

18 Spravedlnost mezi generacemi – co zanecháme svým potomkům?

JAK DALEKO SAHÁ INKLUZE?

11. března 2011 silné zemětřesení na největším japonském ostrově Honšū 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 tavčina uvolňovala radioaktivní materiál, jehož objem údajně dosahoval deseti až dvaceti procent radioaktivních emisí po nehodě reaktoru v Černobylu 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 statusíce 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 Černobylu 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 většímu elektřiny z jádra. Tím ztratil váhu argument, že v pokročilých industriálních zemích s mnoha jadernými elektrárnami by se něco takového jako v Černobylu 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 objdou bez emisí kyslíčků uhlíčitých. Výroba a spotřeba energie nepo- chybne 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.

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. Konkrétní 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 ctit 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 odpověď se inkluze (především v pedagogické diskusí) 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 všimáme 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.

Jaká etická měřítká potřebujeme v zacházení s těmi to velkými úkoly, které se týkají budoucnosti? U sova 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 mezinarodním 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“ – vzdýt člověk nemůže konkurovat stvořiteli, v dobrém ani ve zlém. Universum, říká Blumenberg, je a zůstane mimo dosah ničivé i ochranné moci člověka (Blumenberg 1997: 31 nn.).

Význam víry ve stvoření pro zacházení s budoucností biosféry dostupně člověku netkví v podobných přepjatých požadavcích. Spočívá v názoru, že země je světena člověku, aby ji odpovědně užíval. Dvě biblická vyprávění o stvoření to ztvárňují každé svým způsobem. Ve starším z těchto příběhů se říká, že zahrada Eden byla člověku světena, „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 vyzvoena představa všeobecného panství člověka nad zemí (*dominium terrae*), kterou novověká přírodověda na vzeštnu 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 legitimity zásada novověké přírodovědy „vědění je moc“, kterou formuloval začátkem 17. století Francis Bacon. Proto si lidé teprve značně pozdě uvědomili konflikt mezi dramaticky silící 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 vzdělavatelském pověření člověka a mladší vyprávění o pověření člověka vládou vzájemně

neodporují. Naopak se vzájemně interpretují (srv. Lienkamp 2009: 182 nn.).

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 svébytnou 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 vystává ve zhroutené přítomnosti hustota prožitků a činnů, před níž bledne minulost i budoucnost (Rosa 2005: 161 nn.). Vzpomínky a naděje jsou dnes druhořné 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. Požrání minulosti se projevuje zejména jako destrukce kulturních statků a hodnot. Technickou probuzený a vedený proud změn likviduje kulturní životní formy, a přitom není zřejmé, co má přijít místo nich. Možná najdeme ekvivalenty rodiny sídlící na téměř 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 nicméně dobré důvody, abychom nastoupenou cestu kriticky reflektovali. Vzdýt vžitě kulturní instituce se dají snadno zničit, ale těžko znovu vybudovat. Zcela nové institucionalizovat formy společného života je mnohem těžší, než dále rozvíjet ty, které už existují.

Proto je současné tempo likvidace minulosti spjata 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 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 spotřebování zdrojů, ničení životního prostředí a politika zadlužování mají materiální i nemateriální následky, jimiž současní aktéři zatěžují budoucí generace. Tím se lehkomyslně porušuje elementární zásada spravedlnosti, stejně 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 předššími 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 současnou podporuje lidské přirozenosti. Podle sociobiologických argumentů, jimiž to zdůvodňují, člověk zdědil z evoluce živočišných 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 reciprocí jednání. Jedinou podobou altruismu, která je podle sociobiologie pravděpodobná, je „altruismus reciprocí“, 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 přitomná 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 měřítka 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 přehlíží také, že lidé jsou ve všech sférách života závislí na zevšeobecně reciprocitě, která přesahuje onu jednodušou 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 poji 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 spravedlností 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, zdářlého života.

Odjakživa existovaly oblasti lidského života, v nichž zúčastnění lidé myslili 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. Váze zemědělské a lesnické užívání půdy na mezigenerační smlouvu, podle níž se ekonomicky efektivní jednání neřídí jen vlastním prospěchem, ale také užitek pro potomstvo (srv. Grober 2010).

Vzhledem k dlouhodobým následkům spotřebování zdrojů, způsobilého technickou, 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 svěbytnou 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. Vzdýt průměrný hrubý národní produkt na osobu nevyhovává 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 koncepcce „kvintetu blahobytu“ (Denkwerf Zunkunft 2011). Toto pojetí spojuje hrubý národní produkt na hlavu, relaci mezi nejvyšší a nejnižší pátinou 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 blahobytná společnost.

Mimoriádný 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 dostatečně míře vázat celosvětové emise kyslíčného uhlíčitého, 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 přízpůsobováním proměně zemského klimatu. Tak tomu je zejména proto, že nejdramatičtější následky klimatických změn můžeme očekávat v těch nejchudších oblastech světa. Ide především o zaplavování osídlených území stoupající mořskou hladinou. Takovým následkům se připravit 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 dramatičkou 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 nejbudší 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 trvalé udržitelného rozvoje. Mezi blahobytnými zeměmi světa je dnes v popředí zájmu zadluženost USA a evropských států.

