

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

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

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

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

9 | Odpovědnost – jak se člověk stává světoobčanem?

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

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

DĚTI VYRŮSTAJÍ VE SVĚTĚ SÍTÍ

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

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

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

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

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

CO ZNAMENÁ ODPověDNOST?

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

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

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

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

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

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

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

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

Bonhoeffer. Bylo to v době, kdy se účastnili politického spiknutí proti nacistické diktatuře. Bonhoeffer chápal odpovědnost jako odpověď člověka na Boží oslovení, kterou dává tím, jak žije svůj život (Bonhoeffer 1992: 253nn.). Struktura odpovědného života je podle něj charakterizována souladem svobody a vázanosti, transcendence sebe samotného a životní realizace. Podobně se „velký moderní symbol“ odpovědnosti stal středem etických úvah amerického teologa H. Richarda Niebuha. Důsledně se v nich řídil relačním obrazem člověka, který nastolila reformace. Středem jeho úvah není člověk jako producent či tvůrce nebo jako občan, ale člověk jako ten, který odpovídá (Niebuhr 1978: 56). Na tomto základě rozlišuje dvě dimenze odpovědnosti, které bychom mohli nazvat „odpovědnost vůči...“ a „odpovědnost za...“

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

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

LIDSKÁ PŘÁVA JAKO ZÁKLAD ORIENTACE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

KOSMOPOLITNÍ POSTOJ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

UČIT SE ODPověDNOSTI

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

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

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

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

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

10 Éra informací – ovládají nás hromadné sdělovací prostředky?

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

Já pokládám takovou nařízenou, vnučenou povinnost sdělení za neobhajitelnou. Je to eticky neospravedlnitelný zásah do osobnostních práv účastníků. Mnozí tento zásah akceptují, protože jejich zájem spojit se v síti s druhými lidmi je silnější než ochota k protestu. Ale toto chování Facebooku musíme označit slovy svévolné zasahování či útoku. Dokonce ani po odhlášení člověk nezíská nazpět právo na zacházení s uloženými daty. Odpovídá vylučování z Facebooku standardům internetové etiky? Je nasnadě hledat odpověď v Internetu samotném. Článek o etice médií ve Wikipedii v době, kdy jsem v něm pátral, neobsahoval žádnou orientaci v tomto problému. Reprodukoval stav ještě z doby, kdy se etika sdělovacích prostředků chápala výhradně jako tisková etika a soustředila se pouze na informační povinnosti žurnalistů. V tomto článku jsem sice našel odkaz na heslo „Internetová etika“, ale příslušný článek spočíval v pouhé výzvě k vytvoření nového článku Wikipedie. Stál u toho odkaz na návod pro začátečníky: „Wikipedia: tvůj první článek.“

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

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

ETIKA MEDIÍ JAKOŽTO PROFESNÍ ETIKA

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

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

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

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

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

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

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

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

ETIKA MÉDIÍ JAKO ETIKA UŽÍVÁNÍ MÉDIÍ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Etnost umětenosti nutně potřebuje vzory. V mnoha rodinách trvá bez přestávký konzumace médií, takže děti nemají příležitost, aby se učily vybi-

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

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

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

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

ETIKA MÉDIÍ JAKO INSTITUČNÍ ETIKA

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

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

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

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

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

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

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

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