosti hustota prožitků a činů, před níž bledne minulost i budoucnost (Rosa 2005: 161nn.). Vzpomínky a naděje jsou dnes druhotné ve srovnání s aktuálním prožíváním. Jak se zdá, na významu ztrácí také zaobírat se mrtvými nebo uvažovat o životě lidí, kteří přijdou po nás.

Účinky našeho jednání jsou však v obráceném poměru k tomuto hroucení přítomnosti. V daleko větší míře než dřívější generace svým jednáním likvidujeme minulost a zároveň determinujeme budoucnost. Požívání minulosti se projevuje zejména jako destrukce kulturních statků a hodnot. Technikou probuzený a vedený proud změn likviduje kulturní životní formy, a přítom není zřejmé, co má přijít místo nich. Možná najdeme ekvivalenty rodiny sídlící na témže místě, společného rytmu dne a týdne, vžitých způsobů, jak zacházet s velkými úseky života mezi narozením a smrtí, nebo navyklosti náboženským rituálům a přesvědčením. Ale není jisté, jestli k takovým ekvivalentům dospějeme. Pochybnosti o tom by však neměly být důvodem k tomu, abychom k proměně společnosti přistupovali s apriorním odmítáním. Jsou ni méně dobré důvody, abychom nastoupenou cestu kriticky reflektovali. Vždyť vžité kulturní instituce se dají snadno zničit, ale těžko znovu vybudovat. Zcela nově institucionalizovat formy společného života je mnohem těžší, než dále rozvíjet ty, které už existují.

Proto je současné tempo likvidace minulosti spjato s riziky, která nikdo nedokáže odhadnout. Zůstává otázka, zda likvidaci kulturních tradic odpovídá srovnatelná míra kulturní produktivity.

Pokud jde o diachronní spravedlnost, poměrně zřídka se přemýšlí o tom, jak zacházíme s tím, co jsme převzali nebo co můžeme přebírat od předchozích generací. Častěji se mluví o tom, jak můžeme budoucím generacím zachovat možnosti jednání, které by byly srovnatelné s těmi, jichž užíváme my sami. Jasněji než likvidace tradičních kulturních statků a hodnot nás dnes trápí to, že spotřebovávání zdrojů, ničení životního prostředí a politika zadlužování mají materiální i nemateriální následky, jimiž současní aktéři zatěžují budoucí generace. Tím se lehkomyšlně porušuje elementární zásada spravedlnosti, stejné svobody pro všechny.

Příští generace společně ručí nejen za následky politických zločinů předcházejících generací, jak se v Německu ví podle ručení za následky nacistické diktatury. Společně s předešlými generacemi ručí také za následky excesivního využívání surovin a zatěžování životního prostředí. Kdo to chápe, ten nemůže své hospodářské jednání utvářet tak, jako by nevěděl, že zatěžuje příští generace.

Někteří zásadně odmítají, že bychom byli povinni spravedlností vůči budoucím generacím. Tvrdí, že takové rozšíření mezi daných odpovědností za současnost odporuje lidské přirozenosti. Podle sociobiologických argumentů, jimiž to zdůvodňují, člověk zdědil z evoluce živočichů pouze instinkt chránit své vlastní potomstvo. Na lidi, k nimž nemá žádný příbuzenský vztah ani poměr člena skupiny, může tento instinkt rozšířit, jen když od nich může očekávat reciproční jednání. Jedinou podobou altruismu, která je podle sociobiologie pravděpodobná, je „altruismus reciproční“, tedy směna výkonu za protislužbu (Trivers 1971). Reciprocitu s odkladem si však můžeme představit v synchronních generacích, ale nikoli v generacích diachronních. Rodiče se angažují pro své děti a spojují s tím naději, že se jim to v pozdějším průběhu života vrátí. Ale od budoucích generací nemůže generace přítomná čekat žádnou protislužbu. Proto nemá žádný motiv k altruistickému jednání.

Můžeme namítnout, že taková argumentace vychází z naturalistického chybného závěru. O chybném závěru v etice mluvíme, když se z něčeho, co je, usuzuje na něco, co být má, a z domněnek o přirozenosti člověka se dělají měřítko jednání, k němuž má být morálně zavázán. Taková argumentace přehlíží, že pravidla lidského chování se proměňují v průběhu dějin.

Nemůžeme je tedy definovat nedějinně – ať už na základě sociobiologických předpokladů, nebo na základě neměnného řádu stvoření či přirozeného práva platného po všechny věky (srv. Bedford-Strohn 1998: 285nn.). A přehlídí také, že lidé jsou ve všech sférách života závislí na zevšeobecněné reciprocitě, která přesahuje onu jednoduchou morálku směny.

Historické změny, na něž si dnes musíme zvykat, se týkají především dosahu a dopadu dnešních činů. Dokud převládalo mínění, že jednání dané generace má dopad pouze na generace dětí a vnuků, mohla se vzájemná odpovědnost omezovat na tři generace – mladou, střední a starší. S poznáním, že dopad současných činů přesahuje tuto trojgeneračnost, se však pojí povinnost brát přiměřené ohledy na podmínky pro život příštích generací. Tyto úvahy nejsou vedeny představou rozšířeného altruismu. Nikoli, jde o povinnost odpovědně užívat vlastní svobody tak, aby předvídatelné následky obstály z hlediska spravedlnosti. Jestliže spravedlnosti jde v jádru o rovnost ve svobodě, pak musíme ve svém jednání brát ohled na to, že druzí lidé mají nárok na stejnou míru svobody, na jakou uplatňujeme nárok my sami. To je kritérium, které lze zobecnit. Postihuje morální povinnost všech lidí. Naproti tomu otázka, jakou míru altruismu – tedy takového lidského zájmu o druhé lidi, který nezávisí na očekávání protislužby – je člověk schopen projevovat, náleží do oboru etiky dobrého života. Na tuto otázku mohou lidé odpovídat různě, a přece se držet v mezích morálních měřítek, která platí pro všechny (srv. výše s. 20nn.). Láska k bližnímu, která v duchu křesťanské víry nikoho nevyklučuje, není všelidská morální povinnost. Spíše je to měřítko dobrého, zdařilého života.

Odjakživa existovaly oblasti lidského života, v nichž zúčastnění lidé mysleli na to, že následky jejich vlastního jednání budou citelné ještě dlouho po uplynutí jejich vlastního života. K těmto oblastem patřilo zemědělství a lesnictví. Proto není divu, jestliže právě v těchto oborech se poprvé začalo uvažovat o odpovědnosti přesahující ony tři generace. V těchto oborech si lidé začali uvědomovat, že odpovědnost za vlastní jednání zahrnuje odpovědnost za jeho dlouhodobé následky. Lesnictví bylo prvním oborem, v němž se začalo užívat pojmu trvalá udržitelnost, který je dnes tak oblíbený. Váže zemědělské a lesnické užívání půdy na mezigenerační smlouvu, podle níž se ekonomicky efektivní jednání neřídí jen vlastním prospěchem, ale také užítkem pro potomstvo (srv. Grober 2010).

Vzhledem k dlouhodobým následkům spotřebovávání zdrojů, způsobeného technikou, vidíme dnešní aktuálnost tohoto postoje, který poměřuje

udržitelnost do budoucna zásadami trvalé udržitelnosti a mezigenerační smlouvy. Jistě, příslušníci budoucích generací nemohou být nositeli osobní důstojnosti, když se dosud nenarodili. Ale přesto mají podíl na lidské důstojnosti – v tom smyslu, že až se narodí, neměli by se zrodit do poměrů, které jsou s lidskou důstojností neslučitelné.

Tento aspekt trvalé udržitelnosti se pojí s názorem, že ani příroda není pouhým nástrojem ke stupňování lidské moci, ale má svou vlastní hodnotu. Je tedy třeba chránit ji nejen s ohledem na to, aby ji mohly využívat i příští generace, ale také pro její svébytnou hodnotu.

Dějiny pojmu trvalá udržitelnost nás jasně poučují, že se nemáme omezovat na jeho ekologický aspekt. Trvalá udržitelnost v původním pojetí je princip hospodářsky rozumného jednání, které je spojeno s vědomím sociální odpovědnosti. Odtud se nabízí umístit rozsah pojmu trvalá udržitelnost do trojúhelníku ekologie, ekonomie a sociální sféry. V návaznosti na zprávu Světové komise pro životní prostředí a rozvoj z roku 1987 proto došlo k vzájemnému spojení trojího rozměru trvalé udržitelnosti: nenarušeného životního prostředí, ekonomiky schopné růstu a sociální spravedlnosti (Hauff 1987). Kromě toho však tvoří nepostradatelný rozměr trvalé udržitelnosti také udržitelnost kultury do budoucna (srv. kapitolu 7). Předat příštím generacím světové kulturní dědictví je pro tento úkol stejně důležité jako rozvíjení nových forem kulturního projevu a dialogu kultur. Proto bychom obvyklý trojúhelník trvalé udržitelnosti měli rozvinout ve čtverec, který spojuje neporušené životní prostředí, nosnou ekonomiku, sociální spravedlnost a udržitelnost kultury do budoucna.

JE NÁŠ BLAHOBYT ÚNOSNÝ PRO BUDOUCNOST?

Dnes je v tomto čtverci sporný zejména prvek rostoucí ekonomiky. Pokud se za měřítko považuje pouze hrubý národní produkt a jeho růst, je to evidentně nedostatečné. Vždyť průměrný hrubý národní produkt na osobu nevyovídá nic o rozdělení příjmů a rozvrstvení životního standardu ve společnosti, o kvalitě života ani o průměrném věku obyvatel. Nebere se v úvahu, jestli tento hrubý národní produkt žije ze zdraví lidí, nebo z jejich nemoci, ani jestli způsob, kterým vzniká, umožňuje budoucnost, nebo ji ohrožuje. Musíme tedy vytvořit pojem blahobytu, který bere ohled na únosnost pro budoucnost.

Aspekt budoucnosti exemplárně zahrnuje koncepce „kvintetu blahobytu“ (Denkwert Zukunft 2011). Toto pojetí spojuje hrubý národní produkt na hlavu, relaci mezi nejvyšší a nejnižší pětinou příjmové pyramidy, rozsah společenského vyloučení, ekologickou stopu (*ecological footprint*) v poměru ke globální biokapacitě a zadluženost veřejného sektoru. Ekonomická výkonnost, sociální spravedlnost, společenská integrace, ekologická udržitelnost do budoucna a zadlužení – to je pět dimenzí, v nichž se podle tohoto návrhu má měřit blahobyt společnosti.

Mimořádný význam připadá mezi těmito pěti faktory ekologické udržitelnosti do budoucna. Zejména blahobytné průmyslové země této dimenze nedbají. Prokazují to tím, že následkem jejich excesivního konzumu energie nelze v dostatečné míře vázat celosvětové emise kysličníku uhličitého, které způsobují globální oteplování. Je tedy nasnadě, jaký prvořadý závazek mají blahobytné industriální státy: rychle a účinně přispět ke snížení emisí, a tím k omezení globální proměny klimatu.

Z etického hlediska má omezení globální změny klimatu přednost před přizpůsobováním proměně zemského klimatu. Tak tomu je zejména proto, že nejdramatičtější následky klimatických změn můžeme očekávat v těch nejchudších oblastech světa. Jde především o zaplavování osídlených území stoupající mořskou hladinou. Takovým následkům se přizpůsobit ani nedá. Pokud tedy jde o problematiku klimatu, je prvořadým závazkem vysoce industrializovaných zemí, aby omezovaly globální stoupání teplot rychlými a účinnými změnami ve spotřebě a výrobě energie.

Podobně dramatickou výzvou je rostoucí míra veřejného zadlužení. Na přelomu 20. a 21. století se pozornost obrátila především k zadluženosti rozvojových zemí. Volalo se po programu oddlužení nejchudších států na zeměkouli. I dnes by měla být středem zájmu otázka, jak mohou nejchudší státy světa s rychle rostoucím počtem obyvatel plnit své elementární úkoly, aniž by se ocitly v novém začarovaném kruhu zadluženosti. V tom spočívá nejdůležitější požadavek trvale udržitelného rozvoje. Mezi blahobytnými zeměmi světa je dnes v popředí zájmu zadluženost USA a evropských států.

Sílící znepokojení nad rozsahem veřejných dluhů ve vysoce rozvinutých státech má dobré důvody. Tyto dluhy znamenají velká břemena pro příští generace. Podle okolností se tato břemena mohou změnit v gigantické znehodnocení peněz, takže způsobují kolektivní vyvlastnění. Proto je prvořadým úkolem nezatížit budoucí generace horou dluhů, kterou jejich

výkonnost nezmůže. Také v tom se ukazuje, jak aktuální je v současnosti zásada mezigenerační smlouvy.

Urovnání krize státních dluhů si lze představit jen tak, že se státy začnou zase držet zásad práva (srv. Kirchhof 2012: 76nn.). Příslib, že bude možné při klesajících daních poskytovat vyšší míru sociálního zabezpečení, podnítil státy k tomu, aby se celá léta proviňovaly proti elementárním příkazům odpovědné ekonomiky. Nutnost omezit následky krize finančního trhu oddělila svobodu od ručení. Mnoho států neplnilo povinnost dodržovat určité meze zadluženosti. Pak se odvolaly na mimořádnou nouzovou situaci a ignorovaly zákaz vzájemného ručení za státní dluhy. Aby se vyšlo z takové krize, je třeba něčeho jiného, než pouhých finančně-politických opatření. Je nutné začít eticky myslet. A nejde jen o to, že se státy vzdají dalšího zadlužování, ale také o redukci celkového zadlužení.

Povinnost odpovědného vedení veřejných ekonomik tedy neznamená jen výzvu pro institucionální etiku. Z hlediska profesní etiky vyžaduje, aby se političky a politikové vzdali nesplnitelných slibů. Z hlediska etiky osobní vyžaduje od občanek a občanů, aby se vzdali tendence uspokojovat vlastní potřeby na úkor příštích generací.

PRINCIP OBEZŘETNOSTI

Ani široká koncepce trvalé udržitelnosti a blahobytu únosného pro budoucnost ještě není odpovědí na otázku, co si počít se silícími hrozbami pro budoucnost, které jsou spojeny s technologickou civilizací. K tomu je nutné uznat princip obezřetnosti za základní prvek politické odpovědnosti.

Technický rozvoj se pojí s riziky, jimž je možné čelit jedině včasným a prozíravým jednáním. V tom tkví natolik podstatná charakteristika světa určovaného technologiemi, že už dokonce dostal název „společnost celosvětového rizika“ (Beck 2007). Jak zvažovat rizika a šance technologického rozvoje? V jakých případech je třeba preventivně zasahovat? V mezinárodní diskusi se na tuto otázku odpovědělo zavedením principu obezřetnosti (*precautionary principle*). V Německu se mu často říká princip prevence, což je ovšem zavádějící. Pro etiku odpovědnosti za budoucnost je nezbytné, abychom si ujasnili, jak nosný je tento princip a jaký má dosah (srv. Huber, Fukushima 2012).

Princip obezřetnosti spočívá ve zvláštní formě zamezování nebezpečí. Mezi elementární lidské povinnosti patří odvracet hrozby od sebe i druhých. Je to dokonce reakce, která je člověku dána jeho instinktivní výbavou. Zdá se však, jako by se tato reakce omezovala na bezprostředně hrozící nebezpečí. Hrozby, které se budou naplňovat až v daleké budoucnosti, bere většina lidí mnohem méně vážně – dokonce i kdyby měly postihnout je samotné. Možnost následků pro druhé lidi nijak neposiluje instinktivní impuls k odvrácení dalekých nebezpečí. Dobře je to vidět na kouření nebo řízení automobilu po požití alkoholu. Lidé se nemohou spolehnout na své instinkty ani v případě takovýchto blízkých nebezpečí. Musí teprve postupně získávat jistotu v etické orientaci. Tím spíše to platí pro škodlivé následky technologického vývoje, které se ukážou až v budoucnosti – v některých případech až ve značně vzdálené budoucnosti. To ovšem přesahuje nejen možnost instinktivně řízené reakce, ale zároveň i kategorie tradiční etiky. Pro vyvážení tohoto deficitu vznikl právě princip obezřetnosti. Zavazuje k tomu, aby se při rozhodování o zamýšleném jednání brala v úvahu rizika pro budoucnost. Povinnost včas předcházet budoucím škodám trvá i tehdy, kdy není zcela jisté, že tyto škody skutečně nastanou.

