

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 nevyvstává 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 nejměře-

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 utrpení 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 vzhledem k nároku 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 chápáné 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-Stroh 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 vinni“ – 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 lidi 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 společnosti 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 přikázání 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 společností. 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 uschoptování 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 směrodatné 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 měřítká předpisují, jak máme zacházet s druhými; etická měřítká 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 spjata 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 navrhuji 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 prodechnuty 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: 131 n.); 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 heterosexualita 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 škrtili slovo „protipřirozené“. Mínili to jako rozšíření skutkové podstaty a spojili to se zostřením trestů. To přetrvalo 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 vyškrtnuta 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 diskriminaci a vylučování 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 snáz 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 zaměřujeme 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.

2 Soužití – má rodina budoucnost?

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 nechtějí 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. Jádro 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.