

vyžaduje pokoru, uznání že nikdy není úplně pánem důsledků svých rozhodnutí.

Tento malý výlet do světa morálky, který nám poskytl Adrien a „jeho“ kolo, nám ukázal, že i všední čin obsahuje složité prvky. Je třeba zabývat se blíže touto složitostí, abychom lépe pochopili, co všechno je ve hře.

2. KAPITOLA

VŠICHNI POTŘEBUJEME PRAVIDLA PRO ŽIVOT
ANEB REGULAČNÍ FUNKCE MORÁLKY

Taková je skutečnost: morálka existuje, je všudypřítomná a mnohotvárná. Tvrdit, že se bez ní obejdeme, by bylo stejně absurdní, jako tvrzení, že můžeme žít, aniž bychom dýchali. Můžeme jistě brát v pochybnost ten nebo onen morální aspekt, shledat morálku příliš rigidní nebo příliš laxní, ale nemůžeme se jí žádným způsobem vyhnout. Proč? Protože je úzce a neoddělitelně svázána s veškerou lidskou činností. A proč to? Protože lidská bytost a její činnost jsou poznamenány základní, vrozenou dvojznačností. Abstraktně to vyjadřují pojmy dobra a zla. Člověk může činit dobro i zlo, vědomě nebo nevědomě; veškerá lidská činnost, veškeré vztahy člověka k sobě samému, k druhým, k okolí, mohou být zdrojem kladných nebo záporných výsledků, štěstí nebo neštěstí. To je ta nejběžnější, nejvšednější a snad i nejdůležitější zkušenost. Je-li tomu tak, pak celý lidský život, soukromý i veřejný, by se měl snažit pokud možno vystríhat neštěstí, a naopak vyhledávat vše, co mu může dopomoci ke štěstí.

Výrazem této snahy je právě morálka. Její úlohou je utvářet pravidla jednání, která by umožňovala vyhnout se jak jen je to možné neštěstí, a co nejvíce podporovala dosažení štěstí. Říkáme „neštěstí“ a „štěstí“ a ne „zlo“ a „dobro“, protože morálka nemůže ani odstranit zlo, ani vytvářet Dobro, nemůže ani odvrátit smrt ani udělit spásu; její úkol je skromnější, i když nepostradatelný: poskytnout pravidla hře, kterou spolu lidské bytosti hrají. Aby hra byla možná, je nutné, aby existovala pravidla, souhlas s nimi a vůle respektovat je.

Tato pravidla musí brát v potaz základní potřeby lidské bytosti, které jsou podmíněny podstatně *vztahným (relačním)* charakterem lidské existence. Každý člověk existuje pouze ve vztahu k jinému, ať už se jedná o okolí nebo osobu. Tento vztah je zprostředkován tělem, jehož prostřednictvím pocítujeme primární skutečnost světa věcí a osob; prací ve všech jejích formách, jíž vytváříme to, co můžeme směniti s druhým; a konečně řečí, umožňující osobní komunikaci.

Tento trojí způsob vztahů k bližnímu vytváří *tři základní potřeby*: zajistit si *bezpečí* ve styku s druhými, *vzájemnost* výměny, a *identitu*

osobnosti v komunikaci. Proč? Protože ambivalence lidské existence způsobuje, že vztahy k bližním obsahují vždycky sestupnou a vzestupnou tendenci. Tak například bezpečí je žádoucí proto, že vztah s druhým je neustále ohrožován *násilím*; a naopak bezpečí je zároveň podmínkou i výsledkem opaku násilí, jímž je *respekt* nebo ještě lépe přátelství či láska. Každodenní zkušenost nám potvrzuje, že veškeré vztahy s bližními přinášejí jak ohrožení, tak i příslib odměny. Z toho pro jednotlivce vyplývá nutnost chránit se, aniž by se izoloval natolik, že by to zcela znemožňovalo jakékoliv vztahy. Jednotlivec sám si tuto rovnováhu nemůže zajistit; potřebuje společenství (počínaje rodinou a konče státem), aby mu poskytlo dostatečnou ochranu. Nejprve fyzickou, proti primárním formám násilí (vražda, napadení, znásilnění atd.), pak ekonomickou (proti přírodním nebo sociálním pohromám prostřednictvím různých pojistek a sociálních zabezpečení) a konečně ochranu psychologickou či léčebnou, citovou – proti strachu z osamění, úzkosti ze smrti atd. (terapeutickou, afektivní).

Všechny formy ochrany, které společenství vynalezlo a které naše moderní společnosti rozvinuly, si kladou za cíl vymýtit násilí nebo je přinejmenším udržet na úrovni dostatečně nízké, aby neohrožovalo samotný život společnosti; zároveň svědčí o snaze zajistit co nejlepší vzájemnou pozornost, co největší úctu jedněch k druhým, zejména k těm, kteří jsou více než jiní ohroženi násilím věcí nebo lidí. Tak se společnost jeví zároveň jako důsledek jakési takřka dramatické nutnosti i jako pozitivní návrh ke spolupráci.

Stejnou ambivalenci nacházíme v případech druhé základní potřeby, *potřeby vzájemné výměny*. Jde tu o to, aby bylo zajištěno spravedlivé rozdělení statků (ve smyslu rovnosti), a tedy zabráněno tomu, aby si je nepřisvojili jen někteří na úkor všech. Neboť potřeba směny může vyvolat ve své sestupné tendenci *žádosťovost*, se vším co s sebou nese: závist, sobectví, touhu zmocnit se majetku druhého atd.; ale na druhou stranu může ve své vzestupné tendenci vést ke *spravedlnosti*. Takto chápaná vzájemnost vede k poznání, že vlastnictví bližního (jeho materiální, kulturní nebo duchovní statky) se může stát zdrojem obohacení ve vzájemném sdílení a uznávané komplementaritě; vyměňujeme si zboží, ale také zkušenosti, dovednosti, vědomosti, zkrátka důvěru. Z toho je zřejmé, že hospodářský sektor společenského života v mnohém přesahuje pouhou směnu zboží – představuje velkou část mezilidských vztahů. Proto by vzájemná výměna měla být chráněna proti nebezpečím, která ji ohrožují, neboť ve hře je víc než ztráta hmotných statků, jde o samotný smysl života ve společenství, o vzájemnou důvěru. Jednou z úloh morálních pravidel je právě zajistit vzájemné směně spravedlnost, to znamená nejlepší možné pod-

mínky, a to jak vyhlásováním vnějších formálních předpisů (chráněných zákonem a právem) tak i prací na tom, aby jednotlivci tyto požadavky vzájemné úcty vnitřně přijali jako své přesvědčení.

Řekli jsme, že třetí základní potřebou je potřeba *identity*. Každý člověk má prvotní potřebu být uznáván jako jedinečná bytost. Toto *sebeuvědomění* získává od druhých, je svázáno s jeho sociální rolí, jeho způsobilostí, hlouběji s důvěrou, přátelstvím ostatních, ještě hlouběji s láskou, jíž se mu dostává. Nejzákladnější zkušenost z útlého dětství: dobře víme, co pro dítě znamená, není-li opravdu „uznáváno“ svými rodiči. A každý z nás má ve svém nitru otevřené rány neúcty nebo dokonce opovržení těch druhých. I naše řeč nese rysy této potřeby uznání. Obracet se na někoho s dotazem znamená uznávat jej v jeho identitě a spoléhat na to, že nám to oplatí. Vrcholem uznání je pro každého člověka nepochybně stát se někým milovanou osobou. K tomu má morálka sotva co říci, svým způsobem tu jde o naplnění jejích nejvyšších cílů; otázka identity se však klade i na úrovních nižších, přesto však velmi důležitých. Všechna lidská společenství například věnovala velkou pozornost otázce sexuální identity. S větší či menší mírou přinucení předepisovala mužům a ženám, jaká má být jejich role a jejich úkoly ve společnosti. A projev nevyhraněnosti v této oblasti je dodnes zdrojem velké úzkosti. Právě tak společnost bdí pomocí celé soustavy symbolů a rituálů nad udržováním co nejjasnějšího povědomí skupinové příslušnosti. Síla vládnoucí morálky se měří tím, jak nesnadné je pro jednotlivce distancovat se od této identifikace se skupinou, aniž by to pro něj znamenalo nebezpečí dramatické exkomunikace.