Sličci 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 nezatižit 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. Kirchof 2012: 70nn.). Příslib, že bude možné při klesajících daních poskytovat vyšší míru sociálního zabezpečení, podnítl státy k tomu, aby se celá léta provnívaly proti elementárním příkazům odpovědné ekonomiky. Nutnost omezit následky krize finančního trhu oddělila svobodu od ručení. Mnoho států nephilo 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 politiky a politikové vzdali nespelnitelných 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 silicemi hrozbyami 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 věcným 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 následku 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 takovéhoto blízkých nebezpečí. Musí teprve postupně získávat jistotu v etické orientaci. Tím spíše to platí pro škodlivé následky technologického vývoje, které se ukáží 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 věas 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 suroviny, 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 technologii éru rozšířil příkaz nezabýjet – 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 činnů. To je však možné, jen když užíváme heuristiku strachu. Nesačí 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 věas začali uvažovat o možných negativních následcích (Jonas 1979: 70nn.).

Několik let po „principiu odpovědnosti“ Hanse Jonase byl formulován princip obezřetnosti – *precautionary principle*. Na světové konferenci v Ritu de Janeiro 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 poškozují životní prostředí.

Tato nejránější 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 veskeré 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 dokonalější 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 mycení, 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 opouští špatné prognóze. Tím nicméně vzniká dojem, jako by každý, kdo vyvíjí novou technologii nebo dejme tomu očkovačí látku, musel dokazovat, že s tím nejsou spojena žádná rizika. Pak by důsledkem principu obezřetnosti byla idea společenosti s nulovým rizikem. Měřtkem pro rozhodování by byla ta nejhorská 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 zvážovat argumenty. Nakonec se na základě etických úvah musí politicky rozhodnout, které straně přišluší větší závaznost.

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 násobek, že se nebdá na velkou hrozbu pro člověka a životní prostředí. V novější době se nicméně obrací pozornost i ke světytné závaznosti 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 velký 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 očkovačimi látkami proti vztěklivě, 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 zabráňuje průlomům ve vědeckém a technickém pokroku. Ohrožuje lidi právě tím, že se je nadměrně snaží ochraňovat.

Jisté jsou důvody pro varování před neomezenou aplikací principu obezřetnosti. Spory o jeho užívání budou vždy. Živě se kupříkladu diskutuje o tom, zda lze odmítní 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 efektivitě jako součásti celkové efektivitě zdrojů a úspor ve spotřebě energie má přednost před diskusí o energetických zdrojích. Má-li se zároveň s odvrácením od jaderné energie podat přechod ke globálně únosné míře emisí kyslíčnatu uhlíčitého, 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 snížení 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 kyslíčnatu uhlíčitého je možné.

K důsledkům, které musíme vyvozovat z globalizace, tudíž patří, že je třeba konceptu 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. Vyplyvá to ze závazků vůči mezinárodní spravedlnosti a vůči trvale udržitelnosti z globálního hlediska.

Ustřední 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 diskusí 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 spařovat 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 efektivit 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 efektivit.

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 správně zacházet s energií úsporně. 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 proto „etiku dostatečnosti“, která hraje důležitou průkopnickou roli ve změně civilizacího 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 jediné nositelé podobných změn. Těmto společenstvím se odůvodněně přisuzuje hodnotové konzervativní základní postoje. Uchovávají vzpomínku na výklady

světa a hodnotové orientace i v situaci, kdy si kdekoliv 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. Středání 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 dvoji smysl. Zaměřuje se na to, aby se všichni lidé mohli stejným způsobem podílet na statečných 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 sítě, 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 nestací postavit nabídku energie na nový základ. Právě tak důležitá je změna paradigma směřem k efektivitě zdrojů a energie. Jen rozsáhlým dialogem o obrazech společenské budoucnosti můžeme překonat postoje, v němž se couvá před vysokými náklady. Pokročilé společnosti mají před sebou úkol koncipovat obraz zdarilého 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 měly – 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. Bohatě země by se této odpovědnosti měly postavit celem vzhledem k tomu, jak dříve praktikovaly a exportovaly své pojetí civilizace. Pro vysoce rozvinuté země je možné dosáhnout energetického zasobování, 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 obrátu ve věci energie.

Arno Geiger vypráví v dojemné knize o tom, jak spolu se svými sourozenci provázal otce, který onemocněl demencí. Mimořádně kriticky posuzuje dobu, kdy se děti zdráhaly uznat otcovu nemoc: „Nadávali jsme osobě, a mímili 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 fantomu, bylo trpké.“ (Geiger 2011: 7. 25) Středavě věnují čas tomu, že nesou se svým otcem břemeno jeho stáří. Teprve teď dokážou vnímat i veselé situace a něčekanou vípnost nemocného.