Moderní technologie svádí k tomu, abychom brali z přírody více surovin, než se v ní může doplnit; abychom ji zatěžovali větším množstvím odpadu, než může odbourat; abychom užívali technologií, které jsou popřípadě spojeny s vysokými riziky; abychom vypouštěli do atmosféry skleníkové plyny, jejichž následkem je nebezpečná změna klimatu. Vzhledem ke škodám, které lidé dokážou způsobit sobě navzájem i biosféře díky možnostem moderních technologií, Hans Jonas ve své etice pro technologickou éru rozšířil příkaz nezabíjet – či obecněji nezpůsobovat žádné zlo – i na budoucnost.

Imperativ jednat tak, aby následky mého jednání byly slučitelné s trváním vpravdě lidského života, zahrnuje závazek předjímat budoucí (možné) účinky současných činů. To je však možné, jen když užíváme heuristiku strachu. Nestačí zaměřovat pozornost na možné pozitivní účinky vyvíjených nových technologií. Musíme myslet i na jejich negativní následky. V zájmu odpovědnosti za udržení života horuje Hans Jonas dokonce pro to, aby špatná prognóza měla přednost před prognózou dobrou. Vnímavost pro to, čemu je třeba zamezit, je nutným předpokladem pro to, abychom včas začali uvažovat o možných negativních následcích (Jonas 1979: 70nn.).

Několik let po „principu odpovědnosti“ Hanse Jonase byl formulován princip obezřetnosti – *precautionary principle*. Na světové konferenci v Rio de Janeiru v roce 1992 se tento princip dostal do Deklarace o životním prostředí a rozvoji. Její 15. článek zní: „Státy pro ochranu životního prostředí v mezích svých možností dalekosáhle aplikují zásadu obezřetnosti. Hrozí-li závažné či trvalé škody, nesmí být nedostatek úplné vědecké jistoty důvodem pro odkládání nákladově efektivních opatření, jimiž by se zabránilo zhoršování životního prostředí.“ V témže roce se princip obezřetnosti dostal i do Maastrichtské smlouvy, která uspořádala způsob práce orgánů Evropské unie. Smlouva sloučila princip obezřetnosti s principem původce. Ten přisuzuje následné náklady původci aktivity, kterou se poškozuje životní prostředí.

Tato nejranější definice principu obezřetnosti zdůrazňovala, že možné ohrožení zdraví lidí, zvířat či rostlin a škodlivé následky pro životní prostředí zavazují k jednání i v případě, že nejsou vědecky definitivně jisté. Toto hledisko má význam nejen proto, že veškeré vědě je vyhrazeno, že má vědět lépe, nýbrž také proto, že prognózy následků dnešních činů mají vždy povahu možnosti (srv. Picht 1980: 362nn.). Jistěže existují více či méně pravděpodobné vědecké výroky o budoucnosti. I když se používá heuristika strachu, může dokonalejší poznání vést k novému ověřování dosavadních úsudků. Pokroky vědy a techniky mohou způsobit změnu hodnocení šancí a rizik. Proto je třeba používat princip obezřetnosti způsobem, který je přístupný revizím.

Někteří interpretovali tento princip tak, že obsahuje určitou zásadu důkazního břemene. Komise Evropského společenství například v roce 2000 prohlásila, že v případech, kdy někdo zatěžuje biosféru radioaktivním zářením či jedovatými látkami nebo podniká velkoplošné mýcení, důkazní břemeno neleží na těch, kteří se obávají poškození lidského zdraví a životního prostředí, nýbrž na iniciátorech takových aktivit. Jestliže má špatná prognóza přednost před dobrou, pak musí důkazy přinášet ten, kdo opouje špatné prognóze. Tím nicméně vzniká dojem, jako by každý, kdo vyvíjí novou technologii nebo dejme tomu očkovací látku, musel dokazovat, že s tím nejsou spojena žádná rizika. Pak by důsledkem principu obezřetnosti byla idea společnosti s nulovým rizikem. Měřítkem pro rozhodování by byla ta nejhorší možnost, nezávisle na její pravděpodobnosti (Sunstein 2007). Ostatně je pochybné přenášet představu důkazního břemene, pocházející z procesního práva, na takovéto rozhodování. Spíše by si obě strany měly

co možná transparentním postupem vyměňovat a pak zvažovat argumenty. Nakonec se na základě etických úvah musí politicky rozhodnout, které straně přísluší větší závažnost.

Jaký význam v takovém zvažování připadá rozsahu očekávaných nebezpečí? Ve vědě se budoucí škody obvykle zvažují tak, že se číslo označující rozsah škod vynásobí číslem označujícím pravděpodobnost, že nastanou. Je-li pravděpodobnost velmi nízká, má to ten následek, že se nedbá na velkou hrozbu pro člověka a životní prostředí. V novější době se nicméně obrací pozornost i ke svěbytné závažnosti ireverzibilních následků. Rovněž v matematických modelech už se bere ohled i na toto hledisko. Proto se dnes uznává za racionální přistupovat k činům, které jsou spojeny s možností vysokých rizik, podle principu obezřetnosti i tehdy, kdy pravděpodobnost, že se tato rizika opravdu uskuteční, je nepatrná. Německá etická komise pro „bezpečnost energetického zásobování“ učinila tyto úvahy středem své argumentace (Ethikkommission 2011: 35). Příkazem racionálního postupu není držet se v každém případě pravděpodobnosti, že něco nastane, kterou udává výsledek vynásobení rozsahu škod jejich pravděpodobností. Spíše lze racionálně zdůvodnit rozhodnutí uznat za motiv pro rozhodování velkých rozsah nezvratných škod i v případě, kdy je nepatrná pravděpodobnost, že by skutečně nastaly. V technologické éře je centrálním předmětem veřejné etiky, jakou úroveň rizika hodlá společnost přijmout a zatížit jím budoucí generace. Klíčovým tématem je energetické zásobování. Rozhodnutí během jednoho desetiletí ukončit využívání jaderné energie má tudíž dobré etické důvody a je racionálně srozumitelné.

Tu a tam se namítá, že aplikace principu obezřetnosti v sobě skrývá specifická nebezpečí. Max More pro to vytvořil pojem *perils of precaution* (More 2010). Prezentuje dlouhý seznam výdobytků vědy a techniky. Začíná u letadla a aspirinu a končí očkovacími látkami proti vzteklině, spalničkám, dětské obrně a neštovicím. More je přesvědčen, že ve všech těchto případech by se byl uplatňoval princip obezřetnosti vzhledem k možným vedlejším účinkům, kdyby platil už v jejich době. To znamená, usuzuje More, že princip obezřetnosti zabraňuje průlomům ve vědeckém a technickém pokroku. Ohrožuje lidi právě tím, že se je nadměrně snaží ochraňovat.

Jistě jsou důvody pro varování před neomezenou aplikací principu obezřetnosti. Spory o jeho užívání budou vždy. Živě se kupříkladu diskutuje o tom, zda lze odmítání zelené genové technologie zdůvodnit principem

obezřetnosti. Kritika přehnaného užívání principu však neodmítá samotný princip. Jde jen o to, aby se užíval s dobrým odůvodněním a průkaznými argumenty.

VÝROBA A SPOTŘEBA ENERGIE – ETICKÁ VÝZVA

V Německu brzy vyvodili důsledky z nehody jaderného reaktoru ve Fukušimě. Opět nabyl platnosti někdejší konsensus ve věci co možná rychlého a plynulého ukončení spotřeby jaderné energie. Etická komise, ustanovená k přípravě tohoto kroku, to spojila s tezí, že diskuse o energetické efektivnosti jako součásti celkové efektivity zdrojů a úspor ve spotřebě energie má přednost před diskusí o energetických zdrojích. Má-li se zároveň s odvrátem od jaderné energie podařit přechod ke globálně ušnosné míře emisí kysličníku uhličitého, je třeba emise celosvětově redukovat, ne s nimi jen celosvětově obchodovat, a zároveň posilovat obnovitelné energie. Nutné snížení emisí musí nastat zejména u hlavních emitentů, tedy v USA, ve státech Evropské unie, v Číně a dalších zemích. Že takové snižování je možné, dokazuje vývoj německých emisí od roku 1990. Dosažený pokrok sice souvisí především se zintenzivněním přechodu k obnovitelným zdrojům a s ekonomickou restrukturalizací v nových spolkových zemích a daleko méně s opatřeními k úspoře energie. Ale přece jen je signálem toho, že podstatné omezení emisí kysličníku uhličitého je možné.

K důsledkům, které musíme vyvozovat z globalizace, tudíž patří, že je třeba koncepci civilizace a životní úrovně blahobytných zemí poměřovat tím, jestli je trvale udržitelná z globálního hlediska a jestli je s to podporovat spravedlnost v globálním měřítku. Formovat tento model civilizace tak, aby byl globálně prospěšný, to není věc milosrdenství k těm nejchudším z chudých. Vyplývá to ze závazků vůči mezinárodní spravedlnosti a vůči trvalé udržitelnosti z globálního hlediska.

Ústřední význam zde má energetická efektivnost v rámci celkové efektivity nákladů. Energetická efektivnost není ovšem statická veličina. Následkem technického pokroku má dynamickou povahu. Šance na zvýšení produktivity energie se dnes udávají faktorem 5 (Weizsäcker 2010). Ve veřejné diskusi se však obvykle používá statická potřeba energie, o níž se tvrdí, že roste úměrně k celkovému hrubému národnímu produktu. Ale společnost nemá potřebu energie, nýbrž energetických služeb. Její potřeba energie

tudíž může klesat, když stoupá produktivita výroby energie. Rostoucí náklady na energii se dají zvládat, pokud se zvyšuje produktivita energie, čímž klesá potřeba energie. V takové situaci je krátkozraké spatřovat úkoly energetické politiky pouze v tom, aby se spolehlivě zajišťovalo stabilní zásobování energií a zaručovaly přijatelné ceny energie. Klíč spočívá v tom, aby se stupňovala efektivnost získávání energie a abychom se vyhnuli plýtvání energií.

V tomto oboru – stejně jako v ostatních analogicky důležitých oborech, například ve zdravotnictví – se mají krátkodobě zvýšit rezervy efektivity z 20 na 25 procent. Jestliže je to realistické, pak by se tím v Německu dal vyrovnat odvrát od jaderné energie. Další tvorba obnovitelných energií by se mohla využít k tomu, aby se nahradily fosilní zdroje energie. To by ovšem nepředpokládalo snížení objemu energetických služeb. Vyžadovalo by to pouze, aby se tyto energetické služby prováděly úspěšněji. Nadále tedy trvá závazek technologickými inovacemi popohánět revoluci efektivity.

Požadavek získat žádanou energetickou službu s co nejmenšími energetickými náklady má univerzální povahu. V tomto smyslu jej můžeme chápat jako požadavek morálky. Na zeměkouli, na níž v současnosti žije sedm miliard lidí (a do poloviny století se očekává vzrůst počtu obyvatel na devět miliard), je jen správné zacházet s energií úspěšně. Pokud se to děje způsobem, který se vzdává zásahů do poskytovaných energetických služeb, lze tento morální požadavek sloučit s hledisky blahobytu a hospodářské stability.

Někteří jdou ještě dál a z etických důvodů jsou připraveni ke skutečnému sebeomezování. Etická přesvědčení odpovídají životní koncepci, kterou si neosvojí každý. Jsou součástí společenského pluralismu, v němž se různé skupiny a jednotlivci orientují podle různých představ o dobrém životě. Skupiny, které se uvědoměle rozhodnou pro šetření energií, tím mohou přispět ke změně společenského povědomí v této věci. Jsou pro „etiku dostatečnosti“, která hraje důležitou průkopnickou roli ve změně civilizačního paradigmatu. Tato změna se musí uchytit právě v plýtvavých průmyslových státech.

Nová orientace společenského vědomí a způsobů jednání, které z něj vycházejí, vždycky začíná činy nějakých společenství spojených přesvědčením. Důležitou roli v tom hrají společenství víry, ale nejsou to jediní nositelé podobných změn. Těmto společenstvím se odůvodněně přisuzuje hodnotově konzervativní základní postoj. Uchovávají vzpomínku na výklady

světa a hodnotové orientace i v situaci, kdy si kdekdo myslí, že v proměnách vědeckotechnického světa je nelze praktikovat. Mezi tyto tradované výklady světa patří přesvědčení, že člověk není jen „koruna tvorstva“, nýbrž má své místo ve světě, za který nese odpovědnost. Střídání práce a odpočinku, utváření a vnímání, to je základní vzorec lidského života. Už jen toto poznání stačí jako argument, proč ekonomie pro člověka, o níž hovoří Amartya Sen (Sen 2000), je ekonomie podle lidských měřítek, která ponechává práva také okolnímu světu a nechápe pouze člověka jako aktivní bytost.

Etika dostatečnosti má dvojí smysl. Zaměřuje se na to, aby se všichni lidé mohli stejným způsobem podílet na statcích země a mohli mít dost pro život. Odvrací se tedy od představy, že část lidstva prostě nikdy nemůže žít v dostatku. Obě stránky etiky dostatečnosti jsou stejně důležité.

Ve veřejné diskusi se pozornost neustále obrací k tématům, která souvisejí s problematikou nabídky energie – posilování obnovitelných zdrojů energie, infrastrukturní síť, která je k tomu nutná, konec využívání jaderné energie a ukončení éry fosilních paliv. Je třeba vytvářet novou infrastrukturní síť a vytvářet nové zásobárny energie, což vyžaduje značné finanční výdaje. Nové formy produkce energie vyžadují silnější mezinárodní spolupráci, která v sobě skrývá specifické problémy se stabilitou. Avšak nestačí postavit nabídku energie na nový základ. Právě tak důležitá je změna paradigmatu směrem k efektivitě zdrojů a energie. Jen rozsáhlým dialogem o obrazech společenské budoucnosti můžeme překonat postoj, v němž se couvá před vysokými náklady. Pokročilé společnosti mají před sebou úkol koncipovat obraz zdařilého života, který už nebude spočívat na ničení Země. Musí pracovat na budoucnosti, která by každému jednotlivci umožňovala stejný podíl na přírodních zdrojích. Aby se přitom uchovávaly – a nikoli ničily – přirozené základy života, to je možné, jen když se s nimi bude zacházet mnohem úsporněji a efektivněji.

Globalizované hospodářství musí uznat závaznost vysokých standardů životního prostředí. Tytéž standardy se musí – finanční podporou – umožňovat i chudším zemím. Bohaté země by se této odpovědnosti měly postavit čelem vzhledem k tomu, jak dříve praktikovaly a exportovaly své pojetí civilizace. Pro vysoce rozvinuté země je možné dosáhnout energetického zásobování, které by bylo slučitelné se zachováním přírody. Když se do toho vkládají ty nejlepší síly a roste ochota dohlédnout dál než na vlastní zájmy a všimnout si celku, pak můžeme mluvit o skutečném obratu ve věci energie.

Arno Geiger vypráví v dojemné knize o tom, jak spolu se svými sourozenci provázel otce, který onemocněl demencí. Mimořádně kriticky posuzuje dobu, kdy se děti zdráhaly uznat otcovu nemoc: „Nadávali jsme osobě, a mínili nemoc.“ Teprve když děti akceptovaly, že otec do značné míry ztratil paměť a smysl pro orientaci, našly v sobě sílu, aby mu stály po boku. „Poznání skutečného stavu znamenalo pro všechny úlevu. ... Jen poznání, že jsme příliš mnoho času promrhali bojem proti fantómu, bylo trpké.“ (Geiger 2011: 7. 25) Strídavě věnují čas tomu, že nesou se svým otcem břemeno jeho stáří. Teprve teď dokážou vnímat i veselé situace a nečekanou vtipnost nemocného.

Podobné zkušenosti má dnes mnoho lidí. Moje manželka se vzdala posledních let profesního života před penzionováním, aby mohla provázet svou zestárlou matku (Kara Huber 2011). Jedna moje jihoafrická přítelkyně, která žije v Kanadě, si musí zařizovat život tak, aby mohla několik měsíců ročně trávit v Jižní Africe a pečovat o svou matku. O tento úkol se dělí s dvěma sestrami. Existuje etická povinnost uspořádat vlastní životní plán podle toho, jakou péči potřebují zestárlí členové rodiny?