Dokonce i liberální společnost, hájící svobody jednotlivce, se snaží dávat najevo svou osobitost pomocí symbolů, způsobů výkonu moci a morálních předpisů, které, ač hájí svobodu, vytvářejí na její členy silný nátlak. Tak například by ten, kdo by v liberální společnosti obhajoval antipluralistické stanovisko, snadno mohl zjistit, že je označován za špatného občana. Nahlížíme tu z jiného úhlu dvojznačnost společenské funkce morálky, která na jednu stranu určuje (a tedy i vylučuje) ty, kteří neodpovídají normám, ale na druhou stranu je jejím cílem umožnit vzájemné uznání každého každým. To znamená, že musí zároveň chránit totožnost skupiny i nějak zařídit, aby vztahy mezi jednotlivci byly co možná nejlepší – pro jejich dobro i pro dobro společnosti. To jsou v mnoha ohledech protichůdné úkoly, mezi nimiž přetrvává stále napětí, jak vidíme dnes v naší společnosti, která vyzdvihuje práva člověka a přitom se nemilosrdně brání proti „invazi“ uprchlíků a cizinců. Morálka se zrodila z lidské zkušenosti a pozvolna se rozšiřovala a prohlubovala, aby lépe odpovídala potřebám stále

složitější společnosti a aby mohla lépe dosahovat svých cílů. Vývoj morálky je úzce spjat s rozvojem práva, ale morálka překračuje právo tam, kde se nespokojuje pouze s předepisováním pravidel, která zabraňují zlu, ale rovněž nabízí způsoby jednání, které podporují dobro. Avšak v té míře jak se definice dobra stává čím dál tím nesnadnější z důvodu narůstající složitosti společnosti a vztahů mezi skupinami a jednotlivci, morálka, která jako by stále méně věděla jak říci, co je dobro, se spokojuje s několika obecnými abstraktními principy a péčí o konkrétní správu lidského jednání – tj. sankcionování těch, kdo se nepodřídí zákonu – ponechává právu. Morálka tak riskuje, že bude zaměněna s konformismem založeným především na negativních hodnotách: abychom byli „mravně zachováni“, stačí nedělat to, co společnost považuje za špatné, tedy nedostat se do sporu se zákonem. Pokud nevráždím a nekradu, jsem z morálního hlediska v pořádku; odtud už není daleko k tomu, myslet si nebo dokonce říkat: „Chovat se mravně znamená nedělat nic proti zákonu“, což se dá pružně vyložit jako „zajít až kam se dá“. A právě to mnozí vyčítají konformismu, když jej obviňují, že vede k pokrytectví. Za tímto pokrytectvím se ve skutečnosti skrývá ještě další hrozba, kterou je třeba odhalit, hrozba pro morálku mnohem závažnější – totiž redukce morálky na pouhou sociální funkci, chápanou v čistě utilitárním smyslu. Morálka má – jak jsme viděli – nepochybně regulační funkci a jako taková musí odpovídat potřebám společnosti; ve společnosti jako je ta naše však hrozí nebezpečí chápat tyto potřeby pouze kvantitativně. Tedy myslet si, že jsou uspokojeny, pokud výsledek nějakého rozhodnutí nebo činnosti vede k měřitelnému prospěchu společnosti nebo jednotlivce. Takováto utilitární redukce je důsledkem obtíže popsané výše: i když se stále méně dokážeme shodnout, které kvality kvalifikují společnost jako spravedlivou a čin jako mravně dobrý, je zatím ještě možné dohodnout se alespoň na kvantitě.

Ale takováto redukce může mít za následek vážná pochybení. Uvedme si příklad: připusťme, že z důvodu ochrany bezpečnosti (a tedy kvůli dosažení měřitelných výsledků snížení kriminality) dovolí společnost své policii užívat vůči podezřelým systematicky mučení. Takovéto rozhodnutí může být přijato zcela demokraticky (např. lidovým hlasováním) a může být ospravedlňováno odvoláním se na základní potřebu bezpečí (kterou jsme popsali výše). Přesto ihned vidíme, že prospěch plynoucí z takového opatření – jehož účinnost je nepochybně měřitelná a projeví se ve statistikách zločinnosti – vážně zpochybňuje pozitivní cíl morálky, která chce zajistit bezpečnost v jejím skutečném smyslu tím, že vyzývá každého, aby plně respektoval druhého. Praxe mučení je ve zřejmém rozporu s touto výzvou. Jis-

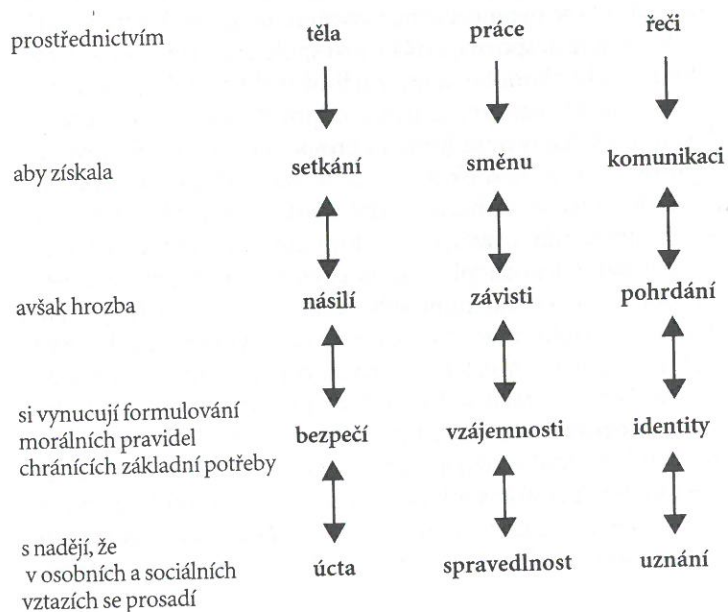
tě, úcta k bližnímu jako taková není vyčíslitelná. Občas dokonce může směřovat proti bezprostředním zájmům společnosti. Někteří budou v pokušení jí ve jménu nároků použitelné sociální morálky přisuzovat význam druhotný nebo selektivní. Rozprava by se tedy měla soustředit na to, co je skutečným „zájmem“ společnosti!

Kvantifikovatelnost je praktická, ale blaho společnosti (a tím méně její spravedlnost) se neomezuje na vytváření materiálních produktů. Jejich důležitost je nesporná, zvláště pro společnost (jedinec si může dobrovolně zvolit chudobu, např. z náboženských nebo kulturních důvodů). Avšak účelem společnosti je odpovídat na základní životní potřeby lidí, a její zájmy by tedy měly korespondovat s uspokojováním těchto potřeb. Tím, že se spokojíme s definováním toho, co je zakázáno nebo co je užitečné, na lidské potřeby ještě neodpovídáme; je nutné zvláště a především uvážit, co všechno zahrnuje skutečnost, která tyto potřeby vytváří, pochopit, že lidská bytost je bytost vztažná, že se neustále obrací na někoho mimo sebe, ať už je to svět, společnost, ten druhý, a že s nimi musí nezbytně udržovat pozitivní vztahy, i kdyby to mělo být nebezpečné. Morálka nachází svůj plný smysl, teprve postihne-li smysl této *jinakosti*. Rovněž tak pravidla, která společnost stanovuje, a **normy**, které se snaží prosadit, jsou vposledku ospravedlněny jen tehdy, pokud souznějí s komplexními požadavky jinakosti. Proto se morálka nemůže spokojit s úlohou nástroje společenské regulace (to je jen jedna část jejího úkolu); má také další funkci – ověřovat, zda pravidla souhlasí s vyššími požadavky vzájemných vztahů.

REGULAČNÍ FUNKCE MORÁLKY

Založená na *vztahové* podstatě lidské existence
(Skutečnost *alterity*)

Lidská bytost se vztahuje k druhému



Cílem regulační funkce je omezit ohrožení a přispět k tomu, aby se zaslíbení naplnila. To je smyslem morálních pravidel, která si lidé ukládají, aby pospolitý život byl vůbec možný.

3. KAPITOLA

JAK ROZPOZNAT DOBRU MORÁLKU OD ŠPATNÉ ANEB LEGITIMAČNÍ FUNKCE ETIKY

Jak jsme viděli, morálka poskytuje normy, pravidla určená k tomu, aby podporovala život ve společenství, aby jej činila možným, ba dokonce plodným. Ale zkušenost nás učí, že tyto normativní propozice, tato pravidla, nehrají vždy pozitivní roli. Mohou být naopak pociťována jako jho omezující svobodu, vynucování pokryteckého konformismu, příčina zvráceného pocitu viny.

Co může způsobit špatná morálka? A jak z ní udělat dobrou?

Částečně jsme na to odpověděli už v předešlé kapitole: řekli jsme, že špatná morálka je taková morálka, která neodpovídá základním potřebám bezpečí, vzájemnosti a identity. Ale proč se jí to nedaří? Nejčastěji proto, že společnost je posedlá vidinou možného nebezpečí, hrozícího narušit její chod a učinit jej nesnesitelným, následkem čehož jednostranně zdůrazňuje obranný, negativní aspekt morálních příkazů: je třeba odhalit, pranýřovat a potírat všechno, co živí nenávisť, žádosťivost a násilí; důsledkem pak bývá posílení kontroly společnosti, vyhlášení každého chování vybočujícího z běžných zvyklostí za ohrožení stability stávajícího řádu. Potřeba bezpečí se pak projevuje exkomunikací, vzájemná výměna je obklopena hradbou zákonných předpisů a z identity se stává agresivní a nesnášenlivé prohlášení. Tak se morálka může stát morálkou represivní, neponechávající žádný prostor pro svobodu nebo tvořivost.