Podobné zkušenosti má dnes mnoho lidí. Moje manželka se vzdala posledních let profesního života před penzionováním, aby mohla provázet svou zestárnou matku (Kara Huber 2011). Jedna moje jhoafriická přítelkyně, která žije v Kanadě, si musí zorganizovat 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 zestáří členové rodiny?

CO DNES ZNAMENÁ ČTVRTÉ PŘÍKÁZÁNÍ?

Desatero přikázání obsahuje důležitý odkaz na péči o rodinné příslušníky. Čtvrté přikázání zní: „Cti 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 přikazy. Bylo to pry na hoře Sinaj, a to v době putování pouští do zaslíbené země, kde mléko a stříbí teče proudem. Budoucí existence v oné zaslíbené zemi se váže na podmiňku úcty k otci a matce.

Dosud běžný tradovaný výklad říká, že se tím myslí poslušnost vyruštajících 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 (Evangeliische 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.“ (Evangeliische Bekenntnisse 2, 2008: 17).

Avšak desatero nevzniklo původně pro potřeby výuky konfirmantů. Nehovoří k dětem a mladistvým, nýbrž k dospělým Izraelitům. Tématem čtvrtého přikázání je chování dospělých k zesláhlé 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 – cítí vlastní rodiče – můžeme vzhledem k základnímu významu příslušného hebrejského slova nejspíše pochopit jako požadavek „uznávat je za důležitě“ (Köckert 2007: 73). Nejde o pouhá slova nebo o jednorázové vyjádření úcty. Úcta, která přisluší rodičům, zahrnuje jak shovívavost k jejich klesající vykonosti, tak i ochotu podporovat je: „Synu, ujmí se svého otce v jeho stáří, nezarmucuj ho, dokud je živ. Pozbývali rozumu, ber na něho ohled a nepohrděj jím, když ty jsi v plné síle.“ (Strachovec 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 totež 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 reciprocit – členové rodiny praktikuji 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 výmink. 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 milostivé lásky k bližnímu a stala se součástí společenské spravedlnosti. Předpokládal 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 – všimnat si bezmocnosti vlastních rodičů a najít způsob, jak jim pomoci. Ne vždy se dá tato povinnost plnit tak, že mladší kvůli starším změní své vlastní životní plány. Kromě toho jsou situace, které zvládnou jen profesionální pečovatelské a péčovatelé.

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 ujmout 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 ujmají 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 ambulanti pečovatelská služba starým lidem umožňuje, aby nadále přebývali ve vlastním bytě. Starší lidé, i když bydlí v domové pro seniory, v domě s pečovatelskou službou nebo v léčebně, vedle podpory, které se jim tam dostává, potřebují, aby je provázeli člene nové 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 nespěšně 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 „METUZALEMSKÝM SPIKNUTÍM“

Proměna věkové struktury společnosti zpočtybňuje generalizovanou mezi-generační smlouvu. V Německu a podobných zemích se tato změna věkové struktury vyznačuje fenoménem tzv. *double ageing* (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 vyhraňuje 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 máji strach z „metuzalemského spiknutí“ (Schirrmacher 2004). Ale biblická postava Metuzaléma starého 969 let není vhodným symbolem nároku na nadvládu, který si osobují starí 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 odpověďající 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 transférů. 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 řečne s etnologem Claudem Lévi-Straussem: „Ve srovnání s demografickou katastrofou je zhroutení 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 prozřívavá 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 uvážená penzijní reforma ani doplňkové formy spoření a dalšího osobního zaopatření („příštipkářská 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 nehlédět 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.

TVORIVÉ STÁŘÍ

O stáří se dnes často uvazuje 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 výšším průměrným věkem se spojuje též lepší zdravotní stav starších 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 spoutávání profesní činnosti nebo výkonnou 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 necháme 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, nespatrijí 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 jím 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: „Zažít!“ (Geiger 2011: 179)

Přijetí vlastní konečnosti v naději, která sahá za vlastní smrt, může prodloužit přístup k prožitkům stáří. I v pozdních úsecích života je třeba počítat s možností obnovy (EKD, Aler 2009: 38nn.). Ze lidí mohou nově začít 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. Dostavují se individuálně dříve nebo později a mohou trvat různé dlouho. V první fázi jsou starší lidé schopni osvojit si novinky z širšího okruhu lidí a ujmout 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 naplnění 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 zdát 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 spliknutí“ 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. Společensví s druhými se stává důležitým prostorem uchovávaní

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 přínosnou radostí a zásadní životní zkušeností. Pro starší má význam i tehdy, kdy jim ubývá tělesné pohyblivosti i duchovní čílosti 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 nemocni demenci mohou i v pokročilem stadiu onemocnění diferencované 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 tvat 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 „zahledneme v očích most vděčného porozumění. Jak jsou krásné oči dementních lidí, když se rozzáří! Také ve smíchu se spojují, ztraví s „nemocnými“, protože tehdy se jejich skutečnost na okamžik stýká.“ (EKD, Demenz 2008: 43)