CO DNES ZNAMENÁ ČTVRTÉ PŘIKÁZÁNÍ?

Desatero přikázání obsahuje důležitý odkaz na péči o rodinné příslušníky. Čtvrté přikázání zní: „Ctí svého otce i matku, abys byl dlouho živ na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh.“ (2. Mojžíšova 20,12). Slovní znění tohoto přikázání se váže k situaci, v níž podle biblického příběhu byly lidu Izraele vydány příkazy. Bylo to prý na hoře Sinaj, a to v době putování pouští do zaslíbené země, kde mléko a strdí teče proudem. Budoucí existence v oné zaslíbené zemi se váže na podmínku úcty k otci a matce.

Dosud běžný tradovaný výklad říká, že se tím myslí poslušnost vyrůstajících dětí vůči lidem, kteří mají oprávnění k jejich výchově. Příkladem může být Martin Luther a jeho výklad tohoto přikázání. Spatřuje v něm „velké,

dobré a svaté dílo“, které je dětem uloženo (Evangelische Bekenntnisse 2, 2008: 59). Poslušnost dětí vůči rodičům přirovnává Luther k poslušnosti vůči vrchnosti: „Máme se bát Boha a milovat jej, takže bychom neuráželi a nezlobili své rodiče a pány, nýbrž měli je v úctě, sloužili jim, měli je rádi a vážili si jich.“ (Evangelische Bekenntnisse 2, 2008: 17).

Avšak desatero nevzniklo původně pro potřeby výuky konfirmandů. Nehovoří k dětem a mladistvým, nýbrž k dospělým Izraelitům. Tématem čtvrtého přikázání je chování dospělých k zestárlé generaci rodičů. Středem pozornosti jsou závazky střední generace. Ta má odpovědnost za výchovu dětí, a zároveň má obzvláštní odpovědnost za životní podmínky starší generace. Úkol čtvrtého přikázání – ctít vlastní rodiče – můžeme vzhledem k základnímu významu příslušného hebrejského slova nejspíše pochopit jako požadavek „uznávat je za důležité“ (Köckert 2007: 73). Nejde o pouhá slova nebo o jednorázové vyjádření úcty. Úcta, která přísluší rodičům, zahrnuje jak shovívavost k jejich klesající výkonnosti, tak i ochotu podporovat je: „Synu, ujmi se svého otce v jeho stáří, nezarmucuj ho, dokud je živ. Pozbývá-li rozumu, ber na něho ohled a nepohrdej jím, když ty jsi v plné síle.“ (Sírachovec 3,12–13).

K podpoře, která se zde přikazuje, náleží závazek postarat se o zaopatření rodičů, když už se o sebe nedokážou postarat sami. Ve společnostech, které mají ještě hodně daleko ke státně zajištěnému zaopatření ve stáří, se dá zaopatření ve stáří zajistit jediné bezprostřední mezigenerační smlouvou, vázanou na jednotlivé osoby. Ta je životně důležitá, neboť alternativou je vyhánění nebo dokonce zabíjení starců, kteří už neudrží krok, jak to známe ještě z vyprávění z nomádských časů. Kdo se diví, že přikaz úcty k rodičům má v desateru místo před přikázáním „nezabiješ“, ten ať si uvědomí tento elementární životní význam, jaký má starost mladých lidí o starší.

Naléhavost tohoto přikázání je zesílena tím, že se mladým poukazuje na jejich vlastní životní perspektivu. Naději na to, že budou moci dlouho žít v zaslíbené zemi, totiž mají, jen když mohou od svých vlastních dětí očekávat podobné jednání, jaké je přikázáno jim samotným vůči rodičům. Řecký autor 4. století před Kristem zformuloval totéž do podoby Zlatého pravidla: „Chovej se ke svým rodičům tak, jak bys chtěl, aby se tvé vlastní děti zachovaly k tobě.“ (Pseudo-Isokratés, citováno in: Köckert 2007: 75).

Zlaté pravidlo směřuje k etice vzájemnosti: „Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi.“ (Matouš 7,12). Pravidlo má formální charakter. Proto se výslovně nevyjadřuje k otázce, zda všechna

přání, která má člověk sám za sebe, jsou správná či eticky dobrá (srv. Härle 2010: 82nn.). Ale smysl Zlatého pravidla se odhaluje, pouze když předpokládáme, že jde o samá morálně a eticky přijatelná přání. Stejně důležité je pochopit, že Zlaté pravidlo nepředstavuje prostě morálku směny, které můžeme přisuzovat naivní egoismus, jak tvrdil Nietzsche (Höffe 2012: 322. 328). Mimořádně jasně to můžeme vidět, když se podle tohoto pravidla jedná v rodinných vztazích. Už to je případ, kdy jde o víc než o pouhou bezprostřední reciprocitu mezi jednotlivci či skupinami, které se vzájemně podporují. Zároveň nejde jen o odloženou reciprocitu, jaká je ve vztazích mezi rodiči a dětmi, kde rodiče doufají v protislužbu v pozdější době za to, co vykonali, když vyrůstaly jejich děti. I rodinné vztahy mají spíše rysy generalizované reciprocity – členové rodiny praktikují vůči ostatním to, v co doufají i ve vlastním životě: pomoc těm, kteří jsou na tom hůř a potřebují podporu. Jde o naději v dobře prožitý život. Rozhodující zde je, že se to týká i těch slabších (srv. Bedford-Strohm 1998: 178nn. 269nn.).

Podpora starších lidí, kteří vyžadují péči, je důležitým prubířským kamenem. V selských tradicích má své místo ve vícegenerační rodině. Zajištění ve stáří je pevně zakotveno v institucích selského světa. Příkladem je výmínek. To je smlouva, která generaci, jež předá statek ještě za svého života další generaci, zajišťuje obydlí a rentu. Proces industrializace tyto struktury zlikvidoval. Zajištění ve stáří se stalo úkolem společnosti, chápané jako solidární společenství. Mezigenerační smlouva byla depersonalizována. Vzájemnost se generalizovala do míry, nepoznané před 19. stoletím. Podpora neznámých bližních přestala být aktem milosrdné lásky k bližnímu a stala se součástí společenské spravedlnosti. Předpokládala se přitom takový poměr mezi generacemi, v němž byla aktivní generace mnohem početnější než generace příjemců zaopatření.

I dnes je především povinností syna – či většinou dcery – všimnout si bezmocnosti vlastních rodičů a najít způsob, jak jim pomoci. Ne vždy se dá tato povinnost plnit tak, že mladší kvůli starším změni své vlastní životní plány. Kromě toho jsou situace, které zvládnou jen profesionální pečovatelské a pečovatelské.

Vzdálenost, profesní povinnosti nebo rodinné úkoly často vylučují dostatečnou bezprostřední podporu. V Německu během několika málo let podstatně vzrostla vzdálenost mezi bydlištěm jednotlivých generací v rodině. Proto také klesl rozsah vzájemné podpory. Mnozí se nicméně i přes velké vzdálenosti pravidelně účastní života rodičovské generace. Ukazuje se tím,

že změna životních okolností nic nemění na zásadní povinnosti ujímat se odpovědnosti nejen za příští generaci, ale též za generaci předcházející.

V jakých podobách se to děje, to se mění pokolení od pokolení. Případy, kdy rodiče a prarodiče žijí společně v jednom domě nebo v jednom místě, jsou stále vzácnější. Pokud je zcela nebo zčásti možná soukromá péče, pak se mění její podoba. Muži se dnes v poněkud vyšší míře než dříve ujímají pečovatelských závazků. Zvyšuje se podíl sousedů, přátel a známých na těchto úkolech. Stále větší význam v těchto věcech získávají neformální sítě a „malé životní sféry“ (srv. výš s. 34). Vzájemná podpora v rámci jedné generace získává nové formy. Také se mění role dětí, zeťů a snach: mnohdy nemohou pomáhat sami, a tak se ve větší míře starají o organizování pomoci.

Soukromá a profesionální péče se v mnoha případech vzájemně doplňují. Tak je to nejen tehdy, kdy ambulantní pečovatelská služba starým lidem umožňuje, aby nadále přebývali ve vlastním bytě. Starší lidé, i když bydlí v domově pro seniory, v domě s pečovatelskou službou nebo v léčebně, vedle podpory, které se jim tam dostává, potřebují, aby je provázeli členové rodiny, přátelé nebo dobrovolníci. Ať je trávení penze v daleké zemi (dejme tomu někde na Dálném východě) jakkoli cenově výhodné a v úchvatném prostředí, bývá na takových místech nesplněno přání starších lidí žít ve vztazích. Právě ve stáří se ukazuje, že člověk je vztahová bytost. Jeho vitalita ve stáří závisí na tom, zda je spojen s jinými lidmi, zejména mladšími. Rovněž péči musíme chápat a formovat jako vztahové dění – musí být dost času na komunikaci s lidmi, kteří vyžadují péči. Pečovatelsství jako povolání potřebuje společenské uznání a přiměřenou mzdu.

ŽIVOT S „METUZALÉMSKÝM SPIKNUTÍM“

Proměna věkové struktury společnosti zpochybňuje generalizovanou mezi-generační smlouvu. V Německu a podobných zemích se tato změna věkové struktury vyznačuje fenoménem tzv. *double aging* (srv. výše s. 156). Díky pokroku medicíny, hygieny, ochrany práce a životního prostředí se lidé dožívají ve statistickém průměru delšího věku; vzhledem ke klesající porodnosti stárne společnost jako celek. Tento dvojitý proces stárnutí vyhrcojuje požadavky vůči nástupnické generaci – a co teprve vůči generacím budoucím (srv. kapitolu 18).

Leckdo se obává, že břemeno zaopatření starších lidí bude pro střední generaci přílišné. Podobně jako Frank Schirrmacher mají strach z „metuzalémského spiknutí“ (Schirrmacher 2004). Ale biblická postava Metuzaléma starého 969 let není vhodným symbolem nároku na nadvládu, který si osobují staří vůči mladým.

Problémy, které z této demografické změny vyplývají pro zaopatření starších lidí, nelze prostě odvodit z takového nároku na nadvládu. Zaopatřovací závazky, jejichž důvodem jsou rozhodnutí z minulosti, vytvářejí rostoucí zátěž pro mladší lidi. Ústřední politický konflikt spočívá v otázce, do jaké míry je možné zvyšovat jejich příspěvky na sociální pojištění a do jaké míry se musí naopak snížit nároky na zaopatření. Pro vývoj veřejných ekonomik jsou nepřímé dluhy, vznikající ze závazků budoucího zaopatření, podobnou zátěží jako dluhy přímé, které jsou výsledkem kreditů minulosti. Zaopatření ve stáří, jímž starší generace zákonně pojistila sama sebe, na neodhadnutelnou dobu snižuje životní standard mladší generace. Mladší už nemohou počítat s tím, že oni sami budou ve své profesní biografii prožívat podobný růst životní úrovně jako předešlá generace. Mnohdy sice mohou vycházet z vyšší úrovně blahobytu než generace jejich rodičů v odpovídající fázi života, ale změnu situace vnímají jako ztrátu perspektiv do budoucna. Jestli budou profesně činní lidé schopni kompenzovat horší zaopatření vyšším podílem vlastního preventivního zabezpečení, závisí na tom, zda jim zbytek jejich pracovních příjmů vůbec poskytne možnost soukromé preventivní péče vzhledem ke stoupání sociálních transferů. Narůstající nerovnost příjmů a majetku tento problém ještě stupňuje.

Změnu věkové struktury, kterou jsme právě vylíčili z perspektivy blahobytných průmyslových zemí, musíme uvést do souvislosti s nárůstem světového obyvatelstva. Z globálního hlediska se zvyšuje počet nejen mladých lidí. Vyšší průměrný věk dožití způsobuje také v zemích druhého, ba i třetího světa přibývání starších lidí. V roce 2050 bude jen v Číně vyšší počet lidí nad 65 let, než o půlstoletí dříve na celém světě. Zajištění aspoň minimální míry společenské solidarity se za takových podmínek rovná herkulovskému úkolu. Kdo má sklon k rezignaci, bude mluvit o katastrofě a řekne s etnologem Claudem Lévi-Straussem: „Ve srovnání s demografickou katastrofou je zhroucení komunismu nepodstatné“ (citováno in: Schirrmacher 2004: 19). Kdo před tímto úkolem nehodlá kapitulovat, ten musí vynaložit značné úsilí na uspořádání systémů sociálního pojištění tak, aby byly únosné pro budoucnost. Jen prozíravá sociální a ekonomická

politika bude schopna vyřešit tento úkol. Také z hlediska odpovědnosti, která v demografické proměně připadá dalším generacím, má ústřední význam, aby tyto generace měly dobrou nabídku vzdělání a férové šance na společenskou účast (srv. kapitolu 6).

Sebelépe uvážena penzijní reforma ani doplňkové formy spoření a dalšího osobního zaopatření („přístipkářská renta“) samy tento problém nevyřeší pro blahobytné země ani pro svět jako celek. Je nutné snažit se uspořádat solidární systémy tak, aby byly únosné pro budoucnost. Ale důležité je zároveň nehledět na starší lidi jen jako na příjemce zaopatření, nýbrž všimnout si toho, čím mohou sami přispívat k formování vlastního života i k soužití celé společnosti.

TVOŘIVÉ STÁŘÍ

O stáří se dnes často uvažuje pouze z toho hlediska, že se v této fázi života mimořádně dobře ukazuje, jak je člověk zranitelný (viz kapitolu 9). Pozornost se tedy obrací k omezením a deficitům stáří – zejména k případu onemocnění demencí. To je ovšem jednostranný pohled. Vždyť s vyšším průměrným věkem se spojuje též lepší zdravotní stav starých lidí. Jestliže na začátku 20. století dosahoval průměrný věk života 46 let, dnes je průměrný věk 81 let. Zároveň je nutno konstatovat, že vzhledem k vyšší výkonnosti mnoha starších lidí již nejsou žádné relevantní lékařské důvody ke sputávání profesní činnosti nebo výkonu dobrovolnické práce strnulými věkovými hranicemi. Zdravotní vývoj se s tím naprosto neshoduje. Kromě toho je klíčovým úkolem osobního způsobu života i společenského uspořádání udržovat, podporovat a využívat tvůrčí možnosti stáří.

Jestli se takové pojetí ujme, to v podstatné míře závisí na tom, z jaké perspektivy se o této části lidské osobní historie bude uvažovat. Součástí pohledu křesťanské víry je to, že nechápe omezenost lidského života jen jako břemeno, ale též jako milostivé dopuštění. Jak lidé přijímají život z rukou Božích, tak jej do rukou Božích zase vracejí. Protože doufají v budoucnost mimo hranice individuálního života, nespátřují v rozloučení s pozemským životem katastrofu. Mají naději ve vzkříšení mrtvých. Tím se míní, že Bůh udržuje a obnovuje svůj vztah ke každému člověku i po jeho smrti. Ježíšovo zmrtvýchvstání je jim v této naději zárukou. Smrt je přechod do nového života, takže se dá umírání přijmout jako součást života. Traduje se odpo-

věd' někdejšího francouzského prezidenta Charlese de Gaulla na otázku, jak by chtěl zemřít. Zní jako bonmot, ale má hluboký smysl. Odpověděl prý: „Zaživa!“ (Geiger 2011: 179)

Přijetí vlastní konečnosti v naději, která sahá za vlastní smrt, může prodehnout přístup k prožitkům stáří. I v pozdních úsecích života je třeba počítat s možností obnovy (EKD, Alter 2009: 38nn.). Že lidé mohou nově začínat navzdory všemu, co bylo a je, popisuje Ježíš v rozhovoru se starým mužem Nikodémem obrazem znovuzrození (Jan 3,1nn.).

Jaký je poměr mezi důvěrou, že i ve stáří je možná obnova, a stářím samotným? Můžeme typizovat a rozlišit tři fáze vyššího věku. Dostávají se individuálně dříve nebo později a mohou trvat různě dlouho. V první fázi jsou starší lidé schopni osvojovat si novinky z širšího okruhu lidí a ujímat se úkolů. V Německu se to projevuje mimo jiné tím, že věková skupina mezi 65 a 74 lety v současnosti zastává největší podíl dobrovolnické činnosti. V další fázi dokážou být starší lidé odpovědní za svůj vlastní životní okruh a samostatně vyřizovat úkoly každodenního života. Ve třetí fázi jsou ve zvládnání každodenního života závislí na pomoci druhých, případně vyžadují celodenní péči.