Morálka je tedy špatnou morálkou, když zapomíná na pozitivní možnosti spjaté se strukturou lidské existence, na respekt v oblasti vztahů společenských a politických, na *spravedlnost* ve vztazích ekonomických (v nejširším slova smyslu) a na *uznání* ve vztazích osobních. Pokud se morálka spokojuje s „regulací“ chodu společnosti, přičemž za hlavní kritérium pokládá krátkodobé zájmy společnosti, nutně degeneruje v autoritářský a bázlivý moralismus. Je zřejmé, že omezovat morálku na její čistě utilitární funkci má vždycky za následek její narušení. Morálka má totiž ještě jinou funkci než odpovídat na potřeby společnosti. Je tu rovněž proto, aby společnosti kladla otázky týkající se hodnot, jimiž žije, opodstatněnosti jejích pravidel a norem. A právě tomu říkáme *legitimační funkce morálky*. Pokud se

otázky morálky zaměřují na tento úkol, označujeme ji – abychom ji odlišili od její regulační úlohy – termínem *etika*.

Etická reflexe se rodí v okamžiku, kdy lidská bytost pochopí, že ostatní tu nejsou jen proto, aby uspokojovali nebo ohrožovali její potřeby, ale že existují jako zvláštní bytosti, mající tytéž potřeby a tatáž práva své potřeby uspokojovat. Víc než to: druzí mohou být dokonce předmětem zvláštního zájmu, zahrnujícího odpovědnost vůči nim. V další kapitole uvidíme, jaké jsou antropologické kořeny tohoto po vědomí. Zatím nám postačí konstatovat, že existuje. Ten druhý znepokojuje, klade otázky, obtěžuje, fascinuje... , nikdy nemůže být (kromě případů násilí, žádostivosti nebo nenávisti – tedy právě toho, před čím se, jak jsme viděli, snaží morálka život společnosti chránit) chápán jako předmět, jako nástroj sloužící pouze mým zájmům.

Jsme tudíž oprávněni říci, že čin je morálně neospravedlnitelný, pokud snižuje bližního na úroveň předmětu nebo nástroje. Tím se vysvětluje, jak jsme mohli říci, že mravní čin je špatný, pokud neuskutečňuje alespoň něco z příslibů spojených se vztahovou strukturou lidské existence. A také už chápeme, že příčinou tak častých selhání morálky je odmítnutí chápat druhého skutečně jako osobu.

Funkcí etiky je připomínat, že ať už jsou intence a kvality morálních pravidel společnosti jakékoliv, lze je uplatňovat správně, tj. uskutečnit to, co zamýšlejí, jen pokud bude absolutní požadavek respektu k jinakosti toho druhého všemi uznáván. Na čemž je mimochodem dobře vidět křehkost a svízelnost etiky! Etika pokládá otázku: „Ve jménu čeho to děláte?“ Jestliže se ukáže, že jediným ospravedlněním daného jednání jsou skupinové zájmy nebo celospolečenské krátkodobé zájmy, navrhované mravní jednání bude prohlášeno za eticky nelegitimní. Oproti tomu bude za oprávněný považován každý čin, který (ve svých motivech i záměrech) považuje bližního nikoli za věc, nýbrž za osobu. Je dostatečně zřejmé, co to znamená v rovině interpersonálních vztahů; v tomto případě jsou mnohem obtížněji realizovatelné strukturované vztahy, v nichž bližní není bezprostředně přítomný nebo viditelný, ale je dosažitelný pouze prostřednictvím společenských institucí. Avšak i v tomto případě je naprosto nezbytné přidržet se principu etické oprávněnosti.¹ Odpovědnost vůči bližnímu jakožto osobě je základním principem ospravedlňujícím mravní jednání; je to otázka, kterou je etika povinna klást, a to neustále, každé osobní či kolektivní aktivitě.

¹ Srov.díl II. *Les puissances de l'expérience*, JEAN-MARC FERRY, (Paříž, Cerf, 1991), kde autor zkoumá působení této etiky v sociálních, ekonomických, politických a kulturních systémech.

Už v minulé kapitole jsme pozorovali, že zmíněná odpovědnost se projevuje (v závislosti na základní potřeby lidské bytosti) trojrozměrně jako respekt, spravedlnost a uznání. Aby se možnosti mravního jednání – které si můžeme označit jako přísliby spojené se vztahovou strukturou lidské existence – mohly rozvinout, je třeba, aby byl princip opravňující mravní jednání stvrzen osobním a pokud možno i kolektivním souhlasem, to znamená rozhodnutím ctít rozumem i vůlí ony tři morální požadavky, na nichž se zakládá život společnosti.

Ctít požadavek *úcty k bližnímu* znamená překročit hranice „negativního“ respektu. Negativním nazýváme respekt, který se omezuje na to, že nenarušuje prostor druhého a že uznává jeho práva, aniž by věnoval jeho osobě pozitivní pozornost. Takovýto respekt je blízký lhostejnosti. Respektování práv každého má přirozeně formální stránku, nepopíráme její nutnost. Ale spokojit se pouze s tímto aspektem znamená zbavit společenské a politické vztahy podstatné části jejich hodnoty. Příslib, který označuje výraz „respekt“, je něco jiného než korektní a indiferentní jednání vůči druhému. V samotném označení respekt se skrývá kořen latinského *spectare*, „pozorovat“. Respektovat někoho, znamená pozorovat jej, tedy dávat pozor na jeho konkrétní situaci. To je něco úplně jiného než lhostejnost, byť i zdvořilá! Aby se respekt stal opravdovým, aby člověk uznal, že musí vystoupit ze sebe a vážit si druhého (ať je jaký je) jako osoby, je třeba, aby k tomu byl podnícen vědomím, že s ním sdílí společný osud, který vyžaduje *solidarititu*. Solidarita se rodí z vědomí sounáležitosti, příslušnosti k lidskému společenství, v němž je každý svázán s každým. Solidarita spočívá v tom, že místo abychom trpně snášeli toto společenství jako dané, rozhodneme se chápat je jako blahodárný záměr. Právě v tom spočívá nejhlubší smysl politické práce.

Aby solidarita nebyla selektivní, restriktivní nebo prostě jen pocitem skupinové příslušnosti (jakým je např. „solidarita“ příznivců stejného fotbalového klubu), musí být výrazem *úcty k bližnímu*. A aby tato *úcta* nebyla jen formálním respektem, lhostejným ke konkrétní skutečnosti, v níž se konkrétní lidské bytosti nacházejí, musí vyjadřovat vůli k solidaritě. To znamená, že je třeba vědomí solidarity a vůle k jejímu uplatňování, aby společenský nebo politický čin, snažící se formulovat *úctu k bližnímu*, byl skutečně oprávněný. A naopak: aby společenský nebo politický čin ve své snaze prosazovat solidaritu uspěl, jeho záměry musí být živěny vůlí respektovat osobu druhého. Solidarita a respekt se vzájemně podmiňují.

Čtít požadavek *spravedlnosti* znamená nespokojit se s tím, že přenešeme svou odpovědnost na stát. Koncepce sociálního státu (*welfare state*) si může jistě připsat na své konto mnohé pozitivní výsledky: v tzv. rozvinutých zemích se jí podařilo téměř odstranit hmotnou chudobu a zajistit každému minimální ochranu proti ranám osudu nebo ekonomickým otřesům. Můžeme však také pozorovat, že tato koncepce má tendenci vtěsnat spravedlnost do role pomocnice sociálního zabezpečení. Spravedlivé je to, co každému umožňuje přístup ke státní péči.

Nepopíráme důležitost tohoto požadavku, ani jeho oprávněnost. Ale mnoho by se dalo říci i o tom, že tato strategie spravedlnosti vede k povážlivému zbytnění moci státní byrokracie. Objevilo se tak nové centrum moci, které prakticky uniká politické kontrole; ve jménu požadavků této spravedlnosti se množí zákony a nařízení, neblahým důsledkem čehož je stále větší závislost a bezmoc občanů tvář v tvář byrokratické moci. Sama koncepce spravedlnosti se tak stále více a více redukuje na pouhý formální legalismus; potřeba směny a reciprocity, kterou by spravedlnost měla zajišťovat, je vyloučena ve prospěch anonymního vztahu k nařízením, zajišťujícím úkoly vzájemné výměny místo nás.

Existuje tedy nebezpečí, že smysl spravedlnosti dojde újmou, protože spravedlnost nemůže rozvinout svůj potenciál bez osobního přispění lidí, jichž se týká. Potřeba vzájemné výměny předpokládá, jak jsme viděli, reciprocitu, a tedy i spravedlivá pravidla, která ji umožňují. To, co má být zajištěno (mimo rámec formálních pravidel zástupné spravedlnosti), je možnost, aby směna přinášela oběma partnerům prospěch a výhody. Výhody materiální, samozřejmě, ale navíc i výhody „duchovní“: vzrůst vzájemné důvěry, výměnu zkušeností, slov, pocitů. Měli bychom zkrátka od vzájemné výměny oprávněně očekávat, že nám nejen poskytne uspokojení našich hmotných potřeb, ale i rozšíří naše znalosti o sobě, o druhých i o světě. Spravedlnost se nesmí omezit na to, že stanoví vzájemné výměně náležitě meze (to, co dostanu, by mělo mít stejnou hodnotu jako to, co dávám), měla by partnerům umožnit i zisk (řekněme) lidskosti. Zábavným příkladem toho, o co při vzájemné výměně jde, je smlouvání, i dnes obvyklé na orientálních trzích. Vidíme tu, jak důležitá je při směně zboží radost z rozhořování, subtilní hra vztahů s druhým.

