

APLIKOVANÁ ETIKA
čítanka textů

APLIKOVANÁ ETIKA

čítanka textů

Vladimír Šiler

Ostrava

2020

Aplikovaná etika
čítanka textů ke stejnojmenné studijní opoře

ThLic. Vladimír Šiler, Dr.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Ostravské univerzity

Ostrava, 2020

Text je studentům k dispozici pod licencí Creative commons. Je možno jej volně užívat i šířit, ale je nutno vždy uvést autora a nezasahovat do obsahu.



<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/3.0/cz/>

Obsah

DRÁPAL, Dan: O solidaritě a „solidaritě“	7
JOCH, Roman: Bonum communae: tři úvahy o obecném dobru	9
KOHÁK, Erazim: Tragédie obecní pastviny	12
DRÁPAL, Dan: Kvóty pro ženy	17
BŘICHÁČEK, Tomáš: Pro zavedení kvót na ženy nemá Unie pravomoc	18
LUKEŠ, Dominik: Chvála pozitivní diskriminace	21
CLIFTON, Mark: Víra v meritokracii není jen falešná, ale i škodlivá	23
ZRZAVÝ, Jan: Opice a hněv	24
KUČÍK, Vít: Otvírají se skutečně nůžky mezi bohatými a chudými:	25
LUKEŠ, Dominik: Homosexualita a integrace	28
ŠKABRAHA, Martin: Omyly multikulturalismu	30
BARŠA, Pavel; BARŠOVÁ, Andrea: Sbohem multikulturalismu	32
VALKENBERG, Pim: Multikulturalita - krásný sen nebo noční můra	34
ECO, Umberto: Vytváření nepřítele	38
HLAVENKA, Jiří: Ekonomie, nejsměšnější pavěda	44
KAŠPÁREK, Michal: Ekonomie není směšná pavěda	47
KOVANDA, Lukáš: Pop-ekonomie a rakouská škola	47
SACHS, Jeffrey D. Ekonomie a štěstí	50
KOUKOLÍK, František: Easterlinův paradox	50
KOHOUT, Pavel: Štěstí a peníze	51
MATĚJČKOVÁ, Tereza: How much is enough?	53
BOHATÁ, Marie: Etika - Móda či nutnost?	54
BOHATÁ, Marie: Vzorový etický kodex podniku	57
LUKNIČ, Arnold S.: Etický kódex	58
KROUTVOR, Josef: Historie plakátu	62
ČAPEK, Karel: Chvála zahálky	64
ŽALOUDEK, Petr: Přehnaná píle aneb Chvála lenosti	64
STEVENSON, Robert Louis: Obrana zahalečů	70
ŠILER, Vladimír: Profesionál jako loutka	72
NESVADBA, Petr: K filosofickým předpokladům profesní etiky (pojmové a koncepční zamyšlení)	76
KOMÁREK, Stanislav: Byrokracie jako fenomén	82

BREZINKA, Wolfgang: Profesní morálka učitelů	83
DUHAN, Andrej: Politická korektnost není obyčejná slušnost	92
Helsinská deklarace WMA (Světové asociace lékařů)	94
Evropská charta lékařské etiky	97
TELEC, Ivo: Racionálně o komplementární a alternativní medicíně.....	97
HŘÍBEK, Tomáš: Co by udělal Kant? Etika v čase pandemie.....	106
BURUMA, Ian: Fotbal je válka	108

DRÁPAL, Dan: O solidaritě a „solidaritě“

Přiznám se, že přistupuji s nedůvěrou ke každému netechnickému slovu, které je mladší tří set let. Ano, je mi jasné, že potřebujeme nová slova pro takové věci, jako je hardware či software nebo třeba SMS. A samozřejmě potřebujeme nějaké názvy pro dříve neznámé živočichy či rostliny. Dávat jména zvířatům bylo ostatně výsadou člověka již v rajském stavu; můžeme dokonce říci, že to byla jeho povinnost.

Jinak je tomu ovšem se slovy označujícími takové základní skutečnosti lidského života, jako je láska, víra, naděje nebo na druhé straně nenávist, nevěra, beznaděj. Mezi odvěká slova patří i takové pojmy, jako je hřích, milost, odpuštění, soucit, krutost a podobně. Nepatří mezi ně ale například slova politruk nebo gender. I když rozumíme, o čem šlo či jde, nemáme pro tato slova české ekvivalenty, což osobně nepovažuji za nedostatek či ztrátu. Jen ať podezřelá slova zůstanou i nadále podezřelými! Existují ovšem výjimky. Tak beru na milost slovo odpovědnost, které bylo ve starověku neznámé, nebo třeba slovo vykazatelnost, které se, mám za to, začalo používat až v druhé polovině dvacátého století. Nicméně ačkoli jsou tato slova poměrně nová, jsou odvozena od prastarých kořenů. Již ve starověku se povídalo a odpovídalo, stejně jako se kázalo a ukazovalo. A slovo „výkaz“ se používalo běžně dlouho před tím, než někdo přišel s „vykazatelností“. Slovo solidarita je někde na hraně.

Najdete-li si heslo „solidarita“ na české Wikipedii, dočtete se v oddílu „Původ slova“ následující: „Slovo pochází od latinského solidus, pevný, celistvý. Odtud vznikl středověký právní pojem in solidum, který znamenal, že nějaká skupina lidí vystupuje před soudem a přijímá závazky jako celek, jako jeden muž“. Francouzské solidaire označuje od 15. století stav, kdy lidé jednají ve shodě a navzájem ručí za své závazky.¹

Slovo solidus je nepochybně velmi solidní. Slovo solidarita je ale – přinejmenším od 20. století, ne-li od dob ještě dřívějších – dvojnásobné v jedné klíčové věci: Je solidarita dobrovolná, nebo nikoli? V druhé polovině 20. století šlo o slovo značně frekventované; k jeho prominenci nepochybně výrazným způsobem přispělo i založení polského (na komunistické straně) nezávislého odborového hnutí Solidarita. Členství v této Solidaritě bylo bezpochyby zcela dobrovolné, ba každý, kdo do ní vstupoval, do větší či menší míry riskoval.

Kdy se hovoří o solidaritě?

O solidaritě se ovšem mluví i v takových souvislostech, jako je zdravotní pojištění nebo důchodová reforma. V této souvislosti můžeme slyšet výraz „mezigenerační solidarita“. Je ovšem zřejmé, že taková solidarita není v pravém slova smyslu dobrovolná. Nikdo z nás se nemůže rozhodnout, zda a do jaké míry bude v těchto věcech solidární s druhými.²

Zdá se mi, že slovo solidarita je zavádějící, protože je příliš dvojnásobné. Bylo by myslitelné, že bychom slovem solidarita začali označovat pouze solidaritu dobrovolnou. Pak by bylo možno toto slovo jednoznačně definovat a všem zúčastněným by bylo zřejmé, o čem se mluví. Stejně tak by bylo myslitelné, že bychom toto slovo vyhradili pro nucené sdílení rizik či nákladů, jak je tomu v systému zdravotnictví nebo důchodů. I pak by bylo možno toto slovo jednoznačně definovat. A i v tomto případě by toto slovo bylo užitečné a použitelné.

Potíž je ale právě v tom, že se tohoto slova užívá jednou tak a podruhé onak. Přitom v prvním případě – pokud jde o solidaritu dobrovolnou – má toto slovo co do činění s naší vůlí a – promiňte mi to teologizování či moralizování – se stavem našeho srdce. V druhém případě tomu tak není. Uvedu dva příklady.

Dobrovolná solidarita

V roce 1977 jsem se stal vikářem evangelické církve a zakusil prudký růst našeho křesťanského sboru. Státní orgány pečlivě kontrolovaly hospodaření církví – každý sbor musel mít svůj rozpočet schválený tzv. církevním tajemníkem (úředníkem okresního národního výboru) a musel podávat čtvrtletní výkazy o hospodaření. Náš sbor ovšem vyvíjel řadu tehdy ilegálních aktivit a měl vlastně dvojí účetnictví – oficiální a tajné. A jelikož šlo o rostoucí sbor, byl dostatek prostředků na každé dobré dílo.³ Značná část těchto tajných prostředků šla na charitu, zejména na podporu chudých a pronásledovaných křesťanů v Rumunsku. Často jsme ale pomáhali i našim vlastním členům, kteří se z nějakého důvodu ocitli v nouzi.

Každý, kdo byl členem sboru delší dobu, o tom věděl, nebo to alespoň tušil, přestože jsme se z bezpečnostních důvodů snažili řídit heslem „co nemusíš vědět, nesmíš vědět“. A tak se stávalo, že čas od času někdo přišel za některým z vedoucích sboru se žádostí, aby mu „sbor pomohl“.

Celý sbor byl rozdělen do tzv. „domácích skupinek“. Vedli jsme vedoucí domácích skupinek, aby citlivě sledovali své členy, aby se nestalo, že by někdo z nich trpěl nouzí. Poměrně brzy jsme totiž zjistili, že lidé opravdu potřební se styděli o své nouzi mluvit, zatímco jiní, kteří nebyli příliš nuzní, ale nedokázali dobře hospodařit, si o pomoc celkem bez ostychu řekli. Když se někdo takto obrátil na vedoucí s prosbou, aby mu pomohl „sbor“, byl odkázán na svou domácí skupinku. Lidem totiž nebylo zatěžko žádat, aby jim pomohl pro ně poněkud neosobní „sbor“, ale bylo jim zatěžko říci, aby jim pomohla Alenka nebo Tonda ze skupinky. Nám ale šlo o to, aby lidé nežádali o pomoc neosobní instituci církve, ale konkrétní lidi. Vždyť i když by prostředky rozdělovala „církev“, peníze měla jediné díky tomu, že jí je dávali konkrétní jednotlivci, kteří je museli nějak vydělat.

Proč bylo lidem zatěžko říci si o pomoc svým konkrétním bratrům a sestrám, ale nikoli „církví“? Důvodů může být více. Mám ale za to, že velmi důležitým důvodem bylo, že konkrétním lidem, s nimiž se setkávali každý týden, by museli být vděční. Všimněte si, že vděční dokážeme být spíše lidem než institucím, pokud se o vděčnosti institucí dá vůbec mluvit. A pokud jsme skutečně vděční nějaké instituci, pak jen do té míry, do níž si ji spojujeme s konkrétními lidmi, kteří do ní patří a kteří ji pro nás nějakým způsobem reprezentují. Pokud bychom tedy nezvolili tuto cestu a sociálně potřebným by pomáhal neosobní „sbor“, instituce církve, brzy by lidé začali mít pocit, že na tuto sociální výpomoc mají nárok. A nárok a vděčnost nejdou dohromady.

Nedobrovolná solidarita

A nyní se na věc podívejme z jiné perspektivy. Ve 30. letech minulého století vznikl ve Spojených státech program pomoci rodinám pod názvem AFDC (Aid to Families with Dependent Children). Účelem tohoto programu bylo pomoci chudým ženám, zejména samoživitelkám. A tento program skutečně pomáhal. Byl ovšem nastaven tak, že chudé ženy zbavoval motivace, aby se provdaly za otce svých dětí. Po více než šedesáti letech (v roce 1996) byl tento program zrušen, protože bylo již nad slunce jasnější, že má vlastně zvrácené účinky. Těm, kdo tento program navrhli a zaváděli, šlo nesporně o dobrou věc. Mohli bychom

řící, že skrze tento program se bohatší obyvatelé Spojených států solidarizovali s těmi chudšími, potřebnými. Nebyla to ovšem solidarita dobrovolná, byla to solidarita prosazovaná neosobním státem. A taková solidarita v příjemcích pomoci nevyvolává vděčnost, nýbrž je živnou půdou pro vyklíčení a vzrůst náročivosti.

Manipulovatelnost prostřednictvím peněz

Peníze mají obrovskou moc. Dokáží měnit společenské návyky. A pokud lidé nemají pevné zásady, lze jimi pomocí peněz snadno manipulovat. Uvedu opět dva příklady, opět jeden „mikro“ a jeden „makro“.

Když jsem byl vikářem holešovického evangelického sboru, zjistil jsem, že jedna z našich členek žije „na hromádce“ s partnerem. Nebyla to žádná mladice, která by nedbala na společenské zvyklosti. Byla to už postarší důchodkyně a se svým druhem, rovněž již důchodcem, žila asi deset let ve svazku, který po všech stránkách vykazoval znaky normálního manželství. Pouze nebyli oddáni. Evidentně ji to trápilo, protože vynaložila velkou snahu na to, aby mi to vysvětlila. Vysvětlení bylo kuriózní – její druh byl vdovec, jehož zesnulá žena pracovala po celý život u dráhy, a on měl jakožto „rodinný příslušník“ nárok na „režimu“, tedy jezdil prakticky doživotně zadarmo. Kdyby se ovšem oženil, už by nebyl „rodinný příslušník“ a nárok na „režimu“ by ztratil. Tato dá se říci banalita – pár desítek korun, které ročně ušetřil (ve svém věku už toho tolik nenajezdil a lístky byly beztak levné) stačila, aby oba dva překročili tehdy ještě běžné normy, že lidé spolu žijí v řádně uzavřeném manželství. Ta žena jistě cítila, že něco není v pořádku – proto mi tak sáhodlouze vysvětlovala, proč se nevezli a kolik tím ušetří.

„Makro“ příklad je ze stejné doby – z naší „socialistické“ společnosti osmdesátých let minulého století. „Strana a vláda“ tehdy správně usoudila, že už nemá peníze na to, aby uplácela obyvatelstvo k plození dětí. Ze dne na den byly zrušeny vysoké dotace na dětské oblečení a dětskou obuv a ceny tohoto zboží se zhruba ztrojnásobily. Toto opatření bylo tuším částečně kompenzováno zvýšením přídávků na děti, ovšem tato kompenzace byla opravdu jen kosmetická. Lidé nejsou hloupí a mnohé rodiny si spočítaly, že za nových podmínek se jim „nevyplatí“ mít děti. Porodnice se takřka přes noc na několik málo týdnů změnily v „potratnice“. Nevím, zda by se příslušné statistiky daly dnes někde dohledat, ale v onom období několika týdnů se musel počet potratů prudce zvýšit. Neznal jsem ovšem jedinou vyznávající křesťanku, která by se za nových okolností rozhodla jít na potrat. Pevné zásady v tomto případě vliv peněz neutralizovaly.

V tomto případě byla ovšem volba jasná – pro křesťana se potrat rovná vraždě (nebo je jí přinejmenším velmi blízko). Ovšem nastavení sociálního systému vede lidi k volbám, které nejsou zdaleka tak jednoznačné a jasné, jako byl právě popsany případ.

Sociální stát – přínos, nebo nebezpečí?

Když se koncem devatenáctého století rodil sociální stát – tehdy bylo průkopnickou zemí císařské Německo –, mělo být pomoheno skutečně potřebným, a to zejména lidem, o něž se nemohli postarat jejich rodinní příslušníci. O roli rodiny tehdy nikdo nepochyboval a sociální opatření státu (o „sociálním státu“ v dnešním slova smyslu tehdy ještě nemohlo být řeči) rozhodně neměla sebemenší ambice rodinné vazby rozvolnit, či dokonce rodinu nahradit pečovatelským státem. Solidarita majetnějších s potřebnými sice nebyla dobrovolná, nicméně státní opatření připadala lidem rozumná a přijatelná. Ovšem vývoj se na konci devatenáctého století nezastavil a sociální stát se dále rozvíjel. Jelikož byl nevyhnutelně spjat s transfery peněz, začalo se měnit samo předivo společnosti. Solidarita, jejímž původním motivem bylo odstranit křiklavé příklady lidské bída a bezmocnosti, postupně ztratila jakýkoli emocionální náboj. Tvrdím, že tak tomu musí být vždycky, pokud jde o solidaritu „povinnou“, nikoli dobrovolně zvolenou. Vděční totiž můžeme být pouze osobě, ať už je to člověk nebo Bůh. Možná trochu zjednodušuji, ale vyslovím tuto tezi: Dobrovolná solidarita vede k vděčnosti a mezilidské vztahy zakládá a posiluje, případně je jejich výrazem, zatímco solidarita povinná vede k náročivosti a mezilidské, zejména rodinné, vztahy destruuje.

Dnes se mnozí domnívají, že stát je tu od toho, aby se všem lidem postaral o životní úroveň, jakou si představují. Takové – byť nezamýšlené – budování náročivosti vede k všeobecnému pocitu, že stát selhává, protože mi nedává to, co požaduji. Opět se to pokusím vysvětlit na příkladu – tentokrát z dějin.

Solidarita a důsledky sociálního státu

V Anglii probíhala urbanizace a industrializace o desítky let dříve než na kontinentu. Stěhování venkovského obyvatelstva do měst znamenalo zpretrhání rodinných vazeb a tradic a nárůst alkoholismu a kriminality ve městech. V polovině osmnáctého století nebyla myšlenka sociálního státu ještě na scéně. V Anglii té doby ovšem probíhalo metodistické probuzení – něco, co Alan Hirsch řadí mezi „fenomenální ježíšovská hnutí“ (podle něj byly nejvýraznějšími hnutími hodnými tohoto označení šíření rané církve v prvních třech staletích a růst čínské církve v naší době). Vykořenění lidé, kteří se přestěhovali do měst a kteří byli tímto probuzením zasaženi, vytvářeli tzv. „třídy“ (classes, dnes bychom řekli „domácí skupinky“). Tyto „třídy“ do jisté míry nahrazovaly rodinu a byly rovněž místem solidární pomoci v tom nejlepší slova smyslu. Sekundárně toto probuzení vedlo ke znovuposílení rodiny, byť v poněkud proměněné, kritici by patrně řekli buržoazní, podobě.

Jaký to rozdíl, ba téměř protiklad, k sociálnímu státu! Vzpomínám na vyprávění překladatelky, jež tlumočila rozhovor krajského tajemníka KSČ s Matkou Terezou při její jediné návštěvě Československa v osmdesátých letech minulého století. Pan tajemník, jehož jméno jsem již zapomněl (ostatně není důležité), Matce Tereze s patřičnou pýchou ukazoval moderní budovu právě otevřeného domova důchodců. Matka Tereza si prý zabručela „pod fousy“: „Hm, pěkné. Hlavně jestli je v tom Ježíš.“ My víme, že nebyl.

Sociální pečovatelský stát naučil děti, že se nemusí starat o své rodiče. Pro mnohé se „mezigenerační solidarita“ omezuje na návštěvu rodičů v domově důchodců poté, co dostanou důchod. Tedy pokud se to ještě vůbec vyplatí. Nedobrovolná solidarita nám umožňuje nevnímat stinné stránky života, zejména smrt. Někomu snad zvyšuje materiální životní úroveň, ovšem z pochopitelných důvodů ji nedoprovází vděčnost, a tudíž ani pocity blaha. Architekti sociálního státu něco takového patrně nechtěli. Člověka maně napadá ono rčení, že cesta do pekla je dlážděna dobrými úmysly.

Na rozdíl od některých pravicových politiků se nedomnívám, že řešení je v překotné demontáži sociálního státu. Rušení některých opatření by mohlo mít ještě zhoubnější následky než jejich nepromyšlené zavádění. Ať už budeme něco zavádět, nebo naopak rušit, měli bychom mít jasno nejen v otázce zamýšlených účinků, ale měli bychom se rovněž důkladně zamýšlet nad tím, zda dané opatření nevyvolá něco, co jsme nechtěli. Snad by nám v tom mohla pomoci i distinkce mezi solidaritou dobrovolnou a vynucenou.

Jsem toho názoru, že má-li být slovo solidarita skutečně použitelné, bude muset být používáno v jedné, nebo v druhé poloze. Pokud se jej snažíme používat v obou polohách, je pro svou inherentní ambivalenci spíše matoucí. K naší škodě.

Poznámky

1. Wikipedie sama se v této věci odkazuje na francouzský naučný slovník Le petit Robert (Paris, 1970), heslo „solidarité“.
2. Nebylo by ovšem zcela správné tvrdit, že tato solidarita není ani v nejmenším věcí naší volby. Pokud budeme žít v demokratické společnosti, můžeme politicky usilovat o to, aby se taková „solidarita“ prohloubila, nebo naopak omezila. Můžeme volit stranu, která zastává takový pohled na tuto „solidaritu“, který je nám blízký. Pokud taková strana neexistuje, můžeme ji založit. Je ovšem pravda, že takový boj je velmi zdoluhavý a – opět z hlediska jednotlivce – jeho výsledek je nejistý.
3. Srov. 2. Korintským 9,8.
Text byl publikován v rámci projektu podpořeného Česko-polským fórem. Přečtěte si i další příspěvky k tématu Politika, společnost a hodnoty v české a polské perspektivě.

Revue Politika 9/2012, 26. 9. 2012. <http://www.revuepolitika.cz/clanky/1727/>



JOCH, Roman: Bonum communae: tři úvahy o obecném dobru

Konrad Janowski a Michał Łuczewski, jakož i paní Jadwiga Staniszkis, jejíž postřeh zmiňují, trefili hřebík na hlavičku, když problém obecného dobra a možnosti jeho nahlédnutí kladou do těsné souvislosti se sporem mezi filozofickým realismem a nominalismem. Jsem přesvědčen, že mají pravdu a je to přesně tak: je-li pozice filozofického realismu oprávněná, pak objektivní obecné dobro existuje a je poznatelné. Má-li však pravdu nominalismus, objektivní obecné dobro je nemožné, existují jen subjektivní dobra individuální a „obecné“ dobrou je jen jejich sumou.

Bohužel, v současném západním myšlení převládá nominalismus nad realismem – jedná se o široce sdílený nominalistický předpoklad –, a proto je většina lidí vůči představě obecného dobra skeptická. Osobně jsem však přesvědčen, že nominalismus je zásadně mylný, a tudíž zvažovat společenský a politický život z pozice objektivního dobra smysl dává. A nejen to, je to i plně adekvátní.

Hodlám v následujícím textu pojednat pouze o třech aspektech obecného dobra. Nejdřív naznačím v současnosti hlavní nominalistická pojetí, jež koncepci obecného dobra vylučují. Pak se pokusím obhájit pozici, která obecné dobro neztotožňuje plně se státem, resp. s představou, že stát a jen stát je s to obecné dobro zajistit. A nakonec se zamyslím nad tím, zda v nominalistickém prostředí odmítajícím koncepci objektivního dobra (či objektivní pravdy vůbec) je nějaké odůvodnění politického režimu coby legitimního vlastně možné.

Zdroje nedůvěry k obecnému dobru

Nominalistická zpochybnění obecného dobra pocházejí jak od socialistické levice, tak liberální pravice.

Na levici je to jednak dědictví Rousseaua, francouzské revoluce a jakobínů, které absolutizuje subjektivní vůli (byť někdy vydávanou za „objektivní“, tzv. obecnou vůli) lidu či těch, kdo za lid mluví, neboť vědí, co je pro něj dobré. Tento postoj se vyjadřuje formulkami typu „veškerá moc pochází z lidu“ či „vůle lidu nejvyšším zákonem“. Tedy voluntarismus a všemocnost lidu založená na subjektivní vůli. Je to ale i dědictví hegeliansko-marxistického „dialektického“ socialismu, podle něhož přirozeným stavem společnosti není občanské přátelství a harmonie, nýbrž třídní spor, konflikt a boj; tedy svár a rozbroj, v důsledku čehož když jedni (jedna třída) mají více, pak druhí (druhá třída) mají nutně méně. Něco jako obecné dobro tudíž prý neexistuje a společenské vztahy jsou hrou s nulovým součtem.

Na pravici je nevlivnějším nepřítelem obecného dobra utilitaristický liberalismus, vycházející z radikálního metodologického relativismu a individualismu. Tvrdí, že prý veřejné obecné dobro nelze objektivně kalkulovat, existují jen osobní dobra jednotlivců a jakákoli představa obecného dobra nezávislého na subjektivních osobních dobreh jednotlivců je jen pokusem, jak maskovat omezení osobních dober některých ve prospěch osobních dober druhých. Proto, že žádné veřejné dobro prý neexistuje, je nejlepší nechat každého sledovat jeho nebo její osobní dobro soukromé. Veřejné dobro nemá žádný vlastní status, všechna dobra jsou jen soukromá.

Proti tomu však lze namítnout, že některé hodnoty mají objektivní status a jejich popření není jen ublížením soukromému dobru, ale ublížením dobru obecně. Zavraždění, okradení, podvedení, znásilnění někoho není jen ublížením a umenšením jeho či jejího soukromého dobra, ale aktem zla obecně a absolutně. Jejich potrestání tedy není jen pomocí osobnímu dobru někoho, ale i dobru obecně. V případě vraždy už ani nelze mluvit o pomoci soukromému dobru postiženého, neboť postižený je už mrtev, a pokud nemá žádné příbuzné a politická společnost vraha potrestá, pak se nejedná o pomoc soukromému dobru nikoho konkrétního, ale naopak o službu dobru obecnému, dobru objektivnímu, prostě dobru a spravedlnosti obecně.

Stejně tak, pokud bychom měli ostrov pirátů-nájezdníků, kteří svou výzbrojí mohou beztravně loupit a zotročovat v zahraňiči, aniž by kdokoli ze zahraňiči měl realistickou možnost odplaty, pak utilitaristický liberalismus by mohl vést k úvaze, že státní moc daného ostrova by neměla jeho obyvatelům zakazovat takovéto nájezdy, neboť přece vedou k navýšení soukromých dober obyvatel. Jenže spravedlivá státní autorita má přesto povinnost takového loupežení a kořistění zakázat, neboť objektivně představuje akty svévolí a nespravedlnosti, a tudíž je proti obecnému dobru. Za některých okolností si objektivní obecné dobro vyžaduje omezení subjektivních soukromých dober jednotlivců.

Ústava přeje obecnému dobru

Mimochodem, i když v populaci i mezi intelektuály je široce rozšířen nominalistický předpoklad zpochybňující možnost obecného dobra, naše ústavy navazující na starší liberální koncepce přirozených práv pracují s tezemi o objektivních, nezpochybnitelných

hodnotách – představujících tudíž i ono obecné dobro. Je pozoruhodné, jak je naše konvenční nominalistické politické smýšlení v rozporu s naší filozoficko-realistickou ústavní teorií.

Např. Ústava České republiky v preambuli uvádí: „My, občané České republiky..., odhodláni budovat, chránit a rozvíjet Českou republiku v duchu nedotknutelných hodnot lidské důstojnosti a svobody, jako vlast rovnoprávných, svobodných občanů..., jako svobodný a demokratický stát, založený na účtě k lidským právům..., přijímáme tuto Ústavu České republiky.“ V článku 9 Ústavy, konkrétně v odstavci 2, se pak píše: „Změna podstatných náležitostí demokratického právního státu je nepřípustná“; a v odstavci 3: „Výkladem právních norem nelze oprávnit odstranění nebo ohrožení základů demokratického státu.“ A článek 1 ústavní Listiny základních práv a svobod říká: „Lidé jsou svobodní a rovni v důstojnosti a právech. Základní práva a svobody jsou nezadatelné, nezcizitelné, nepromlčitelné a nezrušitelné.“

Citované pasáže ústavy jednoznačně deklarují, že – za prvé – ústava (a tedy i Česká republika jakožto ústavou konstituovaná politická společnost v dějinách) není hodnotově neutrální, nýbrž je explicitně vystavěna na určitých konkrétních hodnotách, jež implicitně přijímá jako pravdivé. A za druhé – pasáže, jež jsem zvýraznil kurzívou – implikují rigiditu této afirmace hodnot. Jsou to negativní pasáže: konstatují, co se v české ústavě a republice nikdy nesmí změnit; opuštění kterých hodnot by podle naší ústavy vždy bylo nelegitimní, a proto i nelegální (neboť protiústavní). Jinými slovy, ukotvují Českou republiku jakožto permanentně navázanou na určité hodnoty, které představují její politickou ortodoxii, již nikdy nelze legitimně opustit. Tím česká ústava explicitně zamítá školy právního pozitivismu a filozofického relativismu.

Ústava je konzervativním dokumentem, neboť v naprostém rozporu s módními postmodernistickými a relativistickými doktrínami prohlašuje určité hodnoty za pravdivé a nepřipouští – již nikdy v budoucnu! – jejich legitimní odmítnutí. Hodnoty jako lidská důstojnost a svoboda jsou přímo prohlášeny za nedotknutelné a rovnoprávnost občanů, lidská práva a demokratický právní řád jsou uvedeny jako podstatné atributy ČR. Nikdo v ČR není podle ústavy oprávněn usilovat o jejich potlačení nebo odstranění, byť by měl jakkoli značný počet stoupenců. Proto nacistický či komunistický (nebo islamistický) politický názor je podle Ústavy ČR nelegitimní v tom smyslu, že nikdy nemůže být na území ČR legálně realizován.

Tyto rigidní ústavní pasáže ohledně politického řádu, režimu v aristotelském smyslu, definují podstatnou část obecného dobra České republiky. Nepostihují obecné dobro v celém jeho rozsahu, ale definují jeho nezbytné minimum; to týkající se práva, pořádku a režimu.

Obecné dobro: souhra státní akce a spontánní aktivity občanů

Tím se dostávám k druhé části svého pojednání. Mnozí stoupenci správné představy ohledně toho, že stát má usilovat o obecné dobro, se zároveň dopouštějí omylu, když mají tendenci si myslet, že pouze stát je schopen tvořit obecné dobro a že veškeré obecné dobro je produktem státu.

Přítom ve skutečnosti obecné dobro vzniká a roste i spontánními lidskými aktivitami, které jsou prospěšné, legitimní a obohacující společnost, a státní moc je nemusí přikazovat či vynucovat. Dokonce v mnoha případech by je i vynucovat a přikazovat ani neměla, neboť tím by ochudila společnost o důležitý aspekt obecného dobra, kterým je lidská svoboda.

Častokrát méně může být více; menší státní aktivita zaměřená na vytvoření a garantování pevného právního rámce, vynucování práva a pořádku a ochranu práv, může vytvořit prostor, v němž spontánní lidské aktivity – vzdělávací, kulturní, charitativní, kultivující a spravující životní prostředí atd., tedy všechny vlastně přispívající k obecnému dobru a postupně ho vytvářející a rozšiřující – mohou pro celkový objem obecného dobra zajistit více než přímá státní akce všechny tyto aktivity suplující, přikazující či organizující.

Ukažme si to na příkladu. Evidentně je dobré, když se mládež vzdělává v latině. Tím jednak mladí lidé získávají širší přehled, více informací ohledně původu klíčových pojmů naší civilizace a samozřejmě i snadnější možnost následně se učit cizí živé jazyky. Podpora studia a vzdělávání v latině je tedy evidentně v zájmu obecného dobra.

Stejně tak i získávání dovedností v zahradničení. Vztah k půdě a její kultivace jsou projevem civilizovanosti, ať už se jedná o pěstování užitkových plodin, nebo okrasných. Je to smysluplné trávení volného času, jež může člověku dodat užitečného koníčka, ale také projev odpovědnosti za svěřené prostředí, jehož nejsme sub specie aeternitatis vlastníky, ale jen správci. Tedy také něco, co slouží obecnému dobru.

Kdyby však stát nařizoval, kdo všechno a jak moc se má učit latině či zahradničení, předepisoval by všem povinné kurzy v daném rozsahu, něco špatného by bylo následkem. Jednak různí lidé mohou mít rozdílné vlohy, talenty, dovednosti či inklinace a zájmy, a takovéto generální předepisování populaci, co má dělat, by bylo neefektivní a neproduktivní. Proč to neoponechat na samotných lidech, aby se rozhodli, kterým produktivním a legitimním aktivitám přispívajícím k obecnému dobru se budou věnovat? A následně, i bez ohledu na efektivitu, by toto generální státní nařízení ochuzovalo společnost o něco podstatného a bytostně k důstojnému člověku patřícího – tj. o jeho svobodu. Tím se dostáváme k závěru, že obecnému dobru více slouží dobrovolná, ctnostná či šlechetná aktivita svobodných lidí než dělání byť správných věcí na rozkaz, na příkaz, na Befehl. Ctnost ve svobodě je pro obecné dobro podstatná.

Legitimita režimu bez pravdy?

A konečně, problém třetí, problém krize objektivní pravdy a následné krize legitimacy režimu.

Mou tezí je, že současná západní evropská společnost neví, proč je její režim legitimní a ani zda je legitimní. Proto má fobii vůči použití moci na prosazování spravedlnosti; pokud je ochotna donucovací moc použít, pak jen za účelem zabránění či předcházení konfliktů ohledně spravedlnosti.

Legitimita režimu v jeho vlastních očích závisí na jeho přesvědčení o poznání pravdy o spravedlnosti. Režim, který poznává pravdu o spravedlnosti a je na tomto poznání založen, vnímá sám sebe jako legitimní. Režim, který není založen na poznání pravdy o spravedlnosti, je nahlížen jako nespravedlivý.

Historicky existovaly dva způsoby poznávání pravdy o spravedlnosti: tím prvním byla filozofie a rozum, tím druhým náboženství zprostředkovávající Boží zjevení a víru.

První způsob měl své kořeny v antickém Řecku, jednalo se o sokratovsko-platónsko-aristotelskou filozofii. Správným použitím rozumu je člověk schopen nahlédnout objektivní pravdy, včetně pravdy o spravedlnosti, a na této pravdě založit spravedlivý režim.

Druhý způsob v rámci západní civilizace měl své kořeny u antických Židů. Bůh-Stvořitel, jenž stvořil svět i člověka, se mu zjevil a zjevil mu pravdy o Sobě a o spravedlnosti. Na základě (víry v) Zjevení pravdy o spravedlnosti lze založit spravedlivý režim.

Na syntéze obou způsobů byla v politickém smyslu založena západní křesťanská civilizace, která dosáhla svého vrcholu v – řekněme – druhé polovině 13. století.

A pak již oba způsoby (vnímání) poznání pravdy dostávaly ránu za ránou.

Ono filozofické, rozumové poznání pravdy o spravedlnosti předpokládá filozofický realismus, ale od 14. století silící nominalismus Williama z Occamu možnost rozumového poznání pravdy nahloďával a podkopával. Zůstávala však teoretická možnost poznání pravdy vírou v pravé Zjevení.

Jistotu této možnosti však podkopával rozpad křesťanské jednoty v době reformace a ji samotnou zdiskreditovala následná celoevropská, vnitrocivilizační občanská válka v 16.–17. století. Poučení západní civilizace z ní? Náboženská víra či náboženská dogmata nejsou základem pro spravedlivý režim ani dostatečným, ani uspokojivým, ani jistým, ani nutně pravdivým a nejspíš ani žádoucím.

Na konci středověku a na počátku novověku někteří – Machiavelli či Hobbes – dokonce odmítali za základ režimu považovat jakoukoli představu objektivní filozofické či náboženské pravdy a doporučovali buď (inteligentní) moc samotnou (Machiavelli) či souhlas a vůli ovládaných (Hobbes).

Chvíli se zdálo, že nadějným by mohl být pokus Johna Locke o reformulaci přirozeného práva do podoby přirozených práv jednotlivce, tedy o zachování a zachránění filozofické cesty nalezení pravdy o spravedlnosti správným použitím rozumu. Avšak tento pokus měl dva problémy:

Za prvé, Lockeovo zdůvodnění přirozených práv je více teologické než filozofické, tudíž více založeno na víře v ně než na jejich rozumové, filozofické demonstraci.

A za druhé, Lockeův nominalistický empirismus neumožňuje žádnou metafyzickou koncepci přirozených práv (či přirozeného práva); jinými slovy, Lockeova empirická epistemologie je v zásadním rozporu s jeho metafyzickou politickou filozofií.

Navíc vývoj filozofie, konkrétně epistemologie, vedl právě tímto směrem, tj. pryč od metafyziky. Od Davida Huma a Immanuela Kanta dále již hlavní proud západní filozofie nepřipouštěl, že použitím rozumu je možné objektivně poznat realitu, jaká je, tj. je i nemožné poznat pravdu o spravedlnosti, na které by bylo možné založit legitimní politický režim. Filozofický vývoj od Kanta přes Hegela, Nietzscheho až k Heideggerovi je tudíž vnitřně logický a ústící v marasmus nihilismu.

Co zbývalo ještě? Onen pokus se společenskou smlouvou. Teda jakási kombinace Hobbese, Rousseaua či, v moderní době, Rawlse. Jenže moderní západní společnost má problém i se společenskou smlouvou: její levicově-liberální politické elity nedůvěřují lidem, západní populaci, a tudíž nedůvěřují myšlence režimu založeného na vůli ovládaných.

Jak je problémem přirozeně-právního založení režimu existence potratů, tak je problémem společensko-smluvního založení režimu neexistence trestu smrti.

Naše liberálně demokratické režimy se teoreticky vztahují k lockeovské teorii přirozených práv jednotlivce. Ale z hlediska koncepce přirozených práv je otázka legitimacy potratu snadno řešitelná – umělý potrat je z hlediska přirozených práv člověka nelegitimní a nahlédnutí jeho nelegitimity není filozoficky nijak náročné. Moderní západní liberální společnost však chce právo na potraty, tudíž přirozeně-právní aspekt založení režimu není nijak zdůrazňován či vítán. Přednost dostává postmodernistický relativismus.

Potraty mohou být sice obhájeny společenskou smlouvou – smlouvou těch, kdo je přežili –, ale společensko-smluvní koncepcí režimu má jiný problém: vyžaduje trest smrti. Podle teorie o původu režimu společenskou smlouvou má v onom přirozeném stavu před uzavřením společenské smlouvy právo vykonávat spravedlnost a trestat zločince každý jednotlivec. Pokud zločinec zavraždí člověka, pak příbuzný či příbuzní oběti mají právo nad zločincem vykonat trest smrti. Společenskou smlouvou se práva na soukromé vynucování spravedlnosti sice vzdávají ve prospěch státu, ale pak stát, který odmítá vraha popravit, porušuje společenskou smlouvu s ovládanými! Jinými slovy, neochota či neschopnost státu popravovat vrahy je porušením společenské smlouvy s občany! A aby věci byly ještě horší, většina obyvatel moderní západní společnosti si trest smrti přeje; mohou si jej však odhlasovat jen v Americe, v Evropě je jim levicově-liberálním politickým establishmentem tato možnost odepřena.

Jinými slovy, ani společenská smlouva není vhodným a udržitelným základem pro legitimaci a legitimitu současného režimu v západní společnosti v Evropě.

Současný západní režim v Evropě tudíž nemá vlastně žádnou funkční, koherentní teorii své vlastní legitimacy! Neví, proč je legitimní, a ani neví, zda vůbec je legitimní! Doufá, že ano, a má instinktivní hrůzu ze všech otázek nebo sondází, zda vůbec legitimní je!

Tato nejistota ohledně vlastní legitimacy vede režim k jeho postoji vůči moci a jejímu použití. Je-li pochybnost ohledně vlastní legitimacy, je i pochybnost o správnosti použití extrémní smrtící donucovací moci na obranu, obhajobu a vynucení oné legitimacy. To je ona averze moderní západní společnosti v Evropě vůči razantnímu použití extrémní, smrtící donucovací moci v zahraničí proti nepřátelům.

Samozřejmě západní společnost donucovací moc v určitém, omezeném případě používá, jak doma uvnitř, tak i v zahraničí navenek. Ale účelem jejího použití není ani tak vynucení koncepce spravedlnosti, jež je považována za pravdivou, jakož spíše předcházení či vyhnutí se konfliktům ohledně prvních principů spravedlnosti! Jinými slovy, zabránění obnažovat kořeny substantivní spravedlnosti.

Příklad? Veřejné zpochybňování či hanobení hodnot, dogmat či posvátných fenoménů judaismu a křesťanství musí být v západní společnosti tolerováno, neboť jejich veřejně uznávaná posvátnost a nedotknutelnost by nebezpečně evokovaly jejich pravdivost, což je však nemožné, neboť postmoderní západní společnost uznat objektivní pravdivost žádného nároku nesmí. Především však židé a křesťané následně nepoužívají násilí. Takže tolerance a svoboda slova, když tedy nevedou k bolestným a palčivým konfliktům ohledně prvních principů spravedlnosti, mají primát. Když však ten samý přístup výsměchu a zpochybňování dogmat a posvátných artefaktů byl v západní společnosti aplikován na islám, reflexem západního politického levicově-liberálního establishmentu bylo odsuzovat ony provokatéry. Najednou svoboda slova a kritiky neměly primát, neboť uražená menšina sáhla k násilí a krveprolití. Vynucení vlastní koncepce náboženské tolerance a svobody slova by si vyžadovalo obdobné, ba ještě razantnější donucovací násilí na obranu a obhajobu vlastního politického režimu, ale vůči tomu má evropský politický establishment averzi. Cestou nejmenšího odporu a vyhnutí se konfliktům v případě zpochybňování nároků judaismu a křesťan-

ství je neomezená svoboda slova; v případě zpochybňování nároků islámu je však cestou nejmenšího odporu a vyhnutí se konfliktům taktické doporučení mlčet, neprovokovat a objevit vnady a ctnosti autocenzury. Cokoli, jen ne zásadní spor o substantivní spravedlnost, tudíž o legitimitu či nelegitimitu režimu!

V případě zásadního ohrožení moderní západní evropské společnosti ze strany mocných a jí nepřátelských režimů je tudíž nasnadě předpovědět, jaký postoj by k oné hrozbě zaujala. Se vši pravděpodobností by se jednalo o kaskádu tří následných kroků:

Appeasement – kapitulace – kolaborace.

Samozřejmě, z tohoto současného západního konsenzu se vymykají dvě západní politické společnosti, USA a Izrael (a Vatikán; ale Vatikán více jako nositel pravdy a nároků na pravdu než jako konkrétní politická obec). Ty bojují, čímž dávají asertivně najevo, že samy považují své režimy za legitimní a své koncepce spravedlnosti za pravdivé. Nelze asertivněji vyjádřit přesvědčení o legitimitě svého režimu, a tudíž o pravdivosti své koncepce spravedlnosti, než právě se zbraní v ruce proléváním nepřátelské krve (tj. krve těch, kdo radikálně popírají legitimitu našeho režimu a pravdivost naší koncepce spravedlnosti a na základě tohoto svého přesvědčení i krvavým způsobem jednají).

A proto taky USA a Izrael budí takový skandál v postmoderní západní evropské společnosti: jen si představte tu drzost a pošelost myslet si, že vlastní režim je vlastně legitimní!

Text byl publikován coby reakce na článek Konrada Janowského a Michała Łuczewského v rámci projektu podpořeného Česko-polským fórem. Přečtěte si i další příspěvky k tématu Politika, společnost a hodnoty v české a polské perspektivě.

Revue Politika 9/2012, 24. 9. 2012. <http://www.revuepolitika.cz/clanky/1726/>



KOHÁK, Erazim: Tragédie obecní pastviny

Přednáška, kterou Erazim Kohák, profesor Filosofické fakulty UK Praha a Boston University USA, přednesl pro Pražské matky. Kráceno. Vyšlo v *Literárních novinách*, č. 7, 17. 2. 1994.

Začneme metaforou, která zobecněla v anglosaském světě, „*the tragedy of the common*“. Představme si obecní pastvinu, která je schopna uživit sto ovcí. Na té pastvině pase deset hospodářů po deseti ovcích. Každý z nich je dobrý hospodář, dovede se o své ovečky postarat. Jenže každý z nich se stará jen o své ovečky. Není si vědom pastviny jako celku. Ví jen, oč snazší by byl jeho život, kdyby měl jen o jedinou ovečku víc. Měl by vlnu pro děti, parenicu by dělal, krásné by to bylo. A pastvina je velká, na jedné ovečce navíc přece nesejde. Tak přidá další ovečku. Tak myslí a to udělá každý z nich. Jenže sto deset ovcí pastvina neuživí. Ovce se pasou až blízounko k zemi. Pastvinu vypasou a všechny zemrou hladem. Nikdo si to nepřál. Každému šlo jen o tu jedinou ovečku navíc – skromné přání. Tragédie obecní pastviny je nechtěný, nepředvídaný následek skromných přání.

Možnost společenského soužití se zakládá velice přímo na nadhledu, který je ochoten vzít v potaz nejen vlastní přání, nýbrž též potřeby společného dobra. Kde takový nadhled neexistuje, dochází k tragédii. Může se stát soudánskou, somálskou či jugoslávskou cestou. Každý hospodář tvrdě prosazuje své zájmy, případně je povýší na „práva“. Dochází k boji všech proti všem, ke zkáze společnosti a k zbídačení všech jejích členů.

Obvyklejší je ovšem jiné zakončení. Silnější a prozíravější hospodáři vnutí ostatním svá omezení. Povolí jim třeba jen po pěti ovcích. Sami si ovšem dopřejí třeba dvacet. Těm ostatním to milé není, ale smíří se s tím, protože jinak by došlo k tragédii. Tak vznikají vlády pevné ruky, co svět světem stojí, a tak se udržují – nejen moci, nýbrž především svou nevyhnutelností. Kdyby nebylo nikoho, kdo omezuje nároky jednotlivých hospodářů, došlo by k tragédii. Služ, sedláčku: je lépe poslouchat být i krutého pána, než propadnout anarchii boje všech proti všem.

Demokracie, v dějinách lidstva řídký a přechodný jev, představuje především pokus o přijetí osobní odpovědnosti za věci obecné. Nestačí jen „demokratická“ volba vladaře. Fungující demokracie předpokládá, že každý hospodář se stane sám sobě vladařem, že sám uváží možnosti obecní pastviny a sám, dobrovolně, se rozhodne, že na obecní pastvinu tu jednu ovečku nepřidá. Demokracie především předpokládá vyšší občanské vědomí: ochotu a schopnost všech občanů vzít v potaz nejen své vlastní přání, nýbrž i potřeby a dobro celku.

Když pak nejde jen o deset hospodářů, nýbrž o společnost s milióny občanů, nestačí jen vyšší vědomí. Je třeba i vyšší angažovanosti. Tam, kde vláda, byť i demokraticky zvolená, vnucuje řád anarchickému davu slepě egoistických jedinců, je těžko hovořit o demokracii. Skutečná náplň občanské demokracie vzniká teprve tehdy, když vznikají mezičlanky mezi vládou a občanem. V hantýrce evropských byrokratů se stalo zvykem označovat je jako „en-gé-ó“, *non-government organizations* čili mimovládní organizace. Pod povrchem žargonu se nachází lidská skutečnost: občanské iniciativy, volná sdružení občanů, kteří se sdružují ne k prosazení svých osobních zájmů, nýbrž ve jménu společného dobra.

Náš předešlý režim byl neméně klasickým příkladem vlády pevné ruky, jak ji známe z metafory obecní pastviny. Osvojil si jak všechno právo, tak všechnu odpovědnost za věci obecné. Občanům přenechal jen možnost prosazovat v mezích jeho direktiv své osobní zájmy – třeba shánět měděný plech ke komínku na chalupě.

Největším nebezpečím pro naši rodící se demokracii je, že staré návyky přežívají. Vláda je dnes sice demokraticky volená a nedisponuje tak pevnou rukou. Avšak pokud mezi vládou a občany nevzniknou mezičlanky občanské iniciativy, je tu situace obecní pastviny: nebudeme-li schopni sami přijmout odpovědnost, může dojít k tomu, že budeme tu pevnou ruku postrádat, a že nakonec ji s oddechem znovu přijmeme. Protože nikdo nemůže žít v anarchickém boji všech proti všem. Nadějí demokracie

je růst iniciativ občanů: nemají a nemohou nahradit vládu, ale mohou vytvořit ty mezičlánky mezi vládou a občanem, ze kterých vyrůstá demokracie, totiž občanská odpovědnost za věci obecné.

Náš předešlý režim zdeformoval naši společnost především tím, že zničil toto podhoubí občanské iniciativy, z něhož vyrůstají demokratická rozhodnutí – stejně jako zničil návyk vlády obracet se v rozhodování k občanským iniciativám. Přesto občanská iniciativa má v naší zemi silnou tradici. Právě proto, že Češi i Slováci ve století svého obrození chápali vlády své země, rakouskou i uherskou, jako cizí a často výslovně nepřátelské, byli odkázáni na svépomoc, ať už ve školství, v kultuře, v mnoha oblastech sociální péče. Stavba pražského Národního divadla je příkladem nejčastěji citovaným, ač společenský vývoj ovlivnily i příklady méně dramatické, od dobrovolných hasičů po rodičovská sdružení. Když dnes vytváříme své mimovládní organizace, navazujeme na demokratickou tradici občanské odpovědnosti.

Od dob našich obrozeneckých předků se však přece jen něco změnilo. Nezměnil se vztah občana ke společnosti, avšak v základě se změnil vztah člověka k přírodě. Naši starší předkové chápali odpovědnost člověka k přírodě ve velmi konkrétním smyslu. Věděli, že pole je potřeba hnojit, je třeba je nechat ležet ladem – odpočinout – či do něj zaorat vojtěšku. I ten pocit odpovědnosti vůči přírodě jsme v našem století ztratili. Pole, lesy, louky se pro nás staly neživým výrobním prostředkem, který můžeme libovolně ničit „pro dobro Člověka“.

Avšak ne jen my, nýbrž i naši zemědělní předkové by těžko chápali něco jako abstraktní pocit odpovědnosti Člověka s velkým Č za přírodu jako celek. Po celé trvání lidského pobytu na onom světě příroda jako by žádné ohledy nepotřebovala. Příroda nás obklopovala, byla mocná, tajemná jako nekonečné hvozdy kolem lidských sídlišť. Představovala nekonečné a stále se obnovující bohatství doslova nevyčerpatelné: ať člověk sebevíce loví, vždy bude více ryb v moři, ať sebevíce kácí, vždy bude více stromů. Příroda je mohutná – a zároveň pečující. Člověk byl na přírodě závislý, příroda na člověku nikoli – spíše bychom mohli říci, že příroda byla odpovědná za člověka.

Právě v tom nadešel v posledních padesáti letech zásadní obrat. Lidský nárok na přírodu prudce stoupl a stoupá. Nejenže prudce přibýlo lidí, z méně než jedné miliardy na celé zeměkouli na skoro šest miliard dnes a snad dvanáct do roku 2025; už i to znamená obrovské zatížení. Zároveň stoupla i lidská náročnost: obyvatel prvního světa – severní Ameriky, západní Evropy či Japonska – spotřebuje zhruba sedmdesátkrát tolik zdrojů a vytvoří zhruba sedmdesátkrát tolik odpadu, kolik jeho předek před třemi sty lety či současník v Indii či v Africe. Podle generálního sekretáře organizace spojených národů U Thanta představovala raná sedmdesátá léta poslední možnost vyrovnání spotřeby a zásob. Od té doby žijeme na úvěr, ale vzdor tomu považujeme každý vzestup spotřeby za „pokrok“. Ačkoli víme, že příroda, na které jsme závislí, hyne a neobnovuje se, či obnovuje se daleko pomaleji, než ji ničíme, ačkoli víme, že svou spotřebou nenávratně a závažnou rychlostí ničíme předpoklady života na Zemi, dál usilujeme o to, abychom spotřebovávali stále víc a víc, a aby naše spotřeba stoupala co nejrychleji.

Dnes ničíme samu podstatu života. Každá jednotka spotřebované energie navíc, každá jednotka odpadu navíc – doslova každé auto navíc, každý „vzestup spotřební úrovně“ urychluje rozpad udržitelnosti života. S každým vyhynulým živočišným druhem – a vyhyne jich několik každou minutu – se mění rovnováha přírody a svět postupuje od bohaté biologické soustavy k zjednodušení až po entropii života. Neděláme si s tím starosti: staráme se jen o to, abychom spotřebovávali stále víc, a co nejrychleji.