Pro naplněný život jedince i pro společenské soužití je prospěšné, když lidé získávají schopnost setrvat co nejdéle v prvních dvou fázích. To nezávisí jen na ochotě k osobní námaze a vlastní aktivitě, ale též na rámcových společenských podmínkách. K těm patří dostatečné příjmy ve stáří. Vzhledem k demografickým posunům to předpokládá delší pracovní dobu za život a flexibilnější zacházení s věkovou hranicí odchodu do důchodu. Jen tak se dá zamezit závažným škrtům v zaopatření ve stáří. Jinak budou nevyhnutelné, protože se mění věková struktura společnosti. Prodloužení celkové pracovní doby v životě se však může přesvědčivě zdařit jen v tom případě, že se delší doba výdělečné práce nebude považovat za nepřiměřenou zátěž, ale za smysluplné využití zkušeností a výkonnosti starších lidí. Naproti tomu vyhrocené výklady – ať už v duchu „metuzalémského spiknutí“ nebo „chtivé generace“ – mezigenerační dorozumění a shodu spíše znemožňují, než aby je podporovaly.

U starších lidí se mění vztahy k druhým. Ubývá profesních kontaktů a povrchní vazby ztrácejí na významu. Komunikace se koncentruje na kroužek lidí, které starší člověk subjektivně považuje za důležité a významné. Klíčové postavení často získávají ti mladší lidé, kteří sami od sebe udržují kontakt. Společenství s druhými se stává důležitým prostorem uchování

a dalšího rozvíjení sociálních a mentálních kompetencí. Vztahy se vyhledávají a udržují především v rodinném kruhu. Proto těsně souvisí s rodinným sepětím generací, v jakém rozsahu starší komunikují s mladšími. Bezdětným lidem často hrozí samota. Osobní kontakt se nicméně nemusí nutně omezovat na členy vlastní rodiny. Malé životní okruhy, společenství volného času, sousedské sítě a setkávání seniorů, to jsou šance k navazování nových kontaktů. Taková setkání posilují v lidech pocit, že je druzí přijímají, že oni sami se podílejí na životě druhých a že mohou přispívat vlastními schopnostmi. Tato komunikace může být i pro mladší lidi příčinou radosti a zásadní životní zkušeností. Pro starší má význam i tehdy, kdy jim ubývá tělesné pohyblivosti i duchovní čilosti a mizí schopnost samostatně zvládat svůj život. Právě když starý člověk zažívá pochybnosti o sobě samém, má pro něj mimořádnou důležitost sepětí s druhými lidmi.

Vzhledem k mnohotvárným možnostem samostatného a tvůrčího formování vlastního stáří tedy musíme doporučit, aby se i na tuto životní fázi aplikoval pojem „talent“ (viz již s. 74nn.) a tvůrčí možnosti stáří abychom brali právě tak vážně jako omezení, která jsou se stářím rovněž spojena.

DEMENCE JAKO MEZNÍ ZÁŽITEK

Takový pozitivní způsob myšlení může pomáhat i v době, kdy starým lidem zcela očividně ubývá sil a jejich život určují nemoci. V této životní fázi stále ještě existují kompetence, které je třeba oživovat nebo udržovat. Lidé nemocní demencí mohou i v pokročilém stadiu onemocnění diferencovaně reagovat na určité sociální situace nebo překvapivě komentovat určité události. Když to všechno zůstane bez povšimnutí, protože s takovými schopnostmi už nikdo nepočítá, je to zvláště bolestné. Ale životní síly se mohou uchovat ještě poměrně dlouhou dobu, pokud okolí povzbuzuje nemocného k samostatné aktivitě v daných mezích, pro kterou má k dispozici chráněný prostor (Deutscher Ethikrat, Demenz 2012: 53nn.).

Takové snahy nás ovšem nesmí mýlit v tom, že onemocnění demencí může zasahovat tak hluboko do kognitivních schopností člověka, až se takřka nezdá možné zachytit v rozhovoru jeho bytostné já. Podobná zklamání se dostávají zejména, když nemocný nepoznává člověka, s nímž hovoří. Může pak vznikat bolestný dojem, že nemocný, o jehož zaopatření se člověk snaží, není identický s tím člověkem, kterého miloval. I pak

ale může trvat jistota, že jsou spolu spojeni, „dokud je smrt nerozdělí“ (Jens 2009: 291).

Kromě vzpomínky na společně prožitý čas může pomáhat naděje, že u Boha budou náležet jeden k druhému, i když v podmínkách nemoci k sobě mají tak daleko. Často se můžeme dočíst o tom, jak náhle „zahlédneme v očích most vděčného porozumění. Jak jsou krásné oči dementních lidí, když se rozzáří! Také ve smíchu se spojují ‚zdraví‘ s ‚nemocnými‘, protože tehdy se jejich skutečnost na okamžik stýká.“ (EKD, Demenz 2008: 43)

V září 2010 si vzali život manažer Eberhard von Brauchitsch a jeho žena, lékařka Helga von Brauchitsch. O půl roku později se zastřelil fotograf a sběratel umění Gunter Sachs. Manželský pár von Brauchitsch k tomuto kroku přistoupil po dlouhé nemoci. On trpěl plicním emfyzémem, ona Parkinsonovou chorobou. Gunter Sachs nechtěl akceptovat, že začal pomaleji mluvit. Obával se, že přestane mít všechno pod kontrolou. Sám si stanovil diagnózu: Alzheimerova choroba. Než by akceptoval určitá omezení, sám to ukončil.

Tváří v tvář smrti umlká všechna kritika. Nikdo nemůže předvídat, co se jemu samotnému přihodí na hranici života a smrti. Nejistota vlastní budoucnosti nás nabádá, abychom byli v kritice opatrní. Ale kdo zabije sám sebe, apeluje na živé. Jaký apel přináší roztrhané tělo? Od koho se očekávalo, že snese ten pohled, a proč? Odpovídalo to důstojnosti, které měl tento mrtvý dbát až do posledního okamžiku?

Nezávisle na tom, jak ze života odešel Gunter Sachs, každý člověk je jedinečný a zasluhuje úctu. Proto mnoho lidí reagovalo na zprávu o jeho smrti s porozuměním. Zároveň tato smrt připomněla základní otázku, kterou si musí položit každý: Chápu svůj život jako dar, který mi byl svěřen – nebo jako majetek, s nímž mohu zacházet? Akceptuji, že nejen život, ale také smrt má svůj čas – nebo má kontrola sahat tak daleko, abych rozhodoval i o okamžiku své smrti?

UMÍRÁNÍ A SMRT

Všechny živé bytosti musí zemřít. Člověk je ale bytost, která ví, že musí zemřít. A tak se my lidé můžeme se svou smrtí vypořádávat. První odpověď na otázku po smrti spočívá v tom, že s ní zaniká i vědomost o vlastní smrtelnosti: „Živí totiž vědí, že musí zemřít, ale mrtví už nevědí zhora nic.“ (Kazatel 9,5) Právě v poslední době se více šíří úvahy o umírání než úvahy o smrti. Někteří již sami prožili umírání jiných lidí, někteří možná sami

zažili smrtelnou úzkost. Zato smrt lidé neznají, protože být ve smrti znamená nic nevědět, a tedy nemít vědomost ani o smrti. Ani zážitek blízké smrti není totéž co zkušenost smrti.

Přesto se filozofie a teologie zabývá nejen umíráním, ale pokouší se vyložit, jak je to se smrtí. Rozšířený výklad, který v klasické podobě formuloval řecký filozof Platón v dialogu Faidón, chápe smrt jako rozdělení těla a duše. Smrtí sice končí tělesná existence člověka. Člověk však není jen tělo, ale také duše a duch, takže smrt není naprostým koncem člověka. Je jen koncem jeho těla. Duše (a potažmo duch) neumírá. V platónském výkladu se jen vysvobozuje z podmínek konečné existence.

Jiný výklad, pramenící především v biblické tradici, nehlasá toto oddělení těla od duše a ducha. Že umírá tělo člověka, podle něj znamená, že umírá člověk jakožto tělo. Naděje, která přesahuje smrt, nepramení v duševních silách člověka, které nemá smrt ve své moci. Týká se věrnosti Boha, který žádného člověka nenechá padnout. Tato naděje v Boha slibuje budoucnost po smrti. V křesťanském myšlení se tato naděje opírá o vysvobození ukřižovaného Krista ze smrti. Že Bůh sám od sebe naváže vztah s tímto mrtvým a dá, aby z jeho smrti vzešel život, to je rozhodující důvod lidské naděje, která přesahuje smrt (Jüngel 1971: 59nn.).

Smrtí končí všechny vztahy, které může člověk navazovat a udržovat – vztah k sobě samému, k ostatním lidem, ke světu i k Bohu. Smrtí člověk, stvořený jako vztahová bytost, vstupuje do stavu beze vztahů. V biblických textech se o smrti mluví jako o „mzdě hříchu“ (Římanům 6,23), neboť ve smrti se manifestuje zrušení všech vztahů, které v hříšné uzavřenosti člověka vrhá stín již na jeho život. Kdo v životě zakusil vysvobození z této uzavřenosti, ten se nemusí bát stavu beze vztahů, který ho očekává ve smrti. Spoléhá na to, že vztahy, které on sám jako mrtvý nebude moci udržovat, zůstanou přesto živé. Budou lidé, kteří na něj budou vzpomínat, a on ani ve smrti nepadne hlouběji než do rukou Božích.

V dřívějších dobách byla smrt samozřejmou součástí života. Matthias Claudius uzavírá svou báseň „Člověk“ prostými řádky: „Pak se uloží k svým otcům, / a nepřijde nikdy víc.“ (Claudius 1984: 248) K selskému stavení dříve patřilo smrtelné lože, na němž starý či nemocný člen rodiny prožíval své poslední chvíle a okolo něj se ostatní členové rodiny shromažďovali k rozloučení. Pohřební průvod spojil bydlíště se hřbitovem. Hroby, u nichž si lidé připomínali své mrtvé, stály uprostřed vesnice. Rituály rozloučení, pohřbívání a vzpomínání se týkaly vztahů k mrtvému, které trvají, i když

on sám už vstoupil do stavu beze vztahů. K rozloučení patřil slib, že na mrtvého budou vzpomínat i v budoucnu. Jeho hrob byl upraven jako místo vzpomínek. On sám byl svěřen Božím vztahu, který žádný člověk vlastní silou nedokáže udržet po své smrti.

Tyto rituály byly součástí způsobu života a životního rytmu. Se změnami životní reality se změnily také rituály rozloučení s mrtvým. Není zřejmé, jaké postoje se budou pojit s budoucími rituály. Jenže rituály loučení a vzpomínání jsou nepostradatelné, abychom chápali umírání jako součást života a abychom udržovali vztahy s druhými lidmi i tehdy, kdy oni sami se ocitli ve stavu beze vztahů. Přitom bychom si měli stále uvědomovat, že vzpomínka na člověka je spojena s jeho jménem a že potřebuje své místo. Anonymní pohřbívání je ve zřejmém rozporu s tradicemi pohřbívání. Máme-li dostát etickému významu umírání a smrti, nesmíme zapomínat na rituály loučení a vzpomínání.

Ale v popředí etické diskuse jsou dnes jiná témata. Pozornost se zaměřuje především na biologické a medicínské pojetí umírání a smrti. Tento posun souvisí s rozšiřováním lékařských možností. Po dlouhou dobu se za neklamně znamení smrti považovala zástava srdce a krevního oběhu, ale možnosti oživení člověka po přerušení srdeční činnosti toto kritérium zpochybnily. Možnost udržovat dýchání a srdeční činnost prostředky intenzivní medicíny vyhrotila otázku, co je vlastně neklamným příznakem smrti. Za jistou známku smrti už se nepokládá zástava srdce a krevního oběhu, nýbrž ukončení mozkových funkcí. Ba jde se ještě dál a smrt lidské osoby se přímo ztotožňuje s ukončením činnosti mozku (srv. již s. 166n.). Směrodatnou otázkou již není podstata smrti, nýbrž okamžik smrti. Není to otázka, co pro člověka znamená smrtelný úděl, nýbrž kdy je ukončen proces umírání. S tím se pojí další otázka: jestli je člověk oprávněn vzít své umírání do vlastních rukou.

UMÍRÁNÍ A SEBEURČENÍ

Křesťanská víra vykládá lidský život jako Stvořitelův dar. Velkou úlohou člověka je vděčně dar přijmout a odpovědně s ním nakládat. Křesťanská naděje zároveň hledí mimo konečnost lidského života k věčnosti Boží, v níž každý individuální lidský osud nachází své místo. V této naději nemá smrt poslední slovo, a tak lidé mohou přijmout omezenost svého života a přitakat

umírání, když přijde čas. Co vzhledem k dnešním lékařským možnostem znamená vděčnost za život v jeho mezích a naděje sahající mimo tyto meze?

Pokroky medicíny nám slibují zdraví do vysokého věku. Někdo z toho vyvozuje subjektivní právo na zdraví. Život už pro něj nestojí za to, jestliže přestane vyhovovat jeho nárokům na zdraví a kvalitu života. Podle tohoto pojetí má člověk právo ukončit svůj život, nejsou-li splněny jeho nároky. Někdy se objevuje dokonce myšlenka, že člověk nemůže chtít po druhých, aby přijímali jeho život, když je starý a má namále. Na vlastní rozhodnutí o okamžiku smrti se hledí jako na součást sebeurčení. Od lékařů lidé nečekají jen doprovod a oporu v umírání, ale také asistenci na sebevraždě, případně ještě více, totiž zabití na požádání.

To souvisí s ambivalentním působením moderní medicíny. Ta sice slibuje zdraví, ale život protahuje i v případech, že se vyznačuje těžkou nemocí. Následkem těchto možností intenzivní medicíny se vděčnost za požehnané dary moderní medicíny zvrhá ve strach z jejich následků. Stále si však musíme uvědomovat: o své smrti my lidé nerozhodujeme, stejně jako nerozhodujeme o svém narození. Pokud si někteří lidé ve stavu velké zátěže zvolí „svobodnou smrt“, nijak z toho neplyne, že my lidé všeobecně můžeme rozhodovat o okamžiku a způsobu své smrti.

LÉČIT A POMÁHAT

K lékařskému étosu patří zachovat pacientovi život. Lékař, který někomu napomáhá k sebevraždě nebo sám na požádání někoho usmrtí, se provinuje proti této povinnosti. Proto je obojí způsob jednání lékařkám a lékařům zapovězen – od časů hippokratovské přísahy až po dnešní profesní pravidla. Ale právě tak náleží k lékařskému umění poznání, že umírání má svůj čas. Toto poznání velí, aby se lékař omezil na péči (*caring*), jakmile skočila doba pro léčení (*curing*). Když už se terapeuticky nedá nic dělat, má lékař dokázat nechat člověka odejít. Pro odpovědné jednání na této hranici nelze do všech podrobností stanovit zákonná ani stavovská pravidla. Důležitější než taková pravidla je to, aby i v moderním lékařském provozu bylo místo pro důvěru a lidskost.

Kdyby se všeobecně vědělo, že právě takový je lékařský postoj, možná by umlkla leckterá rozčilená diskuse o stavovském uznání lékařské asistence na sebevraždě. Bývalý spolkový prezident Johannes Rau k těmto diskusím

prohlásil s odkazem na jednoho lékaře: „Pokud je přežití jen jednou ze dvou legálních opcí, pak je odpovědný každý, kdo na druhé uvaluje břemeno svého přežití.“ (Rau 2001: 27n.) Když trvá živý zájem o harmonii rozumu, humanity a lásky k bližnímu, nemělo by to dojít tak daleko.

Pochybnosti o tom, jestli se umírání poskytuje jeho čas, rozproudily diskusi o „předem vysloveném přání“ pacienta, o různých formách pomoci v umírání, a zejména o asistenci na sebevraždě (srv. Ridder 2010). Důležitější než takové diskuse je však starat se předem o to, aby umírající lidé nebyli opuštěni. Lidé jsou na sebe navzájem odkázáni, v závěru života stejně jako na jeho počátku a v jeho průběhu. Každý člověk až do posledního vydechnutí potřebuje vztah k druhým. Preventivní prosba k druhému člověku, aby byl k dispozici jako důvěrná osoba, až se člověk nebude schopen sám vyjadřovat, je důležitým příspěvkem k přípravě umírání tak důstojného, jak jen možno. Osamělost starých a nemocných lidí však ohrožuje lidskou důstojnost umírání. Pokud jde o umírání a smrt, nejtěživějším problémem není tendence k nadměrné lékařské péči, nýbrž osamělost umírajících lidí (Elias 1991).