Aby byl příslib spravedlnosti naplněn, je nutné, aby (ve shodě s požadavky spravedlnosti) oba partneři měli stejná práva a směli je uplatňovat. Etický požadavek rovnosti je totiž v pojetí spravedlivých pravidel implicitně obsažen. Nebezpečí osobní žádostivosti nebo sociální korupce může ovšem v každém okamžiku tento požadavek na-

rušit, ne-li zničit a vnutit vzájemné výměně systém nerovnosti. Předpoklad rovnosti však zůstává cílem spravedlnosti: jím získává smysl a oprávnění jakožto projev společné vůle dát každému možnost rozvinout ve vzájemné výměně s druhým své tvořivé schopnosti.

Spravedlnost v úzkém smyslu spravedlnosti komutativní se tak otevírá mnohem bohatšímu naplnění: jde o to spravedlivě naplnit rovná práva všech. Tak se můžeme vyhnout zploštění, oktrojovanému příliš paternalistickou společností, s níž jsme se setkali výše, stejně jako egalitářskému formalismu, jenž se nestará o řízení konkrétní společnosti, citlivé k reálné situaci svých členů. Spravedlnost a rovnost se vzájemně podmiňují.

A konečně: chceme-li opravdu čtít požadavek *uznání*, nesmíme je redukovat na jeho sociální stránku. Společenská praxe se v této oblasti, jak se zdá, skutečně spokojuje s málem: na potřebu osobního uznání nejčastěji odpovídá zdůrazňováním důležitosti sociálních rolí. Kolik lidí se v dnešní době stalo obětí takovéto redukce vlastní totožnosti na profesní zařazení nebo společenskou či politickou funkci. Podobná identifikace jistě přináší i pozitivní prvky, ale pokud se uznání omezí pouze na ni, pravdivý obraz osobnosti je tím ohrožen. Pokud se někdo natolik ztotožní se svou sociální rolí, že nedokáže unést ani to nejmenší ohrožení s ní spojeného uznání, dochází občas i k tragédiím: muž, který propadne depresi, když nadejde okamžik odchodu do důchodu, jiný, který spáchá sebevraždu, když jej potká neúspěch v zaměstnání, žena, která ztratí chuť do života, když její děti opustí domov – ti všichni jsou obětí takového pseudouznání. Ve společnosti, která od svých členů stále více vyžaduje „výkonnost“, v níž je práce stále více považována za nejvyšší hodnotu a nezaměstnanost za osobní diskvalifikaci, je čím dál tím těžší zaslechnout jiný hlas. Kultura, umění, dokonce i náboženství jsou rovněž ve vleku požadavku výkonnosti a jsou uznávány pouze z hlediska své společenské užitečnosti. Každému musí být jasné, že podobné omezení je hluboce demoralizující. A také nebezpečné, domyslíme-li, jaké důsledky z toho vyplývají pro etickou praxi, např. v medicíně: budeme posuzovat právo pacienta na odbornou péči podle toho, jak je užitečný pro společnost?

Uznání, které očekáváme od bližního, s nímž udržujeme vztah, by se nemělo zastavit u sociální role, kterou hrajeme; uznání je tím vzácným okamžikem, v němž je osoba přijímána jako osobnost, ve své jedinečnosti. Sociální role jsou zaměnitelné, osoba je jedinečná a nezaměnitelná. Právě to nám poskytuje láska. Být milován znamená být přijímán pro to, čím jsem, a ne pro to, co dělám nebo co představuji.

Milovat znamená ponechat druhého v jeho pravdivosti, v pravdivosti jeho jména, které jej vytrhuje z anonymity, které mu umožňuje existovat jako osoba. Kdyby nás nikdy nikdo neoslovil jménem, neexistovali bychom. Proto se tak často uchylujeme k sociálním pseudoidentifikacím, když nám schází láskyplné oslovení.

Konečným a plným uznáním je vyznání lásky. Bez lásky hrozí, že se uznání stane závislým na soudu společnosti, což ve svých důsledcích vede ke katalogizaci, instrumentalizaci, uzavřenosti do systému poznávacích znamení, v němž se osobnost nesetká se svou pravdou. Jen láska dokáže rozeznat za všemi maskami a rolemi (které ji navíc vystihují jen částečně) jedinečnost osoby, jež chce být nazývána svým jménem, jen a pouze svým jménem. A v tomto aktu uznání nachází láska svůj smysl. V opačném případě jí hrozí záměna s erotickou touhou, vyhledávající druhého pro vlastní uspokojení, nebo dobročinnou blahovolností člověka, jenž se domnívá mít povinnost a oprávnění obdarovávat druhé. V obou těchto případech nejde o skutečnou úctu k bližnímu, jinak řečeno o vzájemné přijetí. Slovo, které k tobě promlouvám, je i slovem, které od tebe slyším. Všechno, co se nám nabízí pod nálepkou „láska“, ji nese neoprávněně, neustí-li to ve vzájemné uznání. Takže uznání a láska se vzájemně podmiňují.

„Jak rozeznat dobrou morálku od špatné?“ na tuto otázku, kterou jsme si položili na začátku kapitoly, teď můžeme odpovědět: dobrá morálka je morálka oprávněná. To znamená morálka ospravedlněná etickou reflexí, přijímající veškerou odpovědnost plynoucí ze svobody. Dobrá morálka je tedy opakem morálky uzavřené, protože je neustále otevřená vůči výzvám svobody, která bez ustání převrací a narušuje zaběhané zvyklosti, konvenční pravidla a vyčichlé dohody. Je to morálka, která, ač odpovědně přijímá všechny nevyhnutelnosti, které před ní staví realita – na jedné straně ohrožení, zastoupené násilím, žádostivostí a nenávistí, na druhé straně možnost úcty, spravedlnosti a uznání – se s tím nespokojí a nechá se znepokojovat tím, co přichází, ale ještě není tu; je to zkrátka morálka, která se dává oslovit ideálem etiky, v níž se pojí solidarita, rovnoprávnost a láska ve snaze poskytnout lidskému životu celou jeho plnost. To je samozřejmě ideál, přesahující obzor toho, čeho se může kdokoliv odvážit dosáhnout. Ale jakožto takový – poněvadž symbolizuje to, v co smíme doufat – představuje kritickou a legitimační instanci morálky, protože před ní staví zároveň hodnotící kritérium i program.

Dobrá morálka je tedy morálkou, která se nespokojuje s tím, že nabízí nebo dokonce vnucuje pravidla chování, ale vyžaduje na každém, aby si kladl otázky o svém vlastním podílu v úsilí o odpovědnost.

A aby přitom zůstal otevřený vůči tázání po opodstatněnosti toho či onoho rozhodnutí, toho či onoho činu. Aby dokázal připustit, že všechno není předem dáno tou a tou formulací toho a toho pravidla, ale že vždycky může vzniknout nějaká nejistota, nějaká trhlinka, v níž může být dobré nastolit otázku o etickém smyslu svobody. Jinak řečeno: dobrá morálka je taková morálka, v níž se žádná rozhodnutí nečiní předem, ale v níž je každý zván, aby vstoupil do rozhovoru o tom, jak správně uskutečňovat vzájemnou úctu, spravedlnost a uznání, aby se jejich hodnota mohla plně rozvinout. Je to tedy morálka, která se nechává vyrušovat a obtěžovat nároky etiky s jejím trojím požadavkem solidarity, rovnoprávnosti a lásky.

Existuje tudíž neustálé napětí mezi regulační úlohou morálky a nárokem etiky, která jí dává oprávnění. Neměli bychom se snažit tento nárok zrušit, ať už tím, že bychom jej odmítli pod záminkou, že je to nerealistický idealismus, nebo tím, že bychom zlehčovali úlohu regulace jako čehosi vulgárního a nesouvisějícího s realizací etického ideálu, jehož může konec konců dosáhnout jen elita; neboť existuje jistý znovu a znovu potvrzovaný požadavek, jenž chrání morálku před tím, aby sklouzla po přirozeném svahu konformismu, a tím je starost o dobrou morálku pro všechny, tato starost nutí etiku podřídit se věcné diskusi, aby se konečný a společný ideál setkal s žitou morálkou a napojil se na ni.

Teď už můžeme doplnit tabulku ze strany 18 (Regulační funkce morálky) a „morálním“ hodnotám respektu (úcty), spravedlnosti a uznání – naplnění příslibů vyplývajících z mezilidských vztahů – přiřadit hodnoty „etické“, které morálním hodnotám určují horizont, k němuž směřují, a potvrzují jejich oprávněnost. Soubor těchto hodnot tvoří vztažný systém, přestože každá z dvojic je více spojená s určitou oblastí: dvojice respekt-solidarita se sociopolitickou, dvojice spravedlnost-rovnoprávnost s ekonomickou, dvojice uznání-láska s osobní. Rozumí se samo sebou, že solidarita, která se tu jeví jako etické naplnění respektu (úcty), se týká rovněž ekonomických vztahů – projevuje se ve vzájemné výměně – a také vztahů osobních – je to rovina, kterou tak pěkně definuje **zlaté pravidlo**. Právě tak rovnoprávnost, etický horizont spravedlnosti, se týká rovněž – je třeba to připomínat? – sociálních a politických vztahů, kde zakládá jeden z nejdůležitějších požadavků, a vztahů osobních, poněvadž bez ní by se zvrhly v instrumentalizované násilí. A konečně láska, která představuje etické naplnění uznání, se týká také vztahů společenských a politických, jimž stanovuje jejich konečný význam, i vztahů ekonomických, neboť i spravedlnost v ní nachází svůj nejposlednější smysl.