Někteří sociobiologové považují naši slepou, sebeničivou honbu za spotřebou za projev sebeničivého pudu, kterým se příroda brání proti přetížení lidskými nároky. V přírodě to není jev neznámý. Mnoho přírodních druhů se začne chovat sebeničivými způsoby, když jejich počet přesáhne únosnou míru. Zničí předpoklady vlastního života a vyhynou. Archeologové zjišťují, že tak zanikla i řada velkých civilizací ve střední Americe a na Blízkém východě. Snad jen tentokrát lidstvo jako celek opakuje cyklus, kterým procházejí jiné živočišné druhy a kterým prošli někteří naši předkové.

A však v případě lidstva může být vhodnější lidské vysvětlení. Lidský živočišný druh se vyznačuje velmi omezenou pudovou výbavou. Místo pudem se řídíme rozumem – s velmi malým „r“, totiž schopností vytvořit si představu o tom, jak naše prostředí reaguje, a volit odpovídající způsob jednání. Abychom tento způsob výkladu a rozhodování nemuseli opakovat na každém kroku, nahrazujeme chybějící pud návykem. Jsme sice bytosti rozumové v takto vymezeném smyslu, avšak ve své každodennosti jsme především bytosti návykové.

Po celá tisíciletí se člověk o přežití přírody opravdu nemusel starat, příroda se obnovovala rychleji, než ji nepočetný lidský druh, vybavený jen primitivní technikou, dokázal ničit či „spotřebovávat“. Podle toho jsme si navykli jednat.

Jenže to právě se v našem století změnilo, jak vzestupem naší početnosti, tak ještě prudším vzestupem naší schopnosti vykořisťovat přírodu a vytvářet toxický odpad, od hlušiny z uranových dolů po igelitové obaly. Stali jsme se dospělými. Už si nemůžeme dovolit věk nezodpovědnosti. Dnes ne my – nýbrž především příroda – a tak ovšem druhotně také my sami – je ohroženým druhem. Příroda je loď, na které se plavíme, a dnes je to loď tonoucí. Dlouho jsme se o ni nestarali: starali jsme se jen o své vlastní pohodlí na palubě či o své zboží. Jenže loď se potápí. Tu se opakuje tragédie obecní pastviny. Je tu snad možnost, že někdo prozíravý a rozhodný převezme odpovědnost za nás. Nebude se nás na nic ptát: mocí omezí – náš počet i spotřebu pod mez únosnosti, a tak zachrání loď – či pastvinu, přírodu – a nás s ní, byť za cenu ekologické diktatury, která se nám příliš zamlouvat nebude.

Pokud chceme zachovat nejen přírodu, nýbrž též demokracii a svobodu, potřebujeme přijmout odpovědnost za záchranu přírody sami, my, občané jako jedinci i jako občané v mimovládních iniciativách, v těch mezičláncích mezi přáním jedince a vůlí vlády, v nichž je podstata demokracie. Jako v každém údobí ohrožení, tak i v údobí ekologického ohrožení je demokracie možná jen potud, pokud se záchrana životního prostředí, náš nejnaléhavější úkol, stane záležitostí občanských iniciativ. Loď se topí, pastvina se blíží vypasení. Máme-li přežít, je potřeba se postarat o jejich záchranu. Má-li k tomu přežít i *demo*-kracie, musíme se o jejich záchranu starat my, občané, my, *demos*, v našich občanských iniciativách.

Vláda silné ruky vzniká proto, že je třeba řešit určitý naléhavý úkol. Tím může být třeba obrana země, ekonomická či sociální problematika, vztah odlišných etnických složek společnosti či v našem případě záchrana životního prostředí. Občané mohou odmítnout problém řešit či se na jeho řešení podílet. Přesto problém třeba řešit je. Pokud tak neučiní občané, najde se někdo, kdo jej bude řešit za ně. Občané, neochotní vzít odpovědnost na sebe, se stávají objekty dějin, ne subjekty dění. Demokracie může přežít jen tehdy, když občané jsou ochotni přijmout odpovědnost a podílet se na řešení – v domobraně, v podnikání či v družstevní a charitativní činnosti, v iniciativách mezinárodního porozumění či v iniciativách ekologických.

Etika pro věk odpovědnosti

S ekologickým posunem odpovědnosti za přírodu na člověka a s demokratickým posunem odpovědnosti za přírodu na občana vyvstává filosofický problém: čím se máme ve svém jednání a rozhodování řídit?

V mezilidských vztazích to problematické není. Za třicet tisíc let na zemi lidstvo získalo celkem jasnou představu o tom, jak bychom se měli chovat jeden vůči druhému, aby, jak praví Písmo, „dlouzí byli dnové naši na zemi“. Jistě, zdaleka se nám nepodařilo vyřešit otázku, jak zajistit, abychom se podle těchto zásad skutečně chovali. Víme však alespoň, jak bychom se chovat měli, a víme to nejméně od dob mezopotamského vladaře Chammurapiho.

Ve vztahu k přírodě nevíme ani, jak bychom se chovat měli. Dosavadní etika, ať již křesťanská, formalistická či pragmaticko-utilitární, vychází z předpokladu, že etické normy se vztahují jen na vztah člověka k člověku (a případně k Bohu), ne však na vztah člověka k mimolidskému světu, který obvykle označujeme pojmem příroda. Svátý Augustin označuje ohled na utrpení zvířete za pohanský blud. Kant výslovně omezuje platnost morálního zákona na mezilidské vztahy, utilitární filosofie odvozuje všechnu hodnotu od člověka: cokoliv je dobré, je dobré jen tím, že to slouží člověku. To, že i třeba dikobrazí matka chce žít a usiluje o zachování svého života, že miluje své mládě a pečuje o ně, že truchlí nad jeho smrtí – tedy, že vlastní život je hodnotou pro všechno živé, i třeba pro fazoli, a že všichni složitější živočichové jsou schopni i nezištného společenství – to všechno jako by nebylo.

Řečeno pojmoslovím populárního filosofování, naše etika doposud byla výrazně *antropocentrická*. Z lidského subjektu odvozovala jak hodnotu, tak smysl. Tak třeba tráva je v našem běžném pojetí prostě *res extensa*, karteziánský prostorový předmět, prostý vši hodnoty, všeho smyslu, určitelný jen matematicko-prostorovými a kauzálními vztahy. Teprve když na scénu vstupuje člověk s kosou, nabývá tráva smysl – stává se pící – a zároveň nabývá hodnoty: člověk si jí cení, může ji využít či prodat. Obvykle se nepozastavujeme nad otázkou, proč se tráva nestává pící, když se na ní pase zajíc, a proč jeho přítomností nenabývá i hodnoty, ač mu poskytuje život. Myslíme antropocentricky – a z takového myšlení bychom těžko odvozovali etiku pro vztah k přírodě.

Právě o to se pokoušela ekologie, která sebe samu označovala za „vědeckou“ či „technickou“. Popudem k jejímu zrodu byla první zpráva Římského klubu *Meze růstu*. Autory zprávy by nikdo nemohl obvinít, že jsou milovníky přírody, či že zpochybňují ústřední postavení člověka ve světě. Nešlo jim o přírodu, šlo jim o člověka a jeho dobro, jak je sám vnímá. Nezpochybňují ani ideu „růstu“. Upozorňují však, že bezohlednost lidského počínání v přírodě od počátku průmyslové revoluce hrozí vyčerpáním či zničením „přírodních zdrojů“, a že tudíž ohrožuje jinak záhodný růst.

Z logiky Římského klubu vzniká první ekologická etika. K tradičním etickým zásadám ohledu k člověku, s nímž máme podle Kanta jednat vždy jako s cílem, nikdy jen jako s prostředkem, přistupuje ohled k mimolidskému světu. Ne že bychom měli s lesem či s mimolidským přírodním druhem jednat též jako s cílem, a ne jen s prostředkem. Les a vlk zůstávají prostředky. Etika se rozšiřuje jinak. Především tím, že se rozšiřuje pojem člověka. Nejde již jen o nás, dnes žijící. Jde o člověka jako takového: jednat eticky neznamená jen jednat tak, abychom neublížovali někomu jinému, nýbrž i tak, abychom neublížovali ani těm, kdo přijdou po nás, svým vnukům a pravnukům. Zpustošit přírodu, třeba zdevastovat les těžbou a spalováním hnědého uhlí, by bylo morálně nepřipustné i tehdy, kdyby to dnes nikoho nepoškozovalo, protože by to poškozovalo ty, kdo nás budou následovat. V diskusi se ovšem vynořila i legalistická námitka, že kdo neexistuje, nemůže mít ani práva, ani zájmy. Naši pravnuci dnes neexistují, tudíž nemohou mít práva či zájmy, a tedy je prý nemůžeme poškodit, ani kdybychom, zdevastovali svět k neobyvatelnosti. Taková logika uspokojila málokoho. Dnes většina lidí, i těch, kteří se životním prostředím nezabývají, přece jen souhlasí, že máme určité povinnosti vůči budoucím generacím. Svět, není jen náš: spravujeme, jej pro své vnuky.

V rámci „vědecké“ ekologie dochází i k druhému rozšíření etiky. I když cokoliv dobré je dobré jen proto, že to slouží zájmům člověka, to, co představuje zájem člověka, se rozšiřuje. Tak třeba hodnota lesa se už neomezuje jen na cenu palivového nebo stavebního dříví. Dochází také k uznání, že les má hodnotu rekreační, a dokonce snad i estetickou. Člověk potřebuje nejen spotřební užitek, nýbrž také estetický prožitek. I v rámci „vědecké“ ekologie se tu začínají uplatňovat ohledy, které nejsou jen úzce zjištěné ve jménu lidí dnes žijících. Tím vzniká jeden typ ekologické etiky. Nezpochybňuje představu, že člověk je středem všeho, že lidské zájmy a lidská přání jsou tou nejvyšší hodnotou, které se musí podřadit všechno ostatní, a že nejvyšším cílem lidského bytí je „růst“ – tedy neomezené stupňování výroby a spotřeby. Uvědomujeme si však, že tento „růst“ či „rozvoj“ vyžaduje udržitelnou přírodní základnu, a že zničit Zemi ve jménu „rozvoje“ by znamenalo konec rozvoje. Cílem tedy není růst za každou cenu, nýbrž *udržitelný* rozvoj, který neníčí perspektivu dalšího rozvoje a neomezuje rozvoj jen na vzestup hmotné spotřeby. K lidským potřebám náleží i budoucnost a krása. Nezpochybňujeme lidskou strategii růstu, avšak zpochybňujeme technologii, která problematizuje budoucí růst. Jsme dál antropocentristé, páni všeho, co kol sebe vidíme, avšak máme méně omezenou představu o tom, kdo všechno je člověk a co všechno zahrnuje jeho potřeby.

Jenže... je možné zachovat představu lidské nadřazenosti, člověka jako pána všeho, jako zdroj všeho smyslu a vši hodnoty, a vyhnout se arogantní bezohlednosti průmyslového věku? Je možné dál považovat „rozvoj“, nekonečně stoupající spotřebu, za smysl lidského bytí, a nenarazit nemilosrdně na meze velice konečného světa? I při té nejlepši vůli stále stoupající počet lidí, kteří za smysl svého života považují „dohonit a předhonit“ vzdalující se Západ – či alespoň neztratit stopu – nutně vede k vyčerpání zdrojů a zanesení země odpadem. Je nás příliš mnoho a stále víc. Z hlediska filosofické ekologie není zdrojem ekologické krize jen krátkozrakost, s níž průmyslová revoluce vykořisťovala přírodu. Je to sama představa, že člověk je středem všeho a že spotřeba je smyslem jeho bytí. Z tohoto hlediska lidstvo nepotřebuje překonat jen nedokonalou spalovací techniku dvacátého století, nýbrž především svou antropocentrickou představu o lidské nadřazenosti. Potřebuje jinou perspektivu: člověka jako jednoho ze společností všech bytostí, jehož úkolem je žít v harmonii ve spleť, jenně vyváženém společenství života. Středem všeho a zdrojem vši hodnoty není člověk. Je to život – odtud pojem biocentrický. Člověk nemá právo ničit životní prostředí ostatních druhů: má povinnost usilovat o harmonické soužití všech bytostí, tedy o dobro všeho života, nejen svého. Je třeba učit se stejné účt ke všemu životu. Je třeba učit se myslet jako hora.

Věta „myslet jako hora“ pochází z textu amerického lesníka a ekologa ante verbum Aldo Leopolda, *A Sand County Almanach*, z roku 1947. To bylo dávno předtím, než zpráva Římského klubu zpochybnila představu nekonečného rozvoje. Dva roky po válce Západ naprosto nepochyboval, že nekonečná expanze je smyslem života, že jediná hodnota je lidský hmotný prospěch. Lovci, kteří každoročně táhli v Americe do lesů zastřelit si jelena, tehdy vraždili vlky na počkání. Vlk je přece škodná: loví jeleny, tím ubírá úlovek lidským lovcům. Kdyby bylo možné vlky vyhladit, lidé by měli pro radost z honitby velika stáda jelenů. Američané s puškami nadšeně lovíli škodnou.

Střelil i Leopold. Zastřelil starší vlčici. Doběhl k ní, když umírala. Ohlížela se po svých dvou vlčatech a v zelených očích jí vyhasínal oheň života. Vzduch přítomnosti člověka obě vlčata setrvala při umírající matce, bědovala tenkým hlasem. Nebylo obtížné je zastřelit. Ale vzpomínka na oheň života, jak vyhasíná v zelených očích staré vlčice, nedala Leopoldovi klidu. Zpochybnul mu ten samozřejmý antropocentrismus. Lesník Leopold popisuje, jak se poměrně rychle podařilo vyhubit na hoře vlky. Jejich biotop se zužoval, lidé je trávili jedy, chytali do pastí, stříleli na potkání, až jednoho dne v té oblasti nebylo vlků. Stáda jelenů se opravdu rozrostla. Leopold popisuje utrpení starých a nemocných jelenů, bolestné umírání celých stád hladem na hoře, která je nemohla uživit, a devastaci porostů s následnou erozí. Vlk se bojí člověka, jelen se bojí vlka, ale hora se bojí narušení rovnováhy života. Devastaci, kterou způsobilo přemnožení jelenů po vyhubení vlků, bude les napravovat sto let, erozi už nenapraví. Potřebujeme se naučit myslet jako hora, píše Leopold, a má tím na mysli odvěkou perspektivu přírody jako celku, na rozdíl od perspektivy jedné z bytostí, jelena, vlka, člověka. Ti vidí jen svůj vlastní krátkodobý zájem v konfliktu se stejně krátkodobým zájmem jiných bytostí. Jen hora vidí vše v nadhledu všeho života. Tak Leopold, snad nejváženější osobnost americké ekologie, dochází k závěru, že je třeba „myslet jako hora“.

Výrok „myslet jako hora“ je titulem knížky přeložené do slovenštiny i do češtiny v hnutí, které se samo označuje jako „hlubinná ekologie“, nabyla představa „myslet jako hora“ poněkud jiného významu. Znamená to především empatické vcítění do jiných bytostí, empatickou identifikaci s nimi. Hnutí hlubinné ekologie totiž vychází z přesvědčení, že odcizení, z něhož pramení lidská bezohlednost k přírodě, není jen odcizením přírody životem ve městech, nýbrž je především odcizením od našeho vlastního hlubinného já. Ač Arno Naess, norský publicista, který první razil pojem „hlubinné“ ekologie, necituje švýcarského psychologa C. G. Junga, hnutí, které se ztotožnilo s pojmem hlubinné ekologie, je Jungovi zjevně poplatné. Vychází z představy kolektivního nevědomí, z něhož vyrůstají jako výhonky individuální vědomí. Člověk se svým rozumem odcizil této živé hlubině a ve svém odcizení nechápe, nevnímá, jen ničí přírodu, aniž by si uvědomoval, že právě z ní vyrůstá a z ní čerpá mízu svého života.

Podle takzvané „eko-feministické“ komponenty hnutí hlubinné ekologie se člověk svým mužstvím – které je dominantní, arogantní, necitlivé a ničivé, „pánské“ ve všech nejhorsších smyslech toho slova – odcizil od svého ženství, které je tajemné, temné, něžné a hojivé. Muži tohoto přesvědčení často nosí s sebou své pletení jako viditelný důkaz, že se vzdali své mužské nadřazenosti. Pro hnutí „hlubinné ekologie“ znamená tedy „myslet jako hora“ ztotožnit se citově s utrpením ničené přírody. Z odstupu to zní poněkud afektovaně – a na hnutí hlubinné ekologie je mnoho afektovaného. Ale zkuste to někdy. Zkuste se vcítit do myslí divoké kachny, která nechápe, proč mokřadla zaplňuje toxický odpad, a proč umírá, prosáklá rozlitou naftou na hladině kdysi důvěrně známých vod. Zkuste oslovit lidi jménem – a očima – jezevců, jež lidé vytlačili z Kunratického lesa, třeba jménem toho posledního jezevce: žil, jak po léta žili jezevci, jen svět kolem něj ho čím dál tím víc stlačoval. Zemřela jeho družka, zemřela jeho mláďata. Marne hledal po lese jiného jezevce. Proč? Nakonec umřel také.

Příručka *Myslet jako hora* je plná takových úvah a též velmi praktických návodů, jak organizovat cvičení nazývaná „dílna Shromáždění všech bytostí“. Je to pokus překlenout izolace našeho egocentrismu, naši izolaci od světa života, a vzbudit v nás soucítění se všemi bytostmi světa. A víc: je to pokus o radikální proměnu našeho hodnotového systému z antropocentrismu na úctu ke všemu životu.

Jenže stačí myslet jako hora? Na hnutí hlubinné ekologie je mnoho sympatického, a krásná kniha *Myslet jako hora* je příslibem vyššího, vznešenějšího lidství. Kdo ji nečetl a neprocítíl, je o to méně člověkem. Své lidství naplňujeme tehdy, když dovedeme i ve svých mimolidských bližních vidět bližního. Překonat iluzi lidské nadřazenosti je opravdu něčím naprosto základním. Ale stačí to?

Nemám tu na mysli obvyklé kritiky hlubinné ekologie, že jde o zábavu vysoce privilegovaných, vzdělaných a finančně zdatných Američanů, ač to není zcela nepravda. Jde mi o kritiku zevnitř. Plně přijímám přesvědčení, že člověk je jen jedním z obyvatel tohoto světa, že nemá o nic větší nárok na jeho zdroje než kterýkoliv jiný obyvatel, že nejzákladnější hodnotou není člověk, nýbrž všechno živé, a že člověk své místo na světě musí budovat s ohledem na potřeby všech svých bližních, včetně svých mimolidských bližních.

Jenže stačí to? Myslím, že ne. Totiž, mezi vlkem a člověkem je určitý rozdíl. Není to rozdíl mezi „vyšším“ a „nižším“. Kdybychom měli porovnávat a vzali v potaz dopad vlčí a lidské přítomnosti na tento svět, vyšlo by porovnání spíše ve prospěch vlků. Náš živočišný druh vytvořil hodnoty krásy a kultury, všeho, čemu říkáme civilizace. Jenže to jsou hodnoty jen pro náš druh: všem ostatním nic neříkají. Snad pomůže porovnání. Nomenklatura minulého režimu sama pro sebe také vytvořila hodnoty, jichž si vážila, od SANOPZu¹ po nomenklaturní chaty u Orlíku a cesty do zahraničí. Jenže sotva bychom mohli tvrdit, že tyto hodnoty, vytvořené jen pro sebe, opravňují nomenklaturu k setrvání u moci. Podobně jsme my, lidé, nomenklatura přirozeného světa. To, že vytváříme hodnoty sami pro sebe, zatímco bezohledně ničíme všechny ostatní, nás těžko může opravňovat k nadřazenosti. Nejsme vyšší druh, jen jiný.

Naše odlišnost spočívá především v tom, že jsme bytostí svobodné – a tudíž povolané k odpovědnosti. Vlk nemá morální povinnost, aby omezil lov, když stav psounů v jeho lovišti poklesne pod hranici udržitelnosti. Člověk má morální povinnost omezit svůj lov, třeba rybolov, když hrozí vyhynutí určitého druhu ryb. Ekologický dopad činnosti vlka je totiž omezen řádem přírody. Člověk sám však řád přírody nejen narušil – Leopoldův příklad vyhlazených vlků – nýbrž svou technikou se mu sám vymkl. Kdyby lovil jen udici, pak by pokles určitého druhu vedl k nižším úlovkům, a tak k poklesu rybolovu a k regeneraci ohroženého druhu. Jenže člověk na pokles úlovku reaguje dokonalejší technikou. Hubí dál. Jediné, co může zabránit vyhynutí druhu, je morální odpovědnost člověka, který sám dobrovolně omezí rybolov.

Je třeba myslet jako hora, ale nestačí to. Protože hora snad myslí, avšak nejedná. Jen trpí. Je třeba myslet jako hora, avšak jednat jako člověk: přijmout odpovědnost za naše jednání a řídit je tak, aby nevedlo k záhubě života.

Nemůžeme se prostě spokojit s biocentrismem, protože ve své svobodě jsme bytostí morální, ne pudové, a ve svém jednání nemůžeme spoléhat na pud. Snad je tu třeba neologismu: potřebujeme *agathocentrickou* ekologii, potřebujeme ekologickou etiku, která vychází z lidské povinnosti nejen žít, tak jako zcela spontánně žije třeba vlk, nýbrž žít dobře, žít jako člověk odpovědný.

¹ SANOPZ – Sanatorium pro poštovní zaměstnance, luxusní zdravotnické zařízení vybudované za první republiky. Za komunistického režimu bylo vybaveno špičkovou medicínskou technikou a kvalitními zdravotnickými službami, ale léčili se zde jen nejvyšší představitelé komunistické strany („nomenklaturní kádři“), běžný občan neměl šanci se sem dostat. Dnes je zařízení součástí špičkové nemocnice Na Homolce.

Odpovědnost a dobrovolná skromnost

Co to znamená žít jako člověk (ekologicky) odpovědný? Nepochybně to zahrnuje i praktickou ekologii, na kterou se soustředí technická ekologie. Znamená to recykling a druhotné užívání, znamená to úspornou technologii a všechno, co náleží k trvale udržitelnému životu. Za druhé to znamená i citovou otevřenost vůči všemu životu, kterou zdůrazňuje „hlubinná“ ekologie. Znamená to vzdát se své lidské nadřazenosti a přijmout povinnost zdůvodnit své nároky nejen dobrem vlastním, nýbrž dobrem všeho bytí. Když uvažujeme o výstavbě silnice přes mokřadlo, nestačí ji ospravedlnit tím, že by to bylo výhodné pro lidi. Je třeba posoudit ekologický dopad a být připraven na možný závěr, že v zájmu všech bytostí raději necháme auto doma a pojedeme vlakem. To všechno znamená žít jako člověk odpovědný. Znamená to však i víc: základní změnu orientace od strategie „více“ ke strategii „méně“, kterou Američané označují pojmem „voluntary simplicity“ čili dobrovolná prostota, dobrovolná střídmost.

Oč jde, je osobní rozhodnutí volit „méně“ tam, kde mám na vybranou. Po skoro tři sta let jsme totiž vycházeli z předpokladu, že pokrok znamená nutně „více“, že co je větší, náročnější, nákladnější, složitější, je automaticky i lepší. Jenže co nás dnes ohrožuje, a co ohrožuje celý svět a všechnen život, je nadspotřeba. Proto lepší není to, co je náročnější, nýbrž pravý opak: lepší je vždy to, co je méně náročné. Méně je lépe.

Pro postoj dobrovolné střídmosti se obvykle uvádějí tři druhy důvodů: morální, sociální a ekologický. Morální důvody jsou odvěce platné. Člověk snese mnoho smysluplného strádání, ale pramálo nesmyslného nadbytku. O člověku platí, že své naplnění nachází v sebepřekročení, ne v sebeuspokojování. Snad nejlepší radou člověku je biblická zásada „Hleďte nejprve království Božího, vše ostatní vám bude přidáno“. Bylo by obtížné najít myslitele, který by vážně doporučoval, abychom následovali příkladu generála Luculla. I Epikuros doporučuje střídmost jako cestu ke spokojenosti. Konzum jako cestu ke štěstí doporučují jenom ti, kdo se živí prodejem hraček pro dospělé.

Novější je argument sociální. Svět se dnes dělí ve dvě – na svět nesmírného nadkonzumu založeného na systematickém plýtvání a umělé spotřebě podpořené obrovským reklamním průmyslem, a svět přímo neuvěřitelné bída, kde lidé trpí a umírají na samém pokraji přežití. Nadspotřeba privilegovaných se vykupuje bídou бедných: levné zboží z Číny pro Spojené státy vyrábějí děti pracující na pokraji otroctví, tropické pralesy, zelené plice světa, mizí proto, aby se získal papír na 148stránková vydání novin, jež se věnují především reklamě na podporu další nadspotřeby. Lidé privilegovaného světa tu mají dvojí odpovědnost. Jednu, aby svým tržním chováním snižovali spotřebu, druhou, aby svým chováním vytvářeli trvale udržitelný vzor. Chtě nechtě slouží privilegovaný svět za vzor: třetí svět napodobuje první, lidé třetího světa si váží toho, čeho si váží privilegovaní. Tak tomu bylo vždy a všude. Privilegovaní tohoto světa dnes dluží třetímu světu vzor: že si vážíme střídmosti, úspory, skromnosti. Tak třeba osobní auto je dle sociálního argumentu něco jako ekologický zločin a také ekologická časovaná bomba, s nesmírně ničivými následky. Pokud však po autech dychtíme sami, těžko můžeme očekávat od obyvatel třetího světa, že po nich prahnout nebudou. Máme tedy dvojí odpovědnost: neubírat z velmi konečné zásoby světa tolik, abychom ochuzovali druhé, a poskytnout světu příklad, který svět nezničí. Tedy zas dobrovolná střídmost.

Proti sociálnímu argumentu se obvykle vznášá námitka, že k sociální spravedlnosti nevede cesta snižování spotřební úrovně privilegovaných, nýbrž zvyšování spotřební úrovně бедných. Jenže tu narážíme na argument ekologický. Abychom zastavili zkázu přírody, bylo by třeba, aby pět miliard lidstva zůstalo na úrovni dnešní bída – a privilegovaná miliarda se vrátila nejméně na úroveň roku 1970. Země nesnese další zvyšování spotřeby, a má-li spotřeba třetího světa stoupat, aniž by ohrozila přežití Země, musí spotřeba privilegovaného světa klesat. Z toho zase vychází strategie dobrovolné střídmosti. Malé je krásné, psal ekolog Schumacher před čtvrt stoletím. K tomu můžeme dodat, že menší je lepší.

Snad vůbec nehlouběji zakořeněný předsudek v nás je právě představa opaku, že líp znamená víc, že co je dražší, je lepší. Jenže je zahradní minitraktor s vlečnou sekačkou lepší na čtvrt aru nežli kosa? Stroj poseká trávu rychleji, s menším vynaložením námahy. Je ale vysokoškolský učitel nebo spisovatel tak fyzicky zatížen, že potřebuje ušetřit tuto námahu? Když však započítáme námahu na vydělání těch mnoha desítek tisíc, které stojí traktor, je najednou ta kosa úspornější. Méně je lépe.

Nejde o to, abychom žili v dobrovolné bídě jako africký vesničan. Naši spotřební úroveň do velké míry určuje společnost už tím, že žijeme právě v ní. V bytě mohu svědomitěji zhasínat, ale za okny je Praha zaplavena světly, která svítí celou noc. Je jich víc, než je třeba, prý proto, že Dukovany vyrábějí celou noc a vytvářejí přebytek, když normální spotřeba klesne. Jenže o to nejde. Smyslem dobrovolné střídmosti není jen okamžitá úspora energie, nýbrž změna občanských postojů. Jde o to, aby se lidé naučili být hrdi na to, s jakým málem vystačí, a ne na to, kolik vyplývají. Jde o to, aby lidé byli hrdi třeba na to, že nemají televizi, a ne na to, jak ji mají velkou. Jde o to, aby lidé byli hrdi na to, že ze zásady jezdí vlakem a tramvají, a ne na to, že jezdí autem, které za každý ujetý kilometr spotřebuje 27krát víc energie a 27krát víc zamoří ovzduší.

Znamená to pokles životní úrovně? Myslím, že ne. Pokles spotřební úrovně jistě: o ten jde. Jenže spotřební úroveň a životní úroveň nejsou zdaleka totéž. Plavil jsem se jednou na přestavěném rychlém člunu (výkon 6000 koňských sil) amerického námořnictva, a také jsem vesloval na šináglu u Žofinského ostrova. Zaznamenal jsem jen určitý rozdíl ve výkonu, ale nezaznamenal jsem rozdíl ve spokojenosti obou posádek. Životní úroveň je otázkou spokojenosti, a ta se stoupajícími nároky obvykle klesá. K životní úrovni patří řada věcí daleko důrazněji než individuální hmotná spotřeba. Patří k ní třeba pocit osobní bezpečnosti. I s nižší spotřební úrovní mám vyšší životní úroveň, když mohu jít klidně večer Kunratickým lesem, než když se po setmění odvážím mimo dům jen se psem a s ocelovým bodcem na konci deštníku. Mám vyšší životní úroveň, když se na mne lidé na ulici usmějí a prodáváčka u stánku se zeleninou prohodí vřelé slovo, než kdybych mohl celý stánek koupit a musel snášet nenávidné pohledy, jimiž bídní častují bohaté v zemích třetího světa. Životní úroveň, to znamená žít bez hladu a strachu, bez bída a bez špatného svědomí. Vysoká životní úroveň, to neznamená jen školy a lesy, ale také to, že mohu žít na úrovni své společnosti bez stálé výčitky svědomí, že kvůli mému dobrému jídlu zvířata trpí nesmírnou krutostí a lidé třetího světa hladovějí, že za můj osobní blahobyt platí zanedbané lesy a devastovaná příroda, že můj příklad vede tento svět ke zkáze. Dobrovolná střídmost, to je především úsilí o čisté svědomí.

Jak usilovat o čisté svědomí? Martin Luther doporučuje statečně hřešit, leč ještě statečněji věřit, a na tom něco je. Mé svědomí nikdy čisté nebude: i můj nejskromnější život je vykoupěn utrpením jiných. Vděčnost za dar života je prvním krokem k jeho obnově. Druhý krok vyjadřuje zásada „Live simply that others may simply live“ – Žít prostě, aby druhí mohli prostě žít. Vzpomeňte na to, až se přišťe polaskáte s kravičkou. Pomyslete přítom na to, že skot má stejnou škálu citů, vzpomínek a nadějí jako *homo sapiens sapiens*, jen podstatně omezenější schopnost vyjadřovací. Jak asi žila, jak umírala ta svíčková? Či ta vepřová? Vepř prý je ještě inteligentnější než kráva...

Tu přistupuje třetí zásada: myslet globálně, jednat lokálně. Myslet globálně znamená překonat všechnen provincialismus. Jde o to uvědomit si celkovou situaci lidstva na přelidněné zeměkouli, lidstva, z nějž šedesát procent přežívá na pokraji hladomoru;

zdivočelé děti žijí ve smečkách v luxusních velkoměstech – a dvacet procent si vymýšlí, zač jen utrácet. Znamená to uvědomit si nesmírné utrpení mimolidských bližních, krásných a moudrých slonů, kterým hrozí vyhubení – vědí to a prokazují to svým chováním, jen nevědí, co dělat... A znamená to, uvědomit si, jak trpí naši bližní v tom, čemu říkáme „masná výroba“, protože to nechceme označit pravým jménem. Myslet globálně, to znamená nezavírat oči před utrpením, ať je to sebebolestnější. A jednat lokálně: to je právě úkol občanů a mimovládních organizací.

Dokud žijeme ve světě a v těle, nemůžeme se vyhnout spotřebě. Budeme však svět užívat jinak. Budeme jej užívat vděčně, ne lhostejně, vážit si každého nákladně vykoupeného sousta, neplytvat jím – a nevymýšlet si nové a nové „potřeby“. Za to, co máme, svět platí velikou cenu. Tedy první skupina úkolů je učit se vděčnosti, učit se vážit si všeho, co máme.

Pak je tu druhá skupina úkolů. V tržním hospodářství určuje – či měl by určovat – zájem spotřebitele, co se bude vyrábět, co se bude konzumovat, do čeho bude společnost investovat. Spotřebitele je možné zmanipulovat: obrovský reklamní průmysl je tu jen pro to, aby spotřebitele přesvědčil, že má požadovat to, co mu výrobce nabízí, místo toho, co je v jeho zájmu i v zájmu přírody. Je na nás, abychom se nedali zmanipulovat: abychom trvali na tom, že ekologicky výhodná hromadná doprava je nám milejší než ekologicky zhoubná auta, že dáváme přednost lesům před trojím obalem na sušenkách, kvalitním školám a nemocnicím před sníženou daní. Je na nás, abychom vytvářeli spotřebitelský nárok na trvale udržitelný život. Je na nás, abychom soustavně odmítali konzumovat cokoli, co se nám nabízí jen proto, že je to „nové“ či že by nám to soused záviděl...

Třetí skupina úkolů se týká lokálního jednání. Může to znamenat obnovovat zdevastovaný biotop – odstranit odhozené pneumatiky z koryta Botiče – anebo usilovat o novelu příslušného zákona, který by třeba daňově zvýhodnil druhotné užívání ojetých pneumatik či, ještě lépe, užívání dopravních prostředků, které neužívají pneumatiky. Jde však o iniciativu, která mění člověka z trpného pozorovatele vlastního osudu na jeho tvůrce. Můžeme se tak opravdu stát tvůrci a doufat, že se nám podaří zachránit zemi a lidstvo vzdor všemu, co předpokládají vědci, kteří se zabývají studiem dynamiky dnešní společnosti a dlouhodobou prognostikou? Nevím. Dynamika stoupající spotřeby je hrůzná; je těžké si představit, že by lidstvo, navyklé stoupajícímu konzumu jako droze, dovedlo změnit sebeničivý směr spotřebního vývoje. Je možné, že pokus kosmu či Bohu s bytostí svobodnou, řízenou rozumem a svobodnou vůlí, ne pudem, skončí neúspěchem. Snad již v nepříliš vzdálené budoucnosti si naši poslední potomci řeknou, že člověk nedovedl využít svobody, kterou mu Bůh poskytl. Staral se jen o vlastní prospěch, a tudíž vyhnul. Bylo nám ostatně řečeno, že chtěl-li by kdo život svůj zachovati, ztratit jej.

Jenže již Immanuel Kant věděl, že člověk, který není ani vševědoucí, ani všemohoucí, nemůže zakládat své jednání na tom, zda počítá s úspěšným výsledkem. Nikdy nevíme předem, jak to dopadne. Nezbyvá nám než konat dobro jen proto, že je dobré usilovat o záchranu přírody z lásky k životu a z úcty ke svým mimolidským bližním. Je dobré vytáhnout odhozenou pneumatiku z Botiče, i když je možné, že tam bezohledný motorista zítra hodí další. Třeba je to marné, ale je to dobré. A víme přece, jak z pohádek, tak i ze života, že když člověk usiluje o dobro, dostává se mu často zcela nečekané pomoci ve zdánlivě nejbeznadějnějších situacích. To nechme na Bohu – či na přírodě. Starejme se raději o to, abychom se řídili úctou k životu a láskou ke všem bytostem – a doufejme, že to ostatní bude nám přidáno.



DRÁPAL, Dan: Kvóty pro ženy

Neviditelný pes, 13. října 2012

Evropská komisařka pro spravedlnost Viviane Redingová chce v Evropské unii prosadit povinné kvóty pro ženy v manažerských pozicích ve všech společnostech ve vlastnictví státu, ale i v soukromých podnicích kótovaných na burze. Ženy by měly být zastoupeny na těchto pozicích nejméně čtyřiceti procenty. Podobné kvóty již existují v Norsku, které ovšem není členem EU. V Belgii, Francii, Itálii, Nizozemsku a Španělsku probíhá legislativní proces, který má podobné kvóty uzákonit. Naopak Velká Británie, Nizozemsko, Česká republika, Maďarsko, Bulharsko, všechny pobaltské státy a Malta jsou proti.

Jde o typický příklad prosazování určité ideologie a drobnou součástku sociálního inženýrství, které v Evropské unii probíhá již několik desetiletí.

Údajným důvodem je spravedlnost. Skutečným důvodem je snaha prosadit ideologii, která popírá odlišnost muže a ženy a jejich rolí. Toto opatření samo o sobě bude mít v každé zemi význam jen pro několik desítek, maximálně stovek konkrétních žen. Takových manažerských pozic totiž není neomezené množství. Přesto se jedná o nebezpečné opatření, protože je součástí salámové metody, kterou se prosazuje určitá nepsaná ideologie, ale především protože jde o určité symbolické gesto.

Z hlediska ekonomického nedává takové opatření smysl. Úkolem manažerů je zajistit co nejúspěšnější chod podniku a pokud jsou ředitel podniku nebo správní rada přesvědčeni, že nejlépe daný úkol zvládne nějaká konkrétní žena, jistě ji do dané pozice jmenují i nyní. Pokud taková žena není k dispozici a podnik bude nucen přesto na danou pozici ženu dosadit, bude pravděpodobně z ekonomického hlediska trtit.

Schopných žen manažerek je již teď poměrně hodně. Očekávám, že právě těmto schopným ženám bude navrhovaná směrnice hodně proti srsti. Ony svého postavení dosáhly svou pílí a díky svým schopnostem, a pokud bude směrnice schválena, nebudou k rozeznání od těch, které podobné pozice dosáhnou nikoli svou pílí a svými schopnostmi, ale čistě mocí svého ženství.

Soudím, že je zcela v pořádku, že ženy mohou takové pozice dosáhnout. Proč by ostatně neměly – vždyť ženy se odsvědčily i v pozicích předsedkyň vlád nebo prezidentek. Pokud žena chce kráčet touto cestou, neměly by jí být kladeny zbytečné překážky. Na druhé straně vidím jako velkou hodnotu mateřství a péči o rodinu, a na rozdíl od nyní vládnoucí, byť nikdy demokraticky nezvolené ideologie nikoli rovnosti, ale stejnosti mužů a žen jsem přesvědčen, že muži a ženy nejsou stejní. Považuji za žádoucí, aby žena mohla být s malými dětmi doma přinejmenším po dobu předškolního věku, a považuji za žádoucí, aby její role byla náležitě oceněna. To je ovšem v rozporu s tlakem na to, aby se žena vrátila co nejdříve do "pracovního procesu". Plně souhlasím s tím, aby se na běhu domácnosti podílel i muž, nicméně nesouhlasím s tvrzením, že je jedno, zdali se o roční či dvouleté dítě stará muž či žena.

Jistě jsou ženy, které se domnívají, že lze stačit obojí – dělat kariéru i "užít" si mateřství. Obávám se ale, že většinou dítě považují za jednu z met nebo cílů, kterých chtějí v životě dosáhnout, aby si mohly udělat pomyslný zářez na pušce a pyšnit se tím, co vše "stačily".

Jenže v reálném životě je méně někdy více. V týchž novinách, v nichž čteme o schopných manažerkách, které se po čtrnácti dnech vrací na svá dobře placená místa, čteme o nárůstu psychických poruch napříč celou populací a o vztahově zanedbávaných dětech, ponechávaných celé hodiny před monitorem počítače. Ideologie, která prosazuje kvóty pro ženy v manažerských pozicích, je tatáž ideologie, která nerozezná smysluplné fyzické tresty od týrání dětí. Pochopitelně není schopna registrovat psychické týrání a citovou deprivaci dětí, k níž tak často dochází v rodinách vrcholových manažerů.

Evropská unie měla původně sloužit volnému pohybu lidí, zboží i služeb. Takové cíle jsou jistě chvályhodné. Nyní však slouží plíživému prosazování nikde jasně nepojmenované a nevyjádřené ideologie, která vnucuje národům určitý životní styl. Jsem zásadně proti. A domnívám se, že nemáme-li před touto ideologií zcela kapitulovat, je třeba z Evropské unie vystoupit.

Rozumím těm, kdo se mnou nesouhlasí. Rozumím argumentům, že u nás je více korupce než v EU, že naše politická kultura je nižší a že na nižší úrovni je i naše justice. Nechci tyto věci brát na lehkou váhu. Nicméně nepsaná ideologie, o níž hovořím, podkopává samotný základ rodiny a ničí předivo zdravé společnosti. Ve Švédsku už jen asi deset procent dětí vyroste v "tradiční" rodině tvořené otcem a matkou, kteří se nerozvedou, a sourozenci. A v norském Oslu žije 75 procent lidí v jednočlenné domácnosti. Tam už se tradiční rodinu podařilo rozbít.

Jsou lidé, kteří to tak chtějí. Já to nechci a říkám to jasně. Víím, že za vystoupení z EU zaplatíme vysokou cenu. Dokud ale půjde EU naznačeným směrem, považuji za lepší ji opustit a nenechat si onu nikde jasně neformulovanou ideologii vnucovat.

http://neviditelnypes.lidovky.cz/evropa-kvoty-pro-zeny-060-/p_zahranici.asp?c=A121012_104814_p_zahranici_wag



BŘICHÁČEK, Tomáš: Pro zavedení kvót na ženy nemá Unie pravomoc

„Genderová vyváženost“ z pohledu kompetencí EU

Vysoce kontroverzní návrh Evropské komise na zavedení kvót na zastoupení pohlaví ve vedení velkých obchodních společností vzbudil v České republice ohlas jako málokterá iniciativa z Bruselu z posledních let. Většinové reakce jsou velmi negativní až pobouřené. Šokující sociálně-inženýrská podstata návrhu nutně vybízí především k vymezení se vůči jeho věcné stránce. Není proto divu, že poněkud stranou zůstává druhá rovina celé problematiky, a sice úroveň rozhodování. Měla by (a může) o podobných otázkách rozhodovat Unie? Sahají její kompetence tak daleko? Následující příspěvek se zabývá návrhem směrnice „o zlepšení genderové vyváženosti mezi členy dozorčí rady / nevykonnými členy správní rady společností kotovaných na burzách a o souvisejících opatřeních“ právě z tohoto úhlu. Klade si otázku, zda existuje pravomoc, o kterou by Unie mohla iniciativu daného obsahu a cílů opřít, a zda by takový právní předpis mohl být v souladu s principy subsidiarity a proporcionality, což jsou nutné podmínky jeho platnosti.

Právní základ

Vymezení pravomocí Unie se řídí zásadou svěření pravomocí. Podle této zásady jedná Unie pouze v mezích pravomocí svěřených jí v zakládacích smlouvách členskými státy pro dosažení cílů stanovených v těchto smlouvách. Pravomoci, které nejsou smlouvami Unii svěřeny, náleží členským státům (čl. 5 odst. 1 a 2 SEU).

Každý unijní právní předpis se musí opírat o konkrétní kompetenční zmocnění ve smlouvách, tzv. právní základ. Podle ustálené judikatury Soudního dvora EU se musí volba právního základu aktu Unie zakládat na objektivních skutečnostech, které mohou být předmětem soudní kontroly, mezi které patří zejména cíl a obsah aktu.

Pokud se v tomto smyslu podíváme na diskutovaný návrh, jeho deklarovaným hlavním cílem je zajištění „vyváženějšího zastoupení mužů a žen“, resp. „urychlení pokroku v oblasti genderové vyváženosti“ mezi členy dozorčí rady či nevykonnými členy správní rady kotovaných obchodních společností. Směrnice by konkrétně vyžadovala – zjednodušeně řečeno – zavedení postupů tzv. pozitivní diskriminace za účelem dosažení minimálního 40% podílu méně zastoupeného pohlaví v uvedených vedoucích funkcích v jednotlivých společnostech do roku 2020 (resp. do roku 2018 pro tzv. veřejné podniky). Vedle toho by tyto společnosti měly být povinny přijmout individuální závazky, aby ke stejnému datu dosáhly (procentuálně nespecifikovaného) „konkrétního pokroku v otázce lepší genderové vyváženosti“ také mezi členy představenstva, resp. výkonnými členy správní rady zapojenými do každodenního řízení.

Předně je třeba zdůraznit, že cíl zajištění „vyváženějšího zastoupení mužů a žen“ v jakémkoli oboru lidské činnosti v zakládacích smlouvách zakotven není. Pokud jde o postavení mužů a žen, ze zakládacích smluv lze vyvodit následující cíle: podporu rovnosti žen a mužů (čl. 3 odst. 3 SEU), odstraňování nerovností a podporu rovného zacházení pro muže a ženy (čl. 5 SFEU), boj proti diskriminaci na základě pohlaví (čl. 19 odst. 1 SFEU), rovnost příležitostí mezi muži a ženami na trhu práce a rovné zacházení na pracovišti (čl. 151 odst. 1 písm. i) SFEU), zajištění stejné odměny mužů a žen za stejnou nebo rovnocennou práci (čl. 157 odst. 1 SFEU), zajištění rovných příležitostí a rovného zacházení pro muže a ženy v otázkách práce a zaměstnanosti (čl. 157 odst. 3) a zajištění úplné rovnosti mezi muži a ženami v profesním životě (čl. 157 odst. 4).

Aby bylo možné uvažovat o existenci pravomoci EU pro daný záměr, je třeba si klást otázku, zda lze tento cíl teoreticky považovat za dílčí cíl, resp. prostředek k dosažení některého z cílů uvedených.

Komise navrhuje jako právní základ čl. 157 odst. 3 SFEU, který dává Unii pravomoc přijímat opatření k uplatnění zásady rovných příležitostí a rovného zacházení pro muže a ženy v otázkách práce a zaměstnanosti včetně zásady stejné odměny za stejnou nebo rovnocennou práci. Komise se odvolává na toto kompetenční zmocnění jistě z toho důvodu, že toto ustanovení předpokládá řádný legislativní postup, tj. v Radě stačí dosažení kvalifikované většiny.

Prvním problémem, který brání použití uvedené pravomoci, je, že se týká pracovněprávních vztahů. Přitom návrh směřuje k úpravě obsazování pozic ve vedení obchodních společností, což je záležitost odlišná – jde o věc správy a řízení společnosti (*corporate governance*). Tyto funkce ani nebyvají vykonávány v pracovním poměru ke společnosti.

Zadruhé, zmocnění Unie je omezeno na přijetí aktů, které směřují k vytváření rovných příležitostí a rovného zacházení. Těmito cíli se ovšem návrh výslovně nezaštiťuje ani nevyplývají z jeho obsahu. Z odůvodnění není zřejmé, že tzv. pozitivní diskriminace má být prostředkem k odstranění existujících překážek pro přístup k předmětným funkcím z důvodu pohlaví, resp. k potření určité rozšířené praxe diskriminace. Takové překážky nejsou Komisi ani jasně tvrzeny, natož aby byly prokázány. Jako jediný problém, který je třeba řešit, se zde staví samotný existující poměr v zastoupení obou pohlaví, aniž by se zkoumalo, čím je tento poměr způsoben; není zde např. zmínka ani o počtu ženských uchazeček o tyto funkce. Daný právní základ přitom nesměřuje k žádnému konkrétnímu zastoupení pohlaví v jakýchkoli pozicích či funkcích a odkaz na takový cíl nemůže být bez dalšího ztotožňován s cílem podpory rovných příležitostí.

Lze konstatovat, že nástroj nesměřuje k rovným příležitostem jednotlivých uchazečů, ale k rovným výsledkům pohlaví pojmávaných jako dvě konkurenční skupiny či třídy. Vedl by k tomu, že rovné příležitosti jednotlivců budou naopak nutně potlačeny, neboť kýženeho zastoupení pohlaví by bylo nutně dosaženo za cenu nerovného přístupu při výběru.

Z výše uvedených důvodů se domnívám, že čl. 157 odst. 3 SFEU nepředstavuje možný právní základ pro přijetí navrhované směrnice.

Je pravda, že článek 157 odst. 4 SFEU doplňuje, že zásada rovného zacházení nebrání členskému státu zachovat nebo zavést opatření poskytující zvláštní výhody pro usnadnění profesní činnosti méně zastoupeného pohlaví nebo pro předcházení či vyrovnávání nevýhod v profesní kariéře. Je třeba si nicméně povšimnout, že nejde o kompetenční zmocnění pro Unii, ale zdůraznění, že takovou možnost mají členské státy. Je rovněž skutečností, že článek 23 Listiny základních práv EU mj. konstatuje, že zásada rovnosti nebrání zachování nebo přijetí opatření poskytujících zvláštní výhody ve prospěch nedostatečně zastoupeného pohlaví. Toto ustanovení samo o sobě ovšem nevytváří žádné kompetenční zmocnění pro Unii a nijak nezpochybňuje výše uvedený výklad.

Jako právní základ, jehož použití by mohlo přicházet v úvahu v druhé řadě, je článek 19 odst. 1 SFEU. Podle tohoto ustanovení může Unie, aniž jsou dotčena ostatní ustanovení smluv a v rámci pravomocí svěřených Unii smlouvami, přijmout vhodná opatření k boji proti diskriminaci na základě pohlaví, rasového nebo etnického původu, náboženského vyznání nebo světového názoru, zdravotního postižení, věku nebo sexuální orientace. Uplatní se zvláštní legislativní postup: Rada rozhoduje jednomyslně po obdržení souhlasu Evropského parlamentu. Jistě právě z důvodu pro její záměry méně příznivé procedury se Komise uchýlila k čl. 157 odst. 3 SFEU.

V uvedeném ustanovení není omezení na pracovněprávní věci, takže alespoň z tohoto úhlu pohledu by byl tento právní základ méně problematický. Ve zbytku je nicméně situace obdobná jako u předchozího. (Ani čl. 19 odst. 1 nesměřuje k žádnému konkrétnímu zastoupení skupin v něm uvedených v jakýchkoli pozicích či funkcích a odkaz na takový cíl nemůže být bez dalšího ztotožňován s cílem boje proti diskriminaci. Nástroj nebojuje s diskriminací jednotlivců dle kritéria pohlaví, ale směřuje k rovným výsledkům skupin. Diskriminaci při přístupu k daným funkcím by naopak vytvářel.) Ani článek 19 odst. 1 SFEU se proto nejvíce jako použitelný právní základ.

S ohledem na výše uvedené lze mít za to, že primární právo EU neobsahuje žádnou pravomoc, která by Unii umožňovala přijetí předpisu s daným obsahem a cíli.

V případě neexistence jiné pravomoci může teoreticky připadat v úvahu použití tzv. doložky flexibility neboli subsidiární pravomoci, kterou upravuje článek 352 SFEU. Ten stanoví, že ukáže-li se, že k dosažení některého z cílů stanovených smlouvami je nezbytná určitá činnost Unie v rámci politik vymezených smlouvami, které však k této činnosti neposkytují nezbytné pravomoci, má Unie pravomoc přijmout vhodná ustanovení. Rada rozhoduje na návrh Komise jednomyslně po obdržení souhlasu Evropského parlamentu.

Přestože praxe při používání této pravomoci byla zatím dosti volná, použití v tomto případě by bylo velmi sporné. Předně, jak bylo opakovaně zdůrazněno, cíl směrnice týkající se „vyváženého“ zastoupení pohlaví není v primárním právu Unie zakotven. Těžko tedy odůvodňovat nezbytnost určitého opatření s ohledem na tento cíl. Proti případné snaze označit opatření jako nutné ve vztahu k cílům souvisejícím s rovností žen a mužů, resp. rovného zacházení, lze namítnout, že výklad pojmu rovnosti by byl v tomto případě nejen extrémně široký, ale dokonce směřující – s ohledem na to, co bylo řečeno výše – ke své vlastní negaci. V každém případě by s ohledem na výjimečnou politickou citlivost daného tématu využití flexibilní klauzule bylo sotva možné považovat za legitimní.