Provázení a opora v umírání nemá jen lékařské aspekty. Lidská důvěrnost, přítomnost kněze či pastora a duchovní provázení – to všechno je stejně důležité jako lékařská a ošetrovatelská péče. Lidský zájem o umírající lidi je centrální úkol právě tak, jako léčba chorob nebo zachování života. Z etického hlediska připadá mimořádný význam takovým možnostem jednání, které jsou s to zmírnit strach z protahování utrpení, které nemocný pocítuje jako nesmyslné.

JSOU ŽIVOT A SMRT ROVNOCENNÉ?

Hromadné vyvražďování postižených lidí za vlády nacionálního socialismu na dlouhou dobu ovlivnilo německou diskusi o nedotknutelnosti života. V jiných zemích již od sedmdesátých let 20. století nastávala nová diskuse o humanitárně zdůvodněném ukřácení života. V některých zemích (zejména v Nizozemí) vedla i k příslušným novým zákonům. V Německu byly úvahy takového druhu tabu. Za bezpodmínečnou platnost ochrany života se přimlouvala jak vzpomínka na historickou vinu, tak morální úvaha. Pro rozhodování o lékařských opatřeních v závěru života má být směrodatná jen a pouze důstojnost jedince, jeho život. Nikoli důvody, které

by plynuly dejme tomu z toho, že nemocný je přítěží pro ostatní členy rodiny nebo že už není prospěšný pro společnost.

Docela jinak ale musíme brát osobní přání rozloučit se s životem z důvodu nevléčitelné choroby. Žádný právní řád nemůže člověku zabránit, aby ve svobodném sebeurčení zvolil sám pro sebe smrt místo života. Úcta k sebeurčení člověka vypudila z německého právního řádu trestnost sebevraždy. Z toho však neplyne rovnocennost rozhodnutí pro život a rozhodnutí pro smrt.

Mohlo by se namítnout, že k umění žít náleží ochota přijmout umírání, když nadejde čas. Tato ochota však nepramení v tom, že by vedle svobody pro život existovala rovnocenná svoboda pro smrt. Tím, co nám lidem umožňuje přijmout umírání a smrt, není svoboda pro smrt, nýbrž svoboda vůči smrti. Tato svoboda pochází z jistoty, že utrpení, nemoc a smrt nemají poslední slovo nad naším životem, neboť tomuto životu je přisouzena platnost přesahující to všechno.

Nábožensky a eticky neexistuje rovnocennost mezi opcí pro život a opcí pro smrt. Existuje tato rovnocennost po právní stránce? Spolkový ústavní soud prohlásil, že svoboda jedince spočívá v „sebeurčení ve věci vlastního životního konceptu a jeho realizace“. Ústavní právník Horst Dreier z toho usuzuje: v individuálním způsobu života to zahrnuje i rozhodnutí, která jsou nerozumná, z lékařského hlediska nepřijatelná, ba i sebedestruktivní (Dreier 2008). Avšak i když základní ústavní právo na sebeurčení zahrnuje podobná rozhodnutí, můžeme se snažit člověka od sebedestruktivního jednání odvracet. Právě takových situací se týká povinnost péče a odpovědnosti za cizí život. Prvořadým úkolem je radit druhému i v takových situacích, stát při něm a dodávat mu odvahy k životu. Jeho rozhodnutí musíme respektovat. Nesmíme však akceptovat osamělost, které ho k němu možná dovedla. Je třeba zaměřit všechnu snahu k tomu, aby nezakončil svůj život osaměle, bez rady a pomoci.

Na existenciální tíseň umírajících lidí musíme brát ohled i v případech, kdy lidé trpící nevléčitelnými chorobami očekávají pomoc od organizací pomáhajících v umírání. Takové organizace dělají z asistence na sebevraždě obchodní projekt. To se děje, i když výnosy z této činnosti nejsou ekonomickým ziskem, nýbrž plynou do organizace, která jich užívá ke stabilizaci a rozšiřování své nabídky. Organizační pomoc při sebevraždě naznačuje pojetí, podle nějž je sebevražda eticky přednostní opce, jestliže se nemoc jeví jako bezvýchodná. Ze sebeurčení člověka rozhodnutého pro sebevraždu

se vyvozuje, že existuje právo i povinnost pomoci mu ve splnění jeho přání. Ale takový automatismus nemůže existovat už proto, že když si někdo přeje sebevraždu, není to vždy výsledek sebeurčení jakožto volby mezi různými možnostmi. Naopak takové rozhodnutí mohlo vzejít z pocitu bezvýchodnosti. Proto zůstává prvořadou morální povinností v rámci možností sebevraždám zabránovat a s lidmi, kteří pocítují svou situaci jako bezvýchodnou, se snažit hledat alternativní možnosti. Je tedy třeba odmítnout organizovanou formu asistované sebevraždy. Skutečnost, že se to připouští v sousedních evropských zemích, není dostatečným důvodem pro legalizaci v Německu (srv. EKD, Sterben 2008: 24nn.).

PROVÁZENÍ A OPORA V UMÍRÁNÍ

Má být tedy z etických důvodů vyloučeno lékařské přispění k sebevraždě i zabítí na požádání. Pak se ale musíme ptát po lékařských a ošetrovatelských opatřeních, která by zabráňovala zbytečnému trápení a vyloučila jeho nesmyslné prodlužování (srv. Borasio 2012; Bormann/Borasio 2012; Maio 2012: 337nn.).

První z takových způsobů jednání je rozvíjení paliativní medicíny a její efektivní užívání. Mírnit bolest a útrapy při smrtelných nemocech – to je jeden z prvořadých úkolů lékařské činnosti. Může to vést až na hranici, kde je účinné mírnění bolestí spojeno s nebezpečím zkrácení života (takzvaná „nepřímá pomoc v umírání“). V lékařské etice je obvyklé ospravedlňovat možné ukřácení života odůvodněním, že jde o nezáměrný vedlejší účinek opatření, která mají zmírnit bolest (*duplex effectus*; srv. Schockenhoff 2009: 276n.). Avšak ne ve všech případech, kdy lze s určitou pravděpodobností předvídat právě tento vedlejší účinek, je tento argument přesvědčivý. Je přece nutné brát na sebe odpovědnost za předvídatelné následky vlastního jednání. V případě možnosti takových vedlejších účinků je tudíž rozhodující to, aby opatření odpovídalo vyslovené či předpokládané vůli pacienta. Pacient a lékař musí v případě nevléčitelné choroby, bolestí a trápení dojít k dohodě o tom, že na sebe vezmou riziko spojené s opatřením pro utišení bolestí.

Další možnost jednání spočívá v ukončení těch opatření, která pouze prodlužují život (takzvaná „pasivní pomoc v umírání“). V lékařské etice

je nesporné, že „opatření k prodlužování života se smějí přerušit, pokud odkládání okamžiku smrti pro umírajícího znamená takové prodlužování utrpení, jaké po něm nelze chtít, a přitom nemůžeme ovlivnit hlavní chorobu v jejím ireverzibilním průběhu“ (Bundesärztekammer 2004: 1298). Opět záleží na tom, aby se pacientova vůle shodovala s lékařským rozhodnutím. Pravidla lékařského stavu jasně říkají, že opatření k prodlužování života se mohou, jestliže už je to nesnesitelné, ukončit i v případě, že pacient není schopen vyjádření.

Pro takové situace vznikl instrument pacientova „předem vysloveného přání“ a byl právně uspořádán. „Předem vyslovené přání“ může stanovit podmínky ukončení terapeutických opatření pro případ, že pacient sám nebude moci vydat souhlas. Křesťanské církve v Německu rovněž navrhly podobu takového prohlášení. Ne však pod názvem „pacientovo předem vyslovené přání“, nýbrž „pacientova prevence“ (Deutsche Bischofskonferenz/EKD 2011). Stěžejní je pro ně preventivní plná moc jako rozhodující nástroj. Připojit se pak může předem vyslovené přání péče. Týká se důvěrné osoby, která má preventivní plnou moc. Dále mohou být připojena pacientova přání, pokud jde o terapii. Na závěr je zde i formulář pro pacientovo předem vyslovené přání. Akcentuje se zde něco jiného než v obvyklém způsobu uvažování. Zde je rozhodující, aby lékař či lékařka měli s kým mluvit, když nemocný není schopen souhlasu. Správná cesta se musí najít v dialogu. Nesmí být závislá pouze na tvrzeních, která mívají daleko ke vzniklé konkrétní situaci, a proto se v každém případě musí interpretovat podle aktuální situace.

Tak se i v poslední etapě lidského života může spojovat sebeurčení s péčí. Zároveň se může brát ohled na to, že lékařské možnosti nelze v konkrétní situaci nikdy přesně předvídat a posuzovat. Preventivně zplnomocněná osoba musí brát ohled na pacientova přání ohledně terapie nebo na jeho předem vyslovené přání. V pacientových intencích je však může společně s ošetřujícím lékařem vztahovat k nastalé situaci. Podobně to platí pro předem vyslovené přání ohledně ošetřování.

Jsou dlouho trvající nemoci, za nichž lidé chtějí odejít ze života, ale nedokážou to. Někteří z nich přestanou jíst a pít. Je možné, že se k tomu odhodlali vědomě. Je třeba akceptovat takové umírání starých a nemocných lidí v sebeurčení tím, že se vzdají jídla a pití – je ovšem vždy třeba odpovědně prozkoumat okolnosti a pečlivě pacienta ošetřovat. V těchto

případech musí být lékař osvobozen od svého postavení garanta, neboť jiné jednání, například umělá výživa, by odporovalo pacientově vůli, kterou dává zřetelně najevo. (Chabot/Walther 2011: 106n.)

Doprovod v umírání ve stacionárních a ambulantních hospicích právem získal na významu. Tato forma opory v poslední etapě lidského života nicméně dosud není přístupná všem lidem, kteří by ji potřebovali. Tato možnost poskytnout lidem bezpečné místo pro cestu do smrti zvlášť jasně ukazuje něco, co platí pro život vůbec: že sebeurčení a péče se navzájem nevyklučují, naopak patří jedno k druhému. Člověk zůstává vztahovou bytostí, i když jeho život dospívá k svému pozemskému konci.

Veřejná diskuse má sklon k zužování a vyhocování. Tak je to i s diskusí o předem vysloveném přání pacientů. Co se může stát, když už člověk nevnímá a není schopen vyjádření? Jak se dá zajistit právní závaznost jeho předem vyjádřené vůle? Někteří poukazují na právo na sebeurčení a považují předem vyslovené přání pacienta za tu pravou cestu. Zdůvodňují to tím, že ve společnosti, která se vyznačuje individualizací a osamělostí, mnoho lidí nemá vůbec žádnou důvěrnou osobu, jíž by mohli předat plnou moc. Avšak i ve společnosti rozmanitých přesvědčení a způsobů života jsou lidé odkázáni jeden na druhého. V rodinách a malých životních společenstvích by se měly posilovat takové vztahy, ve kterých se lidé na sebe mohou spolehnout a pomáhají si navzájem.

Čím riskantnější je náš život, tím důležitější jsou elementární životní jistoty – především důvěra, naděje a láska.

PODĚKOVÁNÍ

Za důležitý podnět k sepsání předložené knihy vděčím Matthiasi Našovi, který mne pozval, abych v „ZEIT-Akademie“ přednášel o „etice“. V rozhovorech s ním a s Elisabeth von Thadden jsem pak rozvíjel nápad objasnit základní etické otázky na základě běhu lidského života. Elisabeth von Thadden a Evelyn Fingerová byly podnětnými partnerkami při realizaci projektu ZEIT. Ulrich Nolte vytrvale a kompetentně podporoval plán udělat z přednášek knihu. Vydavateli Wolfgangu Beckovi velice děkuji za přijetí tohoto titulu do programu k 250. jubileu vydavatelství.

Pro práci na tomto úkolu byl skvělou základnou Stellenbosch Institute for Advanced Study (STIAS), Stellenbosch, Jižní Afrika. Jeho ředitel Hendrik Geyer spolu s kolegy a přáteli ve výzkumném oboru „Faith and Fabric“, Dirkem J. Smitem a Hansem Joasem mne velmi povzbuzovali a inspirovali. Profesura Franka Loeba na Univerzitě Koblenz-Landau a Mercatorova profesura na Univerzitě Duisburg-Essen mi poskytly příležitost, abych jednotlivé úvahy předložil k diskusi. Mirjam Neusiusová, Marc Bergermann a Hendrik Meyer-Magister mne během práce na této knize podporovali radou i činem. Za důležité podněty vděčím mnoha kolegyním a kolegům, mezi nimi zejména přátelům Heinrichu Bedford-Strohmovi, Charlesi Marshovi a Hansi-Richardu Reuterovi.

Pro své vlastní úsudky o základních otázkách lidského života a soužití jsem se v mnohém poučil ze spoluodpovědnosti za stanoviska Evangelické církve v Německu (EKD) k těmto tématům. V této knize se k nim opakovaně vracím; můj dík patří všem, s nimiž jsem společně nesl tuto odpovědnost. Stejně vděčný jsem za spolupráci se členy a spolupracovníky Německé etické rady (der Deutsche Ethikrat), jejíž diskuse a stanoviska mají zásadní význam pro mé etické usuzování.

Kara Huberová mne láskyplně provázela a povzbuzovala na dlouhé cestě k této knize. Přispěla podstatnými podněty ke konečné podobě textu. Vděčná radost z našich vnučat rozšířila časový horizont mých úvah. Mé ženě a naší rodině patří můj největší dík.

SEZNAM LITERATURY

Následující údaje se omezují na publikace, na které odkazujeme přímo v textu, kde uvádíme autora, rok vydání, případně stranu, a když je třeba, doplňujeme v krátkosti i titul.

- Albert, Matthias et col.: *Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich*, Bonn 2010.
- Allan, Pierre: *Der gerechte Friede in vergleichender Perspektive*, in: Jean-Daniel Strub/Stefan Grotefeld (ed.), *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs*, Stuttgart 2007, 145–168.
- Althammer, Jürg et col.: *Wie viel Familie verträgt die moderne Gesellschaft?*, München 2011.
- Anders, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen, II.: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, 4. vydání, München 1988.
- Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt/M. 1973.
- Appiah, Kwame Anthony: *The Ethics of Identity*, Princeton NJ 2005.
- Týž: *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*, München 2007.
- Arbeitsgruppe Bildungsberichterstattung: *Bildung in Deutschland 2010. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zu Perspektiven des Bildungswesens im demografischen Wandel*, Bielefeld 2010.
- Arendt, Anthony Clark: *Pursuing a Just and Durable Peace: John Foster Dulles and International Organisations*, Westport/Conn. 1988.
- Arendt, Hannah: *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*, München 1987.
- Táž: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1998.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, ed. Olof Gigon, 2. vydání, Zürich 1967.
- Assmann, Jan: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.
- Bahr, Petra: *Haltung zeigen. Ein Knigge nicht nur für Christen*, Gütersloh 2010.
- Bayertz, Kurt: *Das Ethos der Wissenschaften und die Moral*, in: Ludwig Siep (ed.), *Ethik als Anspruch an die Wissenschaft oder: Ethik in der Wissenschaft*, Zürich 1988, 9–20.
- Beauchamp, Tom L./James F. Childress: *Principles of Biomedical Ethics*, 5. vydání, New York/Oxford 2001.
- Beck, Ulrich: *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt/M. 2007.
- Bedford-Strohm, Henrich: *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*, Gütersloh 1993.
- Týž: *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag*, Gütersloh 1998.