Legitimační funkci etiky tedy můžeme ukázat v následující tabulce:

LEGITIMAČNÍ FUNKCE ETIKY

Oblast	Socio-politická	Ekonomická	Osobní
Regulační morální hodnota (uplatnění <i>alterity</i>)	Úcta	Spravedlnost	Uznání
Legitimační etická hodnota (uplatnění <i>svobody</i>)	Solidarita	Rovnost	Láska

Důvodem morální regulace je alterita, jejím vyjádřením jsou morální hodnoty. Etické hodnoty jsou vyjádřením etického požadavku. Etický požadavek nabízí, v co může svoboda doufat a vybízí ji, pro co se má angažovat; etické hodnoty jsou zároveň kritikou morální praxe.

4. KAPITOLA

ODKUD POCHÁZÍ ZÁVAZNOST MORÁLKY?

Morálka existuje proto, že je nutné odvrátit nebezpečí, vyplývající z vyhledávání uspokojení základních potřeb lidských bytostí. Na otázku „Proč existují morální závazky?“ můžeme tedy odpovědět prostě takto: protože je to nutné. Zkušenost (posílená výchovou) dostatečně dokazuje, že bez morálky určující pravidla chodu společnosti by život nebyl možný.

Tato sociologická a empirická perspektiva je zároveň nedostatečná. Neboť zkušenost právě tak ukazuje, že potřeby společnosti mohou vést k ospravedlňování nemorálních činů. Takový soud však poukazuje na to, že závaznost morálky přesahuje pouhý příkaz potřeb společnosti. Nemůžeme se spokojit s odpovědí: „Morálka je potřeba, aby byl pořádek“, když víme, že ve jménu pořádku je možno ospravedlnit ty nejhorší nemravnosti. Spíše je třeba hledat zdroj závaznosti morálky přímo v nás. Morálka vskutku existuje také proto, že uznáváme, že vztahy s bližními přinášejí nejen nebezpečí, ale i možnosti, na jejichž realizaci stojí za to se podílet. Závaznost se rodí z této jistoty: měl bych přijmout morální pravidla, abych mohl využít veškerý prospěch, o němž vím, že mi plyne ze vztahů s bližními.

Tento pohled na závaznost morálky není nesprávný, ale je poněkud krátkozraký; vyvozuje znalost závazku ze zájmu vyplývajícího z podřízení se svému okolí. Takový způsob myšlení neumožňuje uvědomit si, co znamená etické gesto jako takové pro společnou zkušenost, co znamená prokázat někomu dobro bez nároku na oplátku, či dokonce oplatit dobrem za zlo. Takovéto pochopení etického požadavku, který může vést až k obětování vlastních zájmů, ba dokonce i vlastní osoby, vyžaduje tudíž jinou interpretaci původu mravního závazku. Pokud morálka dokáže někoho motivovat až k takovémuto sebezapření, takovémuto altruismu, a to do té míry, že autentičnost jeho činu je pro všechny nepochybná, znamená to, že hledat za tím nějaký zájem (byť i v tom nejvznešenějším smyslu slova) je zcela nedostačující k vysvětlení původu mravního závazku.

Abychom mohli odpovědět na naši otázku, je třeba se ptát, co by mohlo vysvětlit schopnost lidské bytosti svázat svou vůli a svou svobodu s vnějším požadavkem. Můžeme začít konstatováním, pocházejícím z psychoanalýzy, že lidská bytost je bytost mající *potřeby*

a touhy.² Vyjděme z toho nejzákladnějšího: živé tělo, člověk, je podrobeno nutnosti uspokojovat naléhavé elementární potřeby. Potřeba je destruktivní síla, která se zmocňuje toho, co je nutné k jejímu uspokojení, a uspokojí se jen tím, že zničí to, co stravuje. Tak například hlad mizí požitím chleba. V potřebách vězí násilí, které se vybíjí na okolí a následně se k člověku vrací. Tak člověk zakouší na svém těle střídání úzkosti z nebezpečí neuspokojené potřeby a následujícího smrtícího rozkladu, a štěstí, když je tělo uspokojeno. Ale to štěstí (kromě toho, že nemá dlouhého trvání) je draze zapláceno destrukcí jsoucena, obětovaných, aby uspokojily mé potřeby. Život je možno vybojovat jen za cenu smrti, *mors tua, vita mea*. Život si zajistím jenom tak, že budu rozsévát smrt. Tvrdý zákon nutnosti, jemuž jednoho dne padnu sám za oběť. A proto je nezbytné, jak jsme zaznamenali výše, aby člověk ve vztazích se sobě podobnými, nejprve s ostatními lidmi, potom i se zvířaty a nakonec s celou přírodou, přijal přesná a přísná nařízení, která budou tento zákon nutnosti udržovat v mezích snesitelných pro život společenství.

Ale u člověka „potřeba nikdy není čistou potřebou“ (DENIS VASSE), vždycky nese známky touhy. Touha hledá něco jiného než věc, jíž by se potřeba mohla zmocnit, chce druhého „pro to, čím je a čím já nejsem“. Hledá právě to, co je v druhém neredukovatelné na kořist mých potřeb. Abychom ještě jednou citovali Denise Vasse: „Matka se od počátku věnuje uspokojování všech potřeb lidského mláděte: je pro něj „primárním objektem“, jehož pouhá přítomnost je znamením nasycení a života. Ale přestože je místem utišení každého napětí a každé bolesti, nikdy v plnosti nasycení úplně nemizí. Dítě ji konzumací nezabývá. Zbývá objevit, že je něco jiného než předmět. Tak začíná proces, který budeme v sexualitě prožívat jiným způsobem: v pohlavním aktu odhalujeme v trvalé jinakosti toho druhého Jiné“ (*Le temps du désir*, str. 22). Učíme se tím pravdě: Druhý mi chybí tak radikálně, že po něm mohu toužit proto, že existuje jako někdo jiný než já a já jako někdo jiný než on.

Touha tudíž nemůže být nikdy plně uspokojena, pokud není zredukována na potřebu. Protože touží po jiném Jiném.³ Čím je touha prudší, tím více mě nutí zřít se veškerého ovládnání druhého. Říci ženě „miluji tě“ znamená vyznat jí, že moje potřeba mít ji, která mě

2 Tato úvaha vděčí za mnohé vynikajícím pracem DENISE VASSE, zvláště jeho spisu *Le Temps du désir*, Paříž, 1969.

3 Rozlišujeme *jiným* a *Jiný*. První termín označuje lidskou bytost, jinou než jsem já, tak jak ji mohu poznávat a jak se může stát předmětem mé potřeby a poznání. Druhý termín vyjadřuje radikální alteritu (jinakost) jiného a uvnitř jiného, nepřevoditelnou na mé poznání.

impulsivně žene k ní, je zároveň i výrazem mé touhy po ní, to jest po její nekonečně vzácné osobnosti, již nelze zredukovat na něco, čeho bych se mohl zmocnit. Znamená to vyznat jinému právě v okamžiku, kdy tělo vyjadřuje své potřeby, že odmítám zmocnit se jej jako věci, jako těla, a že s ním chci žít v míru.

Toto dvojí zaměření lidské bytosti tvoří celý problém etiky. Jakožto tvor, mající potřeby, má člověk tendenci všechno si přivlastnit, udělat z toho svou věc, něco, co je mu k dispozici a neliší se od ostatních věcí. K tomu dochází, redukuje-li člověka na pracovní sílu, předmět naplňování „ekonomických potřeb“; nebo snižujeme-li ženu jen na předmět sexuálního uspokojení. Už jsme se zmínili o tom, že taková redukce osoby na její sociální roli má v sobě cosi tragického. Teď už chápeme proč: je projevem obavy ze ztráty, která k touze nevyhnutelně patří. Živíme tak iluzi, že si vystačíme sami sebou a se sebou. Odmítat jiného znamená odmítat být vyrušován Jiným, tím, čeho se v jiném nedokážeme zmocnit; vposledku to znamená odmítat poznání, že závisíme na jiných a že právě jen na jejich odlišnosti se zakládá má totožnost. Indiference, ne-lišnost, vzniká ve skutečnosti ze strachu z vlastní touhy, poněvadž touha zdůrazňuje odlišnost jakožto podmínku opravdového vztahu. Z toho vyplývá, že pokud lidská bytost existuje jen do té míry, do jaké udržuje vztahy s jinými, musí být ve své touze poctivá. Tak praví Zákon, který nám zakazuje útek do světa iluzí a zavazuje nás k tomu, abychom uznali své hranice (dané oslovením slovem toho druhého) a svou schopnost toužit (oslovovat Jiné v sobě i v jiných). Nesmíme se tedy spokojit s uspokojováním svých potřeb ani utíkat před nutností do iluzí nebo fantazií. Musíme se akceptovat jako bytost, která může žít jen tehdy, žije-li i druhý. V rovině etiky to znamená zavázat se respektovat jiné a odmítat každé redukování Jiného v jiných, každou ne-lišnost ve vztahu k bližním.