Zásada subsidiarity

I kdyby některá z uvedených pravomocí byla jinak použitelná, směrnice by musela splňovat zásady subsidiarity a proporcionality, jimiž se výkon svěřených pravomocí řídí a jejichž dodržení je podmínkou legality činnosti Unie, resp. platnosti unijních aktů. Podle zásady subsidiarity jedná Unie v oblastech, které nespádají do její výlučné pravomoci, pouze tehdy a do té míry, pokud cílů zamýšlené činnosti nemůže být dosaženo uspokojivě členskými státy na úrovni ústřední, regionální či místní, ale spíše jich, z důvodu jejího rozsahu či účinků, může být lépe dosaženo na úrovni Unie (čl. 5 odst. 3 SEU). Zásada subsidiarity má zajistit, aby rozhodnutí byla přijímána co nejbližší občanům (viz mj. preambuli SEU).

Princip subsidiarity představuje kritérium spoludefinující nevylučné pravomoci Unie. Zvláště významný je tento aspekt v rovině pravomocí sdílených, do jejichž rámce by směrnice spadala, pokud by mohl být použit některý z výše uvedených právních základů. Sdílené pravomoci jsou nastaveny tak, že v daných oblastech může být činná Unie i členské státy, nicméně členské státy jen v míře, v níž dosud Unie nebyla či přestala být aktivní. Oblasti patřící do těchto pravomocí jsou potenciálně vydány její regulaci; záleží jen na Unii, jak dalece tu kterou z nich opanuje a jakou část ponechá členským státům. Členské státy mohou být (teoreticky) činné znovu tehdy, kdy právo EU dané pole opustí. Mnohé z těchto kompetencí přitom umožňují Unii regulovat prakticky celá odvětví lidské činnosti. Princip subsidiarity by v tomto kontextu měl vytvářet hranici mezi činností Unie a členských států; měl by zajistit, aby byla rozhodnutí přijímána na odpovídající úrovni.

Původní protokol o používání zásad subsidiarity a proporcionality z roku 1997 obsahoval některá vodítka, která alespoň částečně tuto jinak velmi vágní definici zásady subsidiarity upřesňovala. Tato vodítka do nového „polisabonského“ protokolu nebyla převzata, v rámci diskuse o jednotlivých legislativních návrzích je však s nimi nadále – zejména ze strany členských států

– argumentováno. Hlásí se k nim i Evropská komise (což potvrzuje v několika svých posledních výročních zprávách o aplikaci zásad subsidiarity a proporcionality).

Podle těchto větek by soulad činnosti Unie se zásadou subsidiarity měl vyžadovat splnění následujících kritérií:

Posuzovaná záležitost má nadnárodní povahu, kterou nelze uspokojivě vyřešit činností členských států.

Činnost pouze na vnitrostátní úrovni nebo nečinnost Unie by byla v rozporu s požadavky smluv (jako nezbytnost napravit narušení hospodářské soutěže nebo vyvarovat se zastřeného omezování obchodu nebo posílit hospodářskou a sociální soudržnost) nebo by jinak významně poškodila zájmy členských států.

Činnost na úrovni Unie by vzhledem ke svému rozsahu nebo účinkům přinesla ve srovnání s činností na úrovni členských států zřejmé výhody.

Domnívám se, že v případě navržené směrnice není splněno ani jedno z těchto kritérií. Posuzovaná problematika nemá nadnárodní povahu a centrální řešení Unie by zde nepřineslo žádné výhody. Dané otázky mohou být mnohem lépe posouzeny na národní úrovni z důvodu jejich úzkého sepětí s místními společenskými a hospodářskými podmínkami a zvyklostmi, které se liší stát od státu či region od regionu.

Má-li Unie fungovat jako společenství bezmála tří desítek států, společná politika by měla být založena na nekonfliktních tématech. S ohledem na přirozené limity nadnárodních struktur, pokud jde o možnost fungování demokratických rozhodovacích procesů a kontroly, by se měla vyhýbat nastolování kontroverzních, citlivých společenských agend. Ty by měly být ponechány k rozhodování co nejbližší občanům, v rámci sourodých občanských společenství, kterými jsou členské státy. Úroveň EU není obecně vhodná pro řešení obdobných otázek. Otázka pozitivní diskriminace je jedním z takových témat. Jak vyplývá i z uvedeního čl. 157 odst. 4 SFEU v kontextu pracovního práva, tvůrci základních smluv patrně nezamýšleli, aby tento druh opatření přijímala Unie. Ustanovení proto hovoří pouze o oprávnění členských států taková opatření zachovat nebo zavést.

Pokud se bude Unie snažit do takových oblastí intervenovat – z jiných příkladů lze uvést přístup k potratům či homosexuálním svazkům – hrozí vyvoláním ústavních konfliktů v jednotlivých členských státech. Vnitrostátní ústavní soudy s ohledem na své doktríny podmíněné předností práva EU (viz např. doktrína Solange německého ústavního soudu) by se mohly nové unijní normě vzepřít. (Ústavní soud ČR konstatoval, že delegace pravomocí ČR na Unii může trvat potud, pokud tyto pravomoci jsou orgány Unie vykonávány způsobem, jenž neohrožuje samotnou podstatu materiálního právního státu. Ústavní soud vyjádřil pro takový případ připravenost přezkoumávat individuální normy práva EU z hlediska jejich souladu s českým ústavním pořádkem. Tento přístup uplatnil i ve známém nálezu ve věci Holubec v souvislosti s problematikou tzv. slovenských důchodů.) Z uvedených důvodů se domnívám, že i v případě existence právního základu by navržená směrnice nemohla být platně přijata s ohledem na svůj rozpor se zásadou subsidiarity.

Zásada proporcionality

Podle zásady proporcionality nepřekročí obsah ani forma činnosti Unie rámec toho, co je nezbytné pro dosažení cílů Smluv (čl. 5 odst. 4 SEU). Podle Soudního dvora EU zásada proporcionality vyžaduje, aby akty orgánů Evropské unie nepřekročily meze toho, co je přiměřené a nezbytné k dosažení legitimních cílů sledovaných dotčenou právní úpravou; rozumí se přitom, že nabízení se volba mezi více přiměřenými opatřeními, je třeba zvolit nejméně omezující opatření a způsobené nevýhody nesmějí být nepřiměřené vzhledem ke sledovaným cílům.

Odhlédneme od shora rozebírané problematiky neexistujícího cíle „genderové vyváženosti“ ve smlouvách a předpokládáme, že implicitním cílem návrhu směrnice je rovnoprávnost, resp. rovnost příležitostí pohlaví neboli zákaz diskriminace. Dále ponechme stranou, že Komise nijak neprokázala existenci rozšířené praxe diskriminace příslušníků různých pohlaví při přístupu k předmětným funkcím. Bylo by možné v takovém případě navrženou úpravu považovat za vyhovující požadavkům proporcionality? Omezuje se skutečně na nutné minimum a nevytváří nepřiměřené nevýhody?

V tomto smyslu je třeba si povšimnout, že kvóty nepředstavují řešení soustředěné na problém hypotetické (Komisí neprokázané) diskriminace při obsazování předmětných funkcí, což je přístup, který proporcionalita vyžaduje. (Takovým opatřením by bylo např. zpřísnění sankcí za prokázanou diskriminaci.) Naproti tomu směrnice by případné diskriminaci v konkrétním případě předcházela de facto rezervací míst pro „méně zastoupené pohlaví“. Vnucování konkrétního poměru příslušníků různých pohlaví oproti tomu, k němuž by došlo přirozeným během věcí, tedy přístup vycházející z rovnosti pohlaví jakožto skupin ve výsledku, se dramaticky neslučuje s cílem rovnosti příležitostí, resp. zákazu diskriminace jednotlivců. Směrnice by představovala extrémně vtíravé opatření, které by způsobilo mnohem závažnější problém z hlediska diskriminace, než by mohlo samo vyřešit. Paradoxně by vedl k tomu, že podniky, které doposud žádného kandidáta na základě pohlaví neposuzovaly, by s diskriminací musely začít.

Druhým aspektem je extrémní zásah do svobody podnikání. Slovy Petra Macha: „Návrh omezuje vlastnická práva, když akcionářům, tedy vlastníkům firmy, kteří do ní investovali svůj kapitál, nedovoluje zvolit si své zástupce dle svého nejlepšího výběru. Pokud akcionáři budou muset brát v úvahu jiné kritérium než schopnost nejlépe zastupovat akcionáře při kontrole managementu, tedy když budou muset vybírat např. podle (...) pohlaví, pak bude skladba dozorčích rad a představenstev na úkor efektivní kontroly a řízení firmy, tedy v konečném důsledku na úkor zisku.“ Obdobně Markéta Šichtařová říká: „Volí-li si firmy přirozeně do svého čela nejvhodnější možné vedení a nutí-li je někdo volit si vedení jiné, tedy nikoliv nejvhodnější možné, pak je vlastně nutí fungovat nikoliv neefektivněji. Dosahovat menšího zisku. Vyrábět méně. Dávat práci menšímu množství lidí. Zpomalovat tím celou ekonomiku. Tedy nás všechny.“

Z výše uvedených důvodů podle mého názoru nelze navrženou úpravu považovat za slučitelnou se zásadou proporcionality, a nemůže být tedy platně přijata.

Závěr

Evropská unie nemá pravomoc přijmout právní předpis obsahu a cílů, které jsou vtěleny do návrhu směrnice „o zlepšení genderové vyváženosti mezi členy dozorčí rady / nevykonnými členy správní rady společností kotovaných na burzách a o souvisejících opatřeních“.

Cíl zajištění „vyváženějšího zastoupení mužů a žen“ v jakémkoli oboru lidské činnosti v základních smlouvách zakotven není a nelze jej považovat za dílčí cíl, resp. prostředek pro dosažení některého z obecněji formulovaných cílů v oblasti postavení žen a mužů. Právní základ pro přijetí návrhu chybí.

I kdyby příslušný právní základ existoval, přijetí návrhu by bránil rozpor se zásadami subsidiarity a proporcionality. Z pohledu subsidiarity je klíčové, že posuzovaná problematika nemá nadnárodní povahu a centrální řešení Unie by zde nemohlo přinést žádné výhody. Dané otázky mohou být mnohem lépe posouzeny na národní úrovni z důvodu jejich úzkého sepětí s místními socioekonomickými podmínkami a zvyklostmi. Z pohledu proporcionality je zásadní zejména to, že úprava by představovala velmi vtíravé opatření, které by způsobilo mnohem závažnější problém z hlediska diskriminace, než by mohlo samo vyřešit, a představovalo by extrémní zásah do svobody podnikání. Nesmíme si zvyknout jako na samozřejmost, že unijní instituce mohou mluvit naprosto do všeho, že mají tolik pravomocí, kolik si samy usmyslí, a že subsidiarita a proporcionalita jsou pro ně jen kaučukové pojmy, které si mohou kdykoli vyložit ve svůj prospěch.

Politika, 2013, č. 1



LUKEŠ, Dominik: Chvála pozitivní diskriminace

Ve Spojených státech se daří díky pozitivní diskriminaci překonávat dědictví segregace. České problémy se možná nezdají tak závažné, ale možná je na čase, abychom se vydali podobným směrem.

„Když mě vyhodili z univerzity, našel jsem si práci na Madison Avenue. Jedna velká reklamní kancelář sháněla někoho, komu by mohla platit devadesát pět dolarů týdně, aby seděl u nich v kanceláři a vypadal židovsky. Chtěli tím dokázat okolnímu světu, že jsou ochotni přijímat minority. Tak, když jsem tu práci dostal, stal jsem se výstavním židem celé firmy. Snažil jsem se vypadat jako žid, co to šlo. Oběžníky jsem četl zprava doleva. Nakonec mě propustili, protože jsem si bral moc často volno na židovské svátky.“ Tento příběh se nějak připlétl do monologu Woodyho Allena, se kterým bavit diváky newyorských klubů v polovině šedesátých let. Několika slovy tak shrnul celou řadu dilemat, se kterými se potýká takzvaná pozitivní diskriminace.

Pozitivní diskriminace se spolu s politickou korektností a multikulturalismem staly populárními předměty výsměchu a kritiky ze stran konzervativců jako novodobý levicový výmysl, který páchá více škody než užítku. O problémech těchto hnutí vyprávějí spoustu zajímavých příběhů, díky kterým se i jejich pokrokoví zastánci často ocitají v rozpacích a jsou nuceni k výrokům typu „věci jsou složitější, než se může zdát“ a „vždycky se najdou nějaké černé ovce“, díky kterým působí tvář v tvář neotřesitelně demagogické pravicové ideologii nerozhodně a nedůvěryhodně. Podrobnější rozbor většiny kritik spolu s důkladným rozbořením skutečností ale ukáže, že přestože pozitivní diskriminace, multikulturalismus i politická korektnost čelí mnoha problémům, jsou to problémy zcela jiné a mnohem méně závažné, než ty, s nimiž na požádání kdykoli vyrukují jejich kritici.

Vzhledem k tomu, že současné události v USA od hurikánu Katrina až po nominaci nových soudců k Nejvyššímu soudu ukázaly, jak moc přítomná je přímá diskriminace v samotné kolébce moderního judikátního liberalismu a jak důležité je zabývat se diskriminací pozitivní.

Co stojí za slovem a termínem?

Samotný termín pozitivní diskriminace se na první pohled může zdát být paradoxním. Jak může být něco, jako třeba diskriminace, co je svou samou podstatou špatné, zároveň pozitivní? Přestože snaha dobrat se „skutečného“ významu slov prostřednictvím jejich etymologie, tak oblíbená u kontinentálních filozofů, většinou vede na scestí, v tomto případě může pohled na minulost slova diskriminace poskytnout novou perspektivu k problému, aniž by se nám snažil ukázat, jak jsme ho vlastně celou dobu používali špatně. Ve svém nejpůvodnějším latinském hávu diskriminace znamenala prostě fyzické rozdělení, ze kterého vzniklo v angličtině (a o diskriminaci se dnes většinou mluví anglicky a v anglosaském kontextu) myšlenkové rozlišení – význam, který je dodnes často používán v angličtině. Websterův slovník dokonce tyto významy dává jako primární. Schopnost rozlišit a kategorizovat je naprosto zásadní pro lidský život, pouze v oblasti lidských práv se toto rozlišování většinou děje na úkor nějaké skupiny, která má menší podíl na moci než ti, kteří ono rozlišování provádějí. Diskriminace jako rozlišení je tedy většinou negativní, a není proto tak zcela od věci ptát se, jestli bychom nemohli pro změnu rozlišovat mezi lidmi pozitivně. Nesmíme navíc zapomenout, že pozitivní diskriminace existovala vždycky, jako samočinný důsledek diskriminace negativní. Dáme-li horší zaměstnání ženám nebo etnickým minoritám, znamená to, že dáme lepší příležitosti majoritním mužům.

Tato pseudologická definice pozitivní diskriminace ale nepostačí, obzvláště proto, že ji často používají její kritici. Pozitivní diskriminace jako sebeuvědomělé hnutí si neklade za cíl pouze obrátit směr, jímž negativní rozlišování plyne (byť se tomu z lidské podstaty nemůže zcela vyhnout), ale snaží se podniknout konkrétní pozitivní kroky, díky nimž se nejen odstraní rozlišování na základě příslušnosti k nějaké skupině, ale také se napravit jeho následky. Například nejenže zaměstnavatelé přestanou odmítat minority, ale aktivně se budou snažit je přilákat. A stát nejenže zakáže inzeráty s větami „jen pro muže“ nebo „jen pro bílé“, ale bude aktivně budovat vzdělávací a jiné programy, díky nimž budou mít „nemuži“ či „nebíli“ mít stejné možnosti a kvalifikace jako muži a bílí, aby se o případné zaměstnání nebo místo na univerzitě nebo o půjčky od banky mohli ucházet. V Americké angličtině se tomu téměř nepřeložitelně říká „affirmative action“ (pozitivní činnost), termín, který, jako tolik jiných, zavedl prezident Kennedy. Pod tímto názvem se pozitivní diskriminace těší již přes čtyřicet let v USA vysoké podpoře veřejnosti. Většina ostatních zemí však používá srozumitelnější britskou „pozitivní diskriminaci“ (i když je možné, že Británie používá univerzálně pochopitelný pojem), která ovšem svádí k negativním postojům, ještě než jsme se nad ní mohli zamyslet.

Nutnost pozitivní diskriminace ilustroval v často citovaném projevu Kennedyho nástupce Lyndon B. Johnson: „Svoboda je právo se plně a rovnoprávně podílet na životě v americké společnosti – účastnit se voleb, mít zaměstnání, vstoupit do veřejných prostor, chodit do školy. Je to právo, aby se s člověkem zacházelo ve všech aspektech našeho života jako s někým, kdo má stejnou hodnotu a naději na budoucnost jako všichni ostatní. Ale svoboda nestačí. Není možné prostě smazat staleté jizvy a říct: Teď jste svobodní, můžete chodit, kam chcete, dělat to, po čem toužíte a zvolit si své představitele, podle svých představ. Jak můžeme vítět někoho, kdo byl po mnoho let mrzačen řetězy, a postavit ho svobodně na startovní čáru běžecského závodu a říci

mu: „Můžeš teď svobodně závadit s ostatními,“ a stále si oprávněně myslet, že jsme byli spravedliví?“ Proto potřebujeme „ne jen rovnoprávnost jako nárok a teorii, ale rovnoprávnost jako skutečnost a jako výsledek“.

Hlavní kritiky pozitivní diskriminace

Většina kritik pozitivní diskriminace se vydává dvěma směry, které oba vychází z doslovného pojetí tohoto termínu a nevyváženého citování fakt. První kritiku jsem již naznačil v tom, že pozitivní diskriminace vždy předpokládá diskriminaci negativní, která je samozřejmě sama o sobě špatnou věcí. Ve jménu spravedlnosti se pak pozitivní diskriminace dopouští nespravedlivého útisku, ve snaze odstranit minulé znevýhodnění tak vytváří znevýhodnění budoucí. Na podporu tohoto argumentu vyprávějí konzervativní odpůrci pozitivní diskriminace spoustu příběhů (hypotetických i skutečných) o tom, jak se ubohý bílý chlapec kvůli kvótám nedostal na školu, zatímco nějaká hispánská dívka ano. „Tomu říkáte spravedlnost?“ ptají se. Někdy v tomto příběhu má onen hoch lepší výsledky než dívka, jindy mají výsledky stejné, ale on je chudý a ona bohatá. Vždycky je ale jasné vidět, jak zaslepení levičáci zašli s možná tak trochu dobrou věcí příliš daleko.

Inu, tato pohádka ve všech svých permutacích opomíjí dvě skutečnosti. Zprvu je lživá v tom, že se často staví jako příklad něčeho běžného, zatímco statistiky jasně ukazují, že když se všechno ostatní srovná, bude mít bílý muž vždy větší příležitost ke vzdělání a zaměstnání než nebílá žena. Zadruhé se tu předpokládá, že diskriminace jako taková už neexistuje a my už teď jen zacházíme příliš daleko ve snaze vyrovnat minulé bezpráví. Když tedy jeden zastánce pozitivní diskriminace, úspěšný afroamerický novinář, nabídl přirovnání se sportovním zápasem, v němž se ukáže, že v první polovině rozhodčí nadržoval jednomu týmu a neoprávněně mu připsal několik bodů, namítla její odpůrkyně, že nemá problém znevýhodněnému týmu připsat do druhé poloviny zápasu stejný počet bodů, ale neví, proč by se měl zvýhodňovat i v zápase následujícím, nebo proč by se měly zvýhodňovat i jejich děti. Problém je v tom, že si kritici, většinou sami privilegovaní, neuvědomují, že pro mnohé se stále ještě hraje první poločas oné alegorické hry a že ti, kteří snad již postoupili do poločasu druhého, mají stále stejného rozhodčího, který je sice trochu opatrnější, ale v podstatě se nezměnil.

Problém je navíc v tom, že diskriminaci chápeme, jako formu rasismu, prostřednictvím scénáře, ve kterém nějaký negativní rasista nebo sexista zaslepeně odmítá uznat jednoznačně kvalifikovaného kandidáta jen na základě nesmyslného předsudku. V tomto scénáři my vždy hrajeme roli vševědoucího pozorovatele, který chování rasisty nebo sexisty jednoznačně odsuzuje a počítá s tím, že by se v jeho roli nikdy sám nemohl ocitnout. Jenže problém je v tom, že zatímco takoví lidé jistě existují, jsou jen poměrně malou součástí bariéry diskriminace. Příslušník diskriminované skupiny se nikdy nemusí s někým takovým setkat, a přesto se musí s diskriminací vypořádat. Ukazuje se totiž, že stejně jako například u otravy olovem jsou účinky diskriminace kumulativní. Virginia Valian v knize, v níž se zabývá otázkou, proč dosažení rovnoprávnosti žen trvá tak dlouho, přestože je již po desetiletí součástí zákona, dává příklad jednoduché simulace organizace, v níž na nejnižší pozici začíná stejné množství mužů a žen. Pokud snížíme pozici žen jen o jedno procento, dostane se na vedoucí pozice po několika povýšeních pětadesát procent mužů. Skutečné znevýhodnění žen je ale mnohem větší, protože tato diskriminace nehraje roli jen jednou za rok při rozhodování o prémiech, ale každý den.

Příležitost zažít, jak se cítí příslušník etnické menšiny ve Spojených státech, poskytují účastníkům svých seminářů Jane Elliott, která je rozdělí náhodně mezi trojúhelníky a kolečka. Chování příslušníků jedné skupiny je pak vždy hodnoceno podle jiných kritérií. Například, když jeden student z privilegované skupiny nedokáže odpovědět na otázku, hodnotí ho učitelka slovy: „Ty se dnes asi necítíš dobře,“ zatímco účastník diskriminované skupiny obdrží: „Ty už jsi se zase nepřipravil.“ Na videu je pak velice záhy vidět změna v chování diskriminovaných. Jejich sebevědomí je nižší a přestože vědí, že se jedná jen o simulaci, jejich pocity deprese a nejistoty jsou skutečné. To, že jsou tyto pocity oprávněné, podtrhly i nedávné události kolem následků hurikánu Katrina. V novinách se začaly objevovat zprávy o rabování v zatopeném městě. Pod obrázkem Afroameričana brodícího se vodou s taškou potravin se v jednom zpravodajském bulletinu objevil tento popis: „Mladý muž (...) poté, co vyraboval obchod s potravinami,“ zatímco v jiném velice podobná fotografie, v níž jsou dva mladí sympatičtí běloši říká: „Dva obyvatelé (...) poté, co našli chleba a limonádu v místních potravinách.“

Samo o sobě to jistě nic neznamená, ale když si k tomu připočteme i skutečnost, že mnoho původních informací o zabíjení a znásilňování mezi evakuovanými na neworleanském stadionu se ukázalo jako nesprávných, musíme se ptát, zda by vypadala reportáž (nebo i reakce na celou tragédii) stejně, kdyby byli její aktéři příslušníky bílé střední třídy? V tomto kontextu se již nezdá tak jednoznačné tvrzení o nespravedlivosti zvláštního zacházení s někým, kdo přináleží k diskriminované skupině. Když si uvědomíme skutečný rozsah a dopad negativní diskriminace, nepřijdou nám opatření zaváděná v rámci diskriminace pozitivní ani zdaleka tak nesmyslná.

Pozitivní diskriminace v praxi

Abychom mohli očistit jméno pozitivní diskriminace a podívat se na to, jak by mohla dobře fungovat u nás, musíme se podívat na některé skutečné příklady její implementace a opravdové, nikoli vymyšlené problémy, se kterými se musí vypořádávat. Bývalý prezident Clinton řekl: „Když je pozitivní diskriminace implementována správně, je spravedlivá a funguje.“ Jejím největším problémem je to, že často buď správně implementovaná není, nebo její kritici její skutečnou implementaci nesprávně interpretují.

Čeští studenti ve Velké Británii jsou často překvapeni, jak často se jich dotazníky a formuláře ptají na jejich etnickou příslušnost. Na první pohled se to v mekke politické korektnosti a rasové snášenlivosti může zdát paradoxní. Nemá snad být naše zacházení s každým jednotlivcem stejné bez ohledu na jeho národnost? To je bezesporu pravda, ale jak jsme si již ukázali, skutečnost taková není. Městská knihovna potřebuje vědět, jestli náhodou, aniž by si to uvědomovala, nezachází s nějakou konkrétní skupinou jinak. Rasovou a jinou příslušnost můžeme ignorovat až tehdy, kdy na ní nebude záležet, a to vědí hlavně ti, kteří jsou takto často znevýhodnění. Občas pracuji pro jednu americkou vládní organizaci, která rozesílá dobrovolníky do mnoha zemí po celém světě. Jeden ze vstupních dotazníků se ptá na etnickou příslušnost, ale dává možnost na tuto otázku odmítnout odpovědět. Lidé, kteří volí možnost tuto otázku nezodpovědět, jsou v převážné většině bílí, snažící se tímto činem podtrhnout svou příslušnost k ochráncům lidských práv. Tito lidé nikdy nemuseli čelit skutečné diskriminaci a neuvědomují si, že taková otázka je pokládána ve snaze vytvořit i pro členy menšin příznivé podmínky. Naprosto opačný je samozřejmě příklad zaměstnavatele, který se v dotazníku ptá na pohlaví, věk či rasu, aniž by tyto údaje měly k danému zaměstnání jakýkoli vztah. V tomto případě jsou tyto informace často i podvědomě slouží k diskriminaci a je jen vhodné jejich používání omezit, a v případě vládních organizací i zakázat.

Pozitivní diskriminace jako taková tedy nedává přednost jedné skupině před druhou, ale snaží se dát všem skupinám stejnou příležitost s ohledem na skutečný stav světa. V roce 1997 například dnes vládnoucí Britská strana práce ustavila pravidlo, podle kterého budou v primárních volbách (v nichž se rozhoduje, kdo bude za stranu kandidovat) do některých vyhratelných volebních okrsků mít přístup jen ženy. Straničtí funkcionáři, kteří závěrečného kandidáta volí, tedy mají na výběr několik kvalifikovaných lidí, ale jsou to jen ženy. Tento přístup byl velmi úspěšný a zdvojnásobil procento žen v britském parlamentu z devíti na osmnáct procent, přestože se později ukázal být nezákonný.

Pozitivní diskriminace ale nestojí jen (a ani do větší míry) na upřednostňování dříve utlačovaných skupin. Detroitská symfonie o sobě na svých webových stránkách hrdě prohlašuje, že je pozitivně diskriminující institucí (ve smyslu „affirmative action“). Její cesta tímto směrem nebyla zcela přímočará. V roce 1989 jí hrozilo, že ztratí více než milion dolarů ze státního rozpočtu v Michiganu, pokud nezaměstná druhého černého hudebníka. Symfonie na tyto podmínky přistoupila a provedla rasově diskriminující výběrové řízení, ale zároveň také zřídila speciální program pro mladé černé hudebníky, z nichž dnes alespoň sedm hraje v předních amerických orchestrech, tentokrát již bez pomoci pozitivní diskriminace při přijímacím řízení. Detroitská nadace pro černé hudebníky je ale také příkladem pozitivní diskriminace, jenže v tom smyslu, že se jistá organizace pozitivním způsobem zamyslela nad tím, která skupina lidí nejvíce potřebuje její pomoc.

Velice často se také zmiňuje pozitivní diskriminace a chudoba. Kritici (ne neoprávněně) namítají, že velká část nevýhod, které se spojují s etnickou příslušností, je ve skutečnosti více důsledkem chudoby. Je nesporné, že potomci chudých mají menší příležitosti k rozvoji než děti majetných. V Texasu proto do státních univerzit s podporou prezidenta Bushe zavedli přijímací systém, který zaručuje přijetí na vysokou školu nejlepším deseti procentům studentů z každé střední školy. To znamená, že i ze škol s převážně ekonomicky slabšími studenty se na univerzitu dostanou jejich úspěšní studenti. Výsledky tohoto programu ještě nejsou jasné, ale kritici namítají, že nebere v potaz socioekonomickou stratifikaci i v rámci zdánlivě jednolitě chudých okrsků a že navíc bude neúspěšný, pokud takto přijatí studenti neobdrží na začátku podporu v podobě poradenství a dodatečné výuky.

Správně implementovaný program pozitivní diskriminace vyžaduje úsilí a náklady. Nestačí zavést kvóty. Rozmanitost v rámci dané organizace nebo celé společnosti může mít za následek těžko předvídatelné změny. Organizace nemohou očekávat, že do svých řad najednou pustí nové lidi s jinými zkušenostmi a že se tito noví lidé bez problémů začlení do kolektivu. Ředitel imaginární firmy, která v rámci pozitivní diskriminace zaměstnala Woodyho Allena, by si jistě nad doutníkem s kolegy povzddechl: „My jsme tu pozitivní diskriminaci zkusili, ale nefunguje to, protože oni se prostě mezi nás nehodí.“ Cílem pozitivní diskriminace by totiž měla být celková změna všech, ne jen těch, kteří dosud neměli příležitost podílet se na materiální i symbolické moci. Nestačí proto jen minority někam přijmout, ale musíme jim poskytnout příležitost, jak toho využít. Jinak zůstaneme uzavření v bajce o čápovi a lišce vedoucí k nesnášenlivosti a vzájemným naschválům.

Ve Spojených státech byla právně zrušena segregace bílých a nebielých (barevných) v roce 1954 jedním z nejznámějších rozhodnutí Nejvyššího soudu, který jednohlasně ustanovil, že jakákoli segregace je protiústavní. Za půl století se mnohé změnilo. Procento „barevných“ studentů i žen na vysokých školách i v ekonomicky důležitých postech je výrazně vyšší. Zároveň se ale ukazuje, že pouze postavit diskriminaci mimo zákon nestačí. Pro dosažení i dílčích úspěchů je nutné vynaložit značné úsilí na všech úrovních společnosti. Také jsme se dozvěděli, že napravení dlouholetých křivd není otázkou několika málo let. Ve Spojených státech mají před sebou ještě alespoň dalších padesát let, než se zbaví dědictví diskriminace, obzvláště vzhledem k tomu, že na cestě od segregace k integraci se pravděpodobně dopustili alespoň jednoho omylu na jedno dobré rozhodnutí. České problémy se možná nezdají tak závažné, ale možná je na čase, abychom se vydali podobným směrem.

Autor je lingvista.

Text vyšel v Literárních novinách 2005, 41.



CLIFTON, Mark: Víra v meritokracii není jen falešná, ale i škodlivá

Deník N, 7. II. 2019

Čím dál větší množství výzkumů v oblasti psychologie a neurovědy naznačuje, že v meritokracii se lidé stávají sobečtějšími, méně sebekritickými, a dokonce náchylnějšími k diskriminačnímu jednání.

Z meritokracie se stal významný společenský ideál. Politici napříč ideologickým spektrem se neustále vracejí k tomu, že odměny – peníze, moc, pracovní místa, přijetí na vysokou školu – by se v životě měly rozdělovat podle dovedností a úsilí. Nejběžnější metaforou jsou „stejná pravidla hry“, jež hráčům umožní vypracovat se na pozici odpovídající jejich zásluhám.

Z koncepčního a morálního hlediska se meritokracie prezentuje coby protiklad takových systémů, jako je dědičná aristokracie, kde o společenském postavení náhodně rozhoduje váš původ. V meritokracii jsou bohatství a výhody právoplatnou odměnou za zásluhy, nikoli nečekanou výhrou v důsledku vnějších událostí.

Většina lidí si nemyslí jen to, že svět by se měl řídit meritokraticky, ale mají také za to, že meritokratický je. V roce 2009 84 % respondentů průzkumu sociálních postojů v Británii uvedlo, že pro šanci uspět je tvrdá práce buď „zásadní“, nebo „velmi důležitá“, a výzkumná instituce Brookings Institution v roce 2016 zjistila, že podle 69 % Američanů jsou lidé odměňováni za inteligenci a dovednosti. Respondenti v obou zemích věří, že mnohem méně záleží na vnějších faktorech, například na štěstí a původu v bohaté rodině. V těchto dvou zemích se tyto názory projevují nejvýrazněji, ovšem populární jsou po celém světě.

Přestože valná část společnosti zastává přesvědčení, že o úspěchu či neúspěchu rozhodují spíše zásluhy než štěstí, prokazatelně to tak není. Příčinou je především skutečnost, že už samotné zásluhy jsou do velké míry důsledkem štěstí. Talent a schopnost vyvíjet odhodlané úsilí, někdy nazývaná jako „schopnost zatnout zuby“, do velké míry závisí na genetických vlohách a výchově.

A to nemluvím o nepředvídatelných okolnostech, jež figurují u každého úspěchu. Americký ekonom Robert Frank ve své knize *Success and Luck* (Úspěch a štěstí, 2016) popisuje málo nadějně pokusy a náhody, jež vedly k hvězdnému vzestupu

Billa Gatese coby zakladatele společnosti Microsoft i k jeho vlastnímu úspěchu jako akademika. Štěstí se projevuje tím, že lidem přináší zásluhy a vytváří okolnosti, za nichž je mohou proměnit v úspěch. Tato skutečnost samozřejmě nepopírá, že úspěšní lidé jsou přičinliví a talentovaní. Dokazuje však, že souvislost mezi zásluhami a výsledky je v nejlepším případě nejasná a nepřímá.

Podle Franka to platí zejména v situaci, kdy je úspěch velký a kontext, v němž ho člověk dosáhl, konkurenční. Existují jistě programátoři téměř stejně šikovní jako Gates, ti se však nejbohatšími lidmi na světě nestali. V konkurenčních podmínkách mají zásluhy mnozí, uspěje však málokdo. Tyto dvě skupiny se od sebe liší tím, zda měly štěstí.

Kromě toho, že je víra v meritokracii falešná, čím dál větší množství výzkumů v oblasti psychologie a neurovědy navíc naznačuje, že v meritokracii se lidé stávají sobečtějšími, méně sebekritickými, a dokonce náchylnějšími k diskriminačnímu jednání. Meritokracie tedy není jen nesprávná, je i špatná.

V psychologických laboratořích je běžný experiment s takzvanou „hrou na ultimátum“, v níž jeden hráč (navrhovatel) dostane určitý objem peněz a má navrhnout, jak si je rozdělit s jiným hráčem (respondentem), který nabídku může přijmout, nebo odmítnout. Pokud respondent nabídku odmítne, ani jeden z hráčů nic nedostane. Experiment se opakoval snad tisíckrát a navrhovatel obvykle navrhne relativně rovnoměrné rozdělení peněz. Jde-li o částku sto dolarů, většina nabídek činí čtyřicet až padesát dolarů.

Jedna z variant hry ukazuje, že přesvědčení o lepších schopnostech člověka vede k sobečtějšímu chování. Účastníci výzkumu na Pekingské pedagogické univerzitě hráli předtím, než měli ve hře na ultimátum nabídnout peníze, falešnou dovednostní hru. Hráči, kteří (mylně) dospěli k přesvědčení, že v dovednostní hře „vyhráli“, chtěli pro sebe víc než ti, kteří ji nehráli. Toto zjištění potvrzují i jiné studie.

Ekonomové Aldo Rustichini z Minnesotské univerzity a Alexander Vostroknutov z nizozemské Maastrichtské univerzity zjistili, že u osob, které se nejprve zúčastnily dovednostní hry, bylo mnohem méně pravděpodobné, že podpoří přerozdělení cen, než u těch, jež se zúčastnily hazardních her. Už pouhá představa o lepších schopnostech způsobuje, že lidé více tolerují nerovné výsledky. Tento efekt se prokázal u všech účastníků, ovšem mnohem výrazněji u „vítězů“.

Výzkum vděčnosti naproti tomu naznačuje, že pokud si uvědomujeme roli štěstí, stáváme se štedřejšími. Frank cituje studii, podle níž bylo u respondentů, kteří si měli vzpomenout na vnější faktory, jež přispěly k jejich životním úspěchům (štěstí, pomoc druhých), mnohem pravděpodobnější, že darují charitu, než u těch, kteří si měli vybavit faktory vnitřní (úsilí, schopnosti).

Snad ještě více znepokojující je skutečnost, že diskriminační chování zřejmě podporuje již snaha vnímat meritokracii jako hodnotu. Emilio Castilla, vědec z Massachusettského technologického institutu (MIT) zkoumající otázky řízení, a sociolog Stephen Benard z Indické univerzity studovali snahy zavést zásluhovost, například odměny na základě výkonnosti v soukromých firmách. Zjistili, že manažeři ve firmách, v nichž byla meritokracie vyložena základní hodnotou, dávali větší odměny zaměstnancům než zaměstnankyním, jež měly stejné hodnocení výkonnosti. Tato preference mizela tam, kde meritokracii jako hodnotu výslovně nepřijali.

To je překvapivé, jelikož morální přitažlivost meritokracie spočívá v její nestrannosti. „Stejná pravidla hry“ mají bránit nespravedlivým nerovnostem na základě pohlaví, rasového původu a podobně. Castilla a Benard však zjistili, že snahy zavést meritokracii paradoxně vedou právě k těm nerovnostem, jež mají vymýtit. Podle nich k tomuto „paradoxu meritokracie“ dochází, protože výslovné přijetí meritokracie jako hodnoty lidi přesvědčí o tom, že konají v dobré víře. Pokud se utvrzují ve své slušnosti, ztrácejí ochotu zkoumat, jestli se v jejich chování neprojevují předsudky.

Meritokracie je falešné a nepřímé přínosné přesvědčení. Stejně jako u každé ideologie i její kouzlo částečně spočívá v tom, že ospravedlňuje status quo vysvětlováním, proč lidé patří tam, kde se ve společenském řádu zrovna nacházejí. Jde o dobře zavedený psychologický princip, podle něhož lidé raději věří tomu, že svět je spravedlivý.

Meritokracie však kromě legitimizace nabízí i sebeklam. Pokud o úspěchu rozhodují zásluhy, každé vítězství lze vnímat jako odraz vlastní ctnosti a hodnoty. Meritokracie ze všech principů přerozdělování nejvíce přispívá k samochvále. Díky své ideologické alchymii promění majetek v uznání a materiální nerovnost v osobní nadřazenost. Bohatě a mocné opravňuje k tomu, aby se vnímali jako produktivní géniové. Třebaže se tento jev nejvýrazněji projevuje u elity, pohledem meritokracie můžeme nahlížet snad každý úspěch. Maturitu na střední škole, umělecký úspěch nebo i vlastnictví peněz lze vnímat jako důkazy talentu a úsilí. Obdobně se životní selhání stávají známkami osobních vad a vysvětlují, proč si ti na dně společenské hierarchie zaslouží, aby tam zůstali.

Proto mohou být debaty o tom, nakolik se konkrétní jedinci vypracovali „sami“, a o vlivu různých forem „výsad“ tak bouřlivé. V těchto sporech totiž nejde jen o to, kdo co dostane; jde o to, kolik „zásluh“ si lidé mohou připisovat za to, co mají – o to, jaké domněnky o vlastních schopnostech jim jejich úspěchy umožňují. Proto může být v meritokracii samotná představa, že osobní úspěch je výsledkem „štěstí“, urážlivá. Uznání vlivu vnějších faktorů podle všeho umenšuje či popírá existenci individuálních zásluh.

Přestože úspěšným nabízí meritokracie morální sebejistotu i možnost sebeklamu, měli bychom se jí vzdát nejen jako představy o tom, jak svět funguje, ale i jako obecného společenského ideálu. Je falešná, a pokud v ni věříme, podporujeme sobectví, diskriminaci a lhostejnost k osudu těch, kteří to štěstí neměli.

Přeloženo se souhlasem webu Aeon.



ZRZAVÝ, Jan: Opice a hněv

Pravou podstatu mizerného času, v němž žijeme, nejlépe osvětlí pokusy s opicemi. V Yerkesově centru pro výzkum primátů naučili malpy vyměňovat kamínky za plátky okurek. Opice dostala kamínek, a když ho na požádání vydala, byla odměněna. Opice dostala víc, než měla předtím, a byla tudíž šťastná. Pak vedle postavili ještě jednu klec, aby na sebe opice dobře viděly, a hráli pořád stejnou hru, jen v nové kleci odměňovali opice bobulemi hroznového vína, což je mnohem lepší než okurka.

Opice, která dostala okurku, teď vidí, že jiná dostává za stejný kamínek víno; opice s okurkou už není šťastná; hněvá se. Opice je tak rozhořčená (španělsky „indignado“), že často odmítá pokračovat ve hře. Všimněte si, prosím, že opici s okurkou

nikdo nic nevzal, pořád je na tom líp, než byla, když se pustila do kšeftu s kamínky, je na tom stejně dobře, jako byla před chvílí, když byla spokojená se svou okurkou. Jenže mezitím pojala myšlenku, že má nárok na hroznové víno.

Pocit, že se nám křivdí, je jeden z nejmocnějších motorů našeho chování. Známa hra ukazuje, jak iracionálně se člověk obvykle chová. Máte 100 korun a nějakou část z nich musíte nabídnout protihráči. Protihráč nabídku buď přijme, nechá si, co dostal, a vy si necháte, co vám zbylo, anebo protihráč nabídku odmítne; v tom případě dárce i příjemce přijdou o všechno. Není těžké si spočítat, že máme přijmout cokoliv, co je nám nabídnuto (neboť cokoliv je lepší než nic), a tudíž je následně rozumné nabízet protihráčům co nejmenší (tedy jednu korunu). Přesto lidé nabízejí konzistentně kolem 50 korun. Zkouším to každý rok se svými studenty: všichni nabízejí zbytečně moc v oprávněné obavě, že jinak by se příjemce urazil a nabídku nepřijal. Musíme tedy dávat opici hroznové víno pro jistotu, aby se potvora nerozhněvala.

Naš iracionální pocit rozhořčení je vyvoláván aktivitou starých částí mozku, které v emocionálně vypjatých chvílích přebírají kontrolu nad našim chováním, nikoliv aktivitou center, kde sídlí lidská racionalita. Pocit, že máme nárok na víc, než čeho se nám dostává, je starobylý, temně zvířecí, nelidský, opičí. K tomu, abychom okupovali Příkopy (nebo kde je vlastně u nás ten zlořečený Wall Street), nepotřebujeme školení od odborářských bafuňářů či proaltáckých aktivistů. Víra, že nezodpovědní levičáci svádějí bohobojný lid k závisti a nenávisti, je bohužel bludná: levičáci se jen vezou na vlně vzedmuté našimi opičími mozky. Malér vězí hlouběji.

Problém opicím nastal až ve chvíli, kdy se dozvěděly, že okurka není vrchol všeho blaha; vzniklá frustrace je bohužel nevratná. Budeme-li subjektivní štěstí považovat za hodnotu, měli bychom přiznat, že ho nejlépe dosáhneme pečlivým zakrytím všech klecí. Informovanost o nespravedlnosti světa opici nepřináší žádné blaho; občas pro samou rozněvanost přijde i o tu pěknou zdravou okurku. Ani realizace vznešeného ideálu „hroznové víno pro každou opici!“ nezajistí trvalou opičí spokojenost, neboť kdo ví, jaký šílený nárok začnou v budoucnu považovat za nezadatelný (první tři bobule bez placení kamínkem, třináctá bobule za dvanáct kamínků?). V principu vlastně není žádný důvod dávat opicím bytí i pouhou okurku: stejně budou všeštest a kverulovat. Já bych zkusil vojtěškové granule, přijde to laciněji a kravál v klecích už kvůli tomu větší nebude.

Čtenáři již jistě nahlédli, že Yerkesovo centrum pro výzkum primátů může dlouhodobě fungovat jen proto, že o jeho provozu opice nehlasují. Ti bystřejší z nás teď mohou zkusit zformulovat obecné poučení vlastními slovy.

Lidové noviny, 7. 4. 2012

O autorovi | JAN ZRZAVÝ biolog



KUČÍK, Vít: Otvírají se skutečně nůžky mezi bohatými a chudými:

Toto téma je však zajímavé nejen pro média, ale i pro politiku. Týká se totiž velké části společnosti a současně k němu nelze zaujmout neutrální postoj – nehodnotící z hlediska spravedlnosti. A dilema ohledně ní je politikum par excellence.

Pro pravici jsou společenské rozdíly spravedlivé, je-li spravedlivý i jejich vznik (rovnost příležitostí) nebo pokud každý může spravedlnosti dosáhnout (dosažitelnost vysněné mety). Pro levici je sociální nerovnost z podstaty špatná a nespravedlivá, a proto se ji snaží odstranit (rovnost výsledků). Tvrdit, že pravo-levé pojetí sociální nerovnosti je překonané, a současně zaujmout názor na její spravedlnost, je tudíž ryzí alibismus.

V pravicových doktrínách nespočívá problém spravedlnosti primárně v rozdílech, ale v příležitostech, v levicových je však sociální nerovnost ideologicky zásadní. A informace o otvírajících se nůžkách mezi bohatými a chudými tuto nerovnost potvrzuje a je také důvodem, proč je třeba ji okamžitě řešit. Proto se toto téma jeví levici atraktivnější.

Sociologický model „velkého pelotonu“

Sociologické modelování rozložení bohatství mezi miliony lidí je složité a nepřehledné.

Jde o bohatství států nebo jednotlivců v jedné společnosti?

Týká se majetku nebo příjmů?

V dolarech nebo v násobcích průměrného příjmu?

Jak stanovíme bohaté a kdo je vlastně chudý?

Na složité problémy je dobré používat modely – v našem případě „velkého pelotonu“, v němž nejbohatší běží v čele a nejchudší na chvostu. Podstatné je, odkud rychlost měříme. Pokud zevnitř pelotonu, pohyb ostatních se řídí podle našeho tempa. Zvolníme-li, začnou se ti dosud stejně rychle běžící od nás vzdalovat, byť i oni mohou zaostávat za těmi, kteří právě zrychlili. Jsou na tom lépe ti vzadu, kteří náhle zrychlili, nebo ti daleko vpředu, kteří stále zpomalují?

Pokud stojíme na chodníku, pak se sice celý peloton pohybuje kupředu, ale jeho části různou rychlostí. Nikdo neběží nazpět, i když může ztrácet na ostatní. Pro průměr celého pelotonu pak je podstatné, kam se pohybuje většina, tedy velký střed. Pokud ten zrychlí, pak i celý peloton, byť ti vpředu i vzadu zpomalují. Běží-li velký střed stále svým tempem a z chodníku se zdá vše normální, stačí, aby jeden či dva běžci vpředu zrychlili, a střed začne remcat, že ze svého hlediska zaostává.

Zmatek ve studiích

Rozvojový program OSN (UNDP) ve své výroční studii Index lidského rozvoje (HDI) v roce 1996 konstatoval, že „z hospodářského růstu vysoce těžil nevelký počet zemí na úkor mnoha jiných“ – řečeno jinak, skupinka států bohatne, většina ale přešlapuje na místě.

V podobném duchu se v uplynulých 30 letech nesly studie různých institucí, například Světové banky či Mezinárodního měnového fondu (MMF). Pozoruhodné pak je, že stejné instituce občas zveřejní studie, z nichž vyplývá opačný trend. Například výroční studie UNDP uvádí bezprecedentní vzestup globálního Jihu (rozvojových zemí) v uplynulých deseti letech a relativní snižování náskoku Severu (rozvinutých zemí).

Zmatek v těchto studiích způsobuje zejména jejich nejednotná, občas chybná metodika a politické zabarvení. Až do devadesátých let 20. století mezinárodní organizace přepočítávaly bohatství na člověka v rozvojových zemích na dolary. Byl-li kurz lokální měny vůči dolaru administrativně stanoven nízký či kolísavý, odráželo se to i ve statistikách životní úrovně, byť ta mohla v místním kontextu růst. Příklon k měření například podle parity kupní síly či jiných indexů, například HDI, pomohl tyto problémy zmírnit a učinil statistiky reálnější.

Snížit politické zabarvení studií je nesnadnější. Zejména pokud ji provádí organizace, jejímž posláním je zmírnit rozdíly mezi chudými a bohatými zeměmi. Navíc čím je toto zadání nálehavější, tím vyšší má organizace šanci naplnit vlastní rozpočet. Je tedy zřejmé, jaký výsledek studie je v jejím zájmu.

Problém je vážnější, než by se mohlo zdát. Nespočívá totiž ve falšování dat – to by bylo možné snadno odhalit –, ale v produkci nekonečného množství informací, přičemž člověk stanovuje klíč, podle kterého „vyzobává“ ty relevantní, a po jeho stanovení jsou všechna fakta „objektivní a neprůstřelná“. Toto stanovení klíče však nemůže být objektivní – vždy totiž závisí na úhlu pohledu toho, kdo ho stanovuje.

Hospodářský růst chudých zemí

Velký obraz, jak globální lidskou společnost nazývá americký sociolog Francis Fukuyama nebo profesor ekonomie Julian Simon, ukazuje spíše peloton států, který se pohybuje kupředu, z čehož všechny mají prospěch. Na jeho špičce jsou ty nejbohatší – USA, Japonsko a státy západní Evropy –, na chvostu pak africké země zmítající se v problémech. Mezi nimi je široký pás ostatních zemí.

I nejhudší země ekonomicky rostou, jen ne stejně rychle jako ty nejbohatší. Z dat Organizace pro hospodářskou spolupráci a rozvoj (OECD) vyplývá, že v letech 1820 až 1950 vzrostl příjem na člověka v rozvojových zemích o 71,5 procenta, kdežto v rozvinutých o 376 procent. V tomto období mohli být alarmisté na poplach, protože nůžky mezi rozvojovým a rozvinutým světem se povážlivě otvíraly.

Přibližně od roku 1950 se však začínají zavírat, což se v uplynulých deseti letech urychlilo zejména díky hospodářskému růstu nejlidnatějších zemí – Brazílie, Indie a Číny. Dle studie Světové banky z roku 1999 se v letech 1968 až 1995 rozdíl mezi 30 procenty nejbohatších a nejhudších zemí snížil o 41 procent.

Takové jsou dlouhodobé trendy, každý region však může zasáhnout stagnace či dokonce krátkodobý pokles. To se stalo latinskoamerickým zemím s výjimkou Chile v celých osmdesátých letech, státům komunistického bloku po pádu socialismu a rozpadu Sovětského svazu na začátku devadesátých let a těm v jihovýchodní Asii během takzvané „asijské chřipky“ v letech 1997 až 1998.

Efektivita lidské práce

Uplynulých deset let zrychlování většiny pelotonu potvrdilo. Země na jeho špičce si udržovaly stabilní, zhruba dvouprocentní růst nebo zpomalily až na nulu. Mnoho států, které se dosud pohybovaly na chvostu, však prudce zrychlilo (často růst mezi pěti až dvanácti procenty) a posunulo se do středu.

Jelikož jde o ty nejlidnatější země téměř se třemi miliardami obyvatel – Indii, Čínu, Indonésii, Malajsii, Filipíny, Vietnam, Brazílii, Argentinu, Mexiko a Jihoafrickou republiku –, pozitivně mění rychlost celého pelotonu. A tvoří nejpočetnější „střední třídu“ světového blahobytu.

Chvost pelotonu – především africké země Čad, Středoafriická republika, Jemen a dalších zhruba 55 států – deset let přeshlupuje na místě. Jejich růst kolísá a dlouhodobě je velmi mírný, přičemž v nich žije téměř sedmina, tedy miliarda, světové populace.

Rozdíly mezi zeměmi tkví v jejich tvorbě materiálního bohatství, jež nesouvisí se zdroji surovin, geopolitikou, velikostí území, lidnatostí ani s vojenskou převahou – všechny tyto faktory mají vliv, nikoliv však zásadní. Ekonomové sice stále vedou spor o hlavních příčinách hospodářského růstu, ale většina z nich se domnívá, že nejdůležitější je efektivita lidské práce.

Ta závisí na vzdělání a svobodě v dané společnosti a tvořila základ nejen průmyslové revoluce, která zefektivnila rukodělnou výrobu, ale i informační revoluce, jež zefektivňuje strojovou výrobu.

Zlomové doby

Peloton států se začal roztahovat v 19. století, kdy se evropské země díky průmyslové revoluci dostaly na špičce. Rozvojové země pak zrychlovaly podle toho, jak velkou část jejich ekonomiky tato revoluce zasáhla. Za průmyslovou ale nelze považovat zemi, jejíž hlavní město se sice pyšní mrakodrapy a zahraničními podniky na zpracování surovin, ale venkovské obyvatelstvo pase kozy. S postupem industrializace do „vnitrozemí“ se však posunuje z chvostu do středu pelotonu. A nůžky se zavírají.

Podle institucí, jako jsou Světová banka, Mezinárodní panel OSN pro změnu klimatu či OECD, by většina zemí třetího světa měla dosáhnout současné produktivity rozvinutých zemí do konce tohoto století, a poměr mezi nimi se snížit z dnešního šestinásobku na dvoj- až trojnásobek.

Dnes se pozvolna rozvíjí další technologická revoluce – informační. Její základ opět tvoří růst produktivity – zpřesnění materiální produkce či její „odhmotnění“, náhrada hmotného výrobku nemateriálním užitekem. Výzvou pro prognostiky je, které země tato revoluce posune do čela pelotonu – zda to opět bude vrchol rozvinutých zemí či raketově nastartují některé z jeho středu.

Z uvedeného vyplývá, že rozdíly mezi zeměmi se zvyšují ve zlomových dobách, jako jsou technologické revoluce a občas i politické, kulturní či vojenské události. A to tak, že státy, které dokážou využít potenciál změn, „uniknou“ těm ostatním. Ve stabilních mezidobách se rozdíly snižují dle toho, jak na změny reaguje zbytek pelotonu a dohání jeho špičce.

Tři základní modely

Vývoj sociálních rozdílů ve společnostech pod úrovní států je složitější, neboť se v něm projevují lokální vlivy. A je kombinací těchto tří základních modelů:

Rozdíly mezi nejbohatší a nejhudší desetinou společnosti z velmi dlouhodobého hlediska klesají. Sociální rozdíl mezi bezzemky a nejvyšší šlechtou v usazené feudální společnosti byl větší než mezi nezaměstnanými a finanční elitou v usazené kapitalistické ekonomice. Postupem času však bohatnou obě třídy.

Rozdíly v bohatství prudce narůstají v době technologických změn produktivity práce (průmyslová revoluce) nebo při objevení jiných mimořádných zdrojů – například kolonií, záborů území či nových přírodních surovin. Ve společenském pelotonu prudce „startuje“ menšina, která se dokáže nejrychleji orientovat v nových podmínkách a náležitě je využije. Zbytek společnosti ji po čase „dotahuje“ – vzniká takzvaná střední třída.

Mezi změnami nastává dvojitý vývoj. Nedemokratické autoritářské režimy mají sklon rozdíly konzervovat či spíše posilovat. Vládnoucí elita splývá s ekonomickou a udržuje si či zvyšuje svůj ekonomický odstup. Speciálním případem jsou komunistické režimy, jejichž nástup doprovází totální vyvlastnění předchozí elity. Ekonomický odstup nové, rudé elity se však vyvíjí stejně. Demokratické a liberální režimy mají sklon rozdíly v mezidobích vyrovnávat. Jednak demokracií, kdy většina s časem hlasuje pro vyšší zdanění bohatší menšiny a redistribuci jejích benefitů, jednak svobodnou konkurencí, která snižuje ziskovost příležitostí. Typickým znakem tohoto jevu je masivní nárůst střední třídy.

Změna ekonomického systému

Rozvojové země ve středu pelotonu, ve kterých industrializace zasáhla podstatnou část společnosti, zažívají nejen prudký růst, ale i nárůst rozdílů v příjmech. Typickým příkladem je Čína. Zemědělský střed a západ země roste pozvolna, zatímco východní pobřeží sprintuje díky investicím do průmyslové výroby.

Rozdíly mezi východním městským a západním venkovským obyvatelstvem jsou propastné. Až se industrializace dostane i do odlehlejších končin Číny, nůžky se začnou zavírat. Tento průběh lze zaznamenat v podstatě ve všech rozvíjejících se ekonomikách – například v Brazílii, Indonésii či ve Vietnamu.

Především v postkomunistických zemích představovala změna ekonomického systému konec politické elity. Pět až deset let po této změně – ve východní Evropě pověstná devadesátá léta – nová vrstva podnikatelů, kteří se dokázali nejrychleji orientovat v privatizacích a ekonomických příležitostech, bohatla rychleji než zbytek společnosti.

Po roce 2000 ve většině těchto zemí nastal zlom a s růstem střední třídy se začaly nůžky zavírat, jak ukazují data z Polska, Rumunska i Bulharska. Podobně tomu bylo po změně režimu například v Chile po nástupu Pinocheta nebo v Jižní Koreji po demokratizaci. Je to však v nich méně vidět než v postkomunistických zemích, protože v těch byly rozdíly před a po změně režimu obrovské.

„Nová ekonomika“

Statistiky v podstatě všech rozvinutých průmyslových zemí ukazují od počátku 20. století do jeho osmdesátých let dlouhodobý pokles nerovnosti příjmů – často více než o 50 procent. Válečné konflikty, ekonomické krize i konjunktury způsobily jen krátkodobé výkyvy, trend však výrazně neovlivnily. Celé 20. století se nůžky zavíraly.

Zatímco v některých rozvinutých zemích příjmové rozvrstvení klesá či stagnuje, v jiných je tomu od osmdesátých let naopak – nejzřetelněji v USA, po nichž následuje Velká Británie a s odstupem například Švédsko. O příčině tohoto trendu vášnivě diskutují nejen akademici – pravděpodobně to je dřívější nástup „nové ekonomiky“ spojený s novou informační revolucí a umocněný uvolněním trhu za vlády amerického prezidenta Ronalda Reagana a britské premiérky Margaret Thatcherové.

Do „nové ekonomiky“ patří nejen internetové firmy, ale i finanční sféra včetně burzy a finančních derivátů a také například zábavní, komunikační či energetické technologie. Tato odvětví mají svá světová centra právě v USA a Velké Británii a začala produkovat novou bohatou třídu lidí, kteří se dokázali lépe orientovat a využívat příležitostí.

Pokud je tento předpoklad správný, s pronikáním „nové ekonomiky“ do společností všech rozvinutých zemí lze očekávat otvírání nůžek mezi bohatými a chudými. Po určité době se však tento trend obrátí – střední třída se také zapojí do „nové ekonomiky“, čímž bude bohatnout a nůžky se začnou zavírat.

Elita a střední třída

Během válečných let, a to i první a druhé světové války, se rozdíl mezi bohatými a chudými ve všech zemích včetně USA stíral, protože příjmy nejbohatší třídy se snížily. Toto statistikami potvrzené zjištění vyvrací časté levicové spekulace, že války záměrně vyvolávají bohatí, aby zbohatli. Někteří z nich na válce určitě zbohatnou, většina však nikoliv.

Za ekonomických krizí se nůžky skutečně dočasně otvírají, v této době však výrazně ztrácí i nejbohatší jedno procento společnosti. Problém spočívá v tom, že střední třída ztrácí více a rychleji. Na otázku, proč tomu tak je, odpovídá komplexní pohled na hospodářské cykly.

Nejbohatší elitu lze považovat za nejvíce informovanou třídu, která nabytím majetku prokázala investiční schopnost – jde o průkopníky nových investičních možností. Početná střední vrstva je se zpožděním napodobuje, čímž zvyšuje část masové produkce. V případě investičních možností však svou početností ničí jejich výnosnost, a to až do záporných hodnot. Nejlépe o tom vypovídá burzovní rčení: když o zaručené investici hovoří i čistí bot, je lepší konkrétní akcie nevlastnit.

Lepší svět

Střední třída činí pravý opak. Nakupuje akcie, hypotéky i jiná aktiva, rozšíří-li se informace, že na nich někdo vydělal, a také se často zadlužuje. Navíc kvůli její početnosti klesá hodnota aktiv a padá trh, což v kombinaci s dalšími okolnostmi způsobuje recesi daného odvětví.

Většina bohatých však už dávno své finanční prostředky přesunula jinam, může je lépe diverzifikovat, a proto je na tom lépe. V době ekonomické stabilizace se rozdíl mezi oběma třídami opět začne snižovat.

Z uvedeného vyplývá, že nůžky mezi bohatými a chudými státy či společenskými třídami se z dlouhodobého hlediska zavírají. A otvírají se ve chvílích společenských změn. Není to však tak, že by chudí chudli, jen bohatí rychleji bohatnou. To je pozitivní zpráva – navzdory mediálnímu šumu a různým dočasným turbulencím se svět spíše zlepšuje.

LUKEŠ, Dominik: Homosexualita a integrace

Proč homosexuální partnerství povstalo až v moderní společnosti, přestože homosexuální jedinci byli ve společnosti přítomni po celou dobu její existence? Homosexualita představuje problém vnímání normálnosti a standardů v kontextu složité sítě vztahů nazývané společnost.

Registrované partnerství je chvályhodná instituce a je ku podivu, že ateistické a poměrně liberální Čechy se nechaly hysterickými moralizujícími pánbíčkáři tak dlouho manipulovat. Desatero se o homosexualitě nezmiňuje nikde, ale o křivém svědectví má poměrně jasno. A různé výmluvy a vytáčky českých křesťanských demokratů či nedávný paskvil vatikánské doktríny jinak než křivým svědectvím nazvat nelze. A i kdybychom se snad nechali zmámit xenofobií starých Izraelitů (Deuteronomium 23,17) nebo insularismem raných křesťanů (Římanům I, 26-32), co takhle druhé přikázání Ježíšovo (Marek 12, 31)? Nikoho, kdo si uvědomuje konzervativní a nacionalistickou dimenzi organizovaného náboženství, sice podobné reakce nepřekvapí, ale to ještě neznamená, že k nim v rámci citlivosti k opačným názorům musíme být intelektuálně shovívaví. Neházet křesťany lvům je věc jedna, nechat se jimi dobrovolně překřičet jenom proto, že něčemu věří, je druhá. S největší pravděpodobností to bude ještě chvíli trvat, ale standard společnosti uznávaného svazku tvořícího její základní stavební kámen bude dříve či později následující: jacíkoli dva lidé bez závislosti na pohlaví ani na ničem jiném spolu budou moci uzavřít rituální sňatek (manželství) nebo svazek právní (registrované partnerství) a rozhodnutí na způsobu jeho uzavření bude zcela jejich. Všechny tyto svazky budou zcela standardně vychovávat potomky, které společnost potřebuje ke svému fungování, ať už geneticky vlastní či cizí. A budou to mít zatraceně těžké, protože jakýkoli veřejný individuální závazek na neurčito je doslova minovým polem ve společnosti, která (jako ta, ke které směřujeme) staví sebeurčení jednotlivce nad téměř cokoli jiného. Ale obtížnost tohoto soužití se bude odvozovat čistě od obtížnosti života, nikoli od stejnosti či odlišnosti pohlaví obou členů tohoto svazku. Někteří lidé nebudou mít biologicky jinou možnost než vstoupit do svazku homosexuálního, ale pokud budou mít jen trochu zdravého rozumu, řada dnešních „heterosexuálů“ si vybere partnera stejného pohlaví, pokud v soužití s ním nebo s ní uvidí více možností než s někým pohlaví opačného. Pro staré agrární Palestince by takové uspořádání bylo z čistě reprodukčních důvodů velmi problematické, ale nové technologie změnily náš život už v tolika oblastech, že není pochyb, že budou mít vliv i na lidské rozmnožování. Tohle všechno se jednou stane a apokalypsa nebude.

Celá problematika homosexuality naší společnosti obsahuje ale řadu mnohem zajímavějších aspektů, kterými bychom se měli jako humanitní myslitelé zabývat místo plýtvání času na plané diskuze s homofoby. Jedním z těchto aspektů je složitý problém vnímání normálnosti a standardů v kontextu složité sítě vztahů nazývané společnost. Na jednu stranu na naší schopnosti určit, co je normální, tj. čehož vlastnosti a chování podléhají jednotlivému standardu předvídatelnosti, závisí naše přežití ve složitém a proměnlivém světě. Na stranu druhou staví ta stejná kognitivní schopnost do naší cesty řadu překážek, obzvláště pokud jsme vystaveni radikální změně v prostředí. Naštěstí je to stejné jako u genetického kódu schopnost nedokonalá a dynamická, a proto jsme se jako skupina schopní s proměnou svého světa (fyzického i symbolického) vypořádat. To je kognitivním psychologům poměrně známé. Jenže jak přesně vypadají procesy, jimiž se toto děje pro každého jednotlivce, a jak tyto procesy společně vyvolávají jev v rovině celé společnosti, je stále záhadou (stejně jako není zcela jasné, jak jevy na kvantové úrovni působí na úrovni těles velikosti planet). Několik úhlů pohledu, které vyvstaly z debat o homosexuálním sňatku (nebo registrovaném partnerství, když už mermomocí chceme projít mezistádiem na cestě k nevyhnutelnému), však tento problém staví do zajímavého světla (i když ho samozřejmě neřeší). Homosexuální partnerství je rozhodně jednou z proměn našeho světa, která je o to zajímavější, protože je změnou vnitřní a systémovou. Tuto perspektivu zdůraznila Stephanie Coontzová, autorka knihy o dějinách rodiny *Jací jsme nebyli*, v článku v New York Times z 5. června 2005, která se snaží odpovědět nově na otázku, proč homosexuální partnerství povstalo až v moderní společnosti, přestože homosexuální jedinci byli ve společnosti přítomni po celou dobu její existence. Coontzová velice přesvědčivě argumentuje, že tato změna má původ nikoli v tom, jak se homosexuálové dívají na svůj život, ale v tom, jak se heterosexuálové dívají na manželství. Hovoří proto o heterosexuální revoluci, která přeměnila manželství z „povinné ekonomicko-společenské instituce“ na „dobrovolný vztah založený na lásce“. Reprodukční funkci manželství nezpochybnili homosexuálové, ale „normální“ lidé. Coontzová vidí kořeny této změny již u základů osvícenství, které poprvé v moderní západní společnosti předložilo ucelenou myšlenku jednotlivce a jeho tužeb. Trvalo celých dvě stě let, než v západním světě tyto ideje vydaly ovoce v podobě rovnoprávnosti muže a ženy a možnosti jakýkoli svazek ukončit, pokud již není jednotlivcům ku prospěchu. Rozmnožování se očekává, ale již zdaleka není primární funkcí manželství. Konkrétně se tedy v paradoxní situaci, kdy manželství nabízí jeho účastníkům celou řadu moderních ekonomických výhod odvozených od jeho reprodukční funkce, ale nijak tuto funkci nevyžaduje. Je to stav o to zajímavější vzhledem k tomu, že celá řada těchto výhod (například ty spojené s daněmi a majetkovými poměry) se objevila či stala relevantními až nedávno, tj. v době, kdy reprodukční funkce tohoto svazku již ztrácela na primárnosti. Coontzová proto tvrdí, že teprve tento nový pojem manželství umožnil homosexuálům představit si své svazky jako jeden z typů konvenčního heterosexuálního manželství, a tak je promítnout na plátno s obrazem tradiční rodiny. Kognitivní psychologové a lingvisté v tomto kontextu nově hovoří o pojmové integraci, která vysvětluje, jak takové promítnutí funguje na úrovni jednotlivce, ale zdá se, že tady o něm lze hovořit na úrovni celé skupiny lidí. Aby mohla pojmová integrace proběhnout, musí existovat dostatek položek v obou pojmech (mentálních prostorech), které lze do sebe promítnout, a být k dispozici kontext, v němž taková promítnutí dávají smysl. V tomto případě je jedno z promítnutí muže nebo ženy do role, která byla tradičně vyhrazena pro osobu opačného pohlaví, a tato situace najednou dává smysl, protože a) reprodukce již není nezbytnou součástí manželství a b) touhy a potřeby jednotlivce jsou důležitější než konzervace statu quo. Dalším takovým promítnutím je integrace vztahu jako takového. V obou případech se jedná o vztah, v němž primární roli hraje cit a závazek, a proto zde pojmové integraci nic nebrání. Celý proces je samozřejmě mnohem složitější hlavně proto, že tyto integrační procesy lze zexplicitnit a uvést v pochybnost. Veškerá pojmová promítnutí jsou navíc jen částečná a umožňují tak zdánlivě protiklady. Tak například, zastánci tradičního manželství často poukazují na reprodukci jako na primární cíl manželství, aniž by vyžadovali provázanost ekonomických výhod na reprodukci (například poskytovat daňové výhody manželům, pouze pokud se starají o děti). Takováto integrace také zcela pomíjí otázku výhod či nevýhod homosexuálních vztahů pro společnost. Ale i tato debata však na tento integrát spoléhá. Zastánci registrovaného partnerství poukazují na to, že veřejné, láskyplné, trvalé a zodpovědné vztahy jakéhokoli typu mohou společenské instituce jen posílit, zatímco jeho odpůrci se obávají o „zánik instituce manželství“ nebo „rozpad rodiny“ způsobený „špatným případem“. Oba tábory používají poměrně primitivní

pojetí společenské kauzality jako kumulativního procesu, který je integrován do mnoha našich pohádek (narrativ) o tom, jaký mají jednotlivci vliv na společnost.

Rituál manželského slibu

To, že se na konverzaci (diskurz) kolem homosexuality díváme pojmově analytickými brýlemi, však neznamená, že se musíme vzdát soudů o tom, která strana zastává stanovisko konzistentnější s fakty, nebo že nemůžeme hledat praktické řešení. Akademický odstup (samo o sobě problematická záležitost) nám ale může pomoci uvědomit si mnohá kognitivní úskalí, se kterými se praktické řešení bude muset vypořádávat. V tomto případě fakta hovoří zcela jednoznačně proti kritikům registrovaného partnerství, minimálně co se týče katastrofických predikcí. Zajímavý je příklad pětadesáti poslanců ze státu Massachusetts, kteří po roce platnosti homosexuálních manželských svazků letos v září změnili své stanovisko a přestali podporovat ústavní změnu, která by takové vztahy zakázala. Jedním z důvodů bylo to, že se nepodařilo vysledovat žádnou změnu k horšímu ve společnosti, která zdá se homosexuální svazky, povolené nejvyšším soudem na základě interpretace stávajících zákonů, přijala bez větších námitek. Absence problémů po jednom roce samozřejmě není důkazem toho, že homosexuální manželství nebude mít na společnost žádný významný vliv, ale tento příklad rozhodně ukazuje, že konfrontace hypotetických katastrofických scénářů se skutečností může vést k poměrně radikální změně v postojích – k lepšímu i k horšímu. Ve většině ostatních případů jsou ale podobné změny jen postupné a těžko vysledovatelné bez dostatečného historického odstupu.

Další ukázkou toho, jak se se systémovými společenskými změnami vyrovnáváme pojmově a symbolicky, je nový zákon o registrovaném partnerství přijatý v Británii, který nabyl platnosti letos začátkem prosince. V rozhovoru pro BBC nebyla ministryně pro rodiny schopna jmenovat jediný rys, v němž se britské „registrované partnerství“ liší od britského manželství, kromě názvu a toho, že manželství je uzavřeno vyslovením manželského slibu, zatímco registrované partnerství pouhým podpisem úředního dokumentu. Jak je vidět, společenské rituály hrají velkou roli i v „moderních vyspělých“ společnostech. Každému, nebo téměř každému jednotlivci je jasné, že zásadní rozdíl je pouze v názvu, přesto je celkově mnohem snazší pojmově integrovat tuto rituálně přijatelnější instituci než přímé uvítání homosexuálů do řad manželských párů. Situace v Británii je o něco lehčí tím, že homosexuální páry mohly adoptovat děti již podle předchozích zákonů.

Velkou a často tabuizovanou roli v celém diskurzu o homosexualitě samozřejmě hrají mentální obrazy pohlavního styku. O těch se většinou hovoří v kódu jako o přirozených vztazích, i když se najdou i výjimky, jako jeden člen britské Sněmovny lordů, který před časem zastánců práv homosexuálů vyzval, aby popsal akt sodomie. Problém je ten, že součástí našich obrazů a příběhů o vztazích jsou polibky a objetí muže s ženou, a ne muže s mužem (v případě sexuálních vztahů žen s ženami situaci komplikuje pornografická fascinace lesbianismem). Vzhledem k tomu, že tyto obrazy jsou součástí našich pojmových uchopení lidských vztahů, mohou komplikovat nebo omezovat pojmovou integraci homosexuálních partnerství do domény manželství. Nezáleží na tom, že tyto obrazy jsou idealizované a zcela pomíjejí složitost heterosexuální sexuality.

Další součástí kódu o pohlavním styku je častý poukaz na biologickou nepřirozenost v porovnání s živočišnou říší. To vynáší na světlo celou problematiku úlohy vědy v našem osobním i společenském uvažování. Prvním problémem je to, že homosexualita na první pohled nedává evoluční a genetický smysl. Pokud evoluce funguje přenosem vlastností na potomky, jak je možné, že homosexualita prostě nevymizela? Už zakladatel sociobiologie – dnešní evoluční psychologie – E. O. Wilson ale navrhl, že homosexualita se přenáší díky své užitečnosti pro skupinu vzhledem k tomu, že homosexuálové tradičně hráli role, které vyžadovaly jistý odstup od manželského života, kněžské, organizační nebo informační (v kterémž kontextu dává poslední výnos Vatikánu ještě menší smysl). Skutečný problém zde asi bude spíše s naším neúplným porozuměním evolučním procesům a především genetice, ale opět tu také narážíme na vyprávění příběhů. Úspěch argumentu pak závisí spíše na tom, jak snadno lze příběh integrovat s ostatními pohádkami, které jsou pro nás tak důležité. Dalším „vědeckým“ argumentem je to, že zvířata, a do tohoto argumentu jsou lidé integrováni jako typ zvířete, jsou výhradně heterosexuální. Nové výzkumy však toto tvrzení zpochybňují a nacházejí homosexuální chování v celé řadě živočišných druhů od opic až k mouchám. Zde stojí za povšimnutí to, jaký vliv mohou mít na zdánlivě objektivní vědecké bádání společenská očekávání. Stejným vývojem prošla biologie s nástupem feminismu. Zatímco tradiční pojetí chování samic a samců se shodovalo s vizí rolí mužů a žen ve společnosti, zpochybnění podřazeného postavení žen zkomplikovalo také zoologické poznání. Podobným vývojem prochází i biologie spojená s homosexualitou. Od přesvědčení převládajícího až do šedesátých a sedmdesátých let, že homosexualita je naučené chování, až po uznání její vrozenosti a do značné míry i přirozenosti v poměrně nedávné době. Jak je vidět, na tom, co považujeme za normální a s čím zacházíme jako s normálním, se podílí i řada kognitivních i společenských procesů. Idealizované obrazy, scénáře a stereotypy se mísí s lidovými teoriemi o společenské prospěšnosti i s biologickými fakty o chování zvířat. Bylo by tedy naivní se domnívat, že pojmová i skutečná integrace homosexuálních manželství bude jednoduchou a přímočarou záležitostí. Vůbec jsem se například nezmiňoval o problémech bisexuality, osobní identity, náboženského přesvědčení nebo výchovy dětí. Složitá je i dynamika uvnitř samotného homosexuálního společenství, které se v mnohém pojmově chová podobně jako jiné minority. Homosexuální partnerství v naší společnosti je mikrokosmem ilustrujícím fungování našeho pojmového světa obecně. Zrovna tak bychom se mohli podívat na jakýkoli jiný problém, ale vzhledem k tomu, že registrované partnerství je urgentní záležitostí, která by naráz mohla usnadnit život mnoha lidem, by myslím stálo za to se na něj podívat také z méně emotivního zorného úhlu. Umožněním registrovaného partnerství naše společnost něco ztrácí i něco získává. Jinou možnost ale nemá, pokud si chce zachovat moderní pojetí lidských práv. Myslím, že poměrně mírná změna v pojmu státem uznávaných mezilidských vztahů za to stojí.

Autor je lingvista

Literární noviny, 50, 12. 12. 2005, s. 7.



ŠKABRAHA, Martin: Omyly multikulturalismu

Pojem multikulturalismus patří mezi klíčové jazykolamy naší doby. Ať už v nás vzbuzuje nadšené přitakání, nebo naopak zuřivou averzi, nemůžeme se mu vyhnout. O to prudší jsou spory, které se kolem něj rozhořívají.

V jistém smyslu existovala multikulturalita coby stav kulturní heterogenity vždy a v každé společnosti. Samotné britské impérium koneckonců od počátku zahrnovalo lidi různých ras, etnicit a vyznání, byť příležitostně utlačovaných, a tato pluralita nemohla nemít vliv na britskou mentalitu. Případem pro sebe samým jsou Spojené státy americké, jež doslova vyrostly na přistěhovalcích; šlo ovšem často o lidi vykořeněné a na nějaké vyhraněné kulturní identity nelpící; navíc zde dodnes jsou jisté limity, hlavně co se týče předsudků vůči Afroameričanům a „indiánům“, které jsou překonávány spíše jen proklamativně, často v kýčich typu *Tanec s vlky*. Je to dobrý film, ale jeho morální rozměr je rozměr morálního kýče.

Ale i moderní česká společnost vznikala na pestřejších základech, než jaké zdůrazňovalo prvorepublikové a po něm komunistické dějepisectví. Češi si to ovšem dodnes přiznávají jen neradi a opravdu ochotní jsou k ústupku jen tam, kde se jedná o to získat pro „národní“ kulturu nějakého velikána typu Franze Kafky – co na tom, že to byl žid a psal německy, hlavně že táhne turisty...

Rozdíl této víceméně obvyklé formy multikulturality oproti té dnešní, kterou můžeme z dobrých důvodů nazvat postmoderní, spočívá v tom, že odlišné kulturní vzorce ve společnosti nejen existují a přežívají, ale mohou se jako odlišné legitimně projevovat a usilovat o veřejné uznání, včetně politické reprezentace, a to při dodržení vcelku formálních pravidel.

Oproti moderní společnosti tedy zaniká vzorec kulturní homogenity, zároveň ale – a to už si tolik neuvědomujeme – se do této postmoderní situace přenáší typicky moderní pojem *identity*. Ten zhruba od dob reformace, využívající vymoženosti knihtisku, a nejpозději pak od novověkých revolucí, jež vrcholil ve slavném roce 1848, dělá z kultury sílu, která pomocí masových sdělovacích prostředků a centralizovaného systematického vzdělávání sjednocuje a mobilizuje politické společenství. Moderní kulturní homogenita je tedy dnes rozbita množstvím jednotlivých kulturních sil, které ve skutečnosti sledují logiku právě této homogenizující kulturní politiky; „menšiny“ napadají někdejší kulturní hegemonii bílé křesťanské civilizace za pomoci institucí, jež byly původně vyvinuty jako jeden z nástrojů právě oné hegemonie a s ní spjatého pojmu identity.

Jsme tak svědky značně protichůdných tendencí, nesoucích v sobě velké napětí a nebezpečí. Málokdo si uvědomuje, že nesnášenlivost tzv. islamismu je spíš než cokoliv jiného důsledek modernizace, již jsme do islámského světa kdysi vyvezli a která se nám krvavě vrací. Hovoří-li se v té souvislosti o „islamofašismu“, je to oprávněné do té míry, že fašismus se zrodil na Západě, a to často z mainstreamových, nikoli okrajových aspektů západní mentality, především pak z kulturní politiky jako formy integrace a mobilizace. Jedním z nejvíce paradoxních projevů popsaných tendencí je to, že v důsledku úsilí mnoha komunit o uznání vlastní kulturní identity, z nichž každá je myšlena poměrně homogenně, chtě nechtě dochází k takové pluralizaci „trhu“ s idejemi, vyznáními apod., že samotný pojem identity či příslušnosti se v globálním měřítku nebyvalé relativizuje. V tradičním vidění 19. století byla národní identita cosi, co se mysticky vynořilo z minulosti a co jako de facto hotovou entitu „objevili“ osvícení historikové, umělci a politikové.

V multikulturní společnosti, pokud se na ni díváme z nadhledu, ne z pozice příslušníka té či oné komunity, se naproti tomu skupinová, kulturně definovaná příslušnost jeví jako identifikační vzorec, prostřednictvím něhož se dotyčná skupina vymezuje vůči jiným a usiluje – někdy i na jejich úkor – o uznání vlastní subjektivity a z ní plynoucího nároku na životní prostor. Kulturní identitu lze tedy chápat jako výsledek mocenského zápasu a účelové konstrukce.

Jedním z vedlejších účinků této postmoderní redefinice kulturní identity je to, že prakticky každá složka společnosti, jejíž členové touží po odlišení a vybojování si vlastního životního prostoru, prohlašuje, že její nárok vyplývá z existence její svébytné kultury – čímž se kulturou stává prakticky vše, co může odlišovat jednu skupinu od druhé, včetně společných ekonomických zájmů nebo genderu. Pojem kultury už tedy zdaleka neoznačuje tak komplexní rámec lidského života, jaký si pod stejným pojmem představíme u tradičních „společenství osudu“ a za jaký se běžně i umíralo. Mám na mysli memetické kódy jako „češství“ nebo „křesťanství“ oproti dnešní „technokultuře“ apod. Z tohoto důvodu též mluvíme o *subkulturách*. To je ovšem zavádějící výraz, protože vyvolává dojem, že skupinové příslušnosti takto označované spadají pod nějaký širší, zaštiťující rámec jakési „velké“ či „opravdové“ kultury, což je předpoklad velmi nejistý.

Můžeme si dokonce klást otázku, zda dnes vůbec nežijeme už jenom v subkulturách, resp. v jejich prolínajících se sítích, zda už jimi tedy nejsou i náboženská vyznání nebo národní příslušnost, odbývané v typicky subkulturních, jakoby „na jedno použití“ nastavených projevech typu setkání katolické mládeže nebo vítězství národního týmu v hokeji; účastníky takových akcí spojuje blíže nedefinovaný ekstatiký prožitek nesoucí typizované logo, ale v podstatných věcech nemusí mít nic společného. Možná už žádné kultury neexistují a celek lidského života se odbývá v sérii partikulárních (sub)identit omezeného účelu, nad nimiž se netyčí nic než celoplanetární technologické nebe, samo o sobě nenáležící nikam.

Filozof Jan Patočka hovořil kdysi o dědictví západní technologické racionality, globálně šířené a nevázané na žádnou konkrétní skupinovou identitu, jako o „racionální nadcivilizaci“. Můžeme si tedy náš svět představit jako svět, v němž ztrácí smysl pojmy „kultura“ – coby užší, třeba národní rámec – a „civilizace“ – coby širší rámec nadnárodně sdílených hodnot –, a lidský život se „roztahuje“ mezi dva daleko vzdálenější a volněji spjaté póly: subkulturu a nadcivilizaci. Vynořuje se otázka: lze v takové situaci předpokládat ve veřejném prostoru alespoň zbytkovou hegemonii nějakého kulturního vzorce, který by si vynutil dodržování společných pravidel života? Do jaké míry nám hrozí, že se společnost rozpadne do vzájemně nekomunikujících partikularit, ztěžujících v krizových situacích realizaci nadskupinové solidarity?

Multikulturalismus a falešné vědomí

Stručně řečeno: falešné vědomí je stav, v němž vědomí nevyjadřuje kritickou reflexi nabytých poznání, ale je primárně vedeno neuvědomělými determinanty své ekonomické, pudové a jiné „přirozenosti“, zkrátka myšlenka je jen vyjádřením mocenských poměrů, v nichž se zrodila. Myslím si, že podstatou falešného vědomí multikulturalismu není to, že by byl neuvědomělým mluvčím takových mocenských skupin, jako jsou třeba muslimové ve Francii nebo Turci v Německu. Tyto skupiny by se bez multikulturalismu v zásadě obešly – nechtějí přece žít multikulturně, ale prostě po svém. Multikulturalismus mohou reprezentanti těchto skupin využít, to ale není fakt, který by vystihoval jeho podstatu. Ta je někde jinde – a jak už to tak bývá, neleží podstata v objektu, k němuž se vztahuje, ale v subjektu, z něhož vztah vychází. Svůj díl pravdy ohledně podstaty našeho

fenoménu mají pravičáci, kritizující „multikulti“ jako levičáckou strategii k oslabení „pravých hodnot“ západní kultury a civilizace. Jenom je to všechno trochu jinak, trochu naopak a hlavně trochu složitější.

Multikulturalismus je podle mého soudu především novou ideologií toho, čemu se tradičně říká západní imperialismus, a to v situaci, kdy tento imperialismus dávno selhal, pokud jde o jeho tradiční podoby. Jedná se sice nyní o imperialismus pojmový, nikoliv ekonomický nebo vojenský, ale to na věci nic nemění.

Imperialismem ve vztahu k ostatním kulturám se má na mysli snaha o ovládnutí těchto kultur tím, že je buď – v krajním případě – eliminujeme, nebo – a to spíš – podřídíme kulturnímu vzorci imperátora. To ovšem předpokládá *transformaci* oněch kultur do takové podoby, která jejich podřízení hegemonovi, byť nejednou jen formálně, umožní. Dokonalým příkladem dotyčné strategie jsou celé dějiny christianizace, kdy se třeba pohanské rituály během staletí pod církevně státním tlakem modifikovaly natolik, že jejich původní význam už nikdo neprožíval, ačkoliv – a to je podstatné – si zachovaly svůj sociálně integrující ráz. V menším měřítku je projevem podobného imperialismu i podřízení (potenciálních) moravských dějin dějinám českým v Palackého koncepci jednoho národa žijícího ve dvou historických zemích.

Toto podřízení samozřejmě nebylo zas tak násilné, Palackého myšlenku bylo o co v tradici opřít – vykonstruovanost takového konceptu však vyvstane zřetelněji v případě prvorepublikových snah, třeba v díle Tobolkové, použit stejný postup na případ Čechů a Slováků a vytvořit jeden československý národ s jednotnými národními dějinami, rozdělenými řízením osudu do dvou zemí a pak zase šťastně spojených...

Cílem multikulturalismu je tedy toto: transformovat memetické vzorce jiných kultur takovým způsobem, aby neohrožovaly náš vlastní vzorec poté, co tento vzorec, resp. kultura, kterou vyjadřuje, již není ve své silné verzi natolik udržitelný, aby proti jejich přívalu ubránil svoji svébytnost. Západní identita byla po dlouhou dobu do té míry spojena s tradičními formami imperialismu, že po jejich ztroskotání a diskreditaci, včetně s tím souvisejících genocidních excesů (směrem ven i dovnitř), se v západní civilizaci zpochybnil pojem silné kulturní identity jako takové.

Bez ohledu na to, jak významná je kulturní pluralita okolního světa, a bez ohledu na to, že již nemáme tradiční mocenské prostředky k tomu, abychom jí čelili, je hlavní důvod, proč Západ neumí udržet svou dřívější kulturní homogenitu, jeden jediný: *nemá k tomu potřebnou morálku*. Ne však proto, že by byl nemorální, jak nám namlouvá Pat Buchanan aj., ale proto, že nelze morálně hájit kulturní homogenitu poté, co jsme např. hitlerismus odhalili jako výsledek určité *kulturní politiky*.

Západ neumí dostatečně důrazně bránit vlastní tvář vůči invazi cizích kultur, protože tuto svoji tvář sám před sebou ztratil a zkušenost této ztráty již nemůže zapomenout; a je to zkušenost příliš otřesná na to, abychom na to dokázali dát rychlou a jednoznačnou odpověď. Proto nemáme nejmenší morální právo bránit se tlaku těch, jejichž předkové někdy jen o vlas unikli genocidám v evropských koloniích. Co do obsahu obdobná, ale svým rozsahem marginální je role Indiánů v USA.

Abychom se přesto nějak přílivu cizoty ubránili, snažíme se jiným kulturám podsunout náš vlastní pocit oslabenosti, relativity a podezřelosti všech identit, protože jinak nebudeme umět čelit jejich sebevědomí. Snažíme se podřít tyto kultury logice naší historické zkušenosti, kterou však nemohou – alespoň v potřebné míře – sdílet. Ideologickým nástrojem této snahy o podřízení odlišných memetických vzorců tomu našemu a paradoxně tedy i jakýmsi pokračováním západního imperialismu je multikulturalismus. Logika multikulturalismu je tedy takováto: Tím, že jednotlivé kulturní identity jsou vykládány jako konkrétní dosazení proměnných do obecného vzorce multikulturní společnosti, jsou relativizovány jako cosi nahodilého a zaměnitelného: jsou to přeci jen proměnné a ty lze dosazovat vcelku libovolně, na základě různých preferencí, sklonů, reklamy... Význam proměnných je v onom vzorci podřízen konstantám, které zřejmě jen formalizují typicky západní zkušenost náboženských válek, nacionalismu, kolonialismu, antisemitismu a obecně diskreditace tzv. kulturní politiky. Na tom nemůže nic změnit fakt, že některé z oněch konstant se jeví jako „přirozené“ či „obecné lidské“.

Západ učinil zkušenost, již můžeme shrnout třeba do výroků: „Je mnoho Hitlera ve Wagnerovi!“ a „Je mnoho Wagnera v Hitlerovi!“; naučili jsme se, že vyprávění národních dějin zároveň funguje jako vytváření identifikačního vzorce v boji o životní prostor proti jiným, které z něho chceme vyloučit, a že je tedy i předmětem mocenského konstruktů: „Kdo je Žid, určuji já!“ prohlásil prý Göring. Jenže taková zkušenost, ač je obecně lidská, není automaticky přenositelná na všechny lidi. Je jen velmi těžko sdělitelná a v podstatě ji musí prodělat každá kultura sama za sebe. V tomto smyslu zůstává součástí *naší* uzavřené identity, a dialogičnost, k níž tato zkušenost vybízí, se tak zároveň stává jen dalším identifikačním faktorem: my, dialogičtí a tolerantní, jsme lepší než ti nedialogičtí a netolerantní...

Odpovědi na multikulturalitu

Existují dvě srovnatelně neadekvátní odpovědi na multikulturní situaci. Obě tyto odpovědi si dovoluji označit za fundamentalistické, ačkoliv běžné se tento pojem užívá jen u první z nich.

Západním fundamentalismem v klasickém slova smyslu zde rozumím takovou reakci na relativizující zkušenosti 20. století, která odmítá uznat univerzálně lidský rozměr těchto moderních zkušeností a trvá na nutnosti hájit naši kulturní a civilizační identitu v neotřesené, sebejisté podobě garantovaných dějin spásy. Takové obrazy chování západní společnosti, jaké skýtá Osvětim nebo Hirošima, považují fundamentalisté za projev odchýlení se od „našich pravých hodnot“, nikoliv za jeden z důsledků hájení těchto hodnot. Okcidentální mentalita je podle nich v pořádku, jen musí zůstat „sama sebou“ a nepodlehnout „mravnímu relativismu“. Stejní obránci pravých hodnot však neváhají *relativizovat* oběti válek, které sami podporují.

Ve vztahu k náboženské zkušenosti jako takové fundamentalisté neochvějně trvají na svém vyznání víry, chráníce posvátný střed lidského společenství, aniž by se uměli ptát, zda vlastní nehybností ono posvátno, resp. jeho symboly, již dávno nevyprázdnili a neučinili je pouze znamením nekritizovatelného požadavku loajality.

Vedle tohoto klasického fundamentalismu stavím fundamentalismus nový, kterým je právě multikulturalismus. Jeho omyl je totiž ve své podstatě stejný jako omyl předchozího postoje: nedokáže vystát dialektiku posvátného a znesvěčujícího bez toho, že by se pokusil zažehnat ji nějakým druhem syntézy. Utíká před tou dialektikou dvěma způsoby: První spočívá v tom, že posvátno umísťuje pod nějaký nový, nerelativizovatelný, a proto ovšem stejně *vyprázdnitelný* symbol – třeba „světový parlament náboženství“; nezřídka se tu pod rouškou dialogu a mezináboženského setkávání skrývá nevědomá touha po nové jednotě, prostě skutečně radikální, mimo-řádně jinakosti, obzvlášť je to cítit v ekumenickém úsilí katolické církve, pro kterou byl celek vždycky tím, čeho ona je svorníkem, ne tím, co ji přesahuje. Druhý způsob, jak zrušit výše naznačenou dialektiku, je na první pohled opačný, neboť cynický – pojem posvátného v silném slova smyslu zcela odstraňuje z lidského života a rovnocennost všech vyznání a identit hlásá na základě toho, že všechna vyznání považuje za stejně znesvěcená, stejně relativizovaná, nahodilá

a individuálně volitelná, a tedy bez nároku na nějakou nadindividuální platnost. Pomíjí, že každé znesvěcení je svědectvím posvátného a jen v tomto vztahu mají oba pojmy pro lidský život nějaký smysl.

Je možná *nefundamentalistická* odpověď na tuto situaci? Každá odpověď zůstává v horizontu otázky a bez ní je nesmyslná – asi jako cesta, jež sice ví, kam míří, ale zapomněla na krajinu, kterou prochází a v níž leží její cíl. Trvám na následujícím: Západ nemůže přestat být Západem. Nemůže svoji historickou zkušenost, jež balancuje na hraně nihilismu, vnucovat jiným, a tím je podřizovat logice svých dějin. Ale nemůže ani na onu zkušenost zapomínat a popírat její universalistický charakter, resp. horizont, který otevřela a v němž prosvítá nejarchetypálnější náboženský prožitek. *Nahá* pravda *nahých* těl, která nás bije do očí na obrázcích z koncentráků, vepsala do každé uniformované příslušnosti k té či oné kulturní identitě vlastizrádný a kacířský otazník – a v jeho zdánlivě znesvěcující a zdánlivě nihilistické prázdnotě se skrýváním zjevuje a mlčením volá to, co je *opravdu* nedotknutelné a posvátné.

Nejsme to my, kdo klade takové otázky. Jsou to otázky, co *klade nás* před nutnost na ně odpovídat. Varujme se toho, abychom z oné nutnosti utíkali tím, že sami budeme klást otázky jiným – ba že jim budeme dávat dotazy, abychom si je prověřili... Ano, otázky, o kterých tu byla řeč, jsou opravdu všech, otevírají obecně lidský horizont; jenže kladeny jsou nám, jsou to naše otázky a naše budou odpovědi na ně. Jiní mají jiné otázky. My se musíme především starat o to, zda dobře rozumíme těm svým. Pokud se nám to podaří, možná spasíme svět.

Autor přednáší na katedře filozofie Univerzity Palackého v Olomouci.

Literární noviny, 12. 9. 2005, str. 6



BARŠA, Pavel; BARŠOVÁ, Andrea: Sbohem multikulturalismu

Islámské obrození způsobuje obrat v evropských integračních politikách

Kritika multikulturalismu, ozývající se po červencových teroristických útocích v Londýně, nepadá na neorané pole. K jeho přehodnocování totiž v západní Evropě začalo docházet již před několika lety.

Jedním z důvodů tohoto obratu od multikulturalismu byl právě nárůst nových typů konfliktů spjatých s obrodou muslimské identity u části druhé a třetí generace přistěhovalců z islámského světa. Hlavním zdrojem těchto konfliktů již nejsou partikulární *tradice* etnických společenství, nýbrž univerzalistické náboženské *ideje*, které proti sobě staví individuální příslušníky těchto společenství. Protože ti jsou zároveň příslušníky liberálních států, musí tyto státy dělat vše pro to, aby je dostaly na stranu svých – *liberálních* – idejí. To si od konce 90. let uvědomily dvě země, které do té doby byly hlavními protagonisty multikulturalismu v Evropě – Nizozemsko a Velká Británie.

Dědictví impéria

Původ britského modelu pluralistické integrace je spojen s ideou impéria, v němž pod jednou politickou střechou koexistují různé etnické a regionální kultury. Jakmile se v 60. letech 20. století prosadila myšlenka rovné důstojnosti příslušníků různých kultur, mohl se původně nerovný pluralismus proměnit v liberální multikulturalismus. Nový model multikulturní integrace definoval v roce 1966 labouristický ministr vnitra Roy Jenkins: „Integrace neznamená to, že by přistěhovalci ztratili vlastní národní charakteristiky a svou kulturu. Myslím, že v této zemi nepotřebujeme »tavicí kotel«... Přišli bychom tím o ten největší přínos, který z imigrace můžeme získat... Proto definuji integraci nikoliv jako zplošťující asimilační proces, nýbrž jako zajišťování rovných příležitostí s respektem ke kulturní různosti v prostředí společné tolerance.“

Od konce 60. let byla multikulturní integrace kontinuálně podporována britskými vládami. V 70. a 80. letech se ale postupně přenesl důraz z „rovných příležitostí“ *jednotlivců* na „kulturní různost“ přistěhoveleckých *komunit*. Blairova Strana práce, která se dostala k moci roku 1997, začala tento směr přehodnocovat, aby nakonec ve strategii přistěhovelecké politiky z roku 2002 (v dokumentu nazvaném *Zajištěné hranice, bezpečné útočiště. Integrace s růzností v moderní Británii*) strhla kyvadlo od komunitarismu zpět k individualismu. Skupinová rozrůzněnost měla být nadále tolerována, ale těžiště integračních politik mělo spočinout v asimilaci do jazykové a politické kultury Velké Británie. Nová orientace se projevila například v zavedení slavnostních státoobčanských přísah pro nově naturalizované občany (první se konaly v únoru 2004) a v plánech na zavedení přísnějších jazykových testů a zkoušky ze znalostí života v Británii (od listopadu letošního roku) jako podmínky pro udělení britského občanství. Vláda navíc plánuje, že rozšíří tyto zkoušky i na ty, kteří žádají v Británii o trvalý pobyt.

Tento obrat podpořila veřejná diskuse, kterou otevřel 3. dubna 2004 předseda britské *Komise pro rasovou rovnost* Trevor Phillips v rozhovoru pro deník *The Times*. Phillips tvrdil, že pojem multikulturalismus pochází z jiné éry a již není užitečný, protože naznačuje separaci. V reakci na incident z března 2004, kdy mladí Britové muslimského vyznání spálili britskou vlajku před mešitou v londýnském Regents parku, Phillips také uvedl, že žijeme v jiném světě, než byl svět 60. a 70. let. Dnes je potřeba „napříč celou společností potvrdit jádro toho, co je britské“. Phillipsovo vystoupení vzbudilo pozornost především proto, že komise, které předsedá, byla od svého ustavení roku 1976 nejvýraznějším obhájcem multikulturalismu.

Proměnu integračních politik stvrdila nová vládní strategie integrace etnických menšin (tedy nejen nově příchodích přistěhovalců, ale i starousedlíků) z ledna 2005. Jejím základním kamenem je posilování britské identity a pocitu sounáležitosti. Sdílená britská identita přitom není v rozporu s kulturní rozmanitostí. „V rozmanité společnosti budou nutné existovat rozdíly v hodnotách a cílech. Náš respekt ke svobodě znamená, že žádný soubor kulturních hodnot by neměl být upřednostňován před jiným. S výjimkou hodnoty respektu k jiným a zákonnosti, včetně tolerance a vzájemných povinností občanů, které považujeme za základní prvky ‚britství‘, musejí být rozdíly v hodnotách a zvycích řešeny vyjednáváním.“ Koncept „britství“ tedy není exkluzivní identitou. Všichni občané mají pociťovat britskou identitu, ale to „neznamená, že musejí volit mezi ‚britstvím‘ a jinými kulturními identitami nebo že by měli obětovat své zvláštní životní styly, zvyky nebo víru. Měli by být hrdí na obojí.“

Společnost tedy neočekává plnou *kulturní asimilaci* přistěhovalců, o to více však požaduje *politickou asimilaci* do britské identity. Strategie tak opouští multikulturalismus jako heslo, podržuje však ideu složené či duální identity, která vedle příslušnosti k vyššímu společenství občanského národa může zahrnovat i příslušnost ke zvláštní etnické, regionální, náboženské či jiné kulturní skupině. Udržování takových vazeb nižšího a nepolitického řádu je věcí svobodné volby přistěhovalců, přijetí britství je naopak jejich povinností.

Nizozemský parlament zavedl multikulturní přístup roku 1983 v reakci na poznání, že přistěhovalci z bývalých kolonií a zahraniční pracovníci rekrutovaní v 60. a 70. letech zůstávají v zemi natrvalo. Tito novousedlíci byli pochopeni jako „etnické menšiny“, jimž mělo Nizozemsko umožnit udržování jejich odlišných identit. Tento přístup – posílený ještě nizozemskou tradicí oddělených institucí pro různé náboženské komunity (např. školy, nemocnice, odbory či tisk) – vedl k segregaci přistěhovalců od většinové společnosti.

(Ne)tolerantní Nizozemsko

Prvním signálem obratu se stalo přijetí nové vládní strategie v roce 1994, v němž byla politika „menšin“ přejmenována na politiku „integrace“. Důraz na kulturu byl vystřídán důrazem na svobodu volby jedince a neutralitu ze strany státu. Roku 1998 následovalo přijetí *Zákona o integraci nových přistěhovalců*. Zákon zavedl povinnou účast každého přistěhovalce ve státem řízeném a financovaném integračním programu. Program zahrnuje výuku holandštiny a návštěvu kursů sociální a pracovní orientace pro všechny nově příchozí, a to v rozsahu 600 hodin. Po roce od zahájení programu je přistěhovalec povinen složit zkoušky.

Dva roky po přijetí tohoto zákona zveřejnil historik a levicový intelektuál Paul Scheffer v deníku *NRC Handelsblad* článek „Multikulturní tragédie“. Poukázal v něm na to, že běžná rétorika tolerance nemůže zakrýt fakt rostoucí etnické segregace. Podle Scheffera bylo jádrem problému to, že multikulturalismus jednostranně upřednostňoval podporu různosti zvláštních skupin před podporou jednoty nizozemského národa. Ve snaze o otevřenost vůči přistěhovalcům ztratilo Nizozemsko smysl pro svou vlastní kulturní a politickou identitu. Vznikla etnicky vymezená podtřída složená z lidí, kteří se necítí spjatí s nizozemskou kulturou a společností a nejsou ochotni ani schopni se integrovat.

Aby se multikulturní drama nezměnilo v apartheid, je podle Scheffera nezbytné socializovat imigranty do nizozemské národní kultury.

Podle kritiků Scheffer spuštěním diskuse a svým nacionalistickým akcentem vydláždil cestu k úspěchu politickému druhohy Pimu Fortuynovi, jehož strana se díky silné protipřistěhovalce rétorice vyhoupla ve volbách roku 2002 na post druhé nejsilnější strany v zemi (26 křesel, 17,9 % hlasů). Zavraždění Fortuyna krátce před volbami ani následná vládní krize nezastavily započatý trend. Přistěhovalce politika byla dále reformulována s důrazem na individuální integraci a osobní odpovědnost těch, kteří se chtějí v Nizozemsku trvale usadit. Některé diskutované návrhy jdou přitom nad hranici dosud představitelného – například požadavek, aby ti, kteří se chtějí trvale přistěhovat, složili základní zkoušku z holandštiny již v zahraničí. Některá řešení asi narazí na právní bariéry – například úvahy o zavedení integračních zkoušek pro všechny, kteří neabsolvovali v Nizozemsku povinnou školní docházku (s výjimkou občanů EU). Jsou ale dokladem razance, s jakou se politická elita rozloučila s multikulturalismem.

Zavraždění Theo van Gogha v listopadu 2004 posílilo veřejnou podporu tomuto obratu. Postava pachatele zároveň symbolizuje proměnu konfliktu mezi holandskou společností a některými muslimskými přistěhovalci mladší generace. Motivy vraha Mohameda Bouyeriho, odsouzeného v červenci 2005 na doživotí, nekořenily v tradicích marockého venkova, z nichž vzešli jeho předci, ale naopak v jeho intenzivním zapojení do výdobytků informační společnosti Západu. Odmítal příslušet k západní společnosti nikoliv s poukazem k partikulární přistěhovalce komunitě svých rodičů, nýbrž k univerzální komunitě všech věřících – *ummě*. Médium utváření této „neokomunity“ (termín francouzského politologa Oliviera Roye) již nejsou ústní tradice předávané z rodičů na děti, ale internet. Jazykem již není arabština (nebo turečtina či urdu), ale angličtina.