- Týž (ed.): Glück-Seligkeit. Theologische Rede vom Glück in einer bedrohten Welt, Neukirchen 2011.
- Beicht, Ursula/Mona Granato: Geringe Chancen und Schwierige Wege für junge Menschen mit Migrationshintergrund, Bonn 2009.
- Bellah, Robert et. col.: The Good Society, New York 1991.
- Bellamy, Alex J.: Responsibility to Protect. The Global Effort to End mass Atrocities, Cambridge 2009.
- Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie (1936), Frankfurt/M. 1963.
- Bentham Jeremy: A Fragment on Government (1776), ed. Ross Harrison, Cambridge 1988.
- Berlin, Isaiah: Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt/M. 2006.
- Besier, Gerhard/Schreiner, Klaur: Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe 6, Stuttgart 1990, 445–605.
- Bethge, Herbert: Gewissensfreiheit, in: Josef Isensee/Paul Kirchhof (ed.): Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, VII.: Freiheitsrechte, 3. vydání, Heidelberg 2009, 663–709.
- Biedenkopf, Kurt et. col.: Starke Familie – Solidarität, Subsidiarität und kleine Lebenskreise. Bericht der Kommission „Familie und demographischer Wandel“, Stuttgart 2009.
- Bieri, Peter: Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München/Wien 2001.
- Blackburn, Simon: Gut sein. Eine kurze Einführung in die Ethik, 2. vydání německé verze, Darmstadt 2009.
- Blühdorn, Jürgen-Gerhard (ed.): Das Gewissen in der Diskussion, Darmstadt 1976.
- Blumenberg, Hans: Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlass, Stuttgart 1997.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt/M. 1976.
- Týž: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt/M. 1991.
- Bonhoeffer, Dietrich: Ethik (Dietrich Bonhoeffer, Werke, Bd. 6), München 1992.
- Týž: Konspiration und Haft 1940–1945 (Dietrich Bonhoeffer, Werke, Bd. 16), Gütersloh 1996.
- Týž: Widerstand und Ergebung. Briefe und Auszeichnungen aus der Haft (Dietrich Bonhoeffer, Werke, Bd. 8), Gütersloh 1998.
- Borasio, Gian Domenico: Über das Sterben. Was wir wissen. Was wir tun können. Wie wir uns darauf einstellen, 4. vydání, München 2012.
- Bormann, Franz-Josef/Borasio, Gian Domenico: Sterben. Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens, Berlin 2012.
- Brakelmann, Günther/Jähnichen, Traugott: Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband, Gütersloh 1994.
- Braun, Christina von: Der Preis des Geldes. Eine Kulturgeschichte, Berlin 2012.
- Brecht, Bertolt: Die Dreigroschenoper, in: Gesammelte Werke in 20 Bänden, Bd. 2, Frankfurt/M. 1967, 393–497.
- Týž: Leben des Galilei, in: Gesammelte Werke in 20 Bänden, Bd. 3, Frankfurt/M. 1967, 1229–1345.

- Brede, Werner: Mängelwesen, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5, Basel 1980, 712n.
- Bredenkamp, Horst: *Bilder bewegen. Von der Kunstkammer zum Endspiel*, Berlin 2007.
- Broder, Henryk M.: *Kritik der reinen Toleranz*, Berlin 2008.
- Bundesärztekammer: *Grundsätze zur ärztlichen Sterbebegleitung*, in: *Deutsches Ärzteblatt* 101, 2004, 1298n.
- Bundesministerium für Arbeit und Soziales (ed.): *Lebenslagen in Deutschland. Dritter Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung*, Berlin 2008.
- Cassirer, Ernst: *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960.
- Chabot, Boudewijn/Walther, Christian: *Ausweg am Lebensende. Selbstbestimmtes Sterben durch freiwilligen Verzicht auf Essen und Trinken*, 2. vydání, München/Basel 2011.
- Chomsky, Noam: *Probleme sprachlichen Wissens*, Weinheim 1996.
- Chwaszcza, Christine: *Politische Ethik II: Ethik der Internationalen Beziehungen*, in: Julian Nida-Rümelin (ed.): *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, 2. vydání, Stuttgart 2005, 156–200.
- Ciechanover, Aaron: *Breaking the Wall of Diseases. Is Personalized Medicine Going to Cure All Human Maladies? Falling Walls. The International Conference on Future Breakthroughs in Science and Society*, Berlin 2011 (<http://falling-walls.com/lectures/aaron-ciechanover/>[8. 2. 2012]).
- Claudius, Matthias: *Sämtliche Werke*, München 1984.
- Conradi, Elisabeth: *Kosmopolitische Zivilgesellschaft*, Frankfurt/M. 2011.
- Conze, Werner? *Arbeit*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, I, Stuttgart 1972, 154–215.
- Týž: *Beruf*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, I, Stuttgart 1972, 490–507.
- Coulmas, Peter: *Weltbürger*, Reinbek 1990.
- Crouch, Colin: *Postdemokratie*, Frankfurt/M. 2008.
- Týž: *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus. Postdemokratie II*, Berlin 2011.
- Dabrock, Peter/Klünner, Lars/Schardien, Stefanie: *Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik*, Gütersloh 2004.
- Dabrock, Peter: *Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive*, Gütersloh 2012.
- Daele, Wolfgang van den: *Vorgeburtliche Selektion: Ist die Pränataldiagnostik behindertenfeindlich?*, in: Týž (ed.), *Biopolitik. Leviathan Sonderheft Nr. 23*, Wiesbaden 2005, 97–122.
- Denkhaus, Ruth/Dabrock, Peter: *Grauzonen zwischen Leben und Tod. Ein Plädoyer für mehr Ehrlichkeit in der Debatte um das Hirntod-Kriterium*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 58, 2012, 135–148.
- Denkwerk Zukunft (ed.): *Das Wohlstandsquintett. Zur Messung des Wohlstands in Deutschland und anderen früh industrialisierten Ländern*, Bonn 2011.
- Deutsche Bischofskonferenz/Evangelische Kirche in Deutschland (ed.): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, Hannover/Bonn 1997.

- Tiz (ed.): Christliche Patientenvorsorge durch Vorsorgevollmacht, Betreuungsverfügung, Behandlungswünsche und Patientenverfügung. Handreichung und Formular, Bonn/Hannover 2011.
- Deutscher Ethikrat: Das Problem der anonymen Kindesabgabe. Stellungnahme, Berlin 2009.
- Tiz: Humanbiobanken für die Forschung. Stellungnahme, Berlin 2010.
- Tiz: Nutzen und Kosten im Gesundheitswesen. Zur normativen Funktion ihrer Bewertung. Stellungnahme, Berlin 2011.
- Tiz: Präimplantationsdiagnostik. Stellungnahme, Berlin 2011.
- Tiz: Demenz und Selbstbestimmung. Stellungnahme, Berlin 2012.
- Tiz (ed.): Die Ernährung der Weltbevölkerung – eine ethische Herausforderung, Jahrestagung 2011, Berlin 2012.
- Deutsches Institut für Normung (ed.): DIN ISO 26000: 2011-01 (D). Leitfaden zur gesellschaftlichen Verantwortung, Berlin 2011.
- Diefenbacher, Hans/Zieschank, Roland: Woran sich Wohlstand wirklich messen lässt. Alternativen zum Bruttoinlandsprodukt, München 2011.
- Dink, Hrant: Von der Saat der Worte, ed. Günter Seufert, Berlin 2008.
- Dittmann, Jürgen: Der Spracherwerb des Kindes. Verlauf und Störungen, 3. vydání, München 2010.
- Drehsen, Volker: Der Sozialwert der Religion. Aufsätze zur Religionssoziologie, ed. Christian Albrecht, Berlin 2009.
- Dreier, Horst: Die Freiheit des Andersdenkenden, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30. August 2008, 8.
- Duden, Barbara: Der Frauenleib als öffentlicher Ort, Zürich 1991.
- Duve, Karen: Anständig essen. Ein Selbstversuch, Berlin 2010.
- Düwell, Marcus et. col.: Handbuch Ethik, 3. vydání, Stuttgart 2011.
- Dworkin, Ronald: Bürgerrechte ernst genommen, Frankfurt/M. 1984.
- Týž: Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit, Reinbek 1995.
- Týž: What is a Good Life, in: The New York Review of Books LVIII/2 (2011), 41–43.
- Týž: Gerechtigkeit für Igel, Berlin 2012.
- Ebeling, Gerhard/Koch, Traugott: Was ist das: Gewissen?, Hannover 1984.
- Elias, Norbert: Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen, 7. vydání, Frankfurt/M. 1991.
- Elshtain, Jean Bethke (ed.): Just War Theory, New York 1992.
- Erlinger, Rainer: Moral. Wie man richtig gut lebt, Frankfurt/M. 2011.
- Týž: Nachdenken über Moral. Gewissensfragen auf den Grund gegangen, Frankfurt/M. 2012.
- Ethik-Kommission Sichere Energieversorgung (ed.): Deutschlands Energiewende. Ein Gemeinschaftswerk für die Zukunft, Berlin 2011.
- Eucken, Walter: Grundsätze der Wirtschaftspolitik (1952), Reinbek 1965.
- Europäische Kommission (ed.): Lehren und Lernen. Auf dem Weg zur kognitiven Gesellschaft, Brüssel 1995.

- Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen, 2 Bände, 2. vydání, Bielefeld 2008.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (ed.): Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1985.
- Evangelische Kirche in Deutschland/Vereinigung evangelischer Freikirchen (ed.): Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert, Hannover 1999.
- Evangelische Kirche in Deutschland/Vereinigung evangelischer Freikirchen (ed.): Räume der Begegnung. Religion und Kultur in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Vereinigung evangelischer Freikirchen, Gütersloh 2002.
- Evangelische Kirche in Deutschland (ed.): Maße des Menschlichen. Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2003.
- Tíz (ed.): Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2006.
- Tíz (ed.): Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD, Hannover 2006.
- Tíz (ed.): Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden arbeiten. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007.
- Tíz (ed.): Leben mit Demenz. Beiträge aus medizinisch-pflegerischer, theologischer und lebenspraktischer Sicht, Hannover 2008.
- Tíz (ed.): Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2008.
- Tíz (ed.): Wenn Menschen sterben wollen. Eine Orientierungshilfe zum Problem der ärztlichen Beihilfe zum Suizid, Hannover 2008.
- Tíz (ed.): Wie ein Riss in einer hohen Mauer. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur globalen Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise, Hannover 2009.
- Tíz (ed.): Im Alter neu werden können. Evangelische Perspektiven für Individuum, Gesellschaft und Kirche. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2009.
- Tíz (ed.): „Und unsern kranken Nachbarn auch“. Aktuelle Herausforderungen der Gesundheitspolitik. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2011.
- Evans, Gareth: The Responsibility to Protect. Ending Mass Atrocity Crimes Once and For All, Washington D. C. 2008.
- Fischer, Johannes: Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht, Stuttgart 2012.
- Flammer, August: Entwicklungstheorien. Psychologische Theorien der menschlichen Entwicklung, 4. vydání, Bern 2009.
- Foer, Jonathan Safran: Tiere essen, Köln 2010.
- Forst, Rainer (ed.): Toleranz, Frankfurt/M./New York 2000.
- Týž: Toleranz im Konflikt, Frankfurt/M. 2003.

- Týž: Toleranz, in: Marcus Düwell et col. (ed.): Handbuch Ethik, 3. vydání, Stuttgart 2011, 529–534.
- Friedman, Milton: The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits, in: The New York Times Magazine, September 13, 1970.
- Fuld, Werner: Das Buch der Verbotenen Bücher. Universalgeschichte des Verfolgten und Verfeimten von der Antike bis heute, Berlin 2012.
- Fülleborn, Ulrich: Besitzen als besäße man nicht. Besitzdenken und seine Alternativen in der Literatur, Frankfurt/M. 1995.
- Funiok, Rüdiger: Medienethik. Verantwortung in der Mediengesellschaft, Stuttgart 2007.
- Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1987.
- Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (1940), 15. vydání, Wiebelsheim 2009.
- Geiger, Arno: Der alte König in seinem Exil, München 2011.
- Geiscke, Thomas/Geiss, Sabine: Hauptbericht des Freiwilligensurveys 2009: Zivilgesellschaft, soziales Kapital und freiwilliges Engagement in Deutschland 1999–2004–2009, München 2010.
- Gerhardt, Volker: Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität, München 2001.
- Týž: Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins, München 2012.
- Gestrich, Andreas et col.: Geschichte der Familie, Stuttgart 2003.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Maximen und Reflexionen (Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. XII), 4. vydání, Hamburg 1960.
- Grethlein, Christian: Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft, Leipzig 2003.
- Grober, Ulrich: Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffs, München 2010.
- Gründel, Johannes: Menschliche Embryonen – in allen Phasen gleich schützenswert, in: Wolfgang Lenzen (ed.): Wie bestimmt man den „moralischen Status“ von Embryonen?, Paderborn 2004, 123–140.
- Grunenberg, Manfred: „Jedem Kind ein Instrument“. Interkulturell – ein Praxisbericht, in: Kulturbüro des Rates der EKD (ed.), Kirchenkulturkongress – ein Nachlesebuch, Berlin 2012, 114–117.
- Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M. 1991.
- Týž: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt/M. 2001.
- Týž: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt/M. 2001.
- Týž: Es beginnt mit dem Zeigefinger, in: DIE ZEIT, Nr. 51, 2009.
- Týž: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012.
- Hamm, Ingrid (ed.): Verantwortung im freien Medienmarkt, Gütersloh 1996.
- Härle, Wilfried: Gewissen, dogmatisch und ethisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, 4. vydání, Tübingen 2000, 902–906.
- Týž: Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin 2008.

- Týž: Würde. Groß vom Menschen denken, München 2010.
- Týž: Ethik, Berlin 2011.
- Haspel, Michael: Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Hauerwas, Stanley: A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic, 4. vydání, Notre Dame 1986.
- Hauff, Volker (ed.): Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, Greven 1987.
- Hausmanning, Thomas/Capurro, Ralf: Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik, München 2002.
- Heesen, Jessica: Medienethik, in: Marcus Düwell et col. (ed.): Handbuch Ethik, 3. vydání, Stuttgart/Weimar 2011, 269–274.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Theorie-Werkausgabe, Bd. VII), Frankfurt/M. 1976.
- Heimbach-Steins, Marianne (ed.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, 2 Bände, Paderborn 2005/2006.
- Heinig, Hans Michael/Musonius, Hendrik (ed.): 100 Begriffe aus dem Staatskirchenrecht, Tübingen 2012.
- Heinrich-Böll-Stiftung et col. (ed.): Fleischatlas. Daten und Fakten über Tiere als Nahrungsmittel, Berlin 2013.
- Heitmeyer, Wilhelm (ed.): Deutsche Zustände, Bd. 1–10, Frankfurt/M./Berlin 2002–2011.
- Henn, Markus: Wasser ist keine Ware. Wasserversorgung zwischen Gemeinwohl und Kommerz, Berlin 2012.
- Herder, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache (1772), Stuttgart 2001.
- Heun, Werner et. col. (ed.): Evangelisches Staatslexikon. Neuausgabe, Stuttgart 2006.
- Hilpert, Konrad: Gewissen. Theologisch-ethisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. vydání, revidovaná zvláštní edice, Bd. 4, Freiburg/Br. 2006, 621–626.
- Hirsch, Emanuel: Geschichte der neueren evangelischen Theologie, Bd. I., Gütersloh 1960.
- Höffe, Otfried: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München 1999.
- Týž: Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, 5. vydání, München 2012.
- Höfling, Wolfram: Tot oder lebendig – tertium non datur. Eine verfassungsrechtliche Kritik der Hirntodkonzeption, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 58, 2012, 163–172.
- Höhn, Hans-Joachim: Solidarische Individualität?, in: Andreas Fritsche/Manfred Kirwan (ed.), Der Mensch, München 1998, 88–116.
- Holderegger, Adrian (ed.): Kommunikations- und Medienethik. Interdisziplinäre Perspektiven, 3. vydání, Freiburg (Schweiz) 2004.
- Homann, Karl: Ethik in der Marktwirtschaft, München 2007.
- Honneth, Axel: Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011.
- Hörisch, Jochen: Ende der Vorstellung. Die Poesie der Medien, Frankfurt/M. 1999.
- Týž: Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien, Frankfurt/M. 2001.