To považujeme za podstatu a původ závaznosti morálky. Na počátku nás oslovilo slovo druhého, a tím že nám znemožnilo identifikovat se se svými potřebami a ustanovilo nás jako někoho jiného, oprávněného vyslovit svou touhu, poskytlo nám možnost pochopit se jako „jednoho mezi druhými“ (D. VASSE) podobnými i odlišnými, odpovědného za to, jak naloží s jinakostí jiných. Etický závazek je přepísem této primární struktury lidské existence pro oblast svědomí, existence svázané prostřednictvím těla s ustavičnou hrou potřeb a povolání slovem druhého rozpoznat, že je obývána touhou, touhou po Jiném, jehož znamením, stopou, prostorem jsou na věky věků ti druhí. Jde tedy o to, nenechat se stáhnout ke dnu potřebami nebo opanovat strachem ze ztrát, ale přiznat si své hranice a hledat k bližnímu a s bližním cesty pokoje, života a smíření. Což předpoklá-

dá pochopit absolutní závaznost požadavku chtít, aby druzí žili. Neboť zatímco potřeba praví: *mors tua, vita mea* (tvá smrt mě udržuje naživu), touha nedovede říci nic než: *vita tua, vita mea* (ke svému životu potřebuji, abys žil). A je-li to třeba, dokáže vyznat i: *vita tua, mors mea* (abys žil, jsem připraven zemřít) a přijmout tak s plnou vážností závazek odpovědnosti, jenž znamená „odpovídat“ za druhého, ať to stojí, co to stojí. „Nikdo nemá větší lásku, než ten, kdo položí život za své přátele,“ řekl Ježíš; to je nejzazší vyjádření etického smyslu touhy v jeho opravdovosti. A od počátku mu protiřečí Kainova otázka: „Což jsem strážcem bratra svého?“ Avšak Kain, předtím než takto odpověděl Bohu, zabil svého bratra Ábela. Takováto odpověď vskutku znamená, že popíráme Jiné v jiném člověku, že žijeme v indiferenci, ne-lišnosti, že „anulujeme“ právo druhého na osobitost, na uznání jeho odlišnosti. To znamená, že jsme jej symbolicky zrušili.

V tomto případě stanoví morální závazek jasnou hranici mezi odmítnutím odpovídat za druhého (a tedy odpovídat druhému) a souhlasem s tím, že budu „strážcem bratra svého“. Jestliže jsme bytostmi s potřebami a touhami, je naší *povinností* bdít nad tím, abychom se nenechali fascinovat tím, jak snadno a rychle lze odstranit naši „nouzi“, právě tak jako dokázat přijmout riziko vztahu, k němuž nás zve touha. Musíme se naučit (i za cenu deziluzí!) nesměšovat směřování své touhy s uspokojováním svých potřeb. Všechny náhražky, které nám nabízí naše konzumní společnost s příslibem, že naplní všechny naše touhy, jsou jenom šidítka, něco jako zrcátka pro kanárky, v nichž nenajdeme nic než vlastní obraz, oddělený od druhých a vykrmený jako dítě, které přecpávají, aby je nemuseli milovat. Etická reflexe se zaměřuje právě na tenhle zlom, na místo, kde uspokojování potřeb už není to jediné, s čím je třeba počítat (úkol, který jsme si výše označili jako regulační funkci morálky), ale které zahrnuje a vyjevuje rovněž onen tajemný vztah dvou osob, dvou jinakostí. Přesně to je úkolem svědomí. Jaký je to úkol a co je to svědomí se pokusíme pochopit v následující kapitole.

5. KAPITOLA

CO JE TO SVĚDOMÍ?

Abychom mohli nějaký čin označit jako mravní jednání, je mimo jiné třeba, aby byl úmyslný a dobrovolný. A k tomu je nutný subjekt způsobilý uvažovat, rozhodovat se a soudit. Krátce: svědomí. Tato schopnost odhadnout zisk nebo ztrátu je vlastním úkolem svědomí.

Svědomí je neoddělitelné od vědomí jako takového. Vědomí je znalost, kterou má subjekt o sobě. Každé vědomí něčeho je zároveň i vědomí o tom vědomí, čili vědomí o tom, co víme. Tato schopnost nám dává možnost být zároveň poznávajícím subjektem i objektem poznání. Což nám dovoluje vynášet vnitřní soud, souhlasit či nesouhlasit se sebou samým.

Vědomí sebe sama (a o sobě samém), které nám pomocí řeči umožňuje komunikaci, je zprvu ovocem smyslového poznání. Jak prokázal JEAN-MARC FERRY, symbolické struktury řeči předcházela (a na základě obecné praxe ji utvářela) zkušenost pocitové paměti, založená na prvotních zážitcích organismu, ohroženého okolím. Díky citění – nejprve počitek, potom vjem – dospěl subjekt k jednání, aby se pokusil realizovat vytouženou představu. Následuje stadium dialogu. Už malé dítě, cítí-li ve svém organismu nějaký nedostatek, vyjadřuje jej křikem. Poněvadž na tento křik ihned odpoví utěšující gesto matky, stává se křik prostředkem komunikace. Dítě se postupně naučí dávat mu přesnější význam. Tak začíná přenos iluzí, deziluzí a frustrací, který si postupně vynutí přechod k efektivnějším prostředkům. Po křiku následuje přemlouvání. Jde o to přesvědčit, a naučit se tak vzájemné komunikaci. Prostřednicvím této vzájemné komunikace se ve vědomí vytvoří představa „já“ odlišného od „ty“, jemuž je sdělení adresováno, a od „ono“, na němž si lze procvičovat přímé jednání.⁴

Vědomí o sobě samém, sebe-vědomí, je neoddělitelné od vědomí o druhém, vědomí souvisí s komunikací a řečí, se schopností sebevyjádření a přesvědčování, s objevem možností ale i hranic řeči. S objevem, že řeč klade odpor a nutí význam podřizovat se autoritativním pravidlům syntaxe. Tento vztah je zdrojem dvojí zkušenosti: na jednu stranu lze s druhými komunikovat, jen pokud se podřídíme omezujícím

6. KAPITOLA

MALÁ METODOLOGIE
ANEB JAK SE ETICKY ROZHODOVAT?

Všechny etické úvahy pochopitelně směřují ke konkrétnímu uvádění pravidel a norem považovaných za správné a zákonné viditelným jednáním do praxe. Každý však ví, že přistoupit k činu není jednoduché a není prostým a nutným důsledkem vnitřního přesvědčení o správnosti určitého jednání. Existují překážky – vnitřní (které si můžeme předběžně a velmi hrubě seskupit pod název „zlá vůle“) i vnější – a tyto překážky ztěžují rozhodování. Začneme těmi druhými.

Vyvstane-li před námi etická otázka, nikdy se neobjevuje v abstraktní formě, ale vždycky za složitých okolností, v nichž vstupuje do hry množství prvků. V prvé řadě jde tedy o to, co bychom mohli nazvat *orientací* – rozpoznat tyto prvky a jejich objektivní a subjektivní důležitost. Snažíme se rozpoznat, jak tyto politické, kulturní, společenské, psychologické, ekonomické atd. prvky mohou ovlivnit posouzení problému a tím i jeho řešení. Zejména jde o to nechápat jako etický problém to, co patří k jiným oblastem života, a co může být ošetřeno jinými prostředky než etickou argumentací a morální reglementací. Jde zkrátka o to, abychom poznali, jaké faktory přispěly k vytvoření problému a zda mohou být řešeny a vyřešeny technickými prostředky, které jsou k dispozici.

Uvedme si dva příklady: Nejprve případ z oboru lékařské etiky: žádost nevléčitelně nemocného o eutanázii. Dříve než si položíme otázku o správnosti nebo nesprávnosti pozitivní odpovědi, musíme vzít v potaz okolnosti konkrétní situace. Z jakých důvodů o ni žádá? Co to znamená v tomto určitém případě tohoto určitého člověka? Jaká lékařská (technická) řešení mu můžeme nabídnout, abychom mu ulehčili jeho utrpení? Jaký je právní aspekt problému? Jaké jsou psychologické důsledky rozhodnutí pro zdravotnický personál, pro rodinu nemocného? Zkušenost ukazuje, že více porozumění potřebám nemocného, větší porozumění tomu, oč tu jde, často stačí k tomu, aby se změnil pacientův postoj i jeho přání.