Obrat od multikulturalismu započatý v polovině 90. let vyústil do proměny tradičně tolerantního Nizozemska v zemi, kde se součástí středního proudu staly protipřistěhovalce a islamofobní postoje. Přes podobnost s tradičním diskursem krajní pravice se ale od něj nová vlna liší ve dvou ohledech. *První rozdíl* je sociologický. Zatímco základnou evropské krajní pravice jsou nižší třídy (často zklamané z nesplněných slibů levicových ideologií), sociální základnou nové nizozemské xenofobie jsou třídy střední. *Druhý rozdíl* je ideologický. Zatímco krajní pravice se brání cizímu jménem partikulární národní identity, tato vlna se brání islámu jménem liberálních hodnot, jejichž ztělesněním se od 60. let stalo právě Nizozemsko: jménem respektu ke svobodě volby a projevu, rovnosti mužů a žen či zrovnoprávnění gayů a lesbiček. To platilo i pro její představitele Pima Fortuyna a Theo van Gogha.

Od etnicko-kulturního k nábožensko-ideologickému konfliktu

Multikulturalismus byl schopen ulevit sporu moderní občanské společnosti s tradiční komunitou, selhává však v jejím sporu s fundamentalistickou neokomunitou. První komunita je lokální – zahrnuje ty, kteří pocházejí z určitého místa. Druhá komunita je globální – zahrnuje všechny „pravé“ muslimy, ať již pocházejí odkudkoliv. Místo primární socializace v rodině je jejím zdrojem sekundární socializace v subkultuře vrstevníků, prostřednictvím satelitní televize či internetu a na kázáních radikálních imámů. Zatímco členem tradiční komunity se člověk stává narozením, členem fundamentalistické neokomunity se stává volbou. První společenství je přirozeným sociálním prostředím, druhé společenství poskytuje ukotvení těm, kteří byli takového samozřejmého prostředí zbaveni – tedy právě příslušníkům druhé a třetí přistěhovalce generace, jejichž život je rozštěpen mezi svět jejich rodičů a moderní Evropu.

Problém soužití většiny a menšin je tedy redefinován: nejedná se již o otázku tolerance či uznání skupin etnicko-kulturních, nýbrž nábožensko-ideologických. Mají-li tyto skupiny nepřátelský postoj k principům liberální společnosti – jako je svoboda přesvědčení a vyjadřování či rovnost mužů a žen – pak musí liberální většina nahradit toleranci úsilím o jejich asimilaci do svých liberálních hodnot. To nemusí znamenat rušení opatření, která umožňují soužití různých skupin – například výjimky z úředně nařízených otevíracích dob s ohledem na různé „dny pracovního klidu“ (páteční modlitby muslimů, sabat židů), rozšířený jídelníček ve školních jídelnách s ohledem na náboženská pravidla stravování (košer u židů, halal u muslimů), toleranci k nábožensky motivovaným oděvním zvláštnostem (islámské šátky, sikhské turbany, kippy ortodoxních židů či paruky ortodoxních židovek). Větší citlivost veřejných institucí ke kulturně a nábožensky odlišným skupinám se v posledních desetiletích staly

součástí etablovaného mainstreamu západních společností a zřejmě jí zůstanou, i když by se v důsledku současného odklonu od multikulturalismu zapomnělo na skutečnost, že byly probíhány právě jím.

Pavel Barša přednáší na FF UK a je analytikem Ústavu mezinárodních vztahů.

Andrea Baršová pracuje na odboru pro lidská práva Úřadu vlády ČR

Lidové noviny, 3. 9. 2005



VALKENBERG, Pim: Multikulturalita – krásný sen nebo noční můra

Radost z různosti: příspěvek náboženství k multikulturní společnosti

Myšlenky předkládané v tomto příspěvku o multikulturalitě a náboženství vznikly z velké části z pocitu tísně, jenž byl vyvolán jedním příslovím. To jsem si přečetl na vnitřní straně balíčku tabáku v době, kdy jsem si ještě takový požitek mohl denně dovolit. Přísloví znělo následovně: *Verus amicus est tamquam alter idem*, opravdový přítel je jako druhé Já (*alter ego*, v orig. *Selbst*). Toto přísloví používají výrobci tabáku samozřejmě proto, aby sugerovali, že mezi mnou a tabákem existuje nějaké zvláštní spojení. Když tak dobře odpovídá mé náladě, mým způsobům a mé osobnosti, pak je tabák něco jako můj přítel. To, co ve mně vyvolává onen tísnivý pocit, není určitá reklamní zpráva, nýbrž mentalita, která se tímto projevuje: mohu se spřátelit jen s tím, v němž rozpoznám sám sebe.

Takto lze toto přísloví interpretovat a v této tradici také stojí, jak se budu snažit ukázat v první části tohoto příspěvku. Existuje ovšem i jiná interpretace zdůrazňující více *alter* než *idem*. Nejde ani tak o to, že se *já* sám rozeznávám v tom druhém, ale spíše o to, že je to někdo *jiný*, ve kterém se poznávám. Těmito dvěma alternativami jsou naznačeny dva modely, které budou zkoumány v souvislosti s jejich použitím v příspěvku náboženství k problematice multikulturní společnosti. Ve třetí části této práce se budu snažit předložit argumenty pro to, že monoteistická náboženství, se svým akcentem na jednotnost a z toho vyplývající identitu, zdůrazňují právě spíše mnohost jako pomník pozemského: Oproti jedinému tvůrci stojí různost stvoření. To také znamená, že multikulturalita je viděna jako fenomén, z něhož může mít člověk radost, a nikoliv v první řadě jako problém. Toto pozitivní pojetí fenoménu multikulturality osvětlíme některými klíčovými texty z Bible a z Koránu. Mnohost kultur a náboženství vyvolává také otázku, zda je možné se mezi nimi nějak dorozumět. K tomu, abychom vůbec mohli komunikovat, musí existovat společná řeč. Na konci tohoto článku připojíme ještě některé myšlenky k otázce, jak je možné najít tuto společnou řeč v dialogu mezi různými kulturami a náboženstvími.

1. Identita a jinakost: Cicero o přátelství

Výše uvedené přísloví pochází ze spisu římského státníka a filosofa Marca Tullia Cicera (106–43 před Kristem). V dialogu o přátelství říká Laelius:

„Přátelství pak jsou hodni takoví, kteří mají sami v sobě příčinu, proč by měli být milováni. Je to vzácný druh lidí. Ovšem všechno vynikající je vzácné a nic není těžší než nalézt něco, co by bylo po všech stránkách dokonalé. Většina lidí ani nezná na světě nic dobrého kromě toho, co přináší prospěch, a z lidí milují nejvíce ty, z kterých doufají vytěžit pro sebe největší užitek, jako by šlo o ovce.“

Tak jim chybí ono nejkrásnější a nejpřirozenější přátelství, žádané samo o sobě a pro sebe, a nepoznávají sami na sobě, jaká a jak velká je síla přátelství. Každý miluje totiž sám sebe, ne aby na sobě požadoval nějakou odměnu za svou lásku, ale protože je každý sám sobě drahý. Jestliže totéž nepřeneseme do přátelství, nikdy se nenajde opravdový přítel – to je totiž ten, který je jakoby druhé já.“

Pomocí postavy Laelia vymezuje Cicero své pojetí pravého přátelství a odděluje ho od tří falešných mínění, totiž: „že máme přitele milovat jako sebe samé“, „že naše náklonnost k přátelům má přesně odpovídat jejich náklonnosti k nám“ a „že každý má být přáteli hodnocen tak, jak se sám hodnotí“. Poslední pojetí má Laelio za nejvíce zavrženíhodné. To je zajímavé, protože toto pojetí vykazuje mnoho společného s výrokiem prezentovaným jím samým. Co je to ono „zavrženíhodné“? Že necháme upadnout přitele, který ztratil víru v sebe sama, místo abychom jej pozdvihli. Věrnost je v přátelství velké dobro, říkají Laelius a Cicero, navazující na Scipia. Kdyby měla vzniknout nepřemostitelná názorová neshoda, musíme nechat přátelství pomalu vyhasnout, a ne jej násilně přerušit, protože z toho vzniká nenávist. Musíme být tedy opatrní jak s navazováním přátelství, tak s jeho přerušováním.

V tomto ohledu jsou také citované věty o milování druhého chápány tak, že druhého nemilujeme, protože z toho máme nějaký užitek, ale protože on sám chce. Opravdové přátelství je takové, kdy druhého miluji jako sebe sama, protože i já se totiž miluji od přírody ze své vlastní vůle. Zvířata si také hledají sobě podobného, pokračuje Cicero, natož pak lidé. *„Sám sebe miluje a hledá druhého, s nímž by duševně splynul, takže by takřka vznikla jediná duše ze dvou.“* Cicero představuje tuto formu přátelství jako ideál vyhrazený jen málu. Většina lidí chce z přátelství jen těžit a vybírá si přitele podle toho, jaké jim přinese výhody a užitek. Právě přátelství stojí výše, avšak je zároveň velmi vzácné, jak ukazují následující věty: *„Sluší se však, aby především byl každý sám řádný člověk a pak aby si hledal sobě podobného.“* Mravný člověk miluje nejdříve vlastní dobrotu, a pak svůj vlastní obraz v mravně spořádaném příteli. Jinými slovy: Identita tu předchází jinakost; druhý je potvrzením noblesy, kterou miluji sám na sobě. Cicero nestojí v západní filosofii sám s názorem na přátelství jako na hledání jiného já. Také v křesťanské tradici mělo toto tvrzení důležitý vliv. Jeho slova o opravdovém příteli jako o jiném já mají svou historii, která se každopádně vrací až k Aristotelovi, a také své pokračování, jež se oyzývá až v příslovečném *alter ego*. Mohli bychom tedy udělat závěr, že hledání sebe sama, potvrzení sebe sama u druhého bylo pojímáno způsobem, kterým zacházela dominantní tradice západní filosofie s fenoménem plurality. Existuje ovšem ještě jedna možnost chápání, jejíž tradice je přinejmenším stejně stará.

Židovský filosof Emanuel Lévinas je znám tím, že kritizuje v západní filosofii právě tuto prioritu sebe sama před tím druhým. Lévinas pokládá tento způsob myšlení za nápadný příklad dominantního způsobu myšlení, ve kterém Já násilně určuje ideu diferencované jednoty skutečnosti, aniž by nabídl nezbytný prostor radikální jinakosti druhého. V této filosofické kritice je Lévinas inspirován jednak svým židovským původem, jednak svým čtením Talmudu: Je to právě příznakem hermeneutiky Talmudu, jak mu rozumí Lévinas, že hledisko ztracené v rozdílnosti mínění zůstává zachováno, a tak je alterita chráněna před tím, aby nebyla spolknuta dominantním hlediskem.

Ve francouzské filosofii, v níž hraje důležitou roli zpracování psychoanalýzy, je stejným způsobem kritizována snaha spojovat druhého se sebou sama. Vychází z myšlenky, že jsme si nejprve navzájem cizí a že ten druhý, vycházející z této cizosti, na nás působí fascinujícím dojmem. V setkání s druhým mizí hranice sebe sama.

Tyto filosofické poznatky je možno chápat jako alternativní vysvětlení přísloví *verus amicus est tamquam alter idem*. Akcent pak neleží ani tak na Já, které rozpoznáváme v druhých, ale na skutečnosti, že sebe sama může člověk poznat jedině tehdy, pozná-li také druhý. Myslím, že tato priorita jinakosti reprezentuje tradici vlastní monoteistickým náboženstvím a dialogu, který by měl být veden mezi nimi. Podle tohoto poznatku není jinakost pohrůžka, nýbrž možnost, jak prostřednictvím druhého lépe poznat sebe sama. Tím lze také poznat rozdíl, který Stvořitel zamýšlel učinit mezi lidmi.

2. Prameny obavy: náboženství a Poldermodell

Před časem byla na univerzitě v Nimwegen uspořádána konference pod názvem „*Multikulturalität: Wunderöl und Wachsnaese*“. Na této konferenci se ukázalo, že se v současné době mnohé vědy zabývají multikulturalitou, ale že ji vidí v první řadě jako problém.

Toto problematizující stanovisko nalézáme v mnoha pojednáních ve filosofii a etiky. Politický filosof Charles Taylor se ptá, jak může být smířena politika rovnoprávnosti, která usiluje o univerzální zákon a požadavky, s politikou rozdílu usilující o uznání jedinečné identity skupin a jednotlivců. Tam, kde chce antropolog Clifford Geertz ochraňovat jistý relativismus proti pojmům morálního a náboženského univerzalizmu, obhájí Taylor obsahem naplněný liberalismus na bázi pohledu na „dobrý život“ proti čistě procedurálnímu liberalismu politiky rovnoprávnosti. H. Procee vychází z holandské situace a snaží se překročit univerzalizmus a relativismus v modelu pluralitní společnosti, ve které její člen může počítat s minimální existencí, se základními zákony a s právem na prožívání vlastní kultury. Jeho zkoumání rovnoprávnosti kultur ústí do paradoxu, že předjímání této idey má za následek to, že kultury nejsou rovnoprávné, neboť se odlišují právě tak moc, jak se hodlají učit z cizí tradice. Domnívám se, že se tito autoři blíží fenoménu multikulturality z perspektivy „správce“, jenž si pokládá otázku, jak mohou být osoby z různých kultur respektovány ve své jedinečnosti, když se jim zároveň dostává správcovského zacházení.

Annemiek Richtersová, hostující profesorka pro pomoc ženám na lékařské fakultě říšské univerzity v Leidenu, vycházela z holandské historie a během nimwegenské konference o multikulturalitě soustředila pozornost na rovnoprávný model. Jde zde o známý „*Poldermodell*“, který popisuje jako formu solidarity na bázi boje proti společnému nepříteli: tj. proti vodě. Jde o takovou společnost, v níž právo na stejnou péči vzniká tím, že člověk zaplatí určité pojištění. Její otázka teď zní: Jak můžeme učinit zadosť kulturní jinakosti, když zůstává zachována myšlenka stejných práv? Abych objasnil, o jakou problematiku zde jde, chtěl bych se dostat k případu, který uvedla paní Richtersová. Popisuje dva rozdílné modely uzdravení. V západoevropské kultuře známe model, který se silně orientuje na pacienta a na nemoc jako na poruchu, jež existuje v jeho těle. Oproti tomu stojí model, který se orientuje na pacienta ve spojení s jeho okolím a v nemoci vidí v první řadě porušení přediva vztahů. Tento druhý model je spojen s titulem knihy ghanského teologa „*Man curses, God heals*“: Zatímco člověk může uskutečnit uzdravení prostřednictvím lékařské techniky, Bůh léčí nebo uzdravuje v hlubším slova smyslu. Tento model uzdravení je základem prožívání pro Afričany a pro ty Holanďany (pocházející např. ze Surinamu), kteří si s sebou ve světě svého prožívání nesou ještě hodně myšlenkových obrazů pocházejících z Afriky.

Je zřejmé, že se moderní zdravotnictví v Nizozemí orientuje na první model. Tomu je podkladem funkční diferenciací: To, co v Ghaně provedeno tradičním léčitelem, je v našem systému zdravotní péče prováděno lékařem, ale částečně také pečovatелеm, sociálním pracovníkem, poradcem pro výživu, psychologem a konečně také duchovním. Z toho je zřejmé, že pacienti vycházející z druhého modelu mají pocit, že lékař nechápe správně jejich problémy. A tak jako v Africe vidíme, že pacient nejde jen k lékaři, ale také k tradičnímu léčiteli nebo snad k homeopatovi, protože u nich nachází větší otevřenost pro své problémy a získá dojem, že se musí této příležitosti rychle chopit. Podle těchto lidí sídlí nemoc nejen v lidském těle, ale především souvisí s narušenými vztahy v rodině, se sousedy, s přáteli, přírodními silami a bohy. Je však omyl domnívat se, že se tento pohled vyskytuje jen u cizinců. Stále více Holanďanů sahá z nespokojenosti s prvním modelem k alternativním léčebným metodám a dává to najevo tím, že se odvolává na religiozitu zahrnovanou pod společný jmenovatel New Age. Tento příklad dvojího možného uzdravení ukazuje, že ti, kteří se staví za multikulturní počínání, se také přimlouvají za nasazení zdravotní péče, která by byla práva holistického pohledu na uzdravení. I když by to znamenalo důkladné přizpůsobení systému zdravotní péče a popř. mělo pro Holanďany za následek zvýšení pojistného.

Teď zpět k otázce, jak může být člověk práv kulturní jinakosti, když zároveň zůstává zachována myšlenka rovnoprávnosti. Pro mě jako pro teologa je tato otázka velmi zajímavá, neboť oba lékařské pohledy se zakládají na náboženské předloze. Na jedné straně je evidentní, že africkému chápání nemoci jako porušení vztahu mezi bližními, silami a předky, odpovídá představa náboženského pohledu na člověka. Podle Richtersové leží v základech holandské společnosti, spočívající na solidaritě a konsenzu, židovsko-křesťanská kultura. Domnívám se, že jistě může být nalezena morální báze, na jejímž základem je možné mírové soužití mezi národy. Takový společný základní étos obhájí mezi jinými Hans Küng prostřednictvím svého projektu „*Světový étos. Projekt*“ (Archa, Zlín, 1992) a deklarace Parlamentu pro světová náboženství v Chicagu (1993).

Zůstává také otázkou, zda náboženství přispívají k „*Poldermodellu*“ a působí jako zesilovací faktory v konsenzu, který je podstatou „*Poldermodellu*“. Holanďští politici, i když pocházejí z politických stran bez vyznání, vidí rádi, když církve a náboženství v Nizozemí přispívají ke konsenzu. V tomto ohledu se obávají, že se církve a náboženství stáhnou do vlastního světa a stanou se fundamentalistickými hnutími, která se obrací proti vysoce ceněné západní hodnotě racionálního vědění. Církve se však podle jejich názoru někdy starají o ty, kteří se nacházejí mimo hranice základního konsenzu. Vycházejí z této starosti bych chtěl navrhnout, aby se pojem multikulturality chápal jinak: Ne ze všeobjímající perspektivy „správce“, ale zezdola, z perspektivy ostatních, kteří se stávají obětmi každého konsenzu, jenž jiné nechává stát mimo.

Pojem multikulturality podle mého názoru předpokládá, že jinakost druhého nebudeme vidět jenom jako skutečnost, jež musí být zohledněna v politice, nýbrž zároveň jako hodnotu, která si zaslouží obranu. Proto jsem nedůvěřivý, když politici mluví

o židovsko-křesťanském základu naší evropské kultury a zcela odhlíží od otázky, zda je vůbec možné tak jednoduše spojit tato dvě náboženství. Domnívám totiž, že (předpokládaná) jednota židovsko-křesťanské kultury je ustanovena proto, aby se odlišnost ostatních (např. islámských) kultur udržela mimo jejich vlastní rozsah. Takový způsobem je pro mě náboženství neprávem používáno jako podpora „Poldermodellu“. Perspektiva správce prodlužuje jednotu, jež je potřebná pro politiku. Ale perspektiva náboženství je často jiná, protože je to perspektiva těch, kteří se nacházejí mimo loď administrativy. Proto se někdy v Nizozemí církve vzpírají konsenzu v „Poldermodellu“. To se ukázalo např. ve stanovém táboře, který zřídila církevní rada pro odmítnuté žadatele o azyl, nebo ve výroku biskupa Muskense o chlebu, který lze v nouzi ukradnout z rukou. Tady se církve staví proti morálnímu konsenzu, nepodporují ho, což je zaznamenáníhodná skutečnost.

Je možné, že o církvích vzniká špatný obrázek, když je správci používají pro služby „Poldermodellu“. Tento model je totiž orientován na jednotu nebo přinejmenším na stejné zacházení, přičemž lidé z jiných kultur nechťejí, aby se s nimi zacházelo jako se stejnými, ale právě jen jako s odlišnými. Správcovský model se projevuje pojmy jako jsou integrace nebo začleňování, multikulturní model oproti tomu upřednostňuje spíše bohatství barev než hodnotu, kterou je třeba dodržovat. Samozřejmě jsou mi známy také kulturní zneužití, které vystupují často pod rouškou náboženství a tam zůstávají nekriticky zachovány. Zde je třeba myslet především na to, jak se v různých kulturách zachází se ženami. Přesto myslím, že multikulturalita znamená především obohacení, a ne ohrožení. Měla by být spíše důvodem k radosti než ke strachu.

3. Jednota Boha rozdíly mezi lidmi

Myslím, že právě tato radost z rozdílnosti hraje důležitou úlohu v těch náboženstvích, která staví do popředí jednotu, totiž v monoteistických a abrahamovských náboženstvích. Mohli bychom si myslet, že vyznávání jednoho Boha jako Spasitele nebes a země a všech lidí vede k tomu, že tato náboženství kladou důraz na uniformitu, a tudíž druhého v multikulturní společnosti vidí jako někoho, v kom se může člověk rozpoznat. Ve spisech zjevení těchto náboženství se však nacházejí některé příběhy, které zdůrazňují jako příznačné právě především různost a jinakost druhého. To je stvořeno jako protiklad k Bohu, jenž jedno jest. V této části bych chtěl představit tři z těchto textů a jejich interpretační tradici. Přitom se ukáže, že islám, který je často viděn jako pramen fanatismu, nucení k uniformitě a k úsilí o obrácení se, zná texty, které obsahují silnou obhajobu toho, aby jinakost druhého byla chápána jako radost z rozdílnosti.

V Tóře je obsažena epizoda o stavbě babylonské věže. Nachází se konci té části Tóry, která se celá soustřeďuje na lidskost, na konci cyklu příběhů o Noem a svazku, který Bůh skrze Noeho uzavírá s lidstvem:

„1/ Celá země byla jednotná v řeči i v činech. 2/ Když táhli na východ, našli v zemi Šineáru pláň a usadili se tam. 3/ Tu si řekli ve spolek: „Nuže, nadělejme cihel a důkladně je vypalme.“ Cihly měli místo kamene a asfalt místo hlíny. 4/ Nato řekli: „Nuže, vybudujme si město a věž, jejíž vrchol bude v nebi. Tak si učiníme jméno a nebudeme rozptýleni po celé zemi.“ 5/ A sestoupil Hospodin, aby shlédl město i věž, které synové lidští budovali. 6/ Hospodin totiž řekl: „Hle, jsou jeden lid a mají jednu řeč. A tohle je teprve začátek jejich díla. Pak nebudou chtít ustoupit od ničeho, co si usmyslí provést. Nuže, sestoupíme a zmateme jim řeč, aby si navzájem nerozuměli.“ 8/ I rozehnal je Hospodin po celé zemi, takže upustili od budování města. 9/ Proto se jeho jméno nazývá Babel / to je Zmatek/, že tam Hospodin zmátl řeč veškeré země a lid rozehnal po celé zemi.“

Je jasné, že zde máme co dělat s příběhem, který se vrací k vysokým zikuratům, věžím mezopotámských a babylonských chrámů, které se směrem nahoru skládají ze stále menších pater a o kterých učenci říkají, že byly až sto metrů vysoké. Kromě toho existuje ještě etymologie, která spojuje jméno Babel se slovesem *bll*, „zabloudit“. To je zároveň odpověď na otázku, proč se lidstvo rozdělilo do tolika národů a jazyků, když pochází z jednoho nového otce, Noeho. Zatímco desátá kapitola k tomu v tradici kněžských spisů předkládá výčet, nabízí Jehova v deváté kapitole teologické vysvětlení: Bůh rozdělil lidi po zemi, protože se mu nelíbila jednota národa a řeči. Židovská interpretační tradice vidí tuto boží nelibost v souvislosti s vůlí člověka zůstat na jednom místě, a tím se protivit božskému: „*Plodte se a množte se a naplňte zemi.*“ „*Vy pak se plodte a množte, hemžete se na zemi a množte se na ni.*“ Jiná tradice v tom vidí modloslužbu, neboť je psáno: „*Nechte nás, abychom si vytvořili vlastní jméno.*“ Rabíni zde mluví o generaci rozdělení, jež následuje po generaci potopy. Jednota národa a řeči totiž vedla sice k modloslužbě, tato generace však nebyla vyplněna jako generace potopy, protože jednota jazyka také znamenala, že se lidé milovali navzájem. Ve smyslu první tradice je jednota lidí ohrožením Boha, protože lidé jsou jedno stejně jako Bůh. Ve smyslu druhé interpretace vede tato jednota k modloslužbě, i když mezi lidmi zároveň implikuje vzájemnou lásku. V obou případech se zdá, jako by příběh sugeroval, že Boží vůle způsobila, že lidé nežijí na jednom místě a liší původem a jazykem.

Podobná myšlenka je rozvíjena v Novém zákoně ve Skutcích apoštolů. Když Duch o slavnosti, která se od té doby nazývá Letnice, sestoupil na apoštoly, začali mluvit v cizích jazycích, „*jak jim Duch vnukal, aby promlouvali.*“ (Sk 2, 4.) Jakkoliv se zde mluví o glosolalii a mluvení v jazycích, neznámá to žádnou mysteriózní řeč, nýbrž řeč srozumitelnou všem, a to tak, že: „*...každý z nich je slyšel, jak mluví jejich vlastní řečí.*“ (Sk 2,6.) Dvakrát je tato úžasná příhoda zopakována: „*Jak to, že je slyšíme každý ve své rodné řeči.*“, „*(...) všichni je slyšíme mluvit v našich jazycích o velikých skutcích Božích!*“ (Sk 2, 8, 11) Duch má zřejmě zálibu v mluvení v řeči jednotlivých národů, a ne v univerzální řeči, která je stejná pro všechny.

V křesťanské tradici je Duch chápán jako zdroj darů, z nichž jeden je prorokování. Duch neoperuje nezávisle na Kristu, avšak může působit mimo institucionální křesťanství. Tvoří nový začátek, nové společenství národů, v němž mohou být kultury respektovány ve své jedinečnosti.

Nejnápadnější text o funkci kulturních rozdílů pro monoteistická náboženství lze nalézt v Koránu. V centru Koránu nestojí žádné příběhy, chce zprostředkovávat teologické idey. Tyto idey tvoří čtyři myšlenky. Na prvním místě stojí myšlenka, že lidstvo dříve tvořilo společenství (*umma wahida*): „*Lidé původně jen národ jediný tvořili, avšak pak se v názorech rozešli.*“ (10, 19; srovnej 2, 213 a 23, 53) Můžeme si zde vzpomenout na příběh o stavbě babylonské věže, ale může jít také o vzájemnou rivalitu mezi Židy a křesťany. Nabízí se druhá myšlenka, že Bůh chtěl tuto nejednotnost mezi společenstvími. „*A rozdělili jsme je po zemi jako národy; někteří z nich jsou bezúhonní, zatímco jiní z nich nejsou takoví. A vystavili jsme je zkouškám dobrým i zlým doufajíc, že se snad obrátí!*“ (7, 168) Nebo jinak formulováno: „*Kdyby Pán tvůj chtěl, byl by věru učinil lidstvo národem jediným, avšak oni stále jsou ve sporech.*“ (11, 118; srovnej 16, 93 a 42, 8) Třetí myšlenka říká, že Bůh dal každému společenství jiné vyslance a jiná životní pravidla (10,47, 22,34, 22,67). Konečně poslední myšlenka je, že každé společenství bude prvního dne odsouzeno a že vyslanci společenství (16,89) stejně jako knihy (45, 28) o něm budou vydávat svědectví. Bylo Božím záměrem, aby existovaly kulturní a náboženské rozdíly mezi lidmi. Bůh chtěl učinit, aby byli lidé zvědaví na sebe navzájem a aby soutěžili ve službě Bohu.

„Lidé, věru jsme vás stvořili z muže a ženy a učinili jsme z vás národy a kmeny, abyste se navzájem poznali. Avšak nejvznešenější z vás před Bohem je ten, kdo je nejbohabojnější - a Bůh je vševědoucí a zpravený.“ (49,13)
„Kdyby Bůh chtěl, byl by vás věru učinil národem jediným, avšak neučinil tak proto, aby vás vyzkoušel tím, co vám dal. Předstihujte se vzájemně v konáních dobrých skutků! K Bohu se skuteční návrat vás všech, a on vás poučí o tom, o čem jste byli v rozporu.“ (5,48)

Rád bych o tomto textu nechal promluvit Reinharda Leuze:

„Nelze ani ocenit hodnotu tohoto výroku. Není zde jen fakticky vyjádřeno, že existují různá náboženství. Podstata náboženství se v mnohem pozitivnějším porozumění navrácí jasně zpět k Boží vůli: Účelem různosti náboženství je aktivizovat lidi v určité náboženské víře. Z toho jasně plyne, že islám nejenže monoteistická náboženství toleruje, ale nachází se v takové situaci, že je uznává v jejich odlišnosti.“

Židé poukazují v souvislosti se vztahy k ostatním náboženstvím na sepětí s postavou Noeho a na výsledek cyklu o Noem, totiž na rozdílnost řeči. Křesťané pojmenovávají působení Ducha v různých jazycích a kulturách. Islamisté mají odkaziva silnější vědomí multikulturality a spojují ho s Boží vůlí, aby se lidé skrze rozdíly lépe poznávali a tak lépe sloužili Bohu. Tímto způsobem nevede monoteismus směrem k nátlaku k jednotě, ale právě k vědomí, že jednota je vlastností Boží. Bůh uspořádává stvořené v „diferencích“, tedy právě v jejich různosti. Když Tomáš Akvinský rozvíjí tuto ideu, zařazuje se tím do dlouhé monoteistické tradice, která zdůrazňuje jak rozdíl, tak vztah mezi Stvořitelem a stvořeným. Právě proto, že stvoření nejsou totéž, co Bůh, ukazují svou úplnost ve své různosti.

4. Různost a problém komunikace: Dialog mezi náboženstvími

Chválit rozdílnost až do nebe – to nemůže být poslední slovo, protože rozdílnost bez komunikace vede k chaosu a nesoudržnosti? Organizační problémy plynoucí z tohoto poznatku často vystupují spolu s pojmem multikulturality. Je otázkou, zda náboženství mohou přispět k této komunikaci. Na první pohled se to zdá nepravděpodobné, protože náboženství, o kterých je zde řeč, jsou – historicky viděno – pro komunikaci určena spíše kvůli své slepotě než otevřenosti. Jestliže je kritériem hodnoty kultury míra, se kterou se chtějí učit od jiných tradic, nelze nábožensky inspirované kultury lehce odříznout. Přes zajímavé texty v předchozím odstavci se náboženství podobají spíše ostrovům soběstačnosti než místům kulturní komunikace. Nemohu si to odpustit a odvolávám se znovu na Tomáše Akvinského, abych ukázal, že možnosti komunikace veskrze existují. Jak už jsem řekl, jsou v křesťanské tradici dary Ducha spojovány s mnoha lidskými jazyky a kulturami. Je zřejmé, že Tomáš používá metaforu přátelství, když mluví o darech Ducha, protože Duch totiž z lásky Boží přichází sám k sobě. Tomáš se připojuje k / na začátku citovanému/ Ciceronovu výroku a říká, že jednota citu mezi přáteli vede k tomu, že člověk přiděluje to své druhému (lat.: *communicari*) a dbá na jeho potřeby. „To všechno působí jeden a týž Duch, který uděluje každému zvláštní dar, jak sám chce.“ (1 Kor 12, 11).

V moderní římsko-katolické teologii je dialog mezi náboženstvími nazírán jako možnost ke komunikaci. Moderní pojem dialogu přitom spojuje dvě komunikaci vlastní věci. Za prvé může být o dialogu řeč jen tehdy, jestliže jsou obě strany připraveny rozumět si navzájem a nechat se obohatit. Za druhé: obě strany vycházejí při dialogu ze svého vlastního přesvědčení, protože dialog s druhým je zajímavý jen tehdy, jestliže druhý je opravdu jiný než já sám. Je tedy vlastní dialogu, že je při něm vynášena identita obou stran, stejně jako může být vždy zachována jejich rozdílnost. Při tom jsou rozlišovány čtyři roviny komunikace: Nejdříve „životní dialog“, který zahrnuje jednoduché, ale základní věci, jako například dobré sousedské vztahy a dobré soužití s ostatními, dále „dialog jednání“, který se především snaží o to, dosáhnout zlepšení stavu společnosti. Potom existuje „dialog teologické výměny“ a snad nejpłodnější „dialog náboženské zkušenosti“. V posledním je Bůh hledán cestou spirituality a modlitby.

V tomto dialogu zaujímá teologický dialog jen skromné místo, ale historicky viděno byla tato forma dialogu rozhodující pro komunikaci mezi židovstvím, křesťanstvím a islámem. Jistě to platí o zemích Evropy. Tak vedl kontakt mezi novými muslimskými mocnáři a byzantskými křesťany k rychlé obraně křesťanské víry. Tato obrana nabyla časem povahy sporu. Historicky viděno neleží polemika a dialog tak daleko od sebe, jak se to dnes při použití těchto pojmů chápá, zvláště jedná-li se o otázku pravdy. V každém případě je použití racionální argumentace typické pro teologický dialog, ať už má podobu polemiky nebo apologetiky. Ale právě použití rozumu bylo ve středověku společným modelem komunikace, čímž byl umožněn dialog: Mezi křesťany se odvolávalo na rozum a na spisy Starého a Nového zákona, mezi křesťany a Židy na rozum a na spisy Starého zákona a mezi křesťany a muslimy jen na rozum. Z tohoto způsobu vychází pak také Tomáš Akvinský ve svém spise pro obranu víry *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, nazývaný vesměs *Summa contra gentiles*. Tomáš ještě mohl pracovat tímto způsobem, protože se svou kulturou sdílel myšlenku o univerzálním rozumu překonávajícím kulturní rozdíly.

Jedním ze znaků dnešního povědomí o multikulturalitě je to, že dnes už není možná taková rozumná a kultury přesahující řeč. Proto jsou také teologové a filozofové toho názoru, že rozvržení dialogu nemůže být dáno dopředu, ani pomocí křesťanské teologie náboženství. Protestují v každém případě proti prvním pokusům dojít k – určitým způsobem – univerzální teologii náboženství, protože tato by neučinila zadost mnohosti kultur a náboženství. Rovněž protestují proti pozdějším pokusům Johna Hickse a Johna Knitterse vypracovat pluralitní teologii náboženství, protože ta nečiní zadost odlišnosti a pluralitě nezápadních náboženství. S teology, kteří si myslí, že identita křesťanské tradice zde není dostatečně vyjádřena, souznějí filosofové, kteří se domnívají, že nekompromisní postmoderní roztříštěnost tu není brána dostatečně vážně.

Opět jsme zde postaveni před alternativu: musíme postihnout postmodernismus a dostat se k radikálnímu pluralismu, jenž může sloužit jako základ pro multikulturní společnost, v jejímž středu stojí jako základ jednota jednotlivých kultur a v níž se pokoušíme přivést tyto kultury k rozhovoru? Nebo si kvůli nebezpečím, která ohrožují naši planetu přece jen musíme zvolit společenskou zodpovědnost a s tím určitou formu morálního konsenzu (Küng) nebo soteriocentrismus (Knitter)? Nebo se musíme raději ohlížet po takové formě komunikace, která není předem určena, ale dostává se sama v průběhu dialogu?

Také zde se rychle ukazují rozdíly. Takový teolog jako je David Tracy vidí jako možnost *solvitur ambulando* – strategii, kterou rozpoznává u velkého amerického psychologa náboženství Williama Jamese. Zároveň se ale obává příliš velkého pragmatismu, a přidržuje se základní důvěry v západní tradici racionality a metafyziky. Možná, že dialog nebude v budoucnu určován správci, vedoucími jednání nebo teology, nýbrž spirituálními hledajícími boha. V tomto směru mě rovněž inspiruje k přemýšlení španělsko-indický kněz a filosof Raimon Panikar. Nemluví o dialogu mezi náboženstvími, ale o dialogu uvnitř náboženství, protože – vycházejí ze svého dvojího kulturního zázemí – komunikuje sám o tom, o čem za normálních okolností komunikují dva partneři. V rozhovoru s židovským teologem Pinchase Lapidem přerušuje dialog vždy, když je mu používán jazyk nesro-

zumitelný pro jeho indické kulturní zázemí. Je pro demokracii kultur a náboženství, ve které by se všichni mohli vyjádřit. A to v takovém jazyce, který není předem dán, ale rozvíjí se v dialogu. „Druhý“ pro mě není nějaká objektivní kategorie, ale je to „ty“. A tím snad po dialogu mezi aktivisty, teology a hledajícími boha opět přicházíme k „dialogu života“: Mluvit o multikulturalitě má smysl jen tehdy, když vycházíme ze zkušenosti multikulturality, z její obohacující i problematické stránky. Multikulturalita se snad uskuteční až tehdy, když o ní nebudeme muset přemýšlet a stane se každodenní součástí našeho života. Každý den se znovu opakuje to, co nám bylo jako člověku vštěpováno v mládí: naši představu identity jsme si vytvářeli při setkáních s ostatními. Lidé a kultury si budou vědomi sebe sama teprve až při setkání s ostatními. Až bude toto setkání tak samozřejmé, že „ty“ se stane částí mého „já“ a já bude částí ty.

Přeložila Gabriela Trnková



ECO, Umberto: Vytváření nepřítelů

Vykonstruovat si nepřítel

Před lety jsem jel v New Yorku s taxikářem obtížně rozluštitelného jména, který říkal, že je Pákistánec. Zeptal se mě, odkud jsem já, a já odpověděl, že z Itálie. Chtěl vědět, kolik nás je, a byl ohromen, že tak málo a že naším jazykem není angličtina.

Nakonec se zeptal, kdo jsou naši nepřátelé. Na mé „prosím?“ mi vyložil, že ho zajímá, s kterými národy jsme po staletí ve válce kvůli územním nárokům, etnickým nesnášenlivostem, neustálému porušování hranic a tak podobně. Odpověděl jsem, že neválčíme s nikým. Trpělivě mi vysvětlil, že se ptal na naše odvěké nepřátele, se kterými se navzájem zabíjíme. Zopakoval jsem mu, že je nemáme, že poslední válku jsme vedli před víc než půl stoletím a navíc jsme ji začali proti jednomu nepříteli a zakončili proti jinému.

Neuspokojilo ho to. Jak je možné, že existuje národ bez nepřátel? Vystoupil jsem a dal jsem mu dva dolary spropitného, abych mu vynahradil náš lhotejný pacifismus, a teprve později mne napadlo, co jsem mu měl odpovědět, že totiž není pravda, že by Italové neměli nepřátele.

Nemají vnější nepřátele a rozhodně nejsou schopni se dohodnout, kdo to má být, protože neustále válčí mezi sebou: Pisa proti Luce, guelfové proti ghibellinům, severané proti jižanům, fašisté proti partyzánům, mafie proti státu, vláda proti soudům – a škoda že tenkrát ještě nedošlo k pádu dvou Prodiho vlád, to bych mu mohl lépe vysvětlit, co znamená prohrát válku střelbou do vlastních řad.

Když jsem se však nad tou příhodou zamyslel víc, uvědomil jsem si, že jedním z neštěstí naší země za posledních šedesát let bylo právě to, že neměla opravdové nepřátele. Itálie se sjednotila díky přítomnosti Rakušanů nebo, jak říkával Berchet, těch *německých hrubiánů a protivů*; Mussolinimu se podařilo získat podporu lidu, když nás podněcoval k pomstě za okleštěné vítězství, za ponížení v Dogali a v Adui a za židovskou „demokratickou“ plutokracii, která na nás uvaluje nespravedlivé sankce. Jen se podívejme, co se stalo se Spojenými státy, když Říše zla zmizela a velký sovětský nepřítel se rozplynul. Hrozil jim krach vlastní identity, dokud Bin Ládín, z vděku za podporu, jíž se mu dostávalo v dobách boje proti Sovětskému svazu, nevložil na Spojené státy svou slibnou ruku a neposkytl Bushovi příležitost vytvořit si nové nepřátele a upevnit tak pocit národní identity, a také svou moc.

Mít nepřítel je důležité nejen k tomu, abychom si vymezili vlastní identitu, ale i k tomu, abychom si zřídili překážku, s níž můžeme porovnávat svůj systém hodnot a na níž v konfrontaci můžeme předvést svou hodnotu. Chybí-li tudíž nepřítel, je potřeba si ho vykonstruovat. Povšimněme si, jak velkomyslně a pohotově označovali veronští naziskini za nepřítel každého, kdo do jejich skupiny nepatřil, právě proto, aby skupinu tvořili. A při této příležitosti nás ani tak nezajímá onen vcelku přirozený jev, jak rozpoznat nepřítel, který nás ohrožuje, nýbrž proces, jak se nepřítel konstruuje a demonizuje.

Cicero ve svých *Čtyřech řečech proti Catilinovi* (II, 10–23) nemusel podat obraz nepřítel, neboť měl o Catilinově spiknutí důkazy. Přesto ho vytváří, když v druhé řeči líčí senátorům Catilinovy přátele a na hlavního obviněného nechává dopadnout odraz jejich morální zvrhlosti:

Oni leží na hostinách, objímají nestydaté ženy a jsou zemdlíci vínem, přecpání jídlem, ověnění věnci, natření mastmi, zeslabení smilstvy a ve svém opilství žvaní něco o vraždění dobrých lidí a zapalování města. [...]

... mají upravený zevněšek, ostříhané vlasy, jsou buď bez vousů, nebo dobře oholeni, nosí tuniky s dlouhými rukávy, sahající jim až po kotníky, odívají se spíš plachtami, ne tógami... Tito chlapi, tak krásní a líbezni, umí nejen milovat a být milováni nebo tančit a zpívat, ale i se ohánět dýkami a rozlévat jedy.¹

Cicero moralizuje stejně jako Augustin, který zostuzuje pohany, protože na rozdíl od křesťanů navštěvují cirký, divadla, amfiteátry a pořádají orgiastické slavnosti. Nepřátelé jsou *jiní* než my a řídí se zvyky, které nejsou naše.

V pravém slova smyslu jiným je cizinec. Už na římských basreliéfech jsou barbaři vyobrazení jako zarostlí a s tupými tvářemi a sám název barbaři odkazuje, jak je známo, na vadu v řeči a tedy v myšlení.

Nicméně na počátku si nekonstruuje nepřátele z těch jiných, kteří nás ohrožují přímo (jako je případ barbarů), nýbrž z těch, u nichž je v čímsi zájmu prezentovat je jako nebezpečné, třebaže nás bezprostředně neohrožují, nejde tedy o to, že by vzhledem ke své výhrůžnosti působili jinak, nýbrž o to, že svou jinakostí působí výhrůžně.

Podívejme se, co říká Tacitus o Židech: „Bezbožné je pro ně všechno, co je pro nás posvátné, a co je pro nás nečisté, je jim dovoleno“ (a hned se nám vybaví odpor Anglosasů k francouzským žabožroutům nebo Němců k Italům, kteří holdují česneku). Židé jsou „divní“, protože nejedí vepřové, nedávají do pečiva kvásek, odpočívají v sobotu, uzavírají sňatky mezi sebou, obřezávají se (všimněte si), ne že by to byla hygienická nebo náboženská norma, ale „aby dali najevo svou odlišnost“, ukládají své mrtvé do hrobu a neuctívají naše císaře.

A jakmile je prokázáno, nakolik jsou odlišné některé reálné zvyklosti (obřízka, odpočinek v sobotu), lze dodatečně zdůraznit odlišnost dalšími pověstnými zvyklostmi (uctívají oslí hlavu, opovrhují rodiči, dětmi, bratry, vlastní a bohy).

Plinius nemá z čeho obvinít křesťany, neboť musí uznat, že jejich zájmem není páchat zločiny, nýbrž pouze konat dobré skutky. Přesto je posílá na smrt, protože neobětují císaři, a v tom zatvrzelém odmítání něčeho tak samozřejmého a přirozeného je zjevná jejich odlišnost.

Novou formou nepřítele bude posléze s rozvíjejícími se styky mezi populacemi nejenom ten, kdo stojí mimo a dává najevo svou cizost, ale i ten, kdo je uvnitř, mezi námi, dnes bychom řekli neunijní přistěhovalec, kdo se chová nějak jinak nebo mluví špatně naším jazykem a kdo je v luvenalově satirě mazaným a šejdířským graeculem, drzým, chlípným, schopným vzít si do postele přítelovu babičku.

Naprosto cizí je vzhledem k jiné barvě pleti černoch. U hesla „Černoch“ v *Encyclopaedia Britannica*, v prvním americkém vydání z roku 1798, jsme se mohli dočíst:

Pleť černochů mívá různé odstíny, avšak úplně všichni se od ostatních lidí liší všemi rysy svých obličejů. Oblé líce, vysoké lící kosti, čelo nepříteli vysoké, nos krátký, široký a zploštělý, rty silné, uši malé; jejich vzhled se vyznačuje ošklivostí a nepravdělností tvarů. Černošské ženy mají výrazně shrbená záda a mohutné hýžděové svaly, jež jim dodávají tvaru jakýchsi sedel.

Zdá se, že údělem tohoto nešťastného plemene jsou ty nejznámější neřesti: říká se, že zahálka, proradnost, mstivost, krutost, nedostatek studu, zlodějství, lži, oplzlost řeči, nevázanost, omezenost a nezdrženlivost v jednání v nich potlačily zásady přirozeného zákona a umlčely výčitky svědomí. Jakýkoliv soucit je jim cizí; jsou hrozivým příkladem zkaženosti, již člověk propadne, je-li ponechán sám sobě.²

Černoch je ošklivý. Nepřítel musí být ošklivý, protože krásné se ztotožňuje s dobrým (*kalokagathia*), a jedním ze zásadních rysů krásy je to, čemu bude posléze středověk říkat *integritas* (tedy mít vše, co je požadováno, aby byl člověk průměrným zástupcem svého druhu, takže oškliví lidé budou ti, kterým chybí končetina, oko, jsou menší než průměr nebo mají „nelidskou“ barvu pleti).

A už tu máme, počínaje jednookým obrem Polyfémem a trpasličím Mimem konče, model identifikace nepřítele. Priscus z Pania v 5. století po Kr. popisuje Attilu jako muže malé postavy, široké hrudi a velké hlavy, s malými očkami, jemným prokvetlým vousem, ploským nosem a (rys zásadního významu) temné pleti.

Je zajímavé, nakolik se tvář Attily podobá fyziogonii ďábla, jak ho o pět století později viděl Rodolf Glaber – byl menšího vzrůstu, měl útlý krk, pobledlou tvář, černočerné oči, svraštělé čelo plné vrásek, rozplácly nos, převislé rty, nafouklé tváře, úzkou a ostře řezanou bradu, kozi bradku, zašpičatělé uši porostlé chlupy, zježené a rozcuchané vlasy, psí zuby, podélnou lebku, vypouklou hrud', hrbatá záda, třepající se hýždě (*Historiarum libri quinque*, V, 2; překl. Jindřich Vacek in: Umberto Eco: *Dějiny ošklivosti*, Praha, Argo 2007.).

Při setkání s dosud neznámou civilizací jsou bez *integritas* Byzantinci, jak je viděl Liutprando da Cremona, vyslaný roku 968 císařem Otou I. do Byzance (*Zpráva o poselství do Konstantinopole*):

... jsem stanul přede Nikeforem, nestvůrnou bytostí, skřetem s obrovskou hlavou, malými očkami připomínajícíma krtka. Hyzdí ho krátký hustý prošeďivý vous, krk má dlouhý jeden palec [...]

... je to skutečný lópás a barvou Habešan, „na něhož bys nechtěl narazit prostřed noci“, břicho má otlé, hýždě hubené, stehna vzhledem k nízké postavě příliš dlouhá, nohy krátké, chodidla plochá a venkovský šat tuze starý, smrdutý a vybledlý tím neustálým nošením.³

Smrdutý. Nepřítel vždycky zapáchá, však také jistý Berillon na počátku první světové války (1915) napsal *La polychrésie de la race allemande*, kde dokazuje, že průměrný Němec produkuje víc fekálií a nepříjemnějšího pachu než Francouz.

Páchli-li Byzantínek, páchli i Saracén v *Evagatorium in Terrae sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem* od Félix Fabriho (15. století):

Saracéni páchnou hrozivým způsobem, a neustále se proto koupou; protože my nesmrdíme, je jim jedno, že se s nimi společně koupeme. Nejsou však stejně benevolentní k Židům, kteří páchnou ještě víc [...] proto jsou i páchnoucí Saracéni rádi, že jsou ve společnosti někoho, kdo nepáchne.⁴

Páchli i Giustiho Rakušané (vzpomeňme na „Vy, Excelenci, na mne nevrážíte / pro několik těch žertů bezcenných“):

Já vstoupil. Chrám ve prostorách svých všech
byl plný vojska, toho od severu,
jak sehnali je z Chorvat sem a z Čech,
jak na vinici voly v každém směru.
[...]

Já zůstal vzadu. Pad jsem znenadání
v ten pustý dav a přiznám se vám rád,
že hnus mne pojal, o němž ani zdání
vy nemáte, svůj schován za úřad;
puch těžké dělal mi tu oddychání,
že – dovolíte-li, Excelenci – snad
mě zdálo se, i hlavním na oltáři,
v tom krásném dómu z loje svíčky září.⁵

Nemůže nesmrdět cikán, když se živí zdechlinami, jak upozorňuje Cesare Lombroso (*Zločinec*, 1876, I, II), a v *Srdečných pozdravech Ruska* páchne nepřítel Jamese Bonda Rosa Klebbová, která je nejen sovětská Ruska, ale navíc lesbička:

Za anonymními krémově nalakovanými dveřmi už bylo cítit vnitřek místnosti. Když Taťána uposlechla strohý pokyn a vstoupila, ten pach ji pohltil celou. Zůstala stát a zírala do očí ženy, která seděla za kulatým stolem pod ústředním osvětlením. Byl to pach metra za horkého večera – laciná vůně ukrývající animální pachy. Lidé v Rusku se impregnují parfémů bez ohledu na to, zda jsou vykoupaní či ne, jako že většinou nejsou [...]

Taťána se nechávala unášet příjemnými myšlenkami, když se otevřely dveře ložnice a v nich se objevila Klebbová [...]

Plukovnice Klebbová ze SMĚŘS byla oděna do průsvitné noční košilky z oranžového krepdešinu [...] Jedno tlusté koleno s doličky, připomínající zažloutlý kokos, vykuklo z pootevřených záhybů košilky, když Rosa zaujala klasický postoj modelky [...] Rosa Klebbová si pro tuto příležitost sundala brýle a vydatně se nalíčila [...] Poplácala na gauč vedle sebe. „Zhasněte to velké světlo, má drahá. Vypínač je u dveří. A pak si ke mně přijďte sednout. Musíme se lépe poznat.“⁶

Nestvůrný a zapáchající je přinejmenším od počátku křesťanství Žid, neboť jeho modelem je Antikrist, arcinepřítel, nepřítel nejen náš, ale dokonce Boží:

Takto tedy vypadá: hlavu má jako žhnoucí plamen, pravé oko podlité krví, levé zas zelené jako kočka a se dvěma zorničkami, oční víčka má bílá, spodní ret velký, pravá stehno slabé, nohy tlusté, palec zploštělý a protáhlý. (*Syrská zvěst' našeho Pána Ježíše Krista*, I, 4, 5. století; překl. Gabriela Chalupská in: Umberto Eco: *Dějiny ošklivosti*, Praha, Argo 2007.)

Antikrist se zrodí z židovského národa [...] ze spojení otce a matky, tak jako se rodí všichni lidé, a nikoli, jak tvrdí někteří, jenom z panny. [...] Na začátku jeho početí ďábel vstoupí do matčiny dělohy, působením ďábla bude vyživován v mateřském lůně a ďáblova moc bude stále s ním. (Adson de Montier-en-Der, *O zrození a časech Antikrista*, 10. stol.; překl. Gabriela Chalupská in: Umberto Eco: *Dějiny ošklivosti*, Praha, Argo 2007.)

Bude mít dvě ohnivých očí, uši jako osel, nos a tlamu jako lev, protože sesílá na lidi šílené skutky z nejzločinnějšího z ohňů a nejnestoudnější slova popírání, bude je nutit zapírat Boha, jejich smysly zaplaví těmi nejstrašnějšími puchy a církevní instituce bude drásat s neukrutnější dravostí; bude se smát ohavným šklebem a přitom bude ukazovat strašlivé železné zuby. (Hildegarda z Bingen, *Liber Scivias*, III, 1, 14, 12. stol.; překl. Gabriela Chalupská in: Umberto Eco: *Dějiny ošklivosti*, Praha, Argo 2007.)

Pokud pochází Antikrist z lidu židovského, pak se jeho obraz musí nutně promítnout do obrazu Žida, ať už v antisemitismu lidovém, teologickém nebo měšťáckém z devatenáctého až dvacátého století. Začneme tvář:

Obvykle mají sinalou tvář, nos zahnutý, oči zapadlé, bradu vystouplou a velmi výrazné stahovací svaly úst. [...] Krom toho jsou Židé náchylní k nemocem, které poukazují na zkaženou krev, jako bylo kdysi malomocenství a dnes tomu podobné kurděje, krtice, návaly krve [...]

Říká se, že Židé neustále nepříjemně páchnou [...] Jiní tento účinek přisuzují častému požívání zeleniny pronikavého zápachu, jako je cibule a česnek. [...]

Další zase říkají, že je to husím masem, které mají ve velké oblibě, to je dělá bledými a žlučovitými, neboť v této potravě se nachází hojné množství hrubých a lepkavých cukrů. (Baptiste-Henri Grégoire, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs*, 1788)

Později přidá Richard Wagner ještě aspekty fonetické a mimické:

V Židově zevnějšku je cosi cizího, co nás u této národnosti odpuzuje více než cokoli jiného; s takto vypadajícím člověkem si mimoděk nepřejeme mít nic společného [...]

Nedokážeme si představit, že postavu antickou či moderní, ať již hrdinu či milovníka, by ztvárnil Žida, aniž bezděčně pocítíme směšnou nepatřičnost tohoto ztvárnění. [...] Nejvíce nás však odpuzuje zvláštní akcent, který je pro židovskou mluvu charakteristický. [...]

Naše uši mimořádně dráždí syčivý, pronikavý a mručivý zvuk tohoto jazyka. Židé používají slova a větnou stavbu způsobem odporujícím duchu naší národní řeči. [...] Když je posloucháme, více pozornosti bezděčně věnujeme jejich mluvě než tomu, co nám sdělují. Toto je nanejvýš důležité, máme-li vysvětlit dojmy vyvolávané současnými hudebními díly Židů. Posloucháme-li hovořícího Žida, jsme mimoděk podrážděni tím, že jeho mluva je prostá jakéhokoli skutečně lidského výrazu. [...]

Je přirozené, že vrozená sterilita židovské povahy, která je nám tak protivná, nachází nejvýraznější vyjádření ve zpěvu, který lze považovat za nejživější a nejautentičtější výraz jedincova citu. Židovi lze přiznat umělecké nadání k jakémukoli jinému umění, nikoli však ke zpěvu, to jako by mu bylo upřeno samotnou přírodou. (Richard Wagner, *Židovství v hudbě*, 1850; překl. Gabriela Chalupská in: Umberto Eco: *Dějiny ošklivosti*, Praha, Argo 2007.)

Hitler pokračuje přívětivěji, téměř to hraničí se závistí:

Právě u mládeže musí oděv také sloužit výchově. [...] Kdyby dnes tělesná krása nebyla zcela zatlačena do pozadí našimi nedbalými módními bytostmi, nebylo by možné svádění statisčů dívek křivonohými, odpornými židovskými mladíky.⁷

Od tváře přejdeme ke zvykům a už tu máme židovského nepřítele, který zabíjí děti a napájí se jejich krví. To se objevuje velmi záhy, například v *Canterburských povídkách* od Chaucera, kde se vypráví o malém chlapci, velmi podobném svatému Šimonovi z Tridentu, který denně prochází židovskou čtvrtí za hlasitého vyzpěvování *Alma redemptoris* a na něhož si právě proto počítá vrah, podřízne mu hrdlo a hodí ho do stoky.

Žid zabíjející děti a napájějící se jejich krví má velmi složitou genealogii, protože týž model existoval v konstruování nepřítele uvnitř křesťanství již dříve, v kacíři. Stačí jediný text:

Večer, když se rozsvěcují světla a u nás se slaví pašije, vodí oni do jistého domu dívky, které zasvětili do svých tajných rituálů, při nichž zhasnou lampy, neboť si nepřejí světlo, které by bylo svědkem nestoudností, jež se tu odehrávají, a dávají volný průchod své prostopášnosti vůči každému, kdo se naskytne, i kdyby to byla sestra nebo dcera. Jsou totiž přesvědčeni, že činí po vůli ďáblům, když porušují boží zákony, jež zapovídají spojení s vlastní krví.

Jakmile je rituál ukončen, vrátí se domů a čekají, až uplyne devět měsíců. Když nadejde chvíle, kdy by se měly narodit bezbožné děti vzešlé z bezbožného sémě, opět se shromáždí na témž místě. Tři dny po porodu odeberou děti jejich matkám, ostrými čepelemi jim odřezou drobounké končetiny, do pohárů odchytávají prýstící krev, spalují novorozence, když ještě dýchají, a hází je na hořící hranici.

Poté v pohárech smísí krev a popel do odpudivé směsi, již znečistí pokrmy a nápoje, potají, jako kdyby přidávali jed do medoviny. Takové je jejich přijímání. (Michael Psellos, *De operatione daemonum*, II. stol., kap. 4)

Někdy je nepřítel vnímán jako odlišný a ošklivý, protože je z nižší třídy. Thersites v *Íliadě* („kulhal na jednu nohu a šilhal, byl na obou plecích nahrblý, sraženou hrud' – měl ošklivou šišatou hlavu, smáčknuté temeno měl – pár chlupů mu pučelo na něm⁸) je společensky níže než Agamemnon nebo Achilles, a proto vůči nim pocituje závist.

Mezi Thersitem a De Amicisovým Frantim není velkého rozdílu, oba jsou oškliví: Odysseus ztloukl Thersita do krve a Frantiho posle společnost do káznice:

Vedle sebe má chlapce drzého a lstivého, jménem Franti, který byl již vyloučen z jiné školy [...] Jen jediný se mohl smát, když Derossi přednášel o pohřbu králově, a byl to Franti.

Hnuší se mi. Je to ošklivý hoch. Když přijde některý otec do školy, aby pokáral svého synka, on má z toho radost; když někdo pláče, on se směje. Před Garronem se třese, ale zedníčka zbije, protože jest malý; týrá Crossiho, protože má ruku bez vlády; posmívá se Precosimu, jež všichni ctí; tropí si šašky i z Robettiho ze druhé, jenž chodí o berlích od té doby, co zachránil dítě.

Vyzývá všechny, kteří jsou slabší nežli on, a když dojde na pěsti, zdivočí a bije až hrůza. Na svém nízkém čele, v těch urputných očích, jež téměř skrývá pod štítkem čepice z voskovaného plátna, má něco, co působí zrovna ošklivost.

Nebojí se ničeho, učitelé směje se do očí, krade, kde může, zapírá s tváří nestydatou, stále se s někým hádá, nosí do školy špendlíky, aby píchal sousedy, trhá si knoflíky z kabátu a trhá je jiným, hraje o ně; a pouzdra, sešity, knihy, všechno má zmačkané, roztrhané, pomazané, pravítko zubaté, pero ohlodané, nehty okousané, šaty plné skvrn a děr od samých rvaček [...]

Učitel někdy dělá, jako by jeho darebností neviděl, ale on dělá tím hůře. Zkoušel to s ním po dobrém, ale on se mu vysmál. Řekl mu hrozné věci, a on si zakryl tvář rukama, jako by plakal, ale zatím se smál.⁹

K nositelům ošklivosti zaviněné společenským postavením patří pochopitelně rozený kriminálník a prostitutka. Ovšem s prostitutkou vstupujeme do jiného světa, totiž světa sexuální nenávisti či rasismu.

Muž, který vše ovládá a píše, nebo vše ovládá psaním, od prvopočátku uváděl jako nepřítel ženu. Nenechme se oklamat tím, že jsou ženy podávány jako andělské bytosti, naopak; jelikož ve velké literatuře převládají krásná a něžná stvoření, svět satiry – neboli svět lidové představitosti – neustále ženu demonizuje, a to už od antiky, přes středověk až do moderní doby.

V antice se omezím na Martiala (*Epigramy*, 94):

Už dobrá tři sta zažila jsi konsulů a tři máš zuby, čtyři chlupy na hlavě, jak cvrček prsa, plet' a nohy mravence a na čele máš vrásek – víc než na šatech; jak pavučinka visí tvoje poprsí [...]

A stejně dobře vidíš jako zrána výr, a voníš stejně jako chlípní kozlové, máš stejný zadek jak ta kachna vyhublá [...] ... v tvé lůno vnikne teď – už jen pohřební louč!¹⁰

A kdopak asi bude autorem tohoto úryvku?

Žena je nedokonalý tvor, zmítaný tisíci vášněmi, jež jsou nechutné a odporné, když na ně jen pomyslíme, natož když o nich uvažujeme [...]

Žádné jiné zvíře není méně čisté: ani prase, když se válí v blátě, není ohavnější; a pokud by to někdo chtěl popírat, ať se podívá na jejich tělesné části, ať prozkoumá tajná místa, kam se studem ukrývají hrozné nástroje, jež používají k odvádění svých přebytečných šťáv.¹¹

Pokud mohl takto uvažovat Giovanni Boccaccio (v *Havranovi*), onen světský zhýralec, představte si, co si musel myslet a psát středověký moralista, aby stvrdil zásadu apoštola Pavla, že nejlépe, pokud možno bez upalování, by bylo nikdy nepoznat tělesné rozkoše.

Odon de Cluny v 10. století připomínal, že:

Krásná těla tkví zcela v pokožce. Však také kdyby lidé viděli, co je pod kůží, kdyby měli jako rysové v Boiótii schopnost nahlížet pod povrch, jediný pohled na ženu by jim byl odpudivý: onen ženský půvab je pouhá Subura, krev, mok, žluč. Uvažte jen, co se skrývá v chřtípí, v hrdle, v břichu: všude samá špína [...]

A pokud se štítíme být jen prstem dotknout zvratků či hnoje, jak můžeme toužit po tom, že stiskneme v náručí obyčejný vak plný výkalů! (*Collationum Libri Tres*, PL, 133, coll. 556 a 648)

Od řekněme „běžné“ mysoginie se dospěje k vytvoření čarodějnice, mistrovskému kousku moderní civilizace. Čarodějnicí samozřejmě znali i v klasické antice, připomenu jen Horatia („Sám jsem spatřil, jak kráčí sem Canidie v svém černém plášti, vlas vlající, bosá, šat podkasán, zpívá, za ní pak Sagana starší. Jim oběma smrtelná bledost dodala strašného vzhledu.“ *Satiry* 8)¹² či čarodějnice ve *Zlatém oslu* od Apuleia.

Ale v antice stejně jako ve středověku se hovoří o čarodějích a čarodějnicích většinou v souvislosti s lidovými pověrami, jako o víceméně podružných jevech posedlosti.

Řím v dobách Horatievých se necítil čarodějnicemi ohrožený a ve středověku panoval ještě názor, že čarodějnictví je v podstatě jev autosugesce a že tedy čarodějnicí je ta, která věří, že jí je, jak se pravilo v 9. století v *Canon Episcopis*.

Některé zkažené ženy, které se obrátily k Satanovi a jsou posedlé svými představami a klamy, věří a prohlašují, že jezdí v noci v doprovodu velkého množství dalších žen na zvířatech a provázejí Dianu. [...]

Kněží mají za úkol lidu neustále kázat, že tyto věci jsou naprosto špatné a že tyto představy nejsou v myslích věřících vyvolávány duchem Božím, ale duchem zlým. Satan se totiž proměňuje v anděla světla a zmocňuje se myslí těchto ženštin a podrobuje si ji pro jejich vlažnou víru a pochybovačnost.¹³

Teprve na úsvitu moderního světa se čarodějnice shromažďují v sektách, celebrují sabaty, létají, proměňují se ve zvířata a stávají se společenským nepřítelem, který nezaslouží nic jiného než inkviziční procesy a upálení na hranici.

Nebudeme se zde pouštět do složitějšího problému čarodějnického syndromu, zda šlo o hledání obětího beránka za hlubokých společenských krizí, o vliv sibiřského šamanismu nebo o přetrvávání odvěkých archetypů.

Nás zajímá opět pouze opakující se model, podle něhož se vytváří nepřítel – a který je analogický modelu pro vytvoření kacíře nebo žida. A nestačí, aby v šestnáctém století muži vědy jako Gerolamo Cardano (*O rozmanitosti věcí*, XV) vznášeli rozumné námitky:

Jsou to ženštiny žalostného postavení, které živoří v údolích a jedí kaštiny a byliny. [...] Proto jsou vychrtlé, znetvořené, sinálé, s vyboulenými očima, a podle pohledu mají melancholickou a podlou povahu.

Jsou zamlklé, zotřkané a málo se liší od lidí posedlých ďáblem. Jsou tak jisté ve svých názorech, že kdybyste přihlíželi jen k řečem, které vedou, uvěřili byste, že věci, o nichž mluví s takovým přesvědčením, jsou skutečné, přestože se nikdy nestaly a nikdy nestanou.¹⁴

Nové vlny pronásledování začínají malomocnými. Carlo Ginzburg ve své knize *Noční příběh. Sabat čarodějnic* připomíná, že v roce 1321 bývali po celé Francii upalováni za to, že chtěli záhubu všeho lidu, a proto zamořovali vodu v kašnách a studních: „Malomocné ženy, které se přiznaly, ať spontánně nebo na mučidlech, měly být upáleny, pokud nebyly těhotné; pokud byly, měly být segregovány až do porodu a do konce kojení, a pak upáleny.“¹⁵

Není těžké vidět zde kořeny procesů s šířiteli nákazy. Avšak je tu ještě jiný aspekt onoho pronásledování, o němž píše Ginzburg, a sice že byli malomocní automaticky spojováni s Židy a Saracény.

Řada kronikářů přinášela zvěsti, podle nichž jsou Židé komplici malomocných, a proto jich bylo mnoho upáleno spolu s nimi: „Prostý lid vzal spravedlnost do vlastních rukou, aniž dostal svolení probošta nebo baliva: zavíral tyto lidi do domů spolu s dobytčím a náradím a domy podpaloval.“¹⁶

Jeden z vůdců malomocných údajně přiznal, že byl podplacen jistým Židem, který mu předal jed (vyrobený z lidské krve, moči, tří bylin, posvěcené hostie) ve váčcích, k nimž byla přivázána závaží, aby šly ve studnách snadněji ke dnu, avšak na Židy se obrátil král Granady – a podle dalšího zdroje se k tomu komplotu připojil i sultán z Babylonie.

A tak se rázem spojily tři typy tradičního nepřítele: malomocný, Žid a Saracén. Čtvrtý nepřítel, kacíř, vzešel z toho, že shromáždění malomocní měli plivnout na hostii a pošlapat kříž.

Později budou podobné rituály provádět čarodějnice. Ve 14. století vznikly první rukojeti pro inkviziční procesy namířené proti kacířům jako *Pratica inquisitionis hereticae pravitatis* od Bernarda Guiho nebo *Directorium Inquisitorum* od Nicolause Eymerica, a v 15. století (zatímco Marsilio Ficino překládá ve Florencii Platóna z nařízení Cosima de' Medici a podle známé studentské parodie si lidé začínali propěvovat „ta radost, ta radost – středověk je minulost“), v letech 1435 až 1437 se objevuje Niderův *Formicarius*, kde se poprvé mluví o různých čarodějnických praktikách v moderním smyslu.

V bule *Summis desiderantes affectibus* napíše roku 1484 Innocens VIII.:

K našemu velkému znepokojení se k našim uším nedávno doneslo, že v některých oblastech Německa [...] lidé obojího pohlaví zapomněli na svou spásu a vzdálili se od katolické víry, nebojí se tělesně obcovat s ďábelskými přízraky a démony, usmrcovat a hubit ženy, zvířata, plody země [...] prostřednictvím kouzel, čar, zaříkávadel a dalších zavrženíhodných magických praktik [...]. Jak nám ukládá naše posláním, chceme se náležitými prostředky postarat o to, aby hrozba heretické nepravosti nerozšířila svůj jed na úkor nevinných lidí. Budiž dáno na vědomí inkvizitorům Sprengerovi a Kramerovi, kteří mají vykonávat úřad inkvizitorů v těchto oblastech, aby nadále a neustále pokračovali v nápravě, uvěznění a trestání osob za výše řečené výstřelky a zločiny...¹⁷ A pod vlivem *Formicaria* zveřejní v roce 1486 Sprenger a Kramer hanebný spis *Malleus Maleficarum* (*Kladivo na čarodějnice*). Jak udělat z někoho čarodějnic, nám (jako jeden příklad z tisíce) říkájí akta z inkvizičního procesu proti Antonii z farnosti Saint-Jorioz v ženevské diecézi, z roku 1477:

Obviněná opustila manžela i děti a s Massetem se vypravila na místo zvané „laz Perroy“ nedaleko říčky [...], kde se konalo shromáždění kacířů, a nalezla zde značný počet mužů a žen, kteří se navzájem dvořili a tancovali pozpátku. Tehdy jí ukázal ďábla jménem Robinet, jenž vypadal jako mouřenín, a řekl: „To je náš mistr, jemuž je třeba vzdávat úctu, chceš-li dostat to, co si přeješ.“ Obviněná se ho zeptala, jak si má počínat [...] a řečený Masset jí odpověděl: „Zřekneš se Boha Stvořitele a katolické víry i oné kuplířky Panny Marie a přijmeš jako svého pána a mistra tohoto ďábla zvaného Robinet a učiníš vše jemu po vůli [...]“

Když obviněná vyslechla tato slova, posmutněla a odmítla udělat tak hned napoprvé. Ale nakonec se Boha Stvořitele zřekla se slovy: „Zříkám se Boha Stvořitele a katolické víry a svatého Kříže a přijímám tebe, ďáble Robinete, za svého pána a mistra.“ A vzdala úctu ďáblu tím, že mu políbila nohu [...]

Poté z pohrdání Bohem hodila na zem dřevěný kříž, levou nohou ho pošlapala a přelomila [...] Dopravovala se na holi dlouhé půl druhé pídě; když se chtěla dostavit na shromáždění, musela ji namazat mastí, již měla plné ciborium, a zastrčit ji mezi stehna se slovy: „Leť, leť k ďáblu!“; načež byla okamžitě rychlým pohybem vzduchem přenesena až na místo shromáždění. Přiznává dále, že na zmíněném místě pojídali chléb a maso; pili víno a opět tančili; poté se ďábel, jejich mistr, proměnil z člověka v černého psa a oni ho uctívali a klaněli se mu, líbali mu zadek; nakonec ďábel, když byl uhašen oheň, který tam plál zelenými plameny a osvětloval shromáždění, zvolal mohutným hlasem: „Mecler! Mecler!“, a na to volání se muži začali zvířecky pářit se ženami a ona s řečeným Massetem Garinem.¹⁸

Tato výpověď s nejrůznějšími detaily, jako je plivnutí na kříž a polibek na řiť, připomíná téměř doslova výpovědi z procesu s templáři, k němuž došlo o sto padesát let dříve.

Zarážející je nejenom to, že se inkvizitoři z tohoto procesu v patnáctém století ve svých otázkách a při soudním projednávání řídili tím, co se dočetli o předchozích procesech, ale že ve všech případech je oběť na konci poměrně ostrého výsledku přesvědčená o své vině.

V procesech s čarodějnicemi se tedy nejenom utváří obraz nepřítele a na závěr se oběť dozná i k tomu, co neudělala, ale při doznání je přesvědčena, že to spáchala. Vzpomeňme na obdobný proces vyličený v Koestlerově *Tmě o polednách* (1941, čes. 1992) – a také na to, že ve stalinských procesech se pokaždé nejprve vykonstruoval obraz nepřítele a pak se oběť přiměla k tomu, aby se v tom obraze poznala.

Konstruování nepřítele vede k tomu, že se jím stává i ten, kdo usiluje o vlídné přijetí. Divadlo a literatura podávají příklady různých „ošklivých káčátek“, jimiž ostatní opovrhují, a tak se podřídí představě, kterou o nich mají. Jako typický příklad bych citoval *Richarda III.*:

Jenomže já – já nemám postavu pro takové rozpustilosti, milostným zrcadlům se dvořit nemohu [...] já mám souměrnost těla přistřiženou, falešná příroda mě ošidila o vzhled, jsem zpotvořený, nedodělaný, vyslaný předčasně sem na svět, kde mám dýchat, ani ne z polovičky hotový, a to tak mizerně a nevkusně, že kudy kulhám, feny štekají – mně tedy v tomhle slabounkém, pisklavém míru nezbyvá žádná sladká kratochvíle; nanejvýš pátrat, jaký vrhám v slunci stín a skládat básně na svou šerednost.

A jelikož nemohu dělat milovníka a tím se bavit v těchto dnech laskavých slov, rozhodl jsem se dělat ničemnosti a nenávidět prázdnu rozkoš dnešních dnů.¹⁹

Zdá se, že se bez nepřítele neobejdeme. Civilizační vývoj postavu nepřítele nezruší. Tuto potřebu má vrozenou i člověk krotký a mírumilovný. V takovém případě se pouze obraz nepřítele přesune z lidského objektu na přírodní či společenskou sílu, jež nás nějakým způsobem ohrožuje a kterou je třeba přemoci, ať už je to kapitalistické vykořisťování, znečišťování prostředí nebo hlad třetího světa.

Třebaže však jde o případy „ctné“, jak připomíná Bertold Brecht, i nenávisť k nespravedlnosti pokřivuje líc.

Je tedy etika tvář v tvář odvěké potřebě mít nepřátele bezmocná? Řekl bych, že se naléhavá potřeba etiky objevuje nikoli ve chvíli, kdy předstíráme, že nepřátelé nejsou, nýbrž když se je snažíme pochopit, vžít se do jejich situace.

Aischylos nepocituje zášť vůči Peršanům, jejich tragédii prožívá s nimi a z jejich pohledu. Caesar jedná s Galy se značným respektem, nanejvýš mu připadají jako uffiukanci, když se vzdávají, a Tacitus obdivuje Germány, protože jsou statného těla, a jediné, nač si naříká, je jejich špína a nechut k namáhavým pracím, neboť nesnášejí horko a žízeň.

Snažit se porozumět druhému znamená rozbít všechna klíše, ale nepopřít ani nezrušit jeho odlišnost.

Budme však realisty. Tyto formy chápání nepřítele jsou vlastní básníkům, světcům nebo zrádcům. Naše nejhlubší pohnutky jsou zcela jiného řádu. V roce 1968 byla v Americe zveřejněna *Tajná zpráva z Iron Mountain o možnosti a potřebě míru* od anonymního autora (někteří ji dokonce připisovali Galbraithovi).²⁰

Zcela zřejmě šlo o pamflet proti válce nebo aspoň o pesimistický nářek nad její nevyhnutelností. Jelikož je však k válce zapotřebí nepřítele, proti němuž by se bojovalo, odpovídá nevyhnutelnosti války nevyhnutelná potřeba stanovit si a vykonstruovat nepřítele. A tak se s naprostou vážností v tomto pamfletu uvádělo, že přechod celé americké do stavu míru by byl katastrofální, neboť pouze válka tvoří základ harmonického rozvoje lidských společností.

Řízené vydávání peněz na ni funguje jako ventil, který reguluje řádný chod společnosti.

Válka řeší problém zásob; je to ekonomická rezerva. Díky válce může v sobě společenství lidí vidět „národ“; bez kontrastu války by vláda ani nemohla stanovit sféru své legitimacy; jenom válka zajišťuje rovnováhu mezi třídami a umožňuje zapojit a využít protispolečenské síly. Mír vede k nestabilitě a kriminalitě mladistvých; válka zcela správně usměrňuje všechny nepokojné síly, neboť jim dává „status“.

Armáda je poslední nadějí vyděděnců a živlů; pouze systém války s její mocí nad životem a smrtí připravuje společnost na to, aby platila cenou krve i za jiné instituce, které s ní nesouvisí, jako rozvoj automobilismu. Z ekologického hlediska představuje válka jakýsi vypouštěcí ventil pro přebytečné životy; až do 19. století v ní sice umírali jen nejzdatnější členové daného společenství (válečníci), kdežto ti neschopní se zachránili, avšak současný systém i tento problém překonal bombardováním civilních center. Bombardováním se omezuje nárůst populace lépe než rituálním vražděním nevinňáků, náboženskou cudností, násilným zmrzačováním nebo široce uplatňovaným trestem smrti... A konečně právě válka umožňuje rozvoj umění vpravdě „humanistického“, v němž převládají konfliktní situace.

Pokud je to tak, měl by se nepřítel konstruovat intenzivně a trvale. Zcela exemplární příklad nám nabízí George Orwell v knize 1984:

V příštím okamžiku se z velké obrazovky na konci místnosti vyvalila ohavná skřípavá řeč, jakoby vycházející z oblundného, nenamazaného stroje. Zvuky, při nichž člověku cvakaly zuby a ježily se vlasy na hlavě. Začala Nenávist.

Jako obvykle se na obrazovce objevila tvář Emanuela Goldsteina, Nepřítele lidu. Tu a tam se mezi posluchači ozval sykot. Drobná žena s pískovými vlasy ze sebe vydala skřek, v němž se mísil strach a odpor.

Goldstein byl renegát a odpadlík, který kdysi dávno [...] byl jednou z vedoucích osobností Strany [...], potom se zapletl do kontrarevoluční činnosti, byl odsouzen k smrti, ale tajuplně unikl a zmizel. [...] Byl prvotní zrádce, ten, kdo nejdříve poskrnul čistou Stranu. Všechny další zločiny proti Straně, všechny zrady, sabotáže, kacířství a úchyly vznikaly přímo z jeho učení. Kdesi ještě stále žil a kul svoje pikle; [...]

Winstonovi se sevřel žaludek. Při pohledu na Goldsteinovu tvář zakoušel vždy bolestnou směsici pocitů. Byla to hubená židovská tvář s velkou aureolou kučeravých bílých vlasů a s malou kozí brádkou – tvář chytrá, a přece jako by si zasloužila opovržení, s výrazem senilní hlouposti, kterou naznačoval dlouhý tenký nos, na němž blízko špičky seděly brýle. Trochu svým vzezřením připomínal ovci, i hlas měl mečivý.

Goldstein vedl svůj obvyklý jedovatý útok na učení Strany [...] požadoval okamžité uzavření míru s Eurasií, obhajoval svobodu projevu, svobodu tisku, svobodu shromažďování, svobodu myšlení, hystericky křičel, že revoluce byla zrazena. [...] Nenávist trvala sotva třicet vteřin a polovina lidí v místnosti začala neovladatelně, zběsile pokřikovat. [...]

Ve druhé minutě přešla nenávist v záchvat zuřivosti. Lidé vyskakovali z míst, křičeli z plných plic a snažili se umlčet dráždivý mečivý hlas znějící z obrazovky. Drobná žena s pískovými vlasy zrudla a ústa se jí otvírala a zavírala jako rybě na suchu. [...] Tmavovlasá dívka za Winstonem začala vykřikovat „Svině!“ a zničehonic popadla těžký slovník newspeaku a mrštěla jím do obrazovky. Zasáhl Goldsteina do nosu a odrazil se; hlas neústupně mluvil dál. Winston v jasném okamžiku zjistil, že řve s ostatními a zuřivě kope patou do trnože. Na Dvou minutách nenávisti nebylo tak hrozné, že se jich člověk musel účastnit, ale že bylo nemožné nezapojit se. [...]

Odporná extáze strachu a pomstychtivosti, touha zabíjet, mučit, rozsekat obličej kovářským kladivem, projela všemi jako elektrický proud a změnila každého i proti jeho vůli v ječícího šílence.²¹

Nemusíme ani podlehnout šílenství z 1984, abychom poznali, že jsme bytosti mající zapotřebí nepřítel. Jsme svědky toho, co dokáže strach z přílivu nových přistěhovalců.

Rozšířením charakteristických vlastností některých jeho členů z pokraje společnosti na celé etnikum se dnes v Itálii konstruuje obraz rumunského nepřítel, ideálního obětího beránka pro společnost, která unášena proudem transformace, i etnické, se už nedokáže sama identifikovat.

Nejpesimističtější pohled v tomto smyslu přináší Sartrovo drama *Huis clos*. Na jedné straně můžeme identifikovat sami sebe jen v přítomnosti Druhého, a na tom spočívají pravidla soužití a smířlivosti. Raději však shledáváme Druhého nesnesitelným, protože v jistém smyslu to nejsme my. Uděláme z něho tedy nepřítel, a tím si vytvoříme peklo na zemi.

Když Sartre zavře tři nebožtíky, kteří se za života nikdy nesetkali, do hotelového pokoje, jeden z nich pochopí strašlivou pravdu:

Uvidíte, jak je to hloupé. Strašlivě hloupé. Žádná fyzická muka tu nejsou, a přece jsme v pekle. A nikdo nemůže přijít. Nikdo. Zůstaneme spolu až do konce sami. [...] ...někdo tu chybí. Kat. [...] No, a to je jen úspora personálu. Nic víc. [...] Každý z nás je katem obou ostatních.²²

[Předneseno na Univerzitě v Bologni 15. května 2008 v rámci večerů o klasikách a publikováno in: Ivano Dionigi (editor), *Elogio alla politica*, Milán, BUR 2009.]

¹ Překl. Jan Ctibor 2006, převzato z internetu.

² Překl. Gabriela Chalupská in: Umberto Eco: *Dějiny ošklivosti*, Praha, Argo 2007.

³ Překl. Gabriela Chalupská in: Umberto Eco: *Dějiny ošklivosti*, Praha, Argo 2007.

⁴ Překl. Gabriela Chalupská in: Umberto Eco: *Dějiny ošklivosti*, Praha, Argo 2007.

⁵ Překl. Jaroslav Vrchlický in: *Tři knihy vláské lyriky. 188–1894*, Praha, Vzdělávací bibliotéka (bez vnočení).

⁶ Ian Fleming, James Bond, *Srdečné pozdravy z Ruska*, přeložil Ivan Němeček, Praha, Delfin 1997.

⁷ Adolf Hitler, *Můj boj /Mein Kampf/*, přeložil Slavomír Michalčík, Praha, nakl. Otakar II. 2000.

⁸ Homér, *Ílias*, II, 212, překl. Rudolf Mertlík, Praha, Odeon 1980.

⁹ Edmondo De Amicis, *Srdce*, 25. října, 21. ledna, přeložil Bedřich Frída, Praha, nakl. Vilímek 1941.

¹⁰ Marcus Valerius Martialis, *Epigramy*, 94, přeložil Rudolf Kuthan, Praha, Alois Srdce 1932; upraveno.

¹¹ Giovanni Boccaccio, *Dekameron*, přeložil Jiří Pelán, *Dějiny ošklivosti*, Praha, Argo 2007.

¹² Horatius (quintus Horatius Falccus), *Vavřín a réva*, přeložil Rudolf Mertlík (neuveden), Praha, Odeon 1972.

¹³ Překl. Gabriela Chalupská in: Umberto Eco: *Dějiny ošklivosti*, Praha, Argo 2007.

¹⁴ Překl. Gabriela Chalupská in: Umberto Eco: *Dějiny ošklivosti*, Praha, Argo 2007.

¹⁵ Carlo Ginzburg, *Noční příběh. Sabat čarodějnic*, přeložil Josef Hajný, Praha, Argo 2003.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Překl. Gabriela Chalupská in: Umberto Eco: Dějiny ošklivosti, Praha, Argo 2007.

¹⁸ Citováno in: Giuseppina a Eugenio Battisti, La civiltà delle streghe, Milano, Lerici 1964, s. 73n.

¹⁹ William Shakespeare, Richard III., in: Pět her, přeložil Břetislav Hodek, Praha, Odeon 1980.

²⁰ K vydání připravil Leonard C. Lewin, New York, The Dial Press 1968.

²¹ George Orwell, 1984, přeložila Eva Šimečková, Praha, Naše vojsko 1991.

²² Jean-Paul Sartre, S vyloučením veřejnosti, in: 5 her, přeložil A. J. Liehm, Praha, SNKLU 1962.

ECO, Umberto. *Vytváření nepřítele a jiné příležitostné texty*. Praha. Argo, 2013. přeložily Kateřina Vinšová, Helena Lergetporer a Zora Obstová



HLAVENKA, Jiří: Ekonomie, nejsměšnější pavěda

Téma pojímám s určitou provokací a první slova tedy musí být omluvou těm ekonomům, kteří svůj obor pojímají pokorně, jako společenskou vědu s úctou vůči nekonečné složitosti a nevysvětlitelnosti světa, kteří řadí svůj obor bez vyčnívání mezi další kolegy z oboru a nikoli jako „tu, která všem vládne“ a kteří se raději moc nesnaží předpovídat. Avšak, vážené dámy a pánové, mnoho vás není.

Co je ekonomie, říkají definice a není důležité, že je jich několik a trochu se formulačně liší. Podstatná je jiná věc. Ekonomie je – pochopitelně – úzce spojená s ekonomikou, neboť se jí snaží popisovat, a ona ekonomika je prezentována jako nejdůležitější věc, která hýbe lidstvem.

Všimněte si, jak je ekonomika pro nás určující – jak jsme si sami na sebe upletli bič *ekonomického rozhodování*. Stát má stavět silnice, podporovat školství nebo zdravotnictví, a dlouze se o tom definuje, což je jistě dobře – jenomže nakonec rozhodnou peníze: kolik to bude stát? Máme na to? Stát, kterému roste HDP, je dobře řízený stát. Ten, kterému HDP klesá, je řízený špatně. Daně, to jsou ekonomika. Zaměstnanost, to je ekonomika. Vše lze poměřit ekonomicky: divadlo, které na sebe nevzdělá (ekonomika), je nejspíš špatné divadlo. Už se neříká „vzdělávat“, ale „investovat do vzdělání“. Děti se nevychovávají, do dětí „se investuje“.

Ekonomika je určující a ekonomie je věda, která toto vše popisuje, ekonomové jsou vědci, kteří tomu všemu nejlépe rozumí: jsou to tedy vlastně nejdůležitější lidé na světě a jejich význam tedy tisícinásobně převyšuje, řekněme, význam *kulturních antropologů*. Takoví *sociologové* jsou zřejmě druh určený k vymření (kdy jste viděli v televizi mluvit sociologa?) a filosofové se hojně vyskytovali v době starého Říma. Zda dnes někde ve volné přírodě přežívají, není známo, jsou prý hodně plaší. Zato ekonomové! Ti se nějak rozmnožili, stal se z nich *dominantní druh*, jak by řekl zoolog, v televizi jim patří prominentní hlas. Vždy, když se vyskytne nějaké složité téma dnešní situace, nastoupí „ekonomický expert“ a vše přehledně vysvětlí, nejlépe s použitím čísel a grafů. Jak je vše pak jasné!

Použil jsem však v titulku drzého spojení „směšná pavěda“, a měl bych tedy více dokladovat. Zde je několik hezkých příkladů.

Akciové trhy, aneb jak habilitovat přes Las Vegas

Největší směšnost předvádějí ekonomové zabývající se akciovými trhy, když je se vši vážností vykládají, vysvětlují a prognózuji. Akciové trhy přitom mají ze všeho nejbližší k partii hazardní hry v kasinu nebo k pohybu tisíců motýlů na rozkvetlé louce.

Ekonom (takzvaný) zabývající se akciovými trhy se snaží sdělit svou představu, že hodnota akcií je dána exaktními faktory, jako je například výkonnost dané firmy či celého segmentu. To je ovšem dětinská představa. Kurz akcií je dán pouze jedním očekáváním – že někdo dá za danou akcii v budoucnu více či naopak méně, případně kolik a kdy. Ač tam může být kousek racionálního základu, vystavení tohoto očekávání je naprosto iracionální a emocionální, je postaveno na *víře* – na víře, že když dnes koupím za padesát, za čtvrt roku to ode mě někdo koupí za šedesát. Ten to ovšem koupí za šedesát jen v tom případě, když se bude domnívat, že za dalšího půl roku to od něj někdo koupí za sedmdesát, a tak dále.

To je ovšem v pořádku: akciové trhy nejsou nic jiného než kasino a všichni hráči na nich to dobře vědí. Legrační je, když tisíce lidí, kteří se označují za ekonomy, studují kroužení kuličky v této ruletě a vytvářejí si na tom centoury. Truchlivými spoluhráči jsou jim pak v této hře média, která reportují zprávy jako „akciím Erste se dnes dařilo“, či „cenné papíry Telefoniky zaznamenaly smolný den“. Bizarnost podobných hlášení si ani neuvědomujeme a možná bychom vyskočili jen v případě, kdyby rádio seriózně hlásalo, že „počet sázejících na červená sudá čísla byl dnes o 5 % nad průměrem, zatímco o třetí deset nebyl velký zájem“. Jedná se přitom o totéž.

Jak jsme nepředpověděli krizi

Abych byl ale férový, akciovými trhy se zabývá skutečně ta menší část ekonomů. Větší a přece jen ne tak obskurní parta se zabývá „reálným“ hospodářstvím. Nutnou součástí jejich práce jsou předpovědi: pokud by totiž ekonomové jen popisovali, co se stalo a nevyvozovali z toho žádná doporučení pro budoucnost, byli by na tom podobně jako kulturní antropologové, tedy žádnou slávu by si neužili. Jejich věhlas a hlavně profit totiž stojí stejně jako u cikánské vědmy na tom, že řeknou, co nás čeká.

Však běda, pravděpodobnost předpovědi není o moc úspěšnější než u kartářky. Ekonomové totiž dovedou dobře předpovídat pouze spojitě se vyvíjející děje, bez náhlých zlomů. Takové předvídaní ale je snadné – vytvořit trendlajnu v Excelu umějí už děti na základce. Je to jako předvídat let letadla podle jeho dosavadní dráhy: letí-li letadlo tři hodiny severovýchodním směrem, je velmi pravděpodobné, že tímto směrem poletí i dalších deset minut. Že náhle otočí kurz jihovýchodně nebo že dokonce zčistajasna spadne, je silně nepravděpodobné. Ekonom samozřejmě předpovídá mazaněji: zakomponovává do předpovědi řadu dalších (ovšem rovněž spojitě se vyvíjejících!) faktorů, prognózuje tudíž sem a tam drobná kolísání, takže to působí přece jen vědeckěji než ten Excel, i když ve skutečnosti tomu tak není.

Problém ovšem je, nastane-li náhlý zlom: v tom okamžiku se všechny předpovědi zřítí a jsou k ničemu. Ekonomové nikdy nepředpověděli krizi: ani „Great depression“, ani prasknutí první internetové bubliny, ani krizi z roku 2008. Samozřejmě se mezi desítkami tisíc ekonomů průběžně vyskytuje pár kousků, kteří setrvale předpovídají strašlivé krize, podobně jako nábožensky orientovaní hlasatelé zkázy permanentně předpovídají konec lidstva. Pokud předpověď nevyjde letos, žádný problém, najde se nějaký důvod, proč se tak nestalo (už víme, že ve zdůvodňování „proč se tak stalo“ jsou ekonomové mistři, náboženští doomsayeri se svou obligátní výmluvou „pámbu se teda ještě letos nad námi slitoval“ jsou proti nim břídilové), vyjde to napřesrok. Jednou krize nastane a doomsayer se stane slavným.

Neschopnost předpovědět krize a náhlé zlomy je ovšem zásadní. Jednak jsou krizové okamžiky podstatné a zásadní, tam se láme chleba, tam se dějí důležité věci, tam by bylo nejvíce potřeba znát situaci či alespoň *silnou hrozbu* předem. Zlomový okamžik je výbuch podmořské sopky: dokud skutečně akutně nehrozí, není potřeba balit slunečník. Jakmile ale už k výbuchu došlo, je na úprk z pláže již pozdě. Druhý důvod pak podkopává základy ekonomie, protože ukazuje, že tato „věda“ nefunguje, neboť její klíčové děje jsou iracionální, náhodné, emotivní a tedy vědecky nezdůvodnitelné a neprognozovatelné.

Krizi roku 2008 si dobře pamatujeme a zanechala ještě dvě ostřejší mementa. Jakmile vypukla, zaplavily noviny články stovek ekonomů, kteří dle svého zvyku precizně zdůvodnili, proč tato krize naprosto nevyhnutelně nastala (často to byli titíž, kteří o týden předtím psali do novin precizně podložené články, proč trhy jsou a v dalším období budou zcela stabilní). První memento tedy zní: za nic se nestydí, z ničeho se nepoučili. Druhé memento je ještě horší: vkrádá se velmi silné podezření, že tisíce ekonomů nejednají jako vědci, ale jako „obchodníci“, kteří tvrdí to, co přináší prospěch jejich zaměstnavatelům (obvykle finančním institucím a jejich oddělením investičního bankovníctví) a z čeho pak mají opulentní kvartální bonusy. Děje-li se toto masově – zkuste sami posoudit, zda ano nebo ne – pak začíná být celá věda zvaná ekonomie a zástupy vědců zvaných ekonomové k smíchu ještě více.

Z nepřesných vstupů – zásadně přesné výstupy!

Další z humoristických etud předvádějí ekonomové v okamžiku, kdy vypouštějí do éteru čísla, nejlépe s přesností na pět míst. Každý z nás, kdo při chůzi po světě nespí, ví, že dění ve společnosti – a v hospodářství jakbysmet – lze popsat pouze přibližně, neboť jej není možné exaktně změřit, a to co se změří, dává pak obrázek, který je dramaticky zkreslený. Ilustrujme si to na ultimátní poměřovací hodnotě, kterou je HDP. Problém je už s jeho změřením, neboť velikost „toku peněz ekonomikou“ ovlivňuje tzv. šedá ekonomika, kterou lze jen odhadovat. To by ale nebylo to nejhorší. Ukazatel HDP, který se používá jako měřítko ve smyslu „HDP roste – úspěch, HDP roste hodně – skvělý úspěch, HDP klesá – dělají to blbě“ atd., ve skutečnosti vůbec nerozlišuje mezi operacemi vytvářejícími hodnotu a těmi, které hodnotu nevytvářejí či naopak ničí.

Pokud vyjedou stroje a za vynaložení nemalých nákladů zbouřají krásné město, HDP roste. Pokud jej pak za vynaložení ještě větších nákladů pak znovu postaví, HDP vzroste o to víc. HDP nám tedy vzrostlo ve dvou fázích, ve skutečnosti ale nebylo nic vytvořeno. HDP generované čistě finančními transakcemi (tj. nevytváří se skutečná hodnota) není ve výkazech jiné HDP než to generované tvorbou hodnoty, tedy například výrobou. Pokud tedy v zemi klesá výroba, ale dramaticky roste objem finančních transakcí, jeví se jako země, „které se daří“. (To se děje například ve Velké Británii a „ekonomům“ následně zůstává nepochopitelné, proč v takto úspěšné zemi je tolik lidí pod hranicí chudoby a podobně). Další příkladů můžeme nachrlit spoustu: dojde k prudkému zlevnění ceny ropy a v návaznosti na ni energií, dojde k propadu cen telekomunikačních tržeb – dojde k propadu HDP, to je přece špatné! (Pokud ovšem lidé a firmy ušetřené peníze neutratí za něco jiného – ale proč by měli, jenom aby rostlo HDP?). Velký problém měření HDP, na který už pár vědců poukazuje, spočívá ve změnách, které přináší tzv. *digitální ekonomika*: protože náklady na tvorbu *digitálního zboží a služeb* jsou blízko nule, klesají i ceny, všichni si tedy dopřejeme podstatně více za podstatně méně. „Ekonomicky“ to nevypadá hezky, HDP neroste – ve skutečnosti jsme ale „bohatší“ než dříve.

Přesto zůstává HDP majákem ekonomického výkaznictví, první ekonomickou veličinou mezi všemi.

I když dáme stranou evidentně chybně chápanou veličinu HDP, je i další ekonomické vykazování a měření zatíženo spoustou chyb. Statistiky se sbírají z různých zdrojů, které jsou zatíženy mnoha typickými chybami (lidská opomenutí nebo i záměrná zkreslení, rozdíly v metodice, časová rozlišení a posuny, míchání „hrušek s jablky“, což je dáno obrovskou různorodostí měřených veličin, usnadňování si života odhadováním namísto pracného a drahého měření a tak dále).

Pokud by měli ekonomové ve svém vykazování postupovat poctivě, měli by ve všech svých tabulkách a grafech vždy uvádět aparát z počtu pravděpodobnosti, uvádějící například možný rozptyl výsledků, jeho distribuci a další: měli by říkat, že vstupní data jsou zatížena tou a onou chybovostí a že to má takové a takové vlivy na výsledek. Ukažte mně ale ekonomickou zprávu, která toto obsahuje: ještě jedna a bude první.

Causa Japonsko

O Japonsku se učí už i děti ve školách, že prochází obdobím třicetileté ekonomické stagnace. Japonsko se dává jako výstražný případ a ekonomové (!) celého světa hledají a formulují rady jak to udělat, aby se jiné země vyhnuly tomu neblahému osudu Japonska.

A pak najednou někdo udělá trochu jiný pohled a odprezentuje, že Japonsko mělo ve skutečnosti v té době krásný hospodářský růst, který převyšuje například země západní Evropy.

Tak kdo je tu blázen? Vtip druhého pohledu spočívá v tom, že použije nikoli absolutní HDP, ale *HDP per capita*, na hlavu, a především, aplikuje ji na *ekonomicky aktivní obyvatele*, tedy nikoli na děti a nikoli na důchodce, protože ti netvoří (ekonomickou hodnotu). A zjistí, že vzhledem k prudkému stárnutí obyvatelstva (Japonsko má dnes 33 % + obyvatel nad 60 let a téměř 45 % obyvatel nad padesátkou; doba dožití je v Japonsku nejvyšší na světě, 82.2 roku pro ženy, 76 let pro muže) se množství praceschopných, tedy ekonomickou hodnotu tvořících Japonců neustále snižuje, HDP, které vytvoří, však *na praceschopného Japonce* neustále a slušně roste.

Oba tyto pohledy jsou pravdivé, desítky let je však omílán pouze ten první: jak to Japonsko dělá blbě a jak je potřeba se jeho vývoji vyhnout. Kdo však někdy v posledních letech navštívil Japonsko, nemá pocit země, která by byla v ekonomickém zmaru a zoufalství – spíše pravý opak.

Causa tři nobelistů

V roce 2013 obdrželi Nobelovu cenu za ekonomii tři ekonomové současně. Práce dvou z nich jsou však v naprostém rozporu, tvrdí pravý opak. Lze po této události seriózně tvrdit, že *ekonomie je věda*?

V podobném duchu bych mohl pokračovat dále – věřím však, že jsem vás o oné směšné pavědeckosti tohoto vědního oboru přesvědčil dostatečně, nebo aspoň zasel semínko. Posuneme se tedy dále.

Otec a matka špatné ekonomie

Nepodezřívám ekonomy, že si nejsou výše uvedeného vůbec vědomí – nalezneme ostatně dostatek prací, které se problémy hlavních ekonomických proudů zabývají, často docela nemilosrdně. Jenomže to celé má tak silné kořeny, tak vlivné “rodiče”, že náprava je v nedohlednu.

Bylo-nebylo, kdysi ekonomové popisovali to, co zjistili, prostými slovy a ne čísly. Tak, jak se na sociální vědu patří: říkáme „ti dva jsou silně zamilovaní“ a ne „ti dva jsou zamilovaní na 87,9 %“. Pak se do toho začala čím dál více vkrádat čísla – lze to pochopit, ekonomie se s čísly setkává často. Za jednoho z viníků tzv. matematizace ekonomie bývá označován Paul Samuelson, vlivný a plodný autor. Ale i nebýt jeho, asi bychom se tomu nevyhnuli. Představte si, že se zabýváte čísly, která v sobě nesou exaktnost a definitivnost – kdo z vás má v sobě takovou sílu, aby zjištěné závěry vyjádřil (neexaktními) slovy, a nikoli opět čísly? Nepochybně i díky tomu, že „přešla na vyjadřování v číslech“ a nikoli pomocí slov se ekonomie stala oborem s extrémní systémovou důležitostí. Podařilo se jí opanovat veřejný prostor a své ostatní kolegyně z oblasti sociálních věd téměř zadupala do země. (Kdo si dnes vzpomene, že první velký ekonom, Adam Smith, byl učitel *etiky*, či že jeden z dalších koryfejí ekonomie Ludwig von Mises psal, že „ekonomie je *součástí etiky*“? Kde je ve veřejném prostoru dnes ekonomie a kde je etika?). Opanování prostoru je takové, že se jeví a prezentuje, že bez ekonomie by se lidstvo zřejmě vrátilo k pasení ovcí na planinách, zatímco pokud by přišlo o takovou sociologii, ani bychom si toho nevšimli.

V této situaci ekonomům nezbyvá, než sebe samé brát smrtelně vážně a veškeré pochyby odmítat, neboť by to jako by podvrátilo pilíře civilizace. Přiznejte nahlas, že ekonomové smrtelně vážně měří průchody kuličky ruletou, a zhroutí se akciové trhy. Přiznejte, že ekonomové sobeméně netuší, co bude, a lidstvo popadne panika – loď nemá lodivoda! Přiznejte, že ekonomové vaří svoje přesné tabulky z nepřesných odhadů a lidstvo se raději vrátí k černé magii.

Nejsem prvním, kdo si povšiml, že ekonomie svým způsobem nahradila boha. Svět je neprozkoumatelný a nepoznatelný, vyvíjí se nepředvídatelně, nevypočitatelně. Bůh přináší svrchovanou autoritu, lidstvo může vydechnout úlevou. Když se přišlo na to, že žádný bůh – kromě toho v nás uvnitř – není, našla se nová svrchovaná autorita, ekonomie. Lidstvo opět může vydechnout úlevou: opět jsou tu jakési vyšší zákony, na které se můžeme odvolávat. Politik může říci – *udělal bych to, ale neúprosné ekonomické zákony to nedovolují*. Kdyby to bylo o tisíc let dříve, řekl by téměř totéž, jen místo „ekonomické“ by dal „boží“.

Co s ekonomikou v jedenadvacátém století?

Mnohé z toho, co bylo výše napsáno, je zveličené či dosti jednostranné. Ekonomie má smysl, pomáhá nám lépe chápat problematiku materiálního blahobytu, která je, přiznejme si, skutečně dosti důležitá. Na sčítání tun, dolarů či litrů není nic špatného a potřebujeme to. Dvacáté století bylo věkem nepředstavitelného materiálního růstu, což *na oplátku* pomohlo a umožnilo nebývalý rozmach dalších segmentů – například kultury a vzdělání. Není opravdu potřeba se stydět za to, že jsme zbohatli. Měli bychom se ovšem zastýdět, že jsme kromě bohatnutí poněkud pozapomněli na všechno ostatní.

Ekonomii nepochybně přísluší významné místo mezi naukami (existuje polemika, zda ekonomie je věda, neboť přísně vzato nesplňuje parametry vědního oboru – to ale není podstatné, „nevědeckost“ ekonomie nemění nic na jejím významu). Měla by se o něj však sestersky podělit s dalšími sociálními vědami. V hledání, co je pro současnost a budoucnost důležité, by měla ekonomie hovořit s (například) sociologií, na veřejné scéně a jako rovná s rovnou. Umíme si něco takového představit? Stěží – přitom ale ještě pár desetiletí dozadu byly za určující mozkový trust lidstva považovány právě sedánky a diskuse „neekonomických“ vědců, a svět jim naslouchal. Dnes nasloucháme – čemu vlastně? Závěrům ekonomického fóra z Davosu: bankéřům a stockbrokerům, kteří se vydávají za „vědce ekonomy“.

Ekonomie by měla ztratit své „božství“, svou systémovou nepostradatelnost a měla by se stát jen jednou z mnoha. Měla by pokorně přiznat, že je vědou *neexaktní*, a to se všim všudy: měla by se méně vyjadřovat v číslech (a když už, pak s dovětkem, že prezentovaná čísla jsou zatížena chybou) a více ve slovech, měla by poodstoupit od matematizace. Měla by sama sebe brát jako vědu diskusní, zneklidňující, kladoucí otázky, než tu, která káže pravdy a hází procenta.

Zda to nastane, nevím, ale je vidět, že se něco děje. Rok 2008 ukončil iluze o nekonečném růstu a ukázal, že „císař“, tedy ekonomie je nahý: že sice něco třicet let tvrdila, ale nebyla to pravda a nyní (pozdě, ale přece!) to už všichni vidí. Dnes i mnoho ekonomů zpochybňuje vlastní obor – zejména jeho „matematizaci“, stále více materiálů klade zneklidňující otázky. To je dobré, ale setrvačnost velkých financí je gigantická – možná bude muset přijít ještě jedna krizová „rána egyptská“, abychom v tomto směru prozírali. Ještě silnější je pak zřejmě touha vidět složité věci jednoduše, tedy trivializovat: 2 % růstu HDP jsou dobrá, 1 % je špatné. Nevím, jestli se z tohoto vyhrabeme; jsem skoro ve všem optimista, ale zrovna tady jsem dost trudnomyslný.

Tento článek snad přispěl k tomu, aby alespoň někteří z jeho čtenářů začali na popsanou problematiku pohlížet kritickým a zkoumavým okem: což je to maximum, které si mohou přát a pokud se tak stane, budu šťastný. Účel byl splněn, čtěte práce chytřejších lidí a přemýšlejte.

Poznámka: k problematice se velmi cenným způsobem vyjadřuje kniha Tomáše Sedláčka „Ekonomie dobra a zla“, kterou všem doporučuji k velmi pečlivému přečtení, nejlépe „studijním“ způsobem, tedy čtěte a přemýšlejte při tom, konfrontujte přečtené s tím, co víte a znáte odjinud. Sedláčkova kniha krásně popisuje, jak ekonomie procházela staletím a jak se postupně ze skromné odnože etiky či morálky stala sebevědomou královnou našich životů. Není to kniha úplně jednoduchá – žádný Dan Brown ani Jo Nesbø – a těm z vás, kteří si ji zakoupili do tabletů, protože to bylo módní téma a pak se v úvodní kapitole nepřekousali přes Gilgameše, vzkazuji, zkuste prosím vytrvat a dočíst poctivě aspoň do dvou třetin.



KAŠPÁREK, Michal: Ekonomie není směšná pavěda

Není moudré dělat z ekonomů proroky a kazatele. Ještě hloupější je ale rozcupovat ekonomii jako takovou.

Geologie je pavěda, protože nedokázala předpovědět zemětřesení v Nepálu. Stejně tak meteorologie, včera mělo pršet, a nakonec bylo hezky. Fyzika je pavěda, vždyť se fyzici ani neshodnou na superstrunách, a pavěda je i medicína, protože podle někoho se sádlo nesmí a podle jiného je zdravé.

Argumenty jsem si vypůjčil od publicisty Jiřího Hlavenky, který takto velkým stylem sestřelil „nejsměšnější pavědu“: ekonomii. Ano, ekonomům se nedaří předpovídat vývoj cen akcií a příchod krizí, ano, ekonomické statistiky jsou zanesené šumem, ano, HDP může klesat, když se lidem žije lépe, a naopak. Nejsou to ale převratné objevy, upozorňuje na to všechno ostatně i mnoho ekonomů – a především to nedokládá, že je ekonomie pavěda. Znamená to jenom tolik, že od ekonomů chceme prostřednictvím novinářů proroctví a další kejkle nad rámec toho, co umí ekonomie spolehlivě, a že v tom několik mluvčích hlav – shodou okolností s diplomem z VŠE – objevilo svou díru na trhu.

Ekonomové v telce ≠ ekonomie

Všimněte si, že nekonkrétní text se zabývá především tím, co – a jak často – sdělují ekonomové v médiích: „Ekonomové! Ti se nějak rozmnožili, stal se z nich dominantní druh, jak by řekl zoolog, v televizi jim patří prominentní hlas.“ To ovšem není chyba ekonomie, ani ekonomů, dokonce ani těch, kteří přijímají nabídky vyjadřovat se ke všemu. Je to chyba médií, přesněji jejich editorů, že nekriticky milují experty („expert“), a že se neřídí *telebismem* „nikdy se neptej holiče, jestli už potřebuješ ostříhat“. O akciích proto mluví lidé, jejichž výdělek přímo závisí na tom, jestli se bude nakupovat, nebo prodávat, a smysluplnost investičních pobídek hodnotí potenciální konzultanti zahraničních korporací. Je to stejně duté, jako když se výživového poradce ptají, jak jsou na tom Češi se stravováním. Že někdo může na obrazovce blábolit cokoliv a nedočká se oponentury, není ale dokladem toho, že jeho obor stojí na vodě. Kateřina Cajthamlová kafrá do kdečeho, jenže ryba se zeleninou kvůli tomu nepřestává být zdravější večeří než pytlík křupek.

Nahradila „ekonomie svým způsobem boha“? *Svým způsobem* jistě: Douglas Rushkoff napsal smutnou knihu o tom, jak jednotlivci přestávají být občany a bližními a stávají se spíš obchodními společnostmi, *investují do sebe* a tak dále. Jenomže za to znovu nemůžou ekonomové ani ekonomie. Zlaté tele uctívali už za Mojžíše a Ježíš svoje učedníky varoval, že nemůžou sloužit zároveň Bohu a mamonu; pod Sinají ani v Jeruzalémě přitom neměli jediného inženýra a jedinou excelovskou tabulku. Podobně za kult fyzické zdatnosti ve fašistických státech nemohli fyzioterapeuti a za znečištěné ovzduší v průmyslových zemích nelze soudit báňské inženýry. Jsme svobodní lidé a žijeme v demokratické společnosti: sami si vybíráme priority a hranice, za které nepůjdeme, ať už jako jednotlivci, nebo jako kolektiv.

A že by mohla ekonomii ve veřejné debatě doplnit třeba sociologie? Klíďopíďo, jenom mi nad Hlavenkovým komentářem není jasné, čím je metodologicky vyspělejší. Když u ekonomie tolik vadí lpění na statistikách, nemožnost oddělit signál od šumu nebo neschopnost předpovídat černé labutě, u sociologie je tohle všechno v pořádku?

Acemoğlu ≠ Lysenko

Pokud několik málo nerdů tvrdí, že ekonomie dokáže popsat a vysvětlit všechno, pak jí fandí přespříliš. Zároveň toho ale ekonomie umí popsat a vysvětlit hodně a jako obor je o to důležitější, že jsou její zjištění často v přímém rozporu se selským rozumem. Daron Acemoğlu a James Robinson dokládají, že o bohatství národů nerozhoduje jejich údajná mentalita ani klima v jejich domovině. Angus Deaton ukazuje, jak moc se zvětšuje pomyslný koláč, o který se lidé na planetě dělí, a jak díky tomu ustupuje nejsmrtnější podoba chudoby. Donald Shoup vypočítává obrovskou cenu bezplatného parkování. Ta zjištění nejsou posvátná, dají se zpřesňovat, teoreticky i opustit. Je za nimi ale až příliš mnoho práce a poctivého myšlení, než aby si zasloužila kobercový nálet. Tohle není lysenkismus – kvůli němuž přece taky nikdo neshodil biologii en bloc.

Říkejme ekonomii věda, nauka, kufík s vercajkem, to je jedno, ale neoznačujeme ji jako pavědu. Potřebujeme ji a potřebujeme o ní slyšet a číst, protože nic lepšího pro pochopení řady každodenních jevů nemáme. Pokud ji někdo povyšuje na náboženství, pak na toho člověka musíme ukázat prstem a říct: „Hele, pitomec.“ Kdo ale pohodlně sestřeluje ekonomii jako obor, otevírá cestu tmářství.

Peníze.cz. 15. 5. 2015

<https://www.penize.cz/ekonomika/300257-ekonomie-neni-smesna-paveda>



KOVANDA, Lukáš: Pop-ekonomie a rakouská škola

V následujícím textu se zamyslím nad vztahem ekonomie rakouské školy a takzvané pop-ekonomie čili populární ekonomie. Co myslím populární ekonomikou?

Přednášky kursu Pop-ekonomie, jež na Vysoké škole ekonomické v Praze vedu od roku 2009, zahajují vždy nastíněním, co vlastně pop-ekonomií míním. Nuže, pop-ekonomií lze chápat dvěma základními způsoby. Prvním je prostá popularizace ekonomie, které se z povahy věci dopouští třeba ekonomický žurnalista, který zjednodušuje výrok odborného ekonoma, třeba analytika finančních trhů, tak, aby byl takzvaně mediálně stravitelný – tedy přístupný ne-ekonomovi, jenž informace těch novin, toho magazínu, toho webového portálu, toho televizního vysílání konzumuje. Dopouští se jí ovšem třeba i laureát Nobelovy ceny za ekonomii, který si spustí vlastní internetový blog – a jsou tací. K rozličnému webovému auditoriu pochopitelně nemůže promlouvat úplně stejně jako ke kolegovi z univerzitního kabinetu či výzkumného pracoviště.

Pop-ekonomii lze ale chápat i druhým způsobem, a sice právě jako jistou podmnožinu ekonomického výzkumu, v jehož rámci se ekonomové – mnohdy na plně odborné úrovni – zabývají „populárními“ tématy. Například těmi, která shrnují ve své pop-ekonomické knize *Proč je vzduch zadarmo a panenství drahé* a která dobře vystihují otázky, proč šéfují neschopní, proč jsou obézní dívky povolnější k rizikovému sexu či proč se modroocí spíše opijí.

Obě nastíněná pojetí pop-ekonomie vedou k popularizaci ekonomie. První tak činí přímo, „z definice“, druhý prostřednictvím té skutečnosti, že se laik, ne-ekonom, může dovědět, že ekonomie asi opravdu není jen „sucharská“, ale vlastně docela zajímavá a třeba i vzrušující věda, která má hodně co říci k celé škále společenských otázek. Důvod, proč je to vůbec možné, je prostý: ekonomii lze totiž v širším smyslu definovat jako vědu zabývající se lidským jednáním (a jeho motivacemi) v podmínkách všeobecné vzácnosti a omezenosti (zdrojů, času, mozkové kapacity, pohledných dívek, zámožných mužů...), přičemž peníze jsou jenom jednou – jakkoli důležitou – z těchto motivací.

Ve své knize, *Proč si ženy přitažlivost koupit nemohou, a muži ano*, se blíže zabývám behaviorální ekonomikou a neuroekonomií, dále pak ekonomikou štěstí a ekonomikou krásy. Lze říci, že toto jsou v jistém smyslu klíčové stavební kameny populární ekonomie (ve zde uvedeném druhém způsobu jejího chápání). Na následujících řádcích se budu snažit vystihnout, co mají společného s perspektivou vycházející z učení rakouské školy, a v čem naopak spočívají rozdílnosti.

Obecně lze tvrdit, že pro všechny zmíněné stavební kameny populární ekonomie je příznačné poměrně citelné prolnutí psychologickými aspekty. To je do značné míry pokládá do protikladu k většinově přijímané ekonomické teorii, ekonomii hlavního proudu. Lze totiž argumentovat, že zejména ve druhé polovině dvacátého století byla snaha o vytěsnění psychologických aspektů z ekonomických teorií charakteristickou snahou převážně většiny ekonomů hlavního proudu. Psychologie nesplňovala kritéria pro skutečnou vědu z hlediska pozitivismu, který si v té době podmanil ekonomický hlavní proud a jeho metodologii – ať už ve formě instrumentalismu Milтона Friedmana nebo ve formě operacionalismu a deskriptivismu Paula Samuelsona, dvou z nejvlivnějších autorů k metodologii ekonomie dvacátého století.

Ve stejné době, kdy se ekonomie hlavního proudu postupně zbavovala psychologických aspektů (i když se jich nikdy nezbačila zcela), se naopak přimykala k exaktním vědám typu fyziky – alespoň tedy svojí imagí, již umocňovala i zesílená matematizace ekonomie. Exaktní vědy totiž jediné jsou z hlediska pozitivismu opravdovými vědami, a požívají tak jakési větší autority.

Příliv pozitivistických tendencí do ekonomie hlavního proudu kulminoval zhruba v sedmdesátých letech dvacátého století, kdy období své největší slávy prožívaly koncepty typu hypotézy racionálních očekávání nebo teorie efektivních trhů, která z racionálních očekávání vychází. Mimo ekonomii, v psychologii, se ovšem ve stejné dekádě začaly objevovat práce, které kritizovaly nahlížení člověka ekonomie hlavního proudu jakožto pověstného „homo economicus“. Zejména práce Daniela Kahnemana a Amose Tverského prokazovaly, že člověk podléhá emocím znatelně více než koncept „homo economicus“ předpokládá. Od osmdesátých let se prací psychologů typu Kahnemana či Tverského inspirují v rostoucí míře ekonomové – vzniká podobor behaviorální ekonomie, jež je svým způsobem kombinací ekonomie a psychologie. O něco později se také začínají rozvíjet zmíněná ekonomie štěstí (*happiness economics*) a ekonomie krásy (*beauty economics*), pro něž je rovněž příznačné mnohem těsnější spoutání s psychologií a dalšími společenskými vědami (antropologie, sociologie...), než je tomu o ekonomie hlavního proudu. Stoupenci těchto směrů jsou rovněž přesvědčeni, že celá řada ekonomických rozhodnutí člověka je ve významné míře ovlivněna takovými faktory, jako je fyzická přitažlivost protějšku, momentální nálada, emocionální či hormonální pochody a další faktory, které dosud ekonomové hlavního proudu spíše obcházeli či považovali za „dané“ nebo irrelevantní.

Nedávnou finanční krizi lze nahlížet jako zásadní, vlastně i empirické zpochybnění některých klíčových teoretických konceptů ekonomie hlavního proudu vycházejících z pozitivistického světázoru. Podle mnohých totiž hypotéza racionálních očekávání, teorie efektivních trhů a další koncepty rozvinuté ekonomie hlavního proudu ve druhé polovině dvacátého století nezanedbatelným způsobem přispěly ke genezi událostí, jež eskalovaly právě finanční krizí. Lze dost dobře očekávat, že v pokrizové éře se ekonomie hlavního proudu promění v tom smyslu, že bude za své přijímat mnohem intenzivněji než dosud koncepty prolnuté psychologičnem a behaviorálními aspekty. Proto lze také předpokládat, že dojde k dalšímu rozvoji behaviorální ekonomie, ale i ekonomie štěstí, ekonomie krásy, prostě pop-ekonomie.

Dále se již koncentruji na vztah ekonomie rakouské školy a behaviorální ekonomie a na vztah rakouské školy a ekonomie štěstí.

Rakouská škola a behaviorální ekonomie

Behaviorální ekonomie je vystihnutelná snahou o návrat psychologična do převažující podoby ekonomické teorie. Svým důrazem na psychologické aspekty jsou behaviorální ekonomové podobní ekonomům rakouské školy. Jak známo, rakouská škola vždy důsledně brojila proti pozitivistickému pojetí ekonomie a kladla mnohdy důraz na ty aspekty, které pozitivismus zavrhoval, jako je subjektivismus, metoda introspekce nebo právě psychologismus.

V této souvislosti stojí za zmínku, že jedno z vůbec prvních děl k metodologii neoklasické ekonomie, která stále z podstatné části utváří podobu ekonomie hlavního proudu, publikoval v roce 1908 Joseph Schumpeter, ekonom, jenž je často řazen k rakouské škole. Ve zmíněném díle, *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*, ovšem navrhl takovou metodologii ekonomie, jež byla silně ovlivněna ranými pozitivisty Ernstem Machem, Henri Poincarém a dalšími a která odmítala psychologismus rakouské školy. V tomto kontextu se tedy jako nesmyslné jeví časté přiřazování Schumpetera k rakouské škole – byl k ní spíše protikladný, a to přímo fundamentálně, totiž přímo v oblasti ekonomické metodologie.

Již zmíněný Samuelson byl Schumpeterem jistě ovlivněn v nemalé míře, jelikož Schumpeter jej školil v rámci doktorského studia na Harvardu. Samuelson byl ovšem také ovlivněn Machem (Machův specifický pozitivismus bývá někdy označován jako machismus), ať už přímo či nepřímo, explicitně či implicitně – v kladných konotacích jej zmiňuje například ve svém projevu při převzetí ekonomické Nobelovy ceny v roce 1970. Není divu, že právě Samuelsonův přístup k ekonomickému poznávání a bádání spočívá v maximálním možném odklonu od psychologických faktorů, a vůbec od faktorů náležejících do společensko-vědní domény, a naopak v příklonu k exaktním vědám – viz Samuelsonovu teorii projevených preferencí, jež se řadí k vrcholným konceptům behavioristické (nikoli behaviorální!) ekonomie. Behaviorismus – nejčastěji spojovaný se jménem B. F. Skinnera – přitom vlastně není ničím jiným než výsledkem snahy uplatnit pozitivismus v psychologii.

Samuelsonův přístup, podobně jako Schumpeterův, je tedy do značné míry protikladný k učení a k metodologii rakouské školy. A je i rozdílný v porovnání s přístupy behaviorálních ekonomů. Ostatně ještě v roce 2006 Samuelson onálepkoval behavioralisty nepříteli přívětivě coby „sektu“. Takové označení je odrazem nesourodosti samuelsonovské ekonomie, takzvané neoklasické syntézy, jež se stala v dekádech po druhé světové válce ekonomickým kánonem, a behaviorální ekonomie, jež – jak je

uvedeno výše – do hry zpět vrací psychologično. Psychologično, které ovšem ze Samuelsonova pozitivistického hlediska nelze považovat za „vědecké“.

Zatímco důraz na psychologično, jakkoli se projevuje do určité míry odlišně, spojuje rakouskou školu a behavioralisty, jiné aspekty je zase rozděluje. Ač jsou behavioralisté kritičtí k řadě konceptů rozvinutých ekonomikou hlavního proudu ve druhé polovině dvacátého století, zdá se, že jejich ambicí je nejvýše ekonomikou hlavního proudu evolučně pozměnit a přesměrovat. Ekonomové rakouské školy oproti tomu usilují o fundamentálnější změny – a vlastně revoluční reformulaci ekonomie (to se týká především misesovských a rothbardovských proudů v rámci rakouské školy). To se částečně projevuje i v oblasti praxe, v oblasti hospodářskopolitických doporučení. Zatímco ekonomové rakouské školy usilují o zásadní redukci státu a jeho zásahů, když ne přímo o vymýcení státu v případě radikálnějších rakouských proudů, behaviorální ekonomové po tak zásadních proměnách v oblasti ekonomické praxe rozhodně nepravdou. V zásadě lze říci, že jim nejde o omezení angažmá státu v ekonomice, leč spíše o změnu způsobu jeho zaangažování. Vycházejí ze závěrů, k nimž v posledních desetiletích behaviorální ekonomie dospěla, a navrhuje v oblasti praxe přístupy typu takzvaného libertariánského paternalismu. Ten lze zjednodušeně charakterizovat tak, že občan již nemá být státem veden na ručičku, nýbrž „pošťouchován“ tak, aby si zvolil, co je z jeho hlediska – ale jistě i z hlediska státu – nejpřínosnější (aniž si to třeba ne vždy musí uvědomovat).

Zásadní kniha popularizující behaviorální ekonomii, *Nudge*, vyšla v roce 2008 (česky pak o něco později pod názvem *Šťouch*). Dozvíme se v ní například to, proč jsou na dně záchodových mušlí veřejných toalet vyobrazeny mouchy, podobizny hereček, například Jane Fondové, či proč dokonce někdy má mušle tvar a podobu dámských úst. To proto, praví Richard Thaler a Cass Sunstein, autoři *Nudge*, že muži pak při vykonávání malé potřeby míří mnohem častěji tam, kam mají – na zobrazení mouchy či herečky, tedy do nitra urinálu –, a nikoli na podlahu. Drobná muška tedy ušetří náklady na úklid veřejných toalet (když byly v osmdesátých letech mouchy poprvé namalovány do mušlí na amsterdamském letišti Schiphol, poklesly náklady na úklid toalet údajně o osmdesát procent).

Moucha v pisoáru je ještě celkem nevinným příkladem libertariánského paternalismu. Návštěvník toalety je prostě „pošťouchnut“ k tomu, aby mířil tam, kam má, a nevznikaly zbytečné náklady plynoucí z netrefení mušle. Jenže Thaler se Sunsteinem navrhuje v duchu libertariánského paternalismu i závažnější opatření. Uvádějí třeba, že Američané poměrně často nevyužívají možnosti účastnit se penzijních programů, které jsou částečně hrazeny zaměstnavatelem. Prý je tomu tam proto, pokračují, že dokud daný zaměstnanec nepodepíše, že se programu účastnit chce, má se za to, že takový zájem nemá. Thaler se Sunsteinem to následně navrhuje celé otočit – dokud zaměstnanec nepodepíše, že se účastnit nechce, je automaticky do programu zařazen. Takový návrh ovšem kritizují ekonomové rakouské školy, například Mario Rizzo, jenž je patrně nehlasiťejším odpůrcem libertariánského paternalismu z řad „rakušanů“. Podle Rizza není jasné, zda má vláda legislativně na zaměstnavateli vynucovat, aby zaměstnance do programu automaticky zařadil, a není tak ani jasné, kde role státu začíná a kde končí. V konečném důsledku je takovéto opatření vodou na mlýn silným zájmovým skupinám, například penzijním fondům, přičemž zároveň posiluje korporativistické struktury a zbavuje jednotlivce odpovědnosti nad svým životem.

Rakouská škola a ekonomie štěstí

Podobná struktura, jakou má vztah ekonomie rakouské školy a behaviorální ekonomie, je vlastní i vztahu ekonomie rakouské školy a ekonomie štěstí. V rámci ekonomie štěstí je totiž zřetelně patrný pokus o příklon k psychologickým aspektům a sofistikovanější bádání nad tím, co opravdu člověka činí šťastným. Na druhou stranu ovšem by se ekonomové rakouské školy neshodli ze závěry – a zejména s hospodářskopolitickými doporučeními –, jež na základě výzkumu ekonomie štěstí mnozí činí. Zásadním konceptem, který ji charakterizuje, je takzvaný Easterlinův paradox. Ekonom Richard Easterlin dospěl v sedmdesátých letech k poznatku, že spokojenost obyvatelstva vyspělého světa nestoupá s růstem obecného blahobytu. Často užívaným vysvětlením paradoxu je, že lidi činí spokojenými pouze zbohatnutí relativní, v rámci určité referenční skupiny (např. mezi kolegy na pracovišti, mezi sousedy atp.), a nikoli zbohatnutí absolutní. Existují však i jiná vysvětlení. Ať je tomu, jak chce, Easterlinův paradox významně napomohl rozvoji celého směru ekonomie štěstí, jehož klíčovým představitelem je švýcarský ekonom Bruno Frey. Frey ovšem zdůrazňuje, že štěstí a životní spokojenost nemusí být to jediné, oč se má člověk snažit. „*Štěstí není jediná věc, o níž se má usilovat – odpovědnost, sebezdokonalení, loajalita jsou neméně podstatné*“, řekl mi v rozhovoru v roce 2008.

V tom by si patrně notoval s Friedrichem von Hayekem, klíčovým ekonomem rakouské školy, který hlásal, že osobní štěstí a spokojenost nejsou tak důležité jako osobní růst a osobnostní rozvoj. Potenciální rozpor mezi rakouskou ekonomickou školou a ekonomikou štěstí tkví v tom, že mnozí ekonomové či třeba i politici mohou na základě výzkumu Freye a spol. činit závěry, které budou posilovat paternalistické inklinace. V tom smyslu, že snaha o spokojenost dané společnosti, jakési obecné blaho, se stanou záminkou pro další rozšiřování moci státu.

Závěr

Behaviorální ekonomie, ekonomie štěstí, ale i ekonomie krásy jsou zajímavé, ekonomikou obohacující a dokonce zpřístupňující směry. Nabourávají pohled na člověka jakožto „homo economicus“, bezcitnou kalkulačku výnosů a nákladů. Jejich závěry však mohou být zneužity k zesílení paternalistických inklinací ať už ekonomů, či třeba politiků. Proto je třeba věnovat zvýšenou pozornost momentům, kdy pop-ekonomové začnou vehementně předkládat praktická doporučení. Konzultace s některými zavedenějšími směry v ekonomii, například rakouskou ekonomickou školou, pak mnohdy napoví, že za „sexy“ maskou pop-ekonomie se mohou skrývat i novátorsky uchopené paternalistické záminky. A jak známo, jejich dlouhodobé důsledky, pakliže se zhmotní, mnohdy nebyvají celospolečensky přínosné.

27. 08. 2013

<http://kovanda.blog.tyden.cz/clanky/6493/pop-ekonomie-a-rakouska-skola.html>



SACHS, Jeffrey D. Ekonomie a štěstí

Žijeme ve velmi úzkostné době. Navzdory nevídanému celkovému bohatství světa v něm existuje obrovská nejistota, neklid a neuspokojení. Ve Spojených státech se velká většina občanů domnívá, že země je „na špatné cestě“. Pesimismus se prudce zvýšil. A totéž platí o mnoha jiných místech.

Na tomto pozadí nastal čas přehodnotit základní zdroje štěstí v našem ekonomickém životě. Neúprosné úsilí o vyšší příjem vede spíše k bezpříkladné nerovnosti a úzkosti než k většímu štěstí a životní spokojenosti. Hospodářský pokrok je důležitý a může nesmírně zlepšit kvalitu života, avšak jen když o něj usilujeme ruku v ruce s dalšími cíli.

V tomto ohledu nám himálajské království Bhútán ukazuje cestu. Před čtyřiceti lety učinil čtvrtý bhútánský král, tehdy mladý a čerstvě korunovaný, pozoruhodné rozhodnutí: Bhútán by měl usilovat spíše o „hrubé národní štěstí“ (GNH) než o hrubý národní produkt. Od té doby tato země experimentuje s alternativním celostním přístupem k rozvoji, který zdůrazňuje nejen hospodářský růst, ale i kulturu, duševní zdraví, soucit a smysl pro komunitu.

Desítky expertů se nedávno sjely do bhútánského hlavního města Thimphu, aby zhodnotily, jak si země vede. Spolu s bhútánským premiérem Jigme Thinleym, což je lídr v oblasti trvale udržitelného rozvoje a velký zastánce konceptu „GNH“, jsem byl jejich spoluhostitelem. V Bhútánu jsme se sešli po červencové deklaraci Valného shromáždění Organizace spojených národů, která vyzvala členské země, aby zkoumaly způsoby, jimiž může jejich státní politika podpořit štěstí v jejich společnosti.

Všichni, kdo se v Thimphu sešli, se shodli na tom, jak je důležité usilovat spíše o štěstí než o národní důhod. Otázka, kterou jsme řešili, zněla, jak dosáhnout štěstí ve světě charakterizovaném rychlou urbanizací, hromadnými sdělovacími prostředky, globálním kapitalismem a zhoršováním životního prostředí. Jak lze náš hospodářský život přeorganizovat tak, aby znovuoživil smysl pro komunitu, důvěru a ekologickou udržitelnost?

Zde jsou některé počáteční závěry. Za prvé bychom neměli snižovat hodnotu hospodářského pokroku. Když mají lidé hlad a nedostává se jim základních potřeb, jako jsou čistá voda, zdravotní péče a vzdělání, a když navíc nemají smysluplné zaměstnání, trpí. Hospodářský rozvoj, který zmírňuje chudobu, je životně důležitým předpokladem posilování štěstí.

Za druhé platí, že neúnavná honba za HDP, která vylučuje jiné cíle, rovněž není cestou ke štěstí. V USA se HDP v posledních 40 letech prudce zvýšilo, ale pocit štěstí nikoliv. Místo toho vedlo cílevědomé úsilí o HDP k obrovské nerovnosti bohatství a moci, která posílila růst nesmírně početné neprivilegované vrstvy, uvěznila miliony dětí v chudobě a způsobila závažný ekologický rozvrat.

Za třetí se štěstí dosahuje prostřednictvím vyváženého přístupu k životu ze strany jednotlivců i společností. Jako jednotlivci jsme nešťastní, když jsou nám odepřeny základní hmotné potřeby, ale stejně tak jsme nešťastní, pokud honba za vyššími příjmy nahradí náš zájem o rodinu, přátele, komunitu, soucit a udržování vnitřní rovnováhy. V případě společnosti platí, že zorganizovat hospodářskou politiku tak, aby se životní úroveň neustále zvyšovala, je sice hezké, ale podřítit všechny hodnoty společnosti honbě za ziskem již hezké není.

A přesto politika v USA stále více umožňuje, aby firemní zisky dominovaly všem dalším hodnotám: slušnosti, spravedlnosti, důvěře, fyzickému a duševnímu zdraví i ekologické udržitelnosti. Příspěvky firem na předvolební kampaně stále více podkopávají demokratický proces, a to s požehnáním amerického Nejvyššího soudu.

Za čtvrté globální kapitalismus v mnoha směrech štěstí přímo ohrožuje. Prostřednictvím klimatických změn a různých forem znečištění ničí životní prostředí, přičemž setrvalý proud propagandy ropného průmyslu udržuje mnoho lidí v nevědomosti o všech těchto věcech. Oslabuje společenskou důvěru a duševní stabilitu, takže počet případů klinické deprese je neustále na vzestupu. Hromadné sdělovací prostředky se staly kanálem pro „firemní sdělení“, jejichž velká část je otevřeně antivědecká, a Američané trpí stále větším množstvím spotřebitelských závislostí.

Zamysleme se například nad tím, jak sektor rychlého občerstvení využívá oleje, tuky, cukr a další návykové ingredience k tomu, aby vyvolal nezdravou závislost na jídlech přispívajících k obezitě. Třetina všech Američanů je dnes obézních. Zbytek světa je nevyhnutelně bude následovat, pokud jednotlivé státy neomezí nebezpečné firemní praktiky včetně dětské reklamy na nezdravá a návyková jídla.

Problémem však nejsou pouze potraviny. Masová reklama přispívá i k mnoha dalším spotřebitelským závislostem, které notně zvyšují náklady na veřejné zdraví, například k nadměrnému sledování televize, hazardnímu hráčství, užívání drog, kouření a alkoholismu.

Za páté platí, že chceme-li zvýšit pocit štěstí, musíme pojmenovat mnoho faktorů mimo HDP, které dokážou celospolečenský pocit pohody zvyšovat nebo snižovat. Většina zemí investuje do měření HDP, ale vynakládá jen málo prostředků, aby identifikovala zdroje špatného zdraví (jako jsou fast-foody a nadměrné sledování televize), snižující se společenské důvěry a zhoršování životního prostředí. Jakmile tyto faktory pochopíme, můžeme jednat.

Zběsílá honba za firemními zisky ohrožuje nás všechny. Jistě, hospodářský růst a rozvoj bychom měli podporovat, ale jen v širším kontextu: v kontextu podporujícím ekologickou udržitelnost a hodnoty soucitu a poctivosti, které jsou zapotřebí k vybudování společenské důvěry. Hledání štěstí by se nemělo omezovat jen na nádherné horské království zvané Bhútán.

Project Syndicate. 29. 8. 2011

<http://www.project-syndicate.org/commentary/the-economics-of-happiness/czech/>



KOUKOLÍK, František: Easterlinův paradox

V roce 1974 uveřejnil Richard A. Easterlin, profesor ekonomie, první z prací, z nichž se narodil pojem Easterlinův paradox. Jádrem je zjištění, že lidé s vyšším příjmem žijící uvnitř nějaké země častěji říkají, že jsou šťastní, než to říkají lidé s příjmem nižším, žijící ve stejné zemi. Jakmile však dosáhne příjem na hlavu takové výše, že nasytí základní potřeby, poskytne mezinárodní srovnání odlišný obraz. Průměrné hladiny „agregovaného“ štěstí mezinárodním rozdíly v příjmech neodpovídají. Stručně ře-

čeno: bohatší společnosti nejsou šťastnější než společnosti chudší, nicméně uvnitř každé společnosti, bohaté i chudé, jde štěstí s bohatstvím ruku v ruce.

Následovala pětáctiletá diskuse, která pravděpodobně bude nadále pokračovat. Easterlinovi kritikové pravili: Pocit štěstí může záviset na tom, že lidé porovnávají výši svého příjmu s příjmem druhých lidí. Ale také může záviset na srovnání současného příjmu s příjmem minulým. V tom případě zvýšení příjmu všech lidí nemusí zvýšit průměrné štěstí. Naproti tomu teorie absolutního užítku říká, že další příjem, ten, který se přidává k předchozímu, umožní každému člověku nasytit další potřeby. Průměrné štěstí tím stoupne. Což se pokusili statisticky doložit.

Easterlin jim odpověděl studií Krmení iluze růstu a štěstí. Právě v ní, že se dopustili metodických chyb. Kritici se však nedali a napsali další práci o tom, jak v letech 1946–2004 průměrné štěstí přece jen rostlo, a to národům bohatým jen trochu, zatímco národům chudým, o nichž jsou známy informace, vzrostlo velmi. A protože se délka lidského života prodloužila, stoupl i průměrný počet šťastných let života.

Úplně nová studie britských psychologů z roku 2010 dokazuje, že pocit štěstí záleží na vzájemném srovnávání. Jestliže lidé mají příjem vyšší než skupina, se kterou se srovnávají, jsou šťastni. Jestliže ho mají nižší, uspokojení mizí. Chris Boys, jenž studii vedl, prohlásil: „Zdá se, že výdělek jednoho milionu liber ročně nestačí na to, abyste byli šťastni, víte-li, že všichni vaši přátelé vydělávají dva miliony ročně.“ Že by stará dobrá závist? Takhle jednoduché to naštěstí přece jen není.

Odpovědi na otázku „Jak jste šťastni?“, která byla položena téměř čtyřem stům tisícům lidí žijících ve dvanácti státech OECD v letech 1975–1997, dokazují, že míra pocitu štěstí závisí na absolutní výši příjmu i na velkorysosti sociálního státu. Na očekávané délce života kupodivu závisí jen slabě. Míru pocitu štěstí snižuje průměrný počet hodin strávených v práci, poškození životního prostředí, zločinnost, volný obchod, inflace a nezaměstnanost.

Společnosti v raných fázích vývoje považují hospodářský růst za něco zásadního. Jakmile však překročí jistý práh, začnou se lidé starat o rodinný život, přátele a ochranu životního prostředí. Zajímavým příkladem je Japonsko. V roce 1958 to byla velmi chudá země, její hrubý hospodářský produkt v následných letech ale vzrostl na pětinasobek. Míra subjektivně uváděného pocitu štěstí se nezměnila. Jiným příkladem jsou státy bývalého Sovětského svazu. Dvanáct z nich zaznamenalo v letech 2000–2003 růst, který je řadil mezi dvacet nejrychleji rostoucích ekonomik světa. Pocit uspokojení ze života však poklesl. Něco podobného se stalo v Číně.

Betsey Stevenson a Justin Wolfers z pennsylvánské univerzity došli k názoru, že Easterlinův paradox neexistuje. Mezi hrubým domácím příjmem na hlavu a subjektivním pocitem spokojenosti existuje pozitivní vztah. Pozor však! Autoři jsou si vědomi, že jde o statistickou korelaci. Jejich čísla a křivky nedokazují mezi hospodářským růstem a pocitem štěstí příčinnou souvislost. Možné je, že si lidé na rostoucí příjem zvyknou a že je pocitem štěstí přestane plnit. Jestliže jsem byl z něčeho šťastný a blažený včera, neplyne z toho nutně, že mne to podobně naplní pozítří. A co si myslí a jak se budou chovat lidé, jejichž reálný příjem vytrvale klesá a jichž je rostoucí podíl?

František Koukolík, neuropatolog

https://www.radioservis-as.cz/archiv12/07_12/07_vidil.htm



KOHOUT, Pavel: Štěstí a peníze

Přinášejí peníze štěstí? Samozřejmě, že ano.

O vztahu štěstí a peněz se hodně filosofuje. Zpravidla s výsledkem, že chudí i bohatí mají svoje problémy, přičemž ti bohatí jsou na tom prý snad ještě hůře. Velebení chudoby a odsuzování bohatství se věnovala většina světových náboženství a nespočet významných filosofů. „Kdo rozmnožuje majetek, rozmnožuje starosti,“ tvrdil talmudický učenec Hilel (cca 60 př. n. l. – 10 n. l.). Opačný přístup zastával francouzský existenciální filosof a spisovatel Albert Camus (1913–1960): „Je to intelektuální snobství, co nutí lidi věřit, že mohou být šťastni bez peněz.“

Easterlinův paradox

Ekonomové dlouho neuměli vysvětlit paradox, který nese jméno Richarda Easterlina. Tento ekonom z University of Pennsylvania publikoval v roce 1974 často citovanou práci o bohatství a štěstí. Easterlin tvrdil, že hospodářský růst nemá nutně za následek větší uspokojení.

Jedním z Easterlinových zjištění bylo, že spokojenost lidí v chudších zemích rychle roste, jakmile jim životní úroveň dovolí dopřát si základní životní potřeby. Od tohoto bodu však další růst bohatství nečiní lidi šťastnějšími – tvrdí Easterlin. Pořídíte si první automobil a vaše spokojenost vzroste. Ale pořídíte si nový, lepší vůz a nárůst spokojenosti již není velký, protože soused či kolega má lepší auto. Relativní příjem – srovnání s okolím – hraje větší roli než absolutní příjem, usoudil nakonec Easterlin.

Jeho závěry získaly obrovskou publicitu a ohlas. Dokonce lze bez velkého přehánění hovořit o kultovním statutu v oblasti sociálních věd. Až do letošního roku (2008, pozn. aut.).

Betsey Stevensonová a Justin Wolfers – oba shodou okolností z téže univerzity jako Easterlin – publikovali práci, která Easterlinův paradox vysvětluje. Jak? Jednoduše: žádný není. Stevensonová a Wolfers tvrdí, že peníze skutečně přinášejí štěstí, byť nepředstavují jeho záruku. Poukazují na fakt, že během 34 let od publikování Easterlinova paradoxu byla publikována celá řada nových poznatků, které jej vyvracejí. „Příjmy hrají roli,“ stručně shrnuje zjištění Stevensonová.

Práce Stevensonové a Wolferse uvádí například Gallupův globální výzkum životní spokojenosti, který jasně dokládá, že spokojenost je nejvyšší v nejbohatších zemích. Jejich obyvatelé se v průměru cítí lépe, bez ohledu na to, jaké auto má soused. Absolutní výše příjmů je důležitější než jejich relativní výše. V USA uvádí 90 procent domácností s příjmem vyšším než 250 tisíc dolarů ročně, že jsou „velmi šťastni“, zatímco jen 42 procent domácností s příjmy pod 30 tisíc uvádí totéž. Co je důležité:

lidé v příjmové skupině pod 30 tisíc dolarů nejsou spokojeni, pokud žijí v chudší zemi, než jsou USA. To vyvrací hypotézu o důležitosti relativní výše příjmu.

Oba autoři také zpochybňují předchozí Easterlinova zjištění z roku 1974. Jde například o japonský paradox. Po druhé světové válce Japonsko prošlo érou masivního ekonomického růstu. Od roku 1950 do roku 1970 se hrubý domácí produkt na hlavu zvýšil více než sedminásobně. Ale zvýšila se odpovídajícím způsobem spokojenost Japonců? Nikoli, tvrdil Easterlin. Podíl respondentů, kteří v dotazníku „jak moc jste šťastní“ zaškrtnli nejpříznivější odpověď, ve skutečnosti poklesl v období od konce 50. let do začátku 70. let. Lze to pokládat za důkaz, že štěstí a peníze jsou dvě mimoběžné veličiny?

Nikoli, tvrdí nyní pro změnu Stevensonová a Wolfers. Až do začátku 60. let byla nejpozitivnější odpověď v japonské statistice štěstí formulována takto: „Ačkoli nejsem bezmezně spokojený, v současnosti se svým životem spíše spokojen.“ (Zdá se, že tazatelé v zásadě předpokládali, že život běžného Japonce je velmi tvrdý, když toto nabídli jako nejlepší možnou odpověď.) Ale v roce 1964 již nejlepší odpověď zněla „Dokonale spokojený“. Není tedy divu, že procento respondentů udávajících nejpozitivnější odpověď pokleslo. Při uvážení jen těch let, kdy formulace otázky zůstala stejná, vychází najevo, že podíl šťastných a spokojených přece jen rostl. Nikoli sedminásobně, ale rostl.

Zdá se tedy, že Camus měl pravdu. Peníze přece jen přinášejí štěstí. Lidé v USA, Norsku, Irsku, Dánsku nebo v Kanadě jsou mnohem šťastnější než obyvatelé Tanzánie, Afghánistánu, Jemenu nebo Etiopie. Peruánci, Iránci, Argentinci nebo Chileané jsou zhruba uprostřed žebříčku jak pokud jde o příjmy, tak ohledně štěstí.

Nicméně při sledování výsledků publikovaných v práci Stevensonové a Wolferse si však člověk přece jen musí všimnout určitých velmi patrných paradoxů. Konzistentně šťastnější, než by odpovídalo jejich hospodářským výsledkům, jsou latinskoamerické země. Kostaričané jsou co do štěstí na úrovni Američanů, ale ekonomicky odpovídá Kostarika spíše úrovni Bulharska. Bulhaři však patří mezi nejnešťastnější národy na světě, jejich pocit štěstí (či spíše neštěstí) odpovídá chudým a různými katastrofami sužovaným zemím jako jsou Irák, Haiti, Tanzánie, Etiopie nebo Malawi.

Neštěstí postkomunistického světa

Na jedné straně máme Latinskou Ameriku, kde jsou lidé šťastnější, než by podle ekonomických regresních modelů měli být – alespoň v tropech, kam patří Brazílie, Mexiko, Jamajka nebo Guatemala. Státy v mírném pásmu, Chile a Argentina, jsou jiné příběhy. Na straně druhé jsou zde státy, jejichž obyvatelé vykazují mimořádně silnou zatrpkllost. Patří mezi ně kromě Bulharska také například Arménie, Čína, Lotyšsko, Maďarsko, Polsko, Rusko nebo Ukrajina.

Co mají tyto státy společného? Komunistickou minulost. Všechny tyto státy prošly peklem nebo alespoň očistcem; Čína a Ukrajina zažily za komunismu hladomory, jiné státy zažily okupaci, diktaturu, politické procesy, pracovní tábory, v lepším případě jen dlouhá desetiletí nesvobody a ekonomického nedostatku. Lze namítnout, že ani mnohé latinskoamerické země neměly právě radostnou historii, ale pocit neštěstí rozšířený v postkomunistickém světě je ještě hlubší. Proč? Obyvatelé těchto zemí měli vždy pocit, že jim někdo krutě ublížil. Vzpomeňme na období socialistického Československa: jak často lidé mluvili o tom, kde bychom dnes mohli být, kdybychom nemuseli dodávat Sovětům uran za babku, kdyby nám Sověti nezakázali vyrábět to či ono, zkrátka kdybychom nemuseli poslouchat hloupé komunisty.

Podobné pocity měli lidé od Estonska po Bulharsko, od Drážďan až po Šanghaj. Pak přišel pád komunismu, svoboda... a najednou se ukázalo, že ekonomická prosperita je vzdálenějším cílem, než se původně čekalo. Trh nevznikl ihned. Mnohaleté období po pádu řízené ekonomiky se ve většině zemí neobešlo bez propadu reálných příjmů, tíživé nezaměstnanosti a vysoké inflace. Česká republika zaznamenala ze všech postkomunistických zemí zdaleka nejmírnější transformační krizi, a přece i zde nastalo hluboké rozčarování: pověstná „blbá nálada“.

Ani poté, co životní úroveň začala růst, pocit frustrace nezmizel. Největší ekonomické úspěchy zaznamenali zpravidla lidé blízcí komunistickému režimu: viz pověstní „tržní komsomolci“ v Rusku. Pozdější ruští multimiliardáři se rekrutovali převážně z absolutně kursů, které v 80. letech pořádala KGB v souvislosti s očekávanými tržními reformami. Také v bývalém Československu byli zvýhodnění ti, kteří na startovní čáře měli informační náskok díky napojení na „staré struktury“. Sice v mnohem menší míře než v Rusku, ale i tak šlo o dostatečný důvod k frustraci neprivilegované většiny. Pak přišla kupónová privatizace, po které následovaly orgie tunelářů...

Obyvatelstvo bývalých socialistických států mělo pocit (navíc z velké části oprávněný), že bylo obelháno, zneužito a okradeno, a to ještě ke všemu opakovaně. To vysvětluje skutečnost, že lidé z těchto zemí se cítí méně šťastní, než by odpovídalo jejich ekonomické situaci.

Výchova ke štěstí

Mezi nejšťastnější lidi na světě však podle většiny výzkumů patří Skandinávci. Jak to? Jedno možné vysvětlení je nízké úrovni korupce. Severské státy jsou vyhlášené svojí poctivostí, a i když jejich obyvatelé platí třeskutě vysoké daně, nemají pocit, že jsou okrádáni. Předpokládají, že peníze zaplacené na daních se jim tak či onak vrátí zpátky – a na rozdíl od méně šťastných českých daňových poplatníků je to také obvykle pravda.

Dalším – tentokrát mimoekonomickým – faktorem štěstí je skutečnost, že Skandinávci se ve školách učí být šťastní. Pro většinu Čechů jsou vzpomínky na školní docházku spojeny s bezbřehou nudou (to v lepším případě), eventuálně s šikanou ze strany spolužáků či učitelů. Vzpomínky na učitele hřímajícího, až okenní tabulky drnčí, „jak to že to neumíš, vole, jdi si sednout, idiote, dej mi žákovskou knížku,“ nejsou dobrým vkladem do šťastného života.

Zcela jiné vzpomínky mívají na školu Seveřané. Dánské školství ve své současné podobě založil pastor Nikolaj Frederik Severin Grundtvig (1783–1872). Jeho zásadou bylo, že žáci a studenti mají být připraveni na aktivní účast ve společnosti a v životě. Zatímco české školství vychovávalo zakřiknuté a nesamostatné služebníky režimu (od Marie Terezie až dodnes), Grundtvigovi následníci vychovávali sebevědomé občany.

Totalitní školství zdůrazňovalo poslušnost a konformitu; dánské školství naopak tvořivost, samostatné uvažování, svobodu a spolupráci. Symbolem české školy je červená tužka a blok se známkami; Grundtvig naopak soudil, že zkoušky umrtvují ducha. Když uvážíme, že všechny skandinávské státy jsou úspěšnými znalostními ekonomikami, zdá se, že lze skloubit výchovu ke štěstí se vzděláním, které obstojí ve světové konkurenci.

Recept na štěstí

Měl pravdu Hilel nebo Camus? Střízlivé vědecké výzkumy ukazují, že pravdu měl spíše francouzský existencialista. Nicméně materiální bohatství sice řeší řadu problémů, ale není automatickou poukázkou na štěstí. I bohatí lidé jsou nešťastní, pokud jsou zlí a totéž předpokládají u jiných lidí.

Pokud jde o skutečný recept na štěstí, zde má slovo opět Hilel: „Nečiň ostatním, co nechceš, aby činili tobě. Toto je základ Tóry; zbytek je komentář. A nyní jdi a uč se.“

10. 5. 2009

<http://blog.aktualne.cz/blogy/pavel-kohout.php?itemid=6539>



MATĚJČKOVÁ, Tereza: How much is enough?

Proč si v naší bohaté společnosti každý připadá jako oškubaný chudák?

Hřích nestřídmosti či obžerství byl přeložen do slovníku moderních společenských věd jako „vlastní zájem“.

Britský historik Robert Skidelsky, profesor politické ekonomie na Univerzitě ve Warwicku, napsal se svým synem Edwardem, filozofem na Univerzitě v Exeteru, knihu *How Much is Enough? Money and the Good Life* (Kolik je dost? Peníze a dobrý život). Kritizují v ní současný ekonomický řád a jejím klíčovým motivem je, že veškeré lidské a společenské zájmy byly v dnešní společnosti upozaděné ve prospěch touhy po nikdy nekončícím hospodářském růstu.

Následkem úsilí o hospodářský růst zmizela v nedohlednu antická otázka, co znamená pro člověka dobrý a smysluplný život – stala se nesmyslnou a nemístnou. Robert a Edward Skidelské ukazují, že západní společnost je v tomto ohledu výjimečná. V dějinách totiž neexistovala vyspělá kultura, ať už antická, indická či čínská, jíž by byl lhostejný způsob, jakým člověk vede svůj život, pokud vydělá peníze. Naopak, vždy existovala hierarchie hodnot, v níž bylo vydělávání peněz a hospodářský růst na nejnižších stupních.

Od vydělávání peněz k vědě a umění

I slavný britský ekonom John Maynard Keynes, o kterém Robert Skidelsky napsal mnoha cenami ověřenou a dnes již klasickou třídičnou biografii, se domníval, že materiální blahobyt je hodnota, pro niž je třeba pracovat. Hýčkal však v sobě, jak sám říkal trochu náboženskou představu, že až jej bude dosaženo – většina lidí nebude trpět hladem a bude mít kde bydlet –, přeorientuje se společnost z vydělávání peněz na rozvoj vědy a umění. Tento svůj sen, kterým nadchl intelektuály okolo svého přítele a filozofa George Edwarda Moora a spisovatelky Virginie Woolfové, vyjádřil v krátké esejí *Ekonomické možnosti našich vnoučat*. A právě ta se stala ústředním motivem pro Roberta a Edwarda Skidelské. Keynes se však ve svých předpovědích zásadně mylil. Domníval se totiž, že v roce 2030 bude dosaženo takového blahobytu, že lidé budou moci výrazně omezit dobu strávenou v placené práci. Pro udržení chodu společnosti a blahobytu, který nebude třeba dále rozšiřovat, by dle něho mělo stačit pracovat tři hodiny denně. Tím by byl uspokojen „starý Adam v nás“, který má v potu tváře vydělávat svůj chléb.

Ve svém volném čase by se lidé mohli věnovat nevýdělečné činnosti, která na základě Aristotela není prostředkem, ale cílem o sobě – její samotný výkon by nás plně uspokojoval. I u každé této aktivity sice lze uvést důvod, že je k něčemu dobrá – například věda může posunout technologii –, ale v podstatě jde o to, že výkon poznávání či umění, výchova dětí nebo určitý druh veřejné činnosti jsou způsoby trávení volného času, jež samy o sobě člověka, potažmo i celou společnost rozvíjejí.

Dvě Keynesovy předpovědi

Na Keynesově esejí jsou pozoruhodné dvě předpovědi. V podstatě správně předpověděl tempo růstu západních společností. Naprosté fiasko je však jeho druhá předpověď. Nikdo totiž nechce přestat pracovat, má-li takzvaně dost. Ještě před sto lety si bohatí angličtí aristokraté dávali pozor, aby se neuspínili placenou prací, nyní však místo nich vzhlížíme s úctou k workoholikům, kteří čím víc mají peněz, tím zběsileji se honí po světě za dalším „výdělkem“. Keynesova esej se proto jeví jako výplod chorého mozku, přestože je celkem logické, že peněz není nikdy dost. Kde udělal Keynes chybu?

Keynes vycházel z toho, že kapitalismus v člověku neprobouzí příliš ušlechtilé vlastnosti. Především je třeba, aby si člověk v kapitalistické společnosti osvojil, nedisponuje-li touto vlastností ze své „přirozenosti“, značnou dávku hamižnosti a nenasytlosti. Pokud to neučiní, bude ve společnosti působit jako zoufalec, který není řádně motivován. Keynes však věřil, že kapitalismus je pouze cestou k vysněným filozofickým zítřkům.

Řečeno jinak, rychlá cesta ke společenskému zbohatnutí vede přes kapitalismus, což je třeba vzít na milost, má-li se Keynesova utopie stát skutečností. Ve chvíli, kdy však bude mít společnost dostatek, je nutné další chtění utlumit a namísto dalšího toužení po nových statcích začít s ozdravnou postkapitalistickou kúrou na základě zmíněných filozofických, vědeckých, uměleckých či veřejně prospěšných činností.

Vlastní zájem

Pokus o „přechodné“ využití negativních sil člověka byl proveden již za renesance, kdy se začalo systematizovat myšlení, že člověk je ze své přirozenosti zlomyslný a že vladař udělá nejlépe, pokud tuto lidskou vlastnost využije ve svůj prospěch. Jedním z prvních, kdo na této ideji založil své politické myšlení, byl Niccolò Machiavelli. Ten pochopil, že zlé pudy nemusejí být pouze křesťansky potlačované, ale naopak je lze integrovat a cíleně a legitimně využít. Řečeno jinak, nejde o to, aby byl člověk dobrý a poctivý, podstatný je úspěch, který se však bez kreativního použití negativních sil neuskuteční.

Hřích nestřídmosti či obžerství byl následně přeložen do slovníku moderních společenských věd jako „vlastní zájem“. Jak lidé racionálně naplňují své zájmy, pak stanovil nový vědecký obor ekonomie. Tím v dílech raných ekonomů, především Adama Smitha, vzniklo nové pojetí člověka. Ten již nemá usilovat o potlačení své hříšnosti – lakomství, nestřídmosti a pýchy – ale

ponechat své marnivosti volný průběh, neboť neviditelná ruka trhu poprvé zmíněná v Smithově díle Teorie mravních citů nakrmí díky hamižníkům i ty nejchudší.

Není náhodou, že se v této době stává literárním hrdinou Faust, který své největší slávy dosáhl v Goethově díle. I ten obchoduje s ďáblem, a přestože o vše přijde, je nakonec spasen, protože se usilovně snažil. Duch doby spočívá v tom, že nějaká ta ďábelská energie se vyplatí. Podobně si to představoval i Keynes. Postoj Roberta a Edwarda Skidelských je podstatně strážlivější. Dle nich ďábel bude žádat své úroky, a proto nás žádné rajske zítřky nečekají. Byla-li nestřídmost vypláná, bude mimořádně bolestné jak její pokračování, tak odstraňování.

Potřeba a touha

Robert a Edward Skidelský se pokoušejí zpochybnit základní princip ekonomie. Dle nich v neškodně vypadajícím pojmu vlastní zájem splynuly dvě veličiny – potřeba a touha. Toto klíčové rozlišení však přehlíží nejen ekonomie, ale i moderní společnosti. Zatímco touhy jsou subjektivní a mohou být omezovaly i rozšiřovány, základní potřeby jsou poměrně objektivně dané.

Základní potřeby jsou legitimní, ale mezi lidskými touhami je třeba rozlišovat. A právě tomuto rozlišování se pečlivě věnovali nejen starořeční filozofové, ale i křesťanští, buddhističtí, hinduističtí či taoističtí myslitelé. Současná západní společnost je výjimečná svou aktivní podporou marnivosti. Oproti tomu základ velkých kultur minulosti spočíval v omezování tužeb na základní potřeby, přičemž ti nejmoudřejší experimentovali s tím, kam až lze zajít při potlačování těch zcela nejpodstatnějších. Robert a Edward Skidelský se domnívají, že touto cestou jít nemusíme.

Je však otázkou, je-li šťastné pokračovat v pečlivém a systematickém rozšiřování tužeb. Následkem toho se totiž nelze divit, proč si každý připadá i v natolik bohaté společnosti, v níž žijeme, jako oškubaný chudák. Naše potřeby jsou sice vrchovatě uspokojené, ale nenaplnění našich často naprosto nelegitimních tužeb prožíváme stejně intenzivně jako neuspokojení základních potřeb.

Robert a Edward Skidelský si nesmírně cení Keynesova názoru, že společnosti by se na určité úrovni bohatství měly vzdát hospodářského růstu, a tím omezit touhu mít víc. A jsou přesvědčeni, že by bylo dobré usilovat o tento vývoj, například cíleně omezit reklamu.

Mnohem kontroverznější však je jejich návrh, aby se občané postupně zbavovali závislosti na výdělečné práci. Pokud se od Keynesovy doby bohatství západních společností zpět násobilo, proč by se pracovní doba nemohla snížit o pouhou pětinu? Omezili by počet pracovních dní a zavedli i garantovaný fixní příjem pro všechny občany dané společnosti.

Moudrost není zbytečná

Úvaha Roberta a Edwarda Skidelských je v jednom ohledu chybná. Ve všech společnostech, které dle nich měly klást důraz na vyšší životní cíle než na pouhé vydělávání peněz, se jim věnovala úzká elita – ať už šlo o filozofy, odborníky na náboženství či o umělce. Otázkou však zůstává, zda tomu tak bylo jen proto, že ostatní neměli dostatek finančních prostředků. Je totiž možné, že se spousta lidí nikdy netoužila realizovat filozoficky, nábožensky či umělecky.

Kapitalismus v nás sice mohl vypěstovat mnoho zavrženíhodných vlastností, ale pracovitost není tou, kterou bychom měli kvůli reformě současného ekonomického řádu zavrhnout jako první. Vždyť práce je jedním z nástrojů k osobnímu rozvoji. Přínos Roberta a Edwarda Skidelských naopak spočívá v tom, že ukazují dynamiku tužeb v západních společnostech. Pozoruhodná je i jejich analýza Keynesova eseje, protože jeho obsah je dnes téměř nesrozumitelný.

Není třeba vzít za své Keynesovo myšlení ani souhlasit s opatřeními, jež navrhuje Robert a Edward Skidelský. Už jen promyšlení toho, proč odmítáme splnit Keynesův sen, nám však může pomoci odhalit jednostrannost našeho uvažování. Moudrost, již sdílely všechny vyspělé kultury stejně samozřejmě jako my dnes svou touhu po hospodářském růstu a zisku, není na rozdíl od našich zvykaných tužeb zbytečná.

Pro koho je dost příliš málo, nebude mít nikdy dost. Řečeno jinak, bohatneme omezováním, nikoli uspokojováním svých tužeb.

How Much is Enough? Money and the Good Life (Kolik je dost? Peníze a dobrý život). AUTOŘI: Robert Skidelsky, Edward Skidelsky. VYDAL: Other Press 2012. ROZSAH: 256 stran.

Česká pozice, 8. 1. 2013.



BOHATÁ, Marie: Etika - Móda či nutnost?

Motivy, proč se po byznysu požaduje etické jednání, představují velmi široké spektrum sahající od křesťanských hodnot, nedostatečné důvěry v instituce, strachu o přežití, strachu z nových technologií, přes tradiční (buržoazní) víru v dobro a spravedlnost, politické programy až ke kritice či odmítání současného ekonomického řádu.

Společným jmenovatelem jednotlivých argumentů a motivuje odmítnutí velmi rozšířeného chápání, oddělovacího byznysu a etiku, nebo jinak řečeno popření tvrzení, že ekonomika je prostá veškerých morálních hodnot a že jedinou povinností firem usilujících o přežití je vyhovět diktátu trhu a bojovat za větší podíl na trhu a vyšší zisk. Hlavní idea podnikatelské etiky může být vyjádřena tezí, že etika, tj. reflexe dobrého a správného v životě jednotlivců i společnosti, ovlivňuje vytváření i legitimizaci podmínek pro rozvoj podnikatelských aktivit, jež nesmějí být ospravedlňovány pouhou silou či přesilou. Etika se týká všech ekonomických subjektů: malých či nadnárodních firem, vrcholových manažerů, dělníků, spotřebitelů, investorů i celé ekonomiky, a to jak v národním, tak i mezinárodním kontextu.

Důvody pro etiku

Existují přinejmenším tři důvody ospravedlňující tento požadavek jako realistický a potřebný:

1. Je nemožné, aby mechanismus trhu byl schopen zcela zabránit negativním efektům podnikatelských aktivit (životní prostředí, sociální náklady).

2. Zákon v moderní společnosti nemůže regulovat všechny aktivity do detailu. Navíc je tu jisté časové zpoždění v přijímání zákonů za společenským, a tedy i ekonomickým vývojem.

3. Etická odpovědnost je silnější než „jen“ neporušování zákonů. To, co není zakázáno, nemusí totiž být nutně správné. Jinými slovy lze tvrdit, že co není dovoleno, je zakázáno. Etika nastupuje tam, kde zákon selhává nebo je nedokonalý.

Etiku v byznysu můžeme velmi jednoduše definovat jako odpovědné rozhodování a jednání v komplexních, často konfliktních ekonomických situacích. Je to vlastně jen určitý nový pohled na staré problémy. Chceme-li podat přesnější definici z vědeckého hlediska, musíme zdůraznit, že jde o aplikovanou etiku, tedy o reflexi etických principů do veškerých podnikatelských činností, zahrnujících individuální, korporativní i společenské normy a hodnoty. Tato reflexe se může týkat základních idejí, rozhodování, ale i řady specifických oblastí, jako například marketing, finance, pracovní vztahy, ochrana životního prostředí a podobně.

Tři zdroje

Existují v podstatě tři zdroje, z nichž podnikatelská etika čerpá: učení církví, společenské vědy (filozofie, sociologie, ekonomie) a samotný byznys. Významnou roli v chápání morálky a etiky hraje kultura a historie národů. Samotné evropské chápání ekonomiky a role podnikatele v ní má dlouhou a rozmanitou tradici – od kritiky podnikatelského ducha až po uznání rozhodujícího významu kreativního podnikatele pro hospodářský růst. Diskuse o etice v podnikání vyústila v posledních desetiletích v akceptování dvou hlavních požadavků:

- 1) Praxe by měla mít přednost před teorií, a to v tom smyslu, že podnikatelská etika by měla být zaměřena na praktické rozhodování a jednání.
- 2) Podnikatelská etika nesmí jen ospravedlňovat status quo (nebo jen kritizovat), ale musí být inovativní a otevřená novým perspektivám jednání.

Propagátoři etiky v podnikání pak usilují o zdokonalování etické kvality rozhodování a jednání na všech úrovních. Předmětem zájmu na úrovni firem či korporací jsou především cíle, struktury, strategie, politiky a praktiky, dále firemní kultura a mikroklima, reputace, integrita a odpovědnost. Jedním z užitečných nástrojů jak pro řízení vnitřního chodu firmy, tak i vytváření dobrých vztahů s vnějšími subjekty, jsou etické kodexy.

Jsou kodexy potřebné?

Zkušenosti ukazují, že je užitečné stanovit pokyny zaměstnancům, jak se mají chovat v obtížných situacích, které často přináší i každodenní rutina. To ale není vše. Proces vytváření etického kodexu nutí vedení k zamyšlení nad způsobem, jakým podnik funguje, v jakém je poměru ke společenskému okolí a jak dbá o hodnoty v dané společnosti uznávané.

Kodexy také představují užitečný nástroj řízení. Vedle toho, že mohou pomáhat v každodenním rozhodování, lze je také užívat ve firemních tréninkových programech k posilování etického povědomí zaměstnanců, ale i ke zvyšování důvěry zákazníků, dodavatelů a kooperujících firem, dokonce i konkurentů, v čestné jednání příslušné firmy.

Na rozdíl od jiných institucí byznys nemá vytvořeny žádné formalizované, obecně uznané a kontrolované etické standardy a dokonce ani žádný soubor osvědčených postupů, které by pomohly „udat tón“ při stanovování způsobů, jak si mají podniky počínat.

Velmi často se stává, že etický kodex je vytvořen po období velkých rozpaků, týkajících se nějakého předchozího neetického chování firmy. Vhodnou dobou pro uvažování o obsahu kodexu a způsobech jeho implementace je však naopak klidnější období, kdy neprobíhá žádná krize a zaměstnanci na všech úrovních se mohou podílet na vytváření kodexu a správně pochopit jeho obsah.

Firmy mající fungující a účinný kodex mohou ocenit jeho přínosy. Nicméně je třeba říci, že existují námitky proti tomu, co bylo uvedeno.

První typ námitky spočívá v tom, že jde o mrhání časem i energií, že průmyslová výroba je regulována zákonem a ten tvoří postačující rámec pro každé podnikání. Tvrdí se, že etické kodexy jsou jen cvičením v „public relations“ a mají malý praktický vliv na změnu chování podniků.

Druhá skupina námitek říká, že kodexy jsou až „druhou nejlepší“ možností, jak zajistit morální integritu podnikání. Chování jednotlivců, ať ve vedení nebo na nejnižší úrovni, je určováno hodnotami osvojovanými si od dětství a ne nějakými psanými kodexy. Dokonce někteří kritikové trvají na tom, že takové kodexy podkopávají právo jedince zaujímat na pracovišti morální postoje.

Obě uvedené námitky vypadají na první pohled přijatelně. První argument, že postačují zákony, naznačuje, že normy lidského chování i obchodní mohou být ponechány na vůli státu. Ve skutečnosti právní řád poskytuje zaměstnavatelům jen slabé vodítko, jak řešit legitimní konflikty zájmů mezi různými zájmovými skupinami, které se objevují v každodenní podnikatelské praxi. Kromě toho zákon nemůže a ani by se neměl pokoušet řešit všechny podrobnosti etického chování v rychle se měnícím světě a je obecnou zkušeností, že intence zákona mohou být překrouceny šikovnými a bezostyšnými manipulátory. A konečně, protože zákon musí ze své podstaty být univerzální, postrádá pružnost potřebnou k řešení komplexních situací a jeho vedlejší účinky mohou být někdy škodlivé.

Druhá námitka tvrdí, že vedení se může spolehnout na své zaměstnance, že se budou chovat za všech okolností eticky. Ač je toto očekávání chvályhodné, je nerealistické. Nelze se vždy spolehnout, že rodinná a školní výchova naučila lidi morálním postojům a morálnímu jednání. Navíc, pro vytvoření soudržné kultury čestného jednání v každé organizaci jsou zapotřebí uznané a závazné normy chování společnosti jako celku i jednotlivce. Ty nemají nahradit individuální morální hodnoty, ale minimalizovat nejistotu v morálních úsudcích a chránit před tlakem, aby zaměstnanci jednali proti etickému postoji firmy.

Podle vlastních podmínek

Je rozumné učit se z cizích zkušeností a nevyalézat již objevené. Přesto základem zůstává, aby firma promyslela a vytvořila si etický kodex podle svých podmínek. Dále uvádíme vzorový kodex ukazující, jak jsou tato témata zpracována velkými britskými korporacemi.

Pochopitelně ne každé z uvedených témat bude relevantní pro každý podnik, a ne každá firma bude považovat za možné nebo žádoucí se v daném okamžiku v některém ohledu zavázat. Na druhé straně tento ilustrativní kodex nepokrývá všechny sféry důležité pro každý jednotlivý podnik. Podstatné je, aby si každá firma zformulovala postoj, který v současnosti zaujímá k etickým otázkám, a ten pak může časem upravovat a zlepšovat.

Ilustrativní příklad etického kodexu:

- A. Preambule
- B. Vztahy se zákazníky
- C. Vztahy s akcionáři a ostatními investory
- D. Vztahy se zaměstnanci
- E. Vztahy, s dodavateli
- F. Vztahy k vládě a místním orgánům
- G. Vztahy s konkurencí
- H. Otázky týkající se mezinárodního obchodu
- I. Etické otázky dotýkající se managementu
- J. Dodržování norem a jeho ověřování.

O vztazích k zaměstnancům

Ukázkově uvedme, jak obvykle vypadá část pojednávající o vztazích k zaměstnancům.

1. Vztahy k zaměstnancům jsou založeny na účtě k důstojnosti každého člověka.
2. Firma přijímá a povyšuje pracovníky na základě jejich způsobilosti pro danou práci bez jakékoliv rasové, náboženské či národnostní diskriminace, bez ohledu na barvu pleti, pohlaví, věk, stav nebo nezpůsobilost, která se nevztahuje k pracovním úkolům.
3. Firma se snaží poskytovat pracovníkům pro ně přiměřené zaměstnání, provádí proto zodpovědně nábor a informuje zaměstnance, nakolik je to možné, o jejich profesních vyhlídkách.
4. Podle nejlepších tradic odvětví se snaží vytvářet hygienicky nezávadné, bezpečné pracovní prostředí.
- * Naproti tomu zaměstnanci jsou povinni dbát veškeré opatrnosti, aby nezranili sebe, kolegy či jiné osoby.
- * Zdravotníci zaměstnávání firmou fungují jakožto nestranní poradci v souladu se svou profesionální etikou. Bez souhlasu zaměstnance nesmí být porušen obsah důvěrných informací zdravotnímu personálu svěřených. Ke zdravotním údajům zaměstnance má přístup pouze zdravotní personál.
5. Jako projev uznání podílu jednotlivých pracovníků na vytváření společného úspěchu firma provádí spravedlivou politiku odměn a politiku personálně-organizační. Způsob odměňování má odrážet jak individuální zásluhu, tak výkon příslušného úseku.
6. Firma bude povzbuzovat zaměstnance všech úrovní při rozvíjení jejich dovedností relevantních pro zaměstnání, bude jim při tom pomáhat a bude i sama pečovat o jejich profesionální rozvoj.
7. Firma bude vysvětlovat cíl svých aktivit a význam jednotlivých prací, podporovat efektivní komunikaci a zainteresovávat zaměstnance na zlepšování jejich práce i výkonu firmy jako celku.
8. Informace, které zaměstnanci získají v zaměstnání, nesmějí používat pro osobní zisk ani pro jiný účel, než pro který byly určeny.
9. Jakýkoliv osobní prospěch zaměstnance nebo příslušníka rodiny získaný z činnosti firmy musí být zákonným způsobem přiznán. Takový konflikt zájmů se může týkat vedení, významných akcionářů a zaměstnávání rodinných příslušníků.
10. Firma nebude tolerovat žádné sexuální, fyzické nebo psychické obtěžování zaměstnanců.
11. Firma respektuje svůj závazek brát zřetel na zájmy a prospěch dlouholetých zaměstnanců, zejména těch, kteří u ní byli zaměstnáni až do důchodu.
12. Pokud existují u firmy penzijní fondy, firma dbá na zachování jejich vlastního účelu.
13. Pro řešení případných pracovních sporů se používají vyjednávací procedury, aby se předešlo stávkám či výlukám.
14. Ačkoliv firma udržuje co nejužší komunikaci se zaměstnanci jako jedinci, uznává také potřebu rozvíjet účinnou komunikaci a konzultace s přirozenými pracovními celky. Tyto celky mohou při vyjednávání s vedením reprezentovat i jednotlivce. Pokud v podniku existují odbory, firma se postará, aby byly vytvořeny vhodné struktury napomáhající konstruktivnímu dialogu.

Význam vrcholového managementu

Dobré etické klima ve firmě a příznivé hodnocení firmy z pozice blízkého okolí vyžaduje prosazování následujících principů a hodnot:

- odpovědně stanovený účel daného byznysu,
- odpovědnost vůči všem, kteří jsou s danou firmou v nějakém vztahu: zaměstnanci, zákazníci, akcionáři, věřitelé, dodavatelé, konkurenti, místní komunita a veřejnost,
- čestnost a slušnost,
- spolehlivost,
- respekt vůči jednotlivcům,
- respekt vůči majetku.

Všeobecně se tvrdí, že nejdůležitější vliv na vytváření etického klimatu a jeho udržování má vrcholový management. Zdůrazňuje se úloha vedení shora a hovoří se nejen o vedení, ale dokonce o vůdcovství. Literatura k této problematice je poměrně rozsáhlá, ale ne často nacházíme praktické návody, jak je tomu například v knize Handlungsorientierte Wirtschaftsethik (Georges Enderle). Autorův pohled se zdá být velmi aktuální a inspirativní v období hlubokých přeměn v naší ekonomice a společnosti. Podle G. Enderleho řízení je vždy problém omezování svobody druhého člověka a musí být proto orientováno snahou, aby újma pociťovaná osobou, která je řízena, byla co nejmenší. Jak známo, socialismus vedl k naprostému potlačení svobody jednotlivce i v procesu řízení podniku. Cílem bylo řídit mamutí organizace s tisíci či desítkami zaměstnanců stejným způsobem jako dílny. První problém, před nímž dnešní manažer stojí, je „nadávkovat“ postupně více a více svobody lidem, kteří ji dříve nemohli užívat. Ukazuje se, že to je velmi obtížný úkol, protože řada lidí takovou svobodu spojenou s osobní odpovědností mnohdy ani neumí nebo se bojí užívat. Hrozí též nebezpečí, že někteří jedinci se nabytou svobodou zahltí. Lze pozorovat a průzkumy veřejného mínění doložit, že tato dlouhodobá deformace se projevuje zejména u střední a starší generace, nikoliv však u generace nejstarší, neboť ta ještě měla možnost získat určité zkušenosti ve svém mládí. Důležité proto je najít ty pracovníky, kteří jsou schopni potřebnou míru svobody a odpovědnosti převzít, a v tomto směru je dále vychovávat.

Otevřenost, čestnost a transparentnost jednání vrcholového managementu jsou etické prvky, s nimiž se nesetkáváme velmi často. Minulá doba dokonce takové jednání a vlastnosti nejen nevyžadovala, ale spíš potlačovala. Průchodnost a úspěšnost

transformace spočívá tedy především na těch manažerech, kteří jsou schopni akceptovat a propagovat takové hodnoty, jež nebyly dříve obvyklé.

Jasná a konzistentní formulace úkolů a osobní kontakt se spolupracovníky jsou dalšími prvky etického řízení. V období chaosu způsobeného přechodem od plánu k trhu a využívání zcela odlišných informací a signálů pro práci manažerů je zvláště důležitý osobní kontakt, který umožňuje zároveň zpětnou vazbu a poskytuje alespoň určitou oporu v nejistotě a tápání. Někteří vedoucí pracovníci zdůrazňují, že osobní kontakty s podřízenými pracovníky jsou pro ně zároveň i posilou a inspirací. Pro zaměstnance je nesmírně důležitá především jasná koncepce nebo srozumitelně definovaný záměr.

Osobní autorita manažera se podle citovaného autora skládá ze tří složek: odborné, osobnostní a formální. To je sice všeobecně známo, nicméně v období transformace se patrně častěji než za stabilní situace setkáváme se zneužíváním postavení k získávání osobních výhod. V této souvislosti je třeba zmínit především únik firemních kontaktů, zakládání soukromých společností parazitujících na transformujících se státních podnicích, které se stalo v momentě zahájení privatizace téměř masovým jevem.

G. Enderle uvádí, že i nejetičtější jednající manažer může být nucen pod tlakem vnějších vlivů ustupovat od svých zásad. Za takové vlivy lze v naší současnosti považovat například vymáhání pohledávek, získávání úvěrů a podobně. Snaha o udržení podniku v chodu si často vynucuje rezignaci na takové prvky jako již zmíněná čestnost, otevřenost a podobně.

Rozhodování v konfliktních situacích

Disciplína podnikatelské etiky nabízí některé návody.

Na ukázkou uveďme čtyři základní modely rozhodování a jejich morální odůvodnění.

1. Model vycházející z teorie užitku

Etické problémy mají pozitivní i negativní důsledky, ať přímé či nepřímé. Morální je takové rozhodnutí, které přináší co největší blaho pro co největší počet lidí. Tento postup je založen na předpokladu, že každý člověk má právo, aby se s ním jednalo tak, že má zaručen respekt a autonomii bez ohledu na náklady, které jsou s tím spojeny.

2. Model „zlatého pravidla“

Tento model vychází z křesťansko-židovské tradice, vyžadující chovat se k druhým lidem tak, jak si daná osoba přeje, aby se tito lidé chovali k ní.

3. Model „kantovský“

Každý člověk má svá základní práva, která musejí být respektována. Respektovat tato práva znamená, že všechna opatření mající na dotčenou osobu nějaký přímý či nepřímý dopad je nutno s touto osobou konzultovat. Jednání je morální, jestliže minimalizuje porušení práv ostatních zájemových skupin.

4. Model „osvíceného vlastního zájmu“

Lze jej nabídnout těm, kteří zdůrazňují úlohu tzv. vlastního zájmu při rozhodování (self-interest). Tento model zahrnuje jak prvky analýzy pozitivních i negativních dopadů, tak prvky analýzy práv. „Osvícení egoisté“ se snaží maximalizovat svůj vlastní prospěch takovým způsobem, aby co nejméně poškodili ostatní zúčastněné. Zdůvodnění je toto: Ačkoliv každá osoba má právo být respektována, více pozornosti je třeba věnovat individuální svobodě výběru a právu vlastnit a disponovat soukromým vlastnictvím. Jednání je morálně správné, zvyšuje-li prospěch jednotlivce způsobem, který úmyslně nepoškozuje druhé. Implicitně se předpokládá, že celkový prospěch kompenzuje neúmyslně způsobená strádání druhých.

Společenská odpovědnost byznysu

Současné chápání společenské odpovědnosti nejlépe charakterizují cíle moderního podnikání. Zatímco v minulosti měly podniky obvykle tuto hierarchii cílů: přežití, růst, zisk, ekonomický příspěvek a sociální závazky, dnes se sociálním závazkům dostává rostoucí pozornosti podnikových managementů. Tuto pozornost si vynutily průběžně vznikající problémy jako otázky stejné příležitosti (menšin, handicapovaných), ekologické problémy, ochrana zájmů spotřebitelů a podobně, které přiměly představitele byznysu nově si postavit otázku jejich společenského závazku a způsobů, jak mu dostát. Vztahy k veřejnosti byly pro podnikání vždycky důležité, ale dnes dostaly novou dimenzi. Podle mínění mnohých nestojí otázka, zda byznys má převzít svou společenskou odpovědnost, ale do jaké míry má dát prioritu sociálním cílům.

Autorka pracuje v Centru pro etiku v ekonomii a byznysu
Profit, 9, 1995



BOHATÁ, Marie: Vzorový etický kodex podniku

Vztahy se zákazníky

Čestnost vůči zákazníkům je prvním bodem, ovládá všechny aspekty ve vztahu k zákazníkovi a je předpokladem trvalého a úspěšného obchodního vztahu
Odpovědnost za výrobek (jakost, bezpečnost, dodržování předpisu a norem)

Vztahy k akcionářům a ostatním investorům

Firma dbá o zájmy svých akcionářů a investorů, nezvýhodňuje žádnou skupinu investorů na úkor druhé.
Účetní zprávy jsou pravdivé, včasné a přesné.
Firma poctivě informuje své investory o své obchodní politice a dosažených výsledcích.

Vzťahy k dodávateľovi

Firma bude rozvíjať vzťahy založené na vzájomnej dôvere.

Firma sa zavazuje platiť dodávateľom podľa sjednaných podmienok.

Nebude zneužívať postavenie na trhu.

Zamestnanci ani management nesmú prijímať od dodávateľov peniaze ani protislužby.

Malé dary či pohostenie môže byť prijato za predpokladu, že nezavazuje prijímajúceho.

Vzťahy k vláde a miestnym orgánom

Firma sa snaží byť dobrým občanom, príslušníkom komunity. Bere v úvahu zájmy širšieho spoločenského okolia vrátane zájmu národných a regionálnych.

Firma podporuje komunitu, v ktorej pracuje, prevádza charitatívnu činnosť.

Vzťah k životnému prostrediu

Firma má záujem na zachovaní životného prostredia v najširšom smysle, rešpektuje ekologické normy.

Informuje okolitú komunitu o svojom environmentálnom programe.

Platenie daní

Firma sa nepokúša vedomo o daňový únik.

Vedľajšie príjmy zamestnancov budú evidované a priznané ke zdaneniu.

Vzťahy s konkurenciou

Firma si počiná v konkurenčnom boji čestne.

Nepoškodzuje reputáciu konkurentov priamo ani názvy.

Firma sa nepokúša nečestným spôsobom (průmyslovou špiónážou, podplácaním konkurentov, personálu apod.) získať informácie o podnikaní konkurenta.

Otázky týkajúce sa medzinárodného obchodu

Firma rešpektuje tradície a kultúru zemí, v ktorých podniká,

zavazuje sa rešpektovať zákon, prispievať k ekonomickému blahobytu a rozvoju i hostiteľskej zeme,

rešpektuje Chartu ľudských práv OSN.

Vzťahy k majiteľom

Pravdivosť údajov v podnikovej rozvaze a výkazu zisku a ztrát.

Vzťahy managementu voči zamestnancovi

Respektovanie práv osobnosti.

Vylúčenie akéhokoľvek diskriminácie.

Spravedlivé odmeňovanie.

Právo na informácie.

Spoluúčasť pri rozhodovaní.

Vzorový etický kódex podniku sestavila Doc. Ing. Marie Bohatá, CSc., pro Fakultu podnikatelskou VUT v Brně a Obchodní a hospodářskou komoru v Brně v roce 2000.



LUKNIČ, Arnold S.: Etický kódex

LUKNIČ, Arnold S. *Štvrtý rozmer podnikania – etika*. Bratislava: SAP, 1994, s. 196–214.

Firmy v trhovu orientovanej ekonomike využívajú rozličné prístupy k zavádzaniu základných princípov svojho správania. Mnohé firmy, najmä tie, ktoré majú dlhú a nepísanú tradíciu integrity spoliehajú sa v praxi na relatívne neformálne prístupy. Iné majú vypracované etické kódexy, ktoré etické nároky vyslovujú v prísne detailnej podobe. Vo väčšine firiem je existencia etického kódexu firmy daná formou písomného dokumentu, vyjadrujúceho základné princípy etického správania, platné pre celú firmu (organizáciu).

Obsah a hlavné funkcie etického kódexu

Význam etického kódexu firmy spočíva v tom, že objasňuje, aké správanie organizácia očakáva od zamestnanca v rôznych situáciách, a zároveň dáva najavo, že zámerom a očakávaním organizácie je vštepiť personálu etické dimenzie svojej politiky a činnosti. Žiaden etický kódex, pravda, neupravuje riešenie všetkých možných variantov situácií v existencii a činnosti firmy. Jeho explicitné normy však môžu byť nápomocné pri tvorbe úsudkov a vedomia jednotlivcov v situáciách špecifického rozhodovania. Pritom jestvujú aj ďalšie výhody, podporujúce rozvoj etických kódexov:

* Po prvé, úsilie, vynaložené na vypracovanie etického kódexu sa mimoriadne zhodnotí, najmä ak kódex bude nútiť veľký počet zamestnancov firmy, aby hlboko a „čisto“ uvažovali o svojom poslaní a dôležitých povinnostiach, ktoré majú ako skupina i ako jednotlivci voči „svojej“ firme, voči klientom a spotrebiteľom, a napokon voči celej spoločnosti

- * Po druhé, keď je kódex vytvorený, môže sa využiť na generovanie ďalšej diskusie a prípadnej modifikácie kódexu.
- * Po tretie, pomáha vštepovať novoprijatým zamestnancom na všetkých úrovniach vedomie zodpovednosti, potrebu rozmýšľať o svojich skutkoch v morálnych pojmoch a rozvíjať hodnoty príslušné ich postaveniu.
- * Po štvrté, etický kódex sa dá využiť ako dokument, na ktorý sa môžu zamestnanci odvolať, kedykoľvek sa od nich žiada, aby konali v rozpore s jeho obsahom,
- * Napokon, po piate, etický kódex firmy má uistiť tak spotrebiteľov, ako aj verejnosť o tom, že firma sa vo svojej činnosti pridržiava štandardných morálnych princípov a prípadné rozpory môžu prostredníctvom kódexu kontrolovať.

Najdôležitejšie pritom pravda je, že etický kódex firmy môže nielen usmerňovať činnosť zamestnancov v oblasti práva a konfliktu záujmov, ale zamestnancom a manažérom umožňuje tiež hodnotiť v pojmoch morálky ciele, praktiky a činnosť firmy, aby získali istotu, že firma pôsobí v súlade s etickým kódexom. Ak sa manažment firmy dôsledne pridržiava etického kódexu, potom kódex môže prispieť k rozvoju morálneho etosu celej firmy.

Zatiaľ čo oblasti zahrnuté do etického kódexu firmy sa menia v závislosti od odvetvia, v ktorom firma podniká, treba zdôrazniť, že celkový výpočet tematických okruhov etického kódexu, ktoré možno vo všeobecnosti aplikovať v podnikateľskom manažmente, zahŕňa v podstate nasledovné momenty:

- elementárna česť a rešpektovanie práva;
- bezpečnosť a kvalita produkcie;
- ochrana zdravia a bezpečnosť na pracovisku;
- konflikty záujmov;
- postupy pri prijímaní do zamestnania;
- statočnosť predaja a marketingových praktík;
- finančné spravodajstvo;
- vzťahy s dodávateľmi;
- oceňovanie, účtovníctvo, uzatváranie zmlúv;
- podniková špionáž, využívanie vnútorných informácií;
- korupcia (úplatky);
- získavanie a využívanie informácií o iných;
- bezpečnosť z hľadiska ochrany záujmov firmy;
- politické aktivity;
- ochrana životného prostredia;
- intelektuálny majetok, informácie o majetku.

Typy etických kódexov

Etické kódexy možno klasifikovať do troch typov: prvým typom je aspiračný kódex, ktorý je výpoveďou ideálov, ku ktorým by sa v praxi malo smerovať. Odhliadnuc od všeobecných predstáv o dobre a zle, ich realizácia je náplňou celkového ľudského snaženia. Druhým typom je výchovný kódex, ktorým sa rozumejú presne určené ustanovenia s obsiahlym opisom (komentárom) a interpretáciou. Dôležitým zámerom je tu ukázať, ako môže byť kódex nápomocný pri riešení etických problémov, spätých s profesionálnou praxou. Tretím typom je regulačný kódex, ktorý zahŕňa súbor detailných pravidiel riadenia profesionálneho správania a slúži aj ako základ pre riešenie sťažností. Reálne presadenie týchto pravidiel sa predpokladá prostredníctvom systému monitorovania a aplikáciou sankcií za nedodržiavanie etického kódexu.

Napriek množstvu rozličných koncepcií a modelových vzorov, neexistuje reálne žiaden etický kódex, ktorý by mohli manažéri a zamestnanci tej-ktorej organizácie aplikovať výhradne na svoje podmienky, resp. účelne kombinovať prvky spomínaných troch typov. Rozhodnutie o tom, ktorý typ etického kódexu bude v danom časovom momente primeraný pre konkrétnu firmu alebo profesiu, bude nevyhnutne odzrkadľovať zmes pragmatických a normatívnych úvah.

Etické kódexy majú prinajmenšom sedem funkcií, ktoré vo svojom súhrne vyjadrujú základné vzťahy medzi profesiou a ich nositeľmi, klientmi a širšou spoločnosťou. Tieto funkcie vyjadrujú etiku ako: * zmocňujúci dokument; * zdroj verejného hodnotenia; * profesionálnu socializáciu; * zvýšenie firemnej reputácie a dôvery verejnosti; * prevenciu neetického správania; * podporný systém; * nápravu.

Ku každému pokusu o hodnotenie kvality etického kódexu pritom treba pristupovať s vedomím, že žiadna jeho funkcia sama osebe nemôže plne vysvetliť význam a konkrétny dopad existencie kódexu. Takýto pohľad bude potom oveľa presvedčivejší, než pohľad odtrhnutý od reality mnohých záujmov, ktorým kódex slúži – a ktoré obsluhuje.

Účinný etický kódex by mal mať tri hlavné kvalitatívne charakteristiky. Po prvé, mal by byť jasný a zrozumiteľný pre priemerného jednotlivca. Pojem jasnosti sa týka absencie viacznačnosti (nejednoznačnosti), pochybnosti alebo vágnosti.

Aby dokument bol jasný, musí byť napísaný zrozumiteľne, výstižne, presne a presvedčivo. Po druhé, etický kódex by mal byť vyčerpávajúci, mal by obsiahnuť čo najviac dimenzií správania firmy. Politika, ktorá tvrdí, že zamestnanci by mali byť „čestní a dôveryhodní, resp. spoľahliví vo všetkých vzťahoch“, splňa oba spomenuté atribúty: tak jasnosť, ako aj plnú zrozumiteľnosť. Po tretie, etický kódex musí byť vymáhateľný, s presným opisom očakávaného správania i správania, ktoré vedie k jeho porušovaniu, ako aj s presným vymedzením trestov za nedovolené prekročenie zásad kódexu. Tresty, resp. sankcie treba vysvetliť z troch dôvodov: * na udržanie jasnosti a úplnosti kódexu; * na to, aby sa jednotlivcovi dala príležitosť rozhodnúť sa, či nepríslušné správanie je hodné stanoveného trestu; * na zabezpečenie vymáhateľnosti kódexu. Ak tresty za prekročenie kódexu nie sú špecifikované, potom ľudia vykonávajúci neetickú činnosť budú pravdepodobne postupovať tak, ako sa im javí výhodné, buď pre nich samých, alebo pre organizáciu.

Dôvody na vytvorenie etického kódexu

Z pohľadu individuálneho podnikového manažéra etický kódex môže:

- * objasniť politiku firmy v oblastiach etickej neistoty,
- * pomôcť vyriešiť základné etické dilemy,
- * pomôcť odolávať špeciálnym požiadavkám zákazníkov a iných klientov,

- * pomôcť odolávať nerozumným požiadavkám nadriadených a podriadených,
- * byť smernicou pri prepúšťaní zamestnancov podniku a rozvázovaní zmlúv s dodávateľmi,
- * pomôcť manažérom a audítorom vo včasnom odhalení podvodu,
- * pomôcť manažmentu v komunikácii o etických normách správania a spoločenskej zodpovednosti podniku,
- * prispieť k naplneniu pocitu, že človek pracuje v etickom prostredí,
- * podporiť proces identifikácie a harmonizácie záujmov a hodnôt, ktoré sa vynoria pri účasti viacerých manažérov na formulovaní kódexu.

Z pohľadu firmy etický kódex môže:

- * eliminovať nežiadúce praktiky, zapríčiňujúce stratu zákazníkov a krátkodobé straty na hospodárskych výsledkoch;
- * eliminovať praktiky, ktoré spôsobujú firme pokles priazne zákazníkov, zamestnancov, dodávateľov, akcionárov, vlády, iných stakeholderov (účastníkov) a spoločnosti vo všeobecnosti a mohli by viesť k ľhodobým ekonomickým stratám;
- * zjednodušiť zavádzanie nových postupov,
- * objasniť politiku firmy v eticky neistých otázkach, ako sú napr. testovanie zamestnancov, súkromie, obchodovanie na základe dôverných informácií a priemyselná špionáž;
- * pomôcť riaditeľom riešiť etické dilemy k najlepšiemu prospechu firmy;
- * uľahčiť riaditeľom bremeno komplexného rozhodnutia, keď je nedostatok času na zváženie všetkých príslušných aspektov,
- * slúžiť ako náhrada, keď náklady na odhalenie škodlivých postupov a vymáhanie nápravy sú príliš vysoké na to, aby sa inkorporovali ako pravidlá do jestvujúceho systému motivácie a odmeňovania v podniku;
- * zamedziť nadriadeným, aby zneužívali svoje postavenie voči podriadeným;
- * zjednodušiť disciplínu a disciplinárne opatrenia za etické priestupky a proti zamestnancom, ktorí porušujú etický kódex a prekračujú zákon (napr. prijímaním úplatkov);
- * pomôcť znížiť potrebu donucovacích metód a prostriedkov na odhalenie neetických činov (polygrafické testy, špehovanie), ktoré ohrozujú vyššie hodnoty a morálku zamestnanca;
- * pomôcť organizáciám pri reštrukturalizáciách a hľadaní nových partnerov.

Z hľadiska priemyselného odvetvia etický kódex by mal:

- * predísť prípadnú vládnu reguláciu a nedostatky odvetvia držať a riešiť „vo vlastnom dome“;
- * eliminovať také praktiky, ako napr. podplácanie pri predaji leteckej techniky a vojenských technológií do krajín, kde je domáci priemysel v úpadku.

Z pohľadu celého podnikateľského systému, by etický kódex mal:

- * pomôcť obnoviť dôveru verejnosti v podnikanie. Neustále odhaľovanie neetického správania poškodzuje reputáciu podnikania v očiach verejnosti z hľadiska záväzku, ktorý má voči trhovému systému.

Náčrt kódexu

Ciele etického kódexu možno rozdeliť do troch veľkých kategórií. Po prvé, kódex je určený na odstránenie alebo predchádzanie činnostiam, ktoré sú zjavne neetické a z hľadiska záujmov a dobrého mena firmy v konečnom dôsledku aj neekonomické. Po druhé, kódex dáva právo na disciplinárne opatrenia, ak dôjde k jeho porušeniu. Po tretie, kódex pomáha individuálnym zamestnancom riešiť etické dilemy – situácie, keď sa dostávajú do konfliktu záujmy organizácie s etickým presvedčením individuálnych manažérov, alebo keď vzniknú nezhody medzi jedným z týchto faktorov a etickým presvedčením vnútri „kasty“ manažérov, dôležitých skupín klientov firmy, alebo celej spoločnosti.

Pred vytvorením prvého náčrtu kódexu je nevyhnutné skupinu alebo organizáciu, pre ktorú bude kódex vypracovaný, analyzovať. Pre obchodnú organizáciu (alebo priemyselný podnik) prvý krok obsahuje špecifikáciu jej funkcie v spoločnosti v pojmoch výrobných trhov, počtu zákazníkov, akcionárov, zamestnancov, ako aj iných skupín klientov, vrátane konkurentov, dodávateľov, miestnych, resp. regionálnych spoločenstiev a vlády. Cieľom takejto analýzy je poukázať na množstvo očakávaní a etických noriem, ktorým bude organizácia podriadená, a postupne prediskutovať ich prioritnú hierarchizáciu.

V preambule kódexu by mal byť vyjadrený záväzok organizácie k etickému konaniu a hodnotový konsenzus. Prvá časť preambule by mala obsahovať vyhlásenie všetkým zamestnancom a každému, kto je v podnikateľskom vzťahu k firme (dodávateľom, predstaviteľom zväzov, hlavným zákazníkom atď.), zdôrazňujúce fundamentálny záväzok organizácie k etickému správaniu. Druhá časť preambule by mala byť formálnym vyhlásením o súkromnej podstate podnikateľskej organizácie, fungujúcej na ziskových princípoch, o jej postavení v trhovom systéme a o čestnosti jej podnikateľských zámerov v budúcnosti. Cieľom takéhoto vyhlásenia nie je „velebiť“ slobodné podnikanie a súkromný zisk, ale dať právny rámec pre zosúladienie podnikových cieľov efektívnosti, etiky a zisku s ďalšími, či už verejnými, alebo súkromnými cieľmi a etikou, s ktorými sa organizácia pri svojej činnosti stretáva. Vysvetľuje aj vnútorné a vonkajšie obmedzenia organizácie, ktoré vyplývajú z rozličných spoločenských očakávaní a hodnotových postojov.

Preambula však musí plniť ešte jednu úlohu. Musí obsahovať jednak uznanie rozdielnosti názorov na to, čo všetko je vlastne súčasťou etického správania, jednak želanie firmy rešpektovať rôznorodosť etických systémov medzi svojimi pracovníkmi a skupinami mimo organizácie. Pritom však organizácia musí nástožiť na svojom práve interpretovať otázky etiky z hľadiska vlastných skúseností a s vedomím, že svoje dlhodobé postavenie a perspektívu môže budovať iba na pevnom etickom základe. Z formulácie preambule preto musí byť jasné, že krátkodobé osobné záujmy individuálnych pracovníkov alebo firmy ako celku je nevyhnutné podriaďovať predovšetkým dlhodobým cieľom firmy. Zamestnanci si musia uvedomiť, že konflikty medzi krátkodobými ziskami a etikou sa neriešia automaticky v prospech zisku.

Účinnosť kódexu

V ďalšom texte predkladáme niekoľko hypotéz uvažujúcich o tom, či etické kódexy môžu alebo nemôžu byť účinné. Vyslovené hypotézy sú väčšinou sformulované na základe teoretických poznatkov a výskumu, týkajúceho sa analogickej formy kontroly, práva.

- * Etický kódex bude tým účinnejší, čím dôraznejšie v ňom bude uvedený niektorý zo zdrojov legitimitnosti.

- * V decentralizovanej organizácii bude stredný manažment účinnnejším zdrojom autority na zabezpečenie etického kódexu, než by ním bola vrcholová úroveň manažmentu.
- * V centralizovanej organizácii bude vrcholová úroveň manažmentu účinnnejším zdrojom autority na zabezpečenie etického kódexu, než by ním bola stredná úroveň riadenia.
- * Etický kódex podporovaný všetkými úrovňami riadenia bude účinnejší ako kódex podporovaný iba na jednej úrovni riadenia.
- * Účinnosť etického kódexu je tým väčšia, čím rozsiahlejšia je účasť stredného manažmentu a najvyšších zástupcov pracujúcich pri vypracúvaní kódexu.
- * Etický kódex vypracovaný početným, veľkým orgánom, zahrnujúcim mnohých vysokopostavených zástupcov pracujúcich, bude menej účinný ako kódex vypracovaný menším, užším orgánom, v ktorom má zastúpenie aj niekoľko dôležitých zástupcov pracujúcich.
- * Etický kódex s jasne vymedzenými prioritami bude účinnejší ako kódex, ktorý je iba dodatkom etických pravidiel k jestvujúcemu bežnému programu firmy.
- * Účinnosť etického kódexu je tým vyššia, čím tvrdšie sú sankčné opatrenia za jeho nedodržiavanie.
- * Účinnosť etického kódexu je tým vyššia, čím väčší je strach pred možnými sankciami za jeho nedodržiavanie.
- * Etický kódex s jasne určenými prioritami bude implikovať väčší strach pred možnými sankciami za ich nedodržiavanie ako kódex, ktorý je iba dodatkom k existujúcim pravidlám činnosti firmy.
- * Etický kódex, ktorý je publikovaný a pravidelne diskutovaný so zamestnancami prostredníctvom všetkých úrovní manažmentu, bude účinnejší ako kódex, ktorý nepodlieha takejto komunikácii.
- * Etický kódex, ktorého konštrukcia obsahuje mechanizmus na ohlasovanie, a zároveň na ochranu „informátorov“, je účinnejší ako kódex, ktorý takúto ochranu nezabezpečuje.
- * Čím viac sa etický kódex zhoduje s doterajšími hodnotami zamestnancov, tým väčšia je jeho účinnosť.
- * Čím rýchlejšie si zamestnanci uvedomia osobné výhody z prispôsobenia sa etickému kódexu, tým väčšia je účinnosť kódexu.
- * Čím širšia je účasť zainteresovaných zamestnancov na rozvíjaní etického kódexu, tým viac sa bude zhodovať s hodnotami a potrebami zamestnancov, a tým vyššia bude aj účinnosť kódexu.
- * Etický kódex, ktorý stanovuje priority organizácie s jasným záväzkom jeho presadzovania manažmentom, bude povzbudzovať rozširovanie postojov, podporujúcich etické správanie.

Aké problémy môžu vzniknúť pri navrhovaní etických kódexov?

Keď vedenie podniku predloží návrh etického kódexu, mnohí zamestnanci to môžu považovať za náznak, že niekto urobil niečo zlé. Táto implikácia môže byť pravdivá. Ale v prípade, že je to vrcholový manažment, ktorý porušuje kódex, potom je veľmi ťažké usilovať sa o prenášanie etických hodnôt na nižšie zamestnanecké úrovne. Kultúra podniku, ktorá kladie dôraz na striktné dodržiavanie etických noriem správania prirodzeným spôsobom, nemusí tieto normy nevyhnutne kodifikovať. Takéto organizácie môžu dospieť k záveru, že ich zamestnanci sú pravdepodobne schopní konať dobrovoľne v duchu etického správania a dodržiavať „literu“ kódexu.

Z metodického hľadiska je tiež dôležité určiť, do akej hĺbky je potrebné kódex špecifikovať. Niektoré kódexy sú nadmerne detailné; iné zase veľmi zjednodušené. Nájsť pre ten-ktorý podnik „tú správnu úroveň“ špecifikácie kódexu nie je ľahké.

Rovnako je potrebné nájsť aj adekvátnu dikciu celého kódexu. Ak je negatívna, môže spôsobiť problém s jeho prijatím medzi zamestnancami. Pracovníci považujú mnohé kódexy za obviňujúce, výhražné, nezmyselné, nereálne a nadmieru legalisticky moralizujúce. Takisto kódexy, z ktorých cítiť skôr snahu o oklamanie verejnosti, alebo krasorečnictvo, či pohľad cez „ružové okuliare“, pôsobia na zamestnancov deprimujúco, alebo prinajmenšom nepresvedčivo. Takéto kódexy nie sú ničím iným než len mŕtvymi normami správania, ktoré sú tu na to, aby sa vyžadovali alebo kontrolovali. Napokon, s rozvojom technológií a takých pohybov, ako sú fúzie a reštrukturalizácie, ktoré zvyšujú zložitosť celého súčasného sveta podnikania, korporácie si uvedomili, že etické kódexy musia byť „živými dokumentmi“. Musia sa pravidelne prehodnocovať, aby sa prispôbovali novým okolnostiam.

Od etického kódexu k etickému programu organizácie

Organizácie môžu inštitucionalizovať etiku, ak budú brať do úvahy tak dlhodobé, ako aj krátkodobé faktory. Z hľadiska dlhodobých faktorov by manažéri mali rozvíjať organizačnú kultúru tak, aby podporovala rozvoj (a, keď je to potrebné, zmeny) osobných hodnôt, ktoré podporujú etické správanie. Napríklad keď sa prijíma rozhodnutie, manažéri by mali explicitne a verejne vysvetliť etické faktory, ktoré sprevádzajú každú zvažovanú alternatívu. Manažéri by tiež mali podporovať takú organizačnú kultúru, ktorá stimuluje a oceňuje etické správanie. K etickému správaniu by zamestnanci mali byť posmelovaní a odmeňovaní zaň.

Na podporu rozvoja etického správania v krátkodobom horizonte organizácie môžu uplatňovať nasledovné postupy:

- * Zvažovať osobnostné charakteristiky ľudí, uchádzajúcich sa o zamestnanie v organizácii. Primárnou ochranou pred neetickým správaním v organizácii je proces prijímania do zamestnania a metódy, ktoré majú organizácie k dispozícii na etické triedenie uchádzačov o prácu (t. j. podkladových materiálov, s ktorými sa musia všetci potenciálni zamestnanci oboznámiť a podpísať vyhlásenie, zaväzujúce ich zachovávať hodnoty a etické normy organizácie ako súčasť ich pracovného pomeru). Organizácie by sa preto mali buď vyhnúť jedincom, ktorí sú náchylní k neetickému správaniu (pri