- Huber, Kara: Sie gleitet in eine andere Welt, in: Friederike von Kirchbach (ed.): Heute war es schön. Ein Lesebuch über Demenz, Berlin 2011, 52–65.
- Huber, Wolfgang/Tödt, Heinz Eduard: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, 3. vydání, München 1988.
- Huber, Wolfgang/Reuter, Hans-Richard: Friedensethik, Stuttgart 1990.
- Huber, Wolfgang: Sport als Kult – Sport als Kultur?, in: Ommo Gruppe (ed.), Einblicke, Aspekte olympischer Sportentwicklung, Schorndorf 1999, 13–22.
- Týž: Recht als Beruf – Verantwortung für das Recht im Horizont der Gerechtigkeit, in: Ist der Rechtsstaat auch ein Gerechtigkeitsstaat? Interdisziplinäre Referatsreihe an der Universität Basel, München 2000, 31–59.
- Týž: Der gemachte Mensch. Christlicher Glaube und Biotechnik, Berlin 2002.
- Týž: Die christlich-jüdische Tradition, in: Hans Joas/Klaus Wiegand (ed.), Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt/M. 2005, 69–92.
- Týž: Familie haben alle, Berlin 2006.
- Týž: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, 3. vydání, Gütersloh 2006.
- Týž: Wissenschaft verantworten. Überlegungen zur Ethik der Forschung, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 50, 2006, 170–181.
- Týž: „Der Mensch ist zur Arbeit geboren wie der Vogel zum Fliegen ...“. Hat das protestantische Arbeitsethos noch eine Zukunft?, in: Evangelisches Predigerseminar Wittenberg (ed.), „Wer nit arbeitet, soll auch nit essen ...“ Die neue Frage nach Arbeit, Wittenberger Sonntagsvorlesungen, Wittenberg 2007, 66–83.
- Týž: Religion, Politik und Gewalt in der heutigen Welt, in: Karl Kardinal Lehmann (ed.), Weltreligionen – Verstehen. Verständigung. Verantwortung, Frankfurt/M. 2009, 229–251.
- Týž: Wenn ihr umkehrt, wird euch geholfen. Oder: Anmerkungen zur globalen Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise, Frankfurt/M. 2010.
- Týž: Darauf vertraue ich. Grundworte des christlichen Glaubens, Freiburg/Br. 2011.
- Týž: Von der Freiheit. Christliche Perspektiven für eine solidarische Welt, München 2012.
- Týž: After Fukushima: The Precautionary Principle Revisited, in: Verbum et Ecclesia 33(2), 2012, Art. 736.
- Týž: Legitimes Recht und legitime Rechtsgewalt in theologischer Perspektive, in: Torsten Meireis (ed.): Gewalt und Gewalten. Zur Ausübung, Legitimität und Ambivalenz rechtserhaltender Gewalt, Tübingen 2012, 225–242.
- Hübner, Jörg: Ethik der Freiheit. Grundlegung und Handlungsfelder einer globalen Ethik in christlicher Perspektive, Stuttgart 2012.
- Huizinga, Johan: Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel (1939), Reinbek 2009.
- Hülswitt, Tobias: Werden wir ewig leben, Mistr Kurzweil?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23. Februar 2008, Z 6.
- Huntington, Samuel Phillips: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 2002.
- Illich, Ivan: Die Nemesis der Medizin. Von der Grenzen des Gesundheitswesens, Reinbek 1981.

- Institut für Demoskopie Allensbach: Schwangerschaftskonflikt und anonyme Geburt. Befragung von Müttern, die von SterniPark betreut wurden, Hamburg 2013.
- Janz, Dieter: Anthropologische Erfahrungen in der Klinik, in: Rainer-M. E. Jacobi/Dieter Janz (ed.), Zur Aktualität Viktor von Weizsäckers, Würzburg 2003, 41–53.
- Jens, Inge: Unvollständige Erinnerungen, Reinbek 2009.
- Joas, Hans: Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M. 1997.
- Týž: Der Wert der Freiheit und die Erfahrung der Unfreiheit, in: Heinrich Bedford-Strohm et col. (ed.), Freiheit verantworten. Festschrift für Wolfgang Huber, Gütersloh 2002, 446–455.
- Týž: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.
- Joffe, Ari R. et. col.: Donation after cardiocirculatory death. A call for a moratorium pending full public disclosure and fully informed consent, in: Joffe, Ari R. et. col.: Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine, 2011, 6:17 (<http://www.peh-med.com/content/6/1/17>).
- Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/M. 1979.
- Týž: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt/M. 1987.
- Jüngel, Eberhard: Tod, Stuttgart/Berlin 1971.
- Týž: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, 1781/1787, in: Kant-Studienausgabe, ed. Wilhelm Weischedel, II., Darmstadt 1956, 1–712.
- Týž: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785/1786, in: Kant-Studienausgabe, ed. Wilhelm Weischedel, IV., Darmstadt 1956, 9–102.
- Týž: Was heißt: sich im Denken orientieren?, 1786, in: Kant-Studienausgabe, ed. Wilhelm Weischedel, III., Darmstadt 1956, 267–283.
- Týž: Zum ewigen Frieden, 1795, in: Kant-Studienausgabe, ed. Wilhelm Weischedel, VI., Darmstadt 1956, 193–251.
- Týž: Die Metaphysik der Sitten, 1797/1798, in: Kant-Studienausgabe, ed. Wilhelm Weischedel, IV., Darmstadt 1956, 305–634.
- Kippenberg, Hans G.: Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008.
- Kirchhof, Paul: Deutschland im Schuldensog. Der Weg vom Bürgen zurück zum Bürger, München 2012.
- Kittsteiner, Heinz Dieter: Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt/M. 1995.
- Klemm, Klaus: Jugendliche ohne Hauptschulabschluss. Analysen – Regionale Trends – Reformansätze, Gütersloh 2010.
- Knoepffler, Nikolaus: Toleranz und Umgang der Religionen mit bioethischen Kontroversen, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 53, 2009, 252–266.
- Kocka, Jürgen et. col.: Altern: Familie, Zivilgesellschaft, Politik, Halle (Saale)/Stuttgart 2009.
- Köckert, Matthias: Die Zehn Gebote, München 2007.
- Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt/M. 1996.

- Kohler-Weiß, Christiane: Schutz der Menschwerdung. Schwangerschaft und Schwangerschaftskonflikt als Themen evangelischer Ethik, Gütersloh 2003.
- Táz: Das perfekte Kind. Eine Streitschrift gegen den Anforderungswahn, Freiburg/Br. 2008.
- Körtner, Ulrich H. J.: Evangelische Sozialethik, Göttingen 1999.
- Koselleck, Reinhart: Einleitung, in: Geschichtliche Grundbegriffe I, Stuttgart 1972, XIII-XXVII.
- Kranert, Martin et. col.: Ermittlung der weggeworfenen Lebensmittelmengen und Vorschläge zur Verminderung der Wegwerfrate bei Lebensmitteln in Deutschland, Stuttgart 2012.
- Krebs, Angelika: Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 2002.
- Krugman, Paul: The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008, New York NY 2008.
- Kruse, Andreas: Was stimmt? Alter. Die wichtigsten Antworten, Freiburg/Br. 2007.
- Týž: Das letzte Lebensjahr. Die körperliche, psychische und soziale Situation des alten Menschen am Ende seines Lebens, Stuttgart 2007.
- Küng, Hans: Projekt Weltethos, München 1990.
- Küppers, Bernd-Olaf: Die Berechenbarkeit der Welt. Grenzfragen der exakten Wissenschaften, Stuttgart 2012.
- Kurzweil, Ray/Grossman, Terry: Fantastic Voyage: Live Long Enough to Live Forever, New York 2005.
- Kurzweil, Ray: Singularity is Near, London 2006.
- Lerg, Charlotte A.: Die Amerikanische Revolution, Tübingen 2010.
- Lessing, Gotthold Ephraim: Nathan der Weise, in: Werke, ed. Herbert G. Göpfert, Bd. 2, München 1971, 205–347.
- Levinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, 3. vydání, Freiburg/Br./München 1992.
- Týž: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München/Wien 1995.
- Lienemann, Wolfgang: Frieden. Vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“, Göttingen 2000.
- Týž: Grundinformation Theologische Ethik, Göttingen 2008.
- Lienkamp, Andreas: Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive, Paderborn u. a. 2009.
- Lincoln, Abraham: Lincoln's Greatest Speech. The Second Inaugural, ed. Ronald C. White Jr., New York 2002.
- Lown, Bernard: Die verlorene Kunst des Heilens. Anstiftung zum Umdenken. Mit einem Vorwort von Ulrich Gottstein, 2. vydání, Stuttgart 2004.
- Lübbe, Hermann: Mediennutzungsethik. Medienkonsum als moralische Herausforderung, in: Hoffmann, Hilmar (ed.): Gestern begann die Zukunft. Entwicklung und gesellschaftliche Bedeutung der Medienvielfalt, Darmstadt 1994, 313–318.
- Týž: Gegenwartsschrumpfung und zivilisatorische Selbsthistorisierung, in: Frithjof Hager/Werner Schenkel (ed.): Schrumpfungen. Chancen für ein anderes Wachstum. Ein Diskurs der Natur- und Sozialwissenschaften, Berlin/Heidelberg 2000, 11–20.

- Luck, Edward C.: Der verantwortliche Souverän und die Schutzverantwortung, in: Vereinte Nationen 2008, H. 2, 51–58.
- Luhmann, Niklas: Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1988.
- Týž: Die Realität der Massenmedien, 4. vydání, Wiesbaden 2009.
- Luther, Martin: Der Große Katechismus, 1529, in: Evangelische Bekenntnisse, Teilband 2, 2. vydání, Bielefeld 2008, 39–132.
- Týž: Sermon von dreierlei gutem Leben, das Gewissen zu unterrichten, 1521, in: Weimarer Ausgabe, Bd. 7, 795–802.
- Týž: Epistel S. Petri, gepredigt und ausgelegt, 1523, in: Weimarer Ausgabe, Bd. 12, 259–399.
- Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 3, Zürich und Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1997.
- MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt/M./New York 1987.
- Mahbubani, Kishore: Marktwirtschaft kann Asien besser, in: Financial Times Deutschland, 9. Februar 2012.
- Mahrenholz, Ernst Gottfried et col.: Bericht zur Lage des Fernsehens für den Präsidenten der Bundesrepublik Deutschland Richard von Weizsäcker, Gütersloh 1994.
- Maio, Giovanni: Mittelpunkt Mensch: Ethik in der Medizin. Ein Lehrbuch, Stuttgart 2012.
- Maizière, Thomas de: Toleranz in internationalen Konflikten. Über Chancen und Grenzen der sogenannten Schutzverantwortung, in: Schatten der Reformation. Der lange Weg zur Toleranz (EKD-Magazin zum Themenjahr 2013), Frankfurt/M. 2013, 28n.
- Mangold, Ijoma: Liebe ist auch Glaubenssache. Gespräch mit Martin Walsers, in: DIE ZEIT, 6. 10. 2011.
- Mann, Thomas: Betrachtungen eines Unpolitischen (1918), Frankfurt/M. 2009.
- Markschies, Christoph: Ist Theologie eine Lebenswissenschaft? Einige Beobachtungen aus der Antike und ihre Konsequenzen für die Gegenwart, Hildesheim u. a. 2005.
- Marx, Reinhard/Arnd Küppers: Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen, München 2008.
- Maslow, Abraham H.: Motivation und Persönlichkeit, 12. vydání, Reinbek 1981.
- McLuhan, Marshall: Die magischen Kanäle – Understanding Media, Düsseldorf/Wien 1970.
- Týž: Medien verstehen. Der McLuhan-Reader, Mannheim 1997.
- Mead, George Herbert: Naturrecht und die Theorie der politischen Institutionen, in: týž, Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, ed. Hans Joas, Frankfurt/M. 1983, 403–423.
- Meilaender, Gilbert/Werpehowski, William (ed.): The Oxford Handbook of Theological Ethics, New York 2005.
- Meireis, Torsten: Tätigkeit und Erfüllung. Protestantische Ethik im Umbruch der Arbeitsgesellschaft, Tübingen 2008.
- Týž (ed.): Gewalt und Gewalten. Zur Ausübung, Legitimität und Ambivalenz rechtserhaltender Gewalt, Tübingen 2012.
- Meyer, Andreas K. W. im Auftrag der Deutschen Oper Berlin (ed.): Siebenjahrbuch MMIV–MMXI, Berlin 2011.

- Meyers Konversations-Lexikon, 3. vydání, Bd. 10, Leipzig 1877.
- Meyers, Christopher (ed.): Journalism Ethics. A Philosophical Approach, New York 2010.
- Mittelstraß, Jürgen: Wissen und Grenzen. Philosophische Studien, Frankfurt/M. 2001.
- Týž: Bildung und ethische Maße, in: Nelson Kilius/Jürgen Kluge/Linda Reisch (ed.): Die Zukunft der Bildung, Frankfurt/M. 2002, 151–170.
- Mokrosch, Reinhold: Gewissen, in: Lexikon der Ethik im Sport, Schorndorf 1998, 223–228.
- Týž: Wissensbildung und Gewissenserziehung, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. vydání, Bd. 4, Tübingen 2000, 907n.
- Möllers, Christoph: Demokratie – Zumutungen und Versprechungen, Berlin 2008.
- More, Max: The Perils of Precaution, 2010 (www.maxmore.com/perils.htm).
- Müller-Armack, Alfred: Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft (1947), München 1990.
- Münkler, Herfried: Neue Kriege, 2. vydání, Reinbek 2005.
- Nationaler Ethikrat (ed.): Die Zahl der Organspenden erhöhen – Zu einem drängenden Problem der Transplantationsmedizin in Deutschland. Stellungnahme, Berlin 2007.
- Nida-Rümelin, Julian (ed.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Stuttgart 2005.
- Niebuhr, H. Richard: The Responsible Self, San Francisco 1978.
- Niejahr, Elisabeth: Alt sind nur die anderen. So werden wir leben, lieben und arbeiten, Frankfurt/M. 2004.
- Noleppa, Steffen: Klimawandel auf dem Teller. Ernährung – Nahrungsmittelverluste – Klimawirkung, Berlin 2012.
- Týž/Harald von Witzke: Tonnen für die Tonne: Ernährung – Nahrungsmittelverluste – Flächenverbrauch, Berlin 2012.
- Nolte, Paul: Was ist Demokratie? Geschichte und Gegenwart, München 2012.
- Nunner-Winkler, Gertrud: Entwicklung des moralischen Bewusstseins, in: Lexikon der Ethik im Sport, Schorndorf 1998, 117–122.
- Nussbaum, Martha: Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, Berlin 2010.
- Patterson, Orlando: Freedom, vol. 1: Freedom in the Making of Western Culture, New York 1992.
- Perpeet, Willy: Kulturphilosophie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 20, 1976, 42–99.
- Petersen, Thomas: Freiheit und bürgerschaftliches Engagement. Ergebnisse der aktuellen Allensbach-Studie, in: Herbert Quandt-Stiftung (ed.): Freiheit – Sicherheit – Gleichheit. Perspektiven für unsere Gesellschaft, Freiburg/Br. 2012, 12–33.
- Peuckert, Rüdiger: Familienformen im sozialen Wandel, 7. vydání, Wiesbaden 2008.
- Pförtner, Stephan H. et col.: Ethik in der europäischen Geschichte I: Antike und Mittelalter, Stuttgart 1988.
- Picht, Georg: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien, Stuttgart 1969.
- Týž: Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima I, Stuttgart 1980.
- Pico della Mirandola, Giovanni: Über die Würde des Menschen (1486), 2. vydání, Zürich 1989.
- Pieper, Josef: Das Viergespann. Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß, München 1998.