Druhým případem, týkajícím se spíše oblasti sociální etiky, je boj proti AIDS. Nevedou informační kampaně o nutnosti používání prezervativu k šíření přesvědčení, mnohými občany odsuzovanému, že

normální sexuální praxí je neustálé střídání partnerů za jediným účelem vlastního pohlavního uspokojení? Nebylo by lepší, abychom, v zájmu uchování mravních hodnot manželské věrnosti, upustili od doporučování používání prezervativů? Orientace v kontextu této otázky, zejména z hlediska epidemiologického ohrožení společnosti, nás staví před rozhodování mezi nutností zajistit co nejvyšší bezpečnost obyvatelstva (a nasadit za tímto účelem technické prostředky) a starostí o záchranu mravních hodnot, které jsou pro mnohé základem řádného sexuálního života. To nás vede k rozlišování mezi morální regulací a etickým ospravedlněním. V tomto případě jde tedy o to, abychom ani neschvalovali (prostřednictvím prezervativu) konkrétní sexuální zvyklosti, ani neodsuzovali (ve jménu etických hodnot) technické prostředky, které se snaží řešit naléhavou potřebu dramatické situace. Jak vidno, orientace v situaci nám mj. umožňuje odlišit regulační úlohu morálky od ospravedlňující funkce etiky.

Po této první fázi co možná nejvěcnější a nejobjektivnější analýzy všech prvků vstupujících do hry přichází na řadu okamžik *rozhodování*. Poté, co jsme se seznámili s etickou problematikou daného případu, je třeba vstoupit do procesu argumentace, který zohlední všechny názory, v míře, v níž mohou přispět k oprávněnosti rozhodnutí. Rozhodování může být osobní (zpytování svědomí porovnávající různé možnosti řešení a jejich hodnotu) nebo rozhovorem několika mluvčích, z nichž každý brání svá odlišná hlediska, ale všichni se snaží dospět k společnému řešení. Argumentace spočívá v užívání rozumu za účelem přesvědčit druhého nebo sebe sama o oprávněnosti zastávaného názoru. Předpokládá uznat právo druhého na jeho názor, jakož i kompetenci a dobrou vůli všech zúčastněných. A společnou vůli spolupracovat při hledání pravdy.⁸

V pluralitní společnosti jde o důležitý moment, protože nikdo si nemůže osobovat, že je držitelem pravdy, a vnucovat tuto pravdu autoritativně ostatním. V osobním rozhodování se rozvaha může týkat způsobu, jak na danou situaci aplikovat etický princip, uznávaný jako oprávněný a nesporný. Pak jde o rozhodování deduktivní. Ale v případě kolektivních etických rozhodnutí jde nejprve o to, konfrontovat odlišné zásady, které jedni či druzí považují za prvořadé, vyzkoušet v ohni diskuse platnost argumentů a názorů. Nakonec jsou

8 O významu argumentace v rámci „etiky diskuse“ viz J.HABERMAS, „Notes programatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion“ v *Morale et communication*, Paříž, 1986, Cerf („Passages“), originál: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983) str. 63-130 (částečně str. 108-111).

jako platné uznány ty, kterým se podaří pozměnit přesvědčení účastníků natolik, aby byly přijaty jako správné. Okamžitě nás ovšem napadne, že riskujeme možnost učinit pravdu závislou na řečnických schopnostech toho kterého účastníka rozhovoru, nadaného větší přesvědčivostí než ostatní. Je proto nutné, aby rozhodování bylo čestné, tj. bez a priori, bez snahy využít je k stranickým nebo sobeckým cílům. Rozhodování tedy samo v sobě implicitně obsahuje etiku⁹. Nejsou-li etické podmínky rozhodování dodrženy, rozhodnutí, které padne, nemá žádné etické oprávnění, jakkoliv může být z hlediska morálky užitečné nebo účinné. Je vskutku možné vynutit si lští nebo silou rozhodnutí, které se ze společenského hlediska osvědčí, tím však není takovéto rozhodnutí z hlediska etického méně nezákonné. Ty nejlepší úmysly se zvrhávají v svůj opak, jsou-li prosazovány silou nebo manipulací.

Vyplyvá z toho naopak, že každé rozhodnutí, které vzejde z rozhodování, probíhajícího v souladu s patřičnými etickými principy, je už samo sebou legitimní? Měli bychom odpovědět „ano“, protože implicitní hodnoty argumentativní diskuse jsou takové, které jsme označili jako zakládající smysl a obsah etických požadavků. „Vzájemné uznání osob jakožto subjektů logické argumentace“ (KARL OTTO APEL) je konkrétním výrazem solidarity, uznáním skutečnosti rovnosti a příslibem komunikace, která může vést až ke vzájemnému společenství. Takže obvykle každé rozhodování na základě těchto principů *de facto* legitimuje rozhodnutí, které z něj vzejde. Je však třeba přiznat, že zkušenost ukazuje, že k tomu nedochází příliš často; z jedné strany proto, že argumentace může být při vší poctivosti nedostatečná, z druhé strany proto, že v průběhu rozhodování se mohou střetávat protichůdné zájmy, aniž by si toho účastníci debaty byli vědomi¹⁰. Jestliže stadium orientace v situaci ohrožují nepřesnost pozorování a nedostatek objektivit, ve stadiu rozhodování vyvstávají překážky na straně samotných osob a vnitřního fungování skupiny. Čistě rozumová argumentace je vzácná, nejčastěji bývá doprovázena –

9 „Každou bytost schopnou jazykové komunikace je třeba uznat jako osobu, neboť ve všem svém konání a výpovědích je partnerem virtuální diskuse. Kdo se legitimuje myšlením, nemůže být vyloučen z diskuse, nelze se ani zříci žádného z jeho virtuálních diskusních příspěvků“. KARL OTTO APEL, *L'éthique à l'âge de la science*, Lille, 1987, Presses Universitaires de Lille, str. 94.

10 O přínosu a nesnážích konsenzuálního rozvažování a rozhodování srov. důležitou studii z oboru sociální psychologie: SERGE MOSCOVICI a WILLEM DOISE, *Dissensions et consensus. Une théorie générale des décisions collectives*, Paříž, 1992, PUF

a tím i narušována – podvědomými obavami a nedostatkem důvěry v sebe a ještě více v ostatní. Někdy se také účastníci – aby překlenuli svá rozdílná mínění – přikloní k ubohému kompromisu. Proto je třeba – máme-li respektovat proces rozhodování, abychom zaručili rozhodnutí jeho legitimitu – zároveň připomenout, co ospravedlňuje rozhodnutí ještě více: jeho soulad s požadavky etiky, vyjádřenými slovy solidarita, rovnost a láska¹¹.

Cílem rozhodování je umožnit zodpovědné a spravedlivé rozhodnutí. Přijmout rozhodnutí znamená vybrat si – po poctivém rozhodování – ze dvou nebo více možností, tak, aby se v řešení dané otázky uplatnila jedna nebo více ze základních etických hodnot. Často je to volba nesnadná, neboť hledaným hodnotovým kritériím odpovídá více odlišných řešení nebo řešení staví jednu z těchto hodnot proti druhé. Můžeme se například z lásky rozhodnout nenechat naživu dítě těžce postižené od narození nebo pečovat o ně ze solidarity. Jak jsme už viděli na příběhu o Adrienovi a kole, totéž rozhodnutí může být posuzováno jako mravně ospravedlnitelné i neospravedlnitelné a tatáž situace nabízí alternativu, jejíž obě možnosti jsou morálně obhajitelné. Každé rozhodnutí tedy obsahuje riziko. K tomu, abychom je vzali na sebe, je třeba odvahy.

Existuje riziko, že se zmýlím a způsobím zlo nebo něco zlého, přestože jsem usiloval o dobro. Proto každé etické rozhodnutí vyžaduje nejen opatrnost, tedy správné posouzení, co všechno je ve hře, a správné rozhodování, ale rovněž odvalu. Podle klasiků je odvaha (nebo statečnost) ctností všech ctností, protože je to nezbytná podmínka k tomu, abychom se mohli postavit zlým silám v nás a přirozeným překážkám, které stojí v cestě konání dobra. Mít odvalu znamená být vnitřně pevný, abych dokázal přijmout riziko rozhodnutí. Vyjadřuje se tím přesvědčení, že brát na sebe riziko je povinností každého odpovědného člověka. Odvalu k odpovědnosti živí

11 Svým způsobem říkají totéž DOISE a MOSCOVICI (op. cit. str. 263 a dále): „Přesvědčovací diskurs, jak bylo mnohokrát prokázáno, bohužel postrádá schopnost sobě často připisovanou, totiž měnit postoje a mínění dlouhodobě či v poměru k míře argumentů (...) Je třeba, aby tu bylo něco navíc, společně sdílené představy a společná víra (...) nebo spojenost jedním společným cílem. Má-li se dospět ke konsenzu, je třeba oslovit hlubší a širší vrstvy osobního přesvědčení, jak to dělají náboženství a společenská hnutí“. Etický nárok, jak jsme jej vymezili výše, částečně patří do oblasti racionální analýzy, z větší části však do oblasti přesvědčení. Proto může splnit roli konsenzuální představy, schopné přejít v rozhodnutí.

jistota, že etické jednání je nejpodstatnější známkou lidské bytosti, proniknuté touhou po Jiném.

Každé rozhodnutí by mělo být ospravedlněno důvody, které k němu vedly, hodnotami, které ho inspirovaly a o něž usiluje, a očekávanými výsledky. Proto často dáváme přednost tomu, nechat rozhodnutí na jiných; nejen z nedostatku odvahy, ale i z neschopnosti rozumně je obhájit. Je jednou z tragických nesnází naší společnosti, že podporuje nezodpovědnost tím, že nám bere odvahu složitosti problémů, před něž nás staví. Instituce tento jev podporují a zmnožují jeho vrstevnatost a šikany, aby tak aktéry donutily k prohlášení, že jsou nesvéprávní, buď z pocitu nezpůsobivosti nebo ze strachu. Rozhodnutí jsou tak ponechána buď anonymnímu „bylo rozhodnuto“, které se víc a víc podobá Orwellovu Velkému Bratru nebo několika „odpovědným činitelům“, o nichž se předpokládá, že jsou kompetentní. Rozhodnutí se tak vymaňuje z procesu rozhodování a stává se znamením moci. To je dramatická změna, jejímiž důsledky trpí v první řadě etika: v chodu společnosti se jeví jako brzda rozhodování, temná hrozba držitelům moci, malým i velkým. Místo aby sjednocovala, rozděluje. A proto je nezbytné znovu se naučit být odpovědný a přijímat rozhodnutí. A k tomu je třeba znovu se naučit, co je to rozhodování. Je to právě tak občanská jako mravní povinnost.

Z těchto několika poznámek vyplývá, do jaké míry je etika, v tom, co je pro ni nejtypičtější, v normativním rozhodování, poplatná psychologickým, osobním a společenským faktorům. Zkušenost vskutku ukazuje, že skupina může být jednotná v pohledu na hodnoty, které hájí, a přesto neschopná konkrétně je realizovat. Neschopnost přijmout rozhodnutí prozrazuje poruchu funkcí osobnosti i společnosti. Je proto nutné najít prostředky, jak zhodnotit výsledek rozhodnutí nebo jeho absence. Tento čtvrtý prvek *zhodnocení* je nezbytný. Nejen k případné korekci negativních důsledků rozhodnutí, ale také proto, abychom se naučili učit se. Abychom zjistili, co v domněle etickém rozhodnutí ve skutečnosti závisí na psychologických nebo sociálních činitelích. Možná odchylka mezi očekávaným výsledkem a dosaženou skutečností by nás neměla vést ke skepticismu, tím méně k cynismu, ale k lepšímu porozumění konkrétním obtížím, které provázejí každé etické rozhodnutí. Pochopit a uznat tuto složitost etického postupu je rovněž jeho součástí.

Zhodnocení vede nejčastěji k pokoře. Jsme nuceni konstatovat, že výsledek jen málokdy odpovídá očekávání. Jazykem náboženství nebo theologie by se dalo říci, že setkání se Zákonem, tedy s požadavky etiky v celé jejich hloubce, vede člověka k vyznání vlastní

konečnosti nebo vlastního hříchu. Ještě ne *hříchu*, provinění proti mravnosti, ale *hříchu*, uznání ontologické slabosti, tedy křehkosti, která k němu bytostně náleží a která jej zneschopňuje ztotožnit se zúplna s etickými požadavky. Uvádím-li zde theologické téma, je to proto, že theologie je pro nás nutná, abychom pochopili, proč by měla být etika neustále doprovázena slovem *odpuštění*. Tedy slovem onoho Jiného, právě toho Jiného, které svým způsobem neustále mívám nebo zraňuji svou etickou nedostatečností. Theologie nás vskutku učí, že i ten největší světec potřebuje být Bohem osloven slovem, odpouštějícím dluh vůči bližním, který stále roste. Za každým naším rozhodnutím vskutku zbývá – ať už jsou jeho oprávněnost a kladné stránky jeho důsledků jakékoliv – záporný zůstatek. Ze strany účastníků může jít o opuštění části svého přesvědčení během rozhodování, můžeme mít dojem, že jsme zradili své ideály, že jsme za trochu klidu obětovali důležitý prvek povinnosti vůči bližnímu. Nebo se záporná stránka projeví v důsledcích našeho rozhodnutí. Jak můžeme například vědět, zda měl pravdu lékařský tým, když rezignoval na další léčbu té staré paní? Zda jsme udělali dobře, když jsme se nevměšovali do toho občanského nebo manželského sporu (bylo to z ohleduplnosti nebo ze zbabělosti)? V každém případě neseme břímě všeho toho záporného, protože každé naše rozhodnutí, které používá existenci bližního jako zástavu, z nás dělá jeho dlužníka. Pořád máme nějaký – více či méně závažný nebo tíživý – účet k zaplacení, protože lidské jednání bude vždycky mnohoznačné, byť bylo výsledkem úmyslu etiky tak oprávněného, jak je to jen možné. Do dobra je vždycky neoddelitelně přimíšeno trochu zla. Můžeme se samozřejmě následně pokoušet o nápravu, ale často je to nad naše možnosti, co se stalo, už nelze napravit. Ještě záhadnější je zjištění, že vůle činit dobro může vést k rozmnožení zla¹². Tato záhada, která je mimochodem v centru evangelia (Jak mohli ti, kteří chtěli činit dobře a podle Boží vůle, odsoudit Ježíše k smrti?), provází etiku stále. Proto etika potřebuje to, co jsme nazvali slovem *odpuštění*. Potřebuje slovo, které ji, aniž by

12 Toho se dopouští integrismus, když prohlašuje, že odmítá jakékoli paktování se zlem a zároveň se cítí oprávněn pronásledovat „nositele zla“. CHRISTIAN DUQUOC uvádí tři příklady institucí, které chtějí konat dobro a právě tím zmnožují neřády a zlo: 1) rozvojové programy určené pro třetí svět 2) povinná školní docházka v rozvojových zemích 3) učitelský úřad církve. „Vůle konat dobro, převedená do instituční roviny, má dvojitý efekt, přičemž tzv. opačný efekt je nevyhnutelný, nezávislý na dobré vůli strůjců či vykonavatelů. Proto se otázka zla nevynojuje jenom tam, kde jednájí zločinci, ale i tam, kde jednájí dobrodějové a instituce, jejichž posláním je šířit dobro.“ Viz článek „Le mal, énigme du bien“, *Le Supplément* č. 172, str. 71.

popíralo odpovědnost, chrání před zoufalstvím nebo malomyslností. Slovo, které jí dosvědčuje, že selhání není vina, zatímco odmítání riskovat ve vztahu k bližnímu, odvracet se od něj, vinou je. Tomu, kdo riskuje tím, že přijímá požadavky etiky a stává se tak dlužníkem svých bližních, má být řečeno souhlasné a útěšné slovo.

Mravnost může někdy vést k pýše z domýšlivého a sebou samým spokojeného dobrého svědomí, k onomu povýšenému moralismu, který drtí bližní svou zajištěnou bezúhonností. Tihle nafoukanci se dají snadno vyfouknout. Mnohem těžší je zbavit se tíživého pocitu viny, který provází všechna naše rozhodnutí. V tomto případě nás ohrožuje spíš ztráta odvahy než pýcha. Odpuštění není popíráním zla, je to obnovení odvahy konat dobro v srdci člověka, ohrožovaného malomyslností a topícího se v pocitu viny. Proto je důležité, aby toto slovo říkali jedni druhým znovu a znovu jako vzájemné svědectví. Pánuje-li mezi lidmi pouze vzájemná nedůvěřivost (jak se to bohužel s oblibou pěstuje v naší tzv. „postmoderní“ společnosti pod záminkou věčnosti), jak bychom mohli ještě najít muže a ženy, toužící prožít riziko mravní odpovědnosti? Spíše než nedůvěřivost je žádoucí důvěra, vzájemná „důvěřivost“. A odvaha nenechat se fascinovat zlem a lidskými poklesky, které nedůvěřivost tak často živí. Slovo odpuštění nás učí nemíjet se s cílem a nedopouštět se pod záminkou snahy vyvarovat se omylů té největší chyby: obracet se zády k bližnímu, který nás žádá o pomoc. Humanitní vědy nás naučily pokoře: je konec se skvělou autarkii svědomí, přehledného zdroje povinnosti. Ale pokora neznamená pokoření. Ani oprávnění obrátit se k etickým požadavkům zády. Ty zůstávají, jak jsme viděli, svázány s existencí lidských vztahů; odmítnout je znamená odmítnout to, co dělá člověka lidským. Že vzbuzovat lidskost v člověku a ve společnosti je těžké, víme na konci tohoto XX. století lépe než kdo jiný. Ale víme také, bezpochyby lépe než kdo jiný, co to stojí, když se etické požadavky nectí...

PRINCIPY ETICKÉ METODOLOGIE

Moment postupu	Požadovaná kvalita	Její opak	Cíl
1) Vymezení	Přesnost	Změnění rovin	Rozeznání, co patří a nepatří do oblasti etiky. Rozlišení mezi morální regulací a etickou legitimací.
2) Rozhodování	Opatrnost Moudrost	Nevědomé stachy Vůle k moci Odmítnutí pravidel a argumentů	Dopět ke konsenzu
3) Rozhodnutí	Odvaha	Lhostejnost Zbabělost Sobectví	Ctít etický požadavek
4) Zhodnocení	Čestnost Pokora	Znechucení Pýcha	Zjistit vzdálenost mezi úmyslem a uskutečněním Poučit se Uznat nutnost odpuštění