- Pies, Ingo: Gier und Größenwahn? – Zur Wirtschaftsethik der Wirtschaftskrise, Halle 2009.
- Pilz, Gunter A.: Fangewalt, Rechtsextremismus und Diskriminierung im Fußballsport, in: Günther Deegener/Wilhelm Körner (ed.), Gewalt und Aggression im Kindes- und Jugendalter. Ursachen, Formen, Intervention, Weheim/Basel 2011, 233–250.
- Pogge, Thomas: Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen, Berlin/New York 2011.
- Postman, Neil: Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie, Frankfurt/M. 1993.
- Qaim, Martin et col.: Welternährung 2010: Was heißt das global? Und was heißt das für Deutschland?, in: Heinz Lohmann Stiftung (ed.): Tagungsband zum 9. Ernährungssymposium: Global oder Lokal? Wie ernähren wir die Welt übermorgen?, Visbek 2013, 24–35.
- Rahner, Karl: Zur Theologie des Todes, Freiburg/Br. 1958.
- Rapp, Rayna: Testing Women, Testing the Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America, New York 1999.
- Rappaport, Alfred: Shareholder Value, Stuttgart 1999.
- Rau, Johannes: Wird alles gut? Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß, Frankfurt/M. 2001.
- Rauff, Helga (ed.): Spielen zwischen Rausch und Regeln, Ostfildern-Ruit 2005.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975.
- Týž: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989, Frankfurt/M. 1992.
- Týž: Das Recht der Völker, Berlin/New York 2002.
- Týž: Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, Frankfurt/M. 2006.
- Recki, Birgit: Kultur. Philosophisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. vydání, Bd. IV, Tübingen 2001, 1824–1825.
- Táz: Kulturphilosophie, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. vydání, Bd. XIV, Tübingen 2001, 1847–1848.
- Reich, Jens: Zusammen Gott spielen, in: Focus Magazin Nr. 23/2010.
- Reiner, Hans: Gewissen, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 3, Basel 1974, 547–592.
- Reuter, Astrid/Kippenberg, Hans G. (ed.): Religionskonflikte im Verfassungsstaat, Göttingen 2010.
- Reuter, Hans-Richard: Eigenverantwortung und Solidarität – Befähigung und Teilhabe. Zur neuen Gerechtigkeitssemantik in der evangelischen Sozialethik, in: Friederike Nüssel (ed.), Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen, Tübingen 2009, 183–206.
- Týž: Teilhabegerechtigkeit – Karriere und Unschärfen einer neuen Wertidee, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 56, 2012, 244–248.
- Týž: Gewissen, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 56, 2012, 292–295.
- Týž: Recht und Frieden. Beiträge zur politischen Ethik, Leipzig 2013.
- Richter, Dieter/Vogt, Jochen (ed.): Die heimlichen Erzieher. Kinderbücher und politisches Lernen, Reinbek 1974.
- Ridder, Michael de: Wie wollen wir sterben? Ein ärztliches Plädoyer für eine neue Sterbekultur in Zeiten der Hochleistungsmedizin, München 2010.

- Rosa, Hartmut: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne, Frankfurt/M. 2005.
- Rössler, Dietrich: Der Arzt zwischen Technik und Humanität, München 1977.
- Sandel, Michael (ed.): Plädoyer gegen die Perfektion. Ethik im Zeitalter der genetischen Technik, Berlin 2008.
- Schaller, Christian: Gibt es eine „Responsibility to Protect“?, in: Aus Politik und Zeitgeschehen 46/2008, 9–14.
- Schellnhuber, Hans-Joachim et col. (ed.): Global Sustainability. A Nobel Cause, Cambridge UK/New York 2010.
- Schicha, Christian/Brosda, Carsten (ed.): Handbuch Medienethik, Wiesbaden 2010.
- Schilling, Heinz: Martin Luther – Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie, München 2012.
- Schirmmacher, Frank: Das Methusalem-Komplott, München 2004.
- Schlatter, Martin: Tierproduktion und Klimawandel. Ein wissenschaftlicher Diskurs zum Einfluss der Ernährung auf Umwelt und Klima, Münster 2010.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803), in: Schleiermachers Werke, ed. Otto Braun/Johannes Bauer, Bd. I, Aalen 1976, 1–346.
- Schockenhoff, Eberhard: Das umstrittene Gewissen, Freiburg/Br. 1990.
- Týž: Zur Lüge verdammt? Politik, Medien, Justiz, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit, Freiburg/Br. 2000.
- Týž: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg/Br. 2007.
- Týž: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg/Br. 2009.
- Schöne-Seifert, Bettina: Grundlagen der Medizinethik, Stuttgart 2007.
- Schröder, Richard: Ab wann ist der Mensch ein Mensch? Zum Status menschlicher Embryonen vor Beginn der Schwangerschaft, in: Nova Acta Leopoldina Neue Folge 116, Nr. 394 (2012), 269–284.
- Schumpeter, Joseph A.: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, 3. vydání, München 1972.
- Schweiker, William (ed.): The Blackwell Companion to Religious Ethics, Oxford 2008.
- Schwemmer, Oswald: Die kulturelle Existenz des Menschen, Berlin 1997.
- Schwöbel, Christoph: Toleranz aus Glauben. Identität und Toleranz im Horizont religiöser Wahrheitsgewissheiten, in: Christoph Schwöbel/Dorothee von Tippelskirch (ed.), Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg/Br. 2002, 11–38.
- Sen, Amartya: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München 2000.
- Týž: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2007.
- Týž: Die Idee der Gerechtigkeit, München 2010.
- Shiva, Vandana: Gesundheit vom Acker – Frauen nutzen ihr Wissen zur Sicherung der Ernährung, in: Deutscher Ethikrat (ed.), Die Ernährung der Weltbevölkerung – eine ethische Herausforderung, Berlin 2012, 67–71.
- Siemens, Werner von: Das naturwissenschaftliche Zeitalter, Berlin 1886.
- Strub, Jean-Daniel: Der gerechte Friede. Spannungsfelder eines friedensethischen Leitbegriffs, Stuttgart 2010.

- Struth, Thomas: *Fotografien 1978–2010*, München 2010.
- Suchanek, Andreas: *Ökonomische Ethik*, 2. vydání, Tübingen 2007.
- Sunstein Cass R.: *Gesetze der Angst. Jenseits des Vorsorgeprinzips*, Frankfurt/M. 2007.
- Týž: *Infotopia. Wie viele Köpfe Wissen produzieren*, Frankfurt/M. 2009.
- Taylor, Charles: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M. 1988.
- Taylor, John: *Body Horror. Photo Journalism, Catastrophe and War*, New York 1998.
- Teichert, Will: *Medienethik*, in: Julian Nida-Rümelin (ed.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, 2. vydání, Stuttgart 2005, 804–833.
- Tellkamp, Uwe: *Hermeswerft. Uhrenvergleich mit Neo Rauch*, in: Hans-Werner Schmidt/Bernhart Schwenk (ed.), *Neo Rauch. Begleiter*, Ostfildern 2010, I-VIII.
- Tesch-Römer, Clemens: *Soziale Beziehungen alter Menschen*, Stuttgart 2010.
- Theunissen, Michael: *Freiheit und Schuld – Freiheit und Sünde*, in: Heinrich Bedford-Strohm et col. (ed.), *Freiheit verantworten. Festschrift für Wolfgang Huber*, Gütersloh 2002, 343–356.
- Thomas, Günter/Karle, Isolde (ed.): *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft*, Stuttgart 2009.
- Thomas, Günter: *Krankheit und menschliche Endlichkeit. Eine systematisch-theologische Skizze medizinischer Anthropologie*, in: Gregor Etzelmüller/Annette Weissenrieder (ed.), *Religion und Krankheit*, Darmstadt 2010, 293–316.
- Tomasello, Michael: *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt/M. 2009.
- Trivers, Robert: *The Evolution of Reciprocal Altruism*, in: *Quarterly Review of Biology* 46, 1971, 35–37.
- Ulrich, Peter: *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, 4. vydání, Bern u. a. 2008.
- Týž: *Zivilisierte Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsethische Orientierung*, Neuausgabe Bern u. a. 2010.
- Vieregge, Henning von: *„Der Ruhestand kommt später“*. Wie Manager das Beste aus den silbernen Jahren machen, Frankfurt/M. 2011.
- Virchow, Rudolf: *Die Gründung der Berliner Universität und der Übergang aus dem philosophischen in das naturwissenschaftliche Zeitalter*, Berlin 1893.
- Vogl, Joseph: *Das Gespenst des Kapitals*, Zürich/München 2010.
- Vogt, Markus: *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009.
- Voltaire: *Über die Toleranz*, in: týž, *Recht und Politik*, ed. G. Mensching, Frankfurt/M. 1986.
- Walzer, Michael: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt/M. 1992.
- Týž: *Erklärte Kriege – Kriegserklärungen*, Hamburg 2003.
- Týž: *Arguing about War*, New Haven 2004.
- Warnach, Walter: *Freiheit*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel 1972, 1064–1083.
- Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf, 1917/1919. Politik als Beruf, 1919*, Tübingen 1994.

- Týž: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904/05 und 1920, 3. vydání, München 2010.
- Weiert, Katarina A.: Fortpflanzungsautonomie als Anspruch, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 57, 2013, 48–61.
- Weinrich, Harald: Über das Haben. 33. Ansichten, München 2012.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von: Der bedrohte Friede. Politische Aufsätze 1945–1981, München 1981.
- Weizsäcker, Ernst-Ulrich von et col.: Faktor Fünf. Die Formel für nachhaltiges Wachstum, München 2010.
- Weizsäcker, Viktor von: Körpergeschehen und Neurose. Psychosomatische Medizin (Gesammelte Schriften, Bd. 6), Frankfurt/M. 1986.
- Týž: Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen (Gesammelte Schriften, Bd. 4), Frankfurt/M. 1997.
- Týž: Pathosophie (Gesammelte Schriften, Bd. 10), Frankfurt/M. 2005.
- Týž: Warum wird man krank? Ein Lesebuch, Frankfurt/M. 2008.
- Wiegerling, Klaus: Medienethik, Stuttgart/Weimar 1998.
- Williams, John R. (ed.): World Medical Association – Medical Ethics Manual, Ferney-Voltaire Cedex 2005.
- Wingren, Gustav: Beruf II. Historische und ethische Aspekte, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 5, Berlin/New York 1980, 657–671.
- Winkler, Heinrich August: Der lange Weg nach Westen, Bd. I: Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, München 2000.
- Wittenberg-Zentrum für globale Ethik: Leitbild für verantwortliches Handeln in der Wirtschaft, Wittenberg 2010 (http://www.wcge.prg/download/120206_leitbild-de_Unterschriften_o.pdf[10. 02. 2012]).
- Wolf, Ernst: Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik, Bd. 2, München 1965.
- World Health Organisation: Ottawa Charta zur Gesundheitsförderung, 1986 (http://www.euro.who.int/__data/assets/pdf_file/0006/129534/Ottawa_Charter_G.pdf[11. 02. 2012]).
- Zentrale Ethikkommission der Bundesärztekammer (ed.): Priorisierung medizinischer Leistungen im System der Gesetzlichen Krankenversicherung (GKV), in: Deutsches Ärzteblatt 104, H. 40 (2007), A 2750 – A 2754 (Langfassung: <http://www.zentrale-ethikkommission.de/downloads/LangfassungPriorisierung.pdf> [8. 2. 2012]).
- Ziegler, Jean: Wir lassen sie verhungern. Die Massenvernichtung in der Dritten Welt, München 2012.
- Zimmermann, Olaf/Schulz, Gabriele: Wa(h)re Kunst. Über den Doppelcharakter von Kulturgütern und kulturellen Dienstleistungen, in: Politik & Kultur 1/2013, 15.

JMENNÝ REJSTŘÍK

Rejstřík obsahuje pouze odkazy na místa, na nichž se o daných osobách mluví v textu. Pouhé pramenné doklady zde neuvádíme.

- Annan, Kofi 119
Appiah, Kwame Anthony 107, 110
Arendtová, Hannah 42, 100, 122, 170
Aristotelés 26, 28, 71, 171, 172
Assmann, Jan 71
Augustin (Aurelius Augustinus),
 církevní otec 192
- Bacon, Francis 204
Barnard, Christiaan 153
Benedikt z Nursie, benediktini 124
Benjamin, Walter 144
Bertalanffy, Ludwig von 150
Bismarck, Otto von 179
Blumenberg, Hans 204
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 176
Bonhoeffer, Dietrich 59, 100, 104, 132,
 169, 197
Brauchitsch, Eberhard von 226
Brauchitschová, Helga von 226
Brecht, Bertolt 58–60, 146
- Calvin, Johannes 126
Cassirer, Ernst 82
Chomsky, Noam 84
Cicero 80, 82
Ciechanover, Aaron 160
Claudius, Matthias 227
Conze, Werner 127, 128
- Dallaire, Roméo 192
Dietze, Constantin von 132
Dink, Hrant 90
Dinková, Rahel 90
- Dreier, Horst 231
Dulles, John Foster 195
Dworkin, Ronald 20, 21, 146
- Erikson, Erik 96
Eucken, Walter 131, 132
- Feidiás 51
Forst, Rainer 182, 185
Freud, Sigmund 94
- Gaulle, Charles de 223
Geertz, Clifford 82
Geiger, Arno 217, 223
Goethe, Johann Wolfgang von 182, 183
Guttenberg, Karl-Theodor zu 168, 169
- Habermas, Jürgen 19–22, 42, 53, 84
Habyarimana, Juvénal 192
Hahn, Otto 143
Heisenberg, Werner 143
Heitmeyer, Wilhelm 87, 121
Hippokratés 154, 229
Hitler, Adolf 105, 163, 169
Holmes, Oliver Wendell jr. 13
Huizinga, Johan 85
Huntington, Samuel 81, 185
- Jefferson, Thomas 105
Ježíš z Nazaretu 52, 58, 59, 75, 76, 79,
 138, 158, 197, 222, 223
Joas, Hans 16, 55, 106, 235
Jonas, Hans 103, 147, 148, 211, 212

- Kant, Immanuel 14, 21, 44, 81, 93, 99,
 100, 106, 108, 172, 176
 Karel V., císař 91
 Knoepffler, Nikolaus 187
 Kohlberg, Lawrence 96, 99
 Konstantin, římský císař 138
 Korczak, Janusz 60
 Kurzweil, Ray 52, 53

 Lampe, Adolf 132
 Lessing, Gotthold Ephraim 183
 Lévinas, Emmanuel 102, 107
 Lévi-Strauss, Claude 221
 Lincoln, Abraham 195
 Lown, Bernard 159
 Lübbe, Hermann 115, 116, 205
 Lübbeová, Weyma 164
 Luther, Martin 91, 92, 94, 125–127, 193,
 217, 218

 MacIntyre, Alasdair 172
 Maio, Giovanni 157, 232
 Marx, Karl 123, 132
 Maslow, Abraham H. 57
 Maxentius, římský císař 138
 McCain, John 170
 McLuhan, Marshall 114
 Meiners, Christoph 149
 Merkelová, Angela 168
 Mittelstraß, Jürgen 76
 More, Max 213
 Mozart, Wolfgang Amadeus 79
 Muhammad 79
 Müller-Armack, Alfred 131, 132
 Murray, Joseph 153

 Neuenfels, Hans 79
 Niebuhr, H. Richard 104
 Nietzsche, Friedrich 94, 172, 219
 Nobel, Alfred 143
 Nussbaumová, Martha C. 74

 Obama, Barack 170

 Pavel, apoštol 93, 137, 172
 Piaget, Jean 96
 Platón 80, 116, 171, 227
 Praxitelés, řecký sochař 51
 Pufendorf, Samuel 81

 Rappová, Rayna 49, 50
 Rau, Johannes 229, 230
 Rauch, Neo 130
 Rawls, John 19, 72–74, 86, 136, 195
 Reich, Jens 144
 Reuter, Hans-Richard 93, 99, 129, 183,
 194–196, 198, 235
 Rössler, Dietrich 157
 Rousseau, Jean Jacques 81

 Sachs, Gunter 226
 Schirrmacher, Frank 221
 Schleiermacher, Friedrich 172, 173
 Schumpeter, Josef 133
 Sen, Amartya 70, 74, 87, 136, 216
 Shivaová, Vandana 68
 Siemens, Werner von 146
 Steinmeier, Frank-Walter 153
 Struth, Thomas 25
 Sunstein, Cass R. 117, 212

 Tellkamp, Uwe 130
 Tomáš Ákvinský 96, 125, 186

 Ulpianus, římský právník 70

 Virchow, Rudolf 146
 Voltaire 186, 187

 Walser, Martin 25
 Weber, Max 103, 127, 145, 175, 176, 179
 Weizsäcker, Carl Friedrich von 143
 Weizsäcker, Viktor von 159, 160
 Wingren, Gustav 128

 Zwingli, Huldrych 126

WOLFGANG
HUBER
ETIKA
ZÁKLADNÍ
OTÁZKY
ŽIVOTA

Z německého originálu Ethik. Die Grundfragen
unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod,
vydaného nakladatelstvím Verlag C. H. Beck
v Mnichově roku 2013, přeložil Petr Babka
Typografie Zbyněk Kočvar
Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
v roce 2016 jako svou 1422. publikaci
Vydání první. AA 15,46. Stran 256
Odpovědný redaktor Filip Outrata
Vytiskla Těšínská tiskárna, a. s.
Doporučená cena 328 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.
Praha 3, Víta Nejedlého 15
e-mail: info@ivysehrad.cz
www.ivysehrad.cz

ISBN 978-80-7429-642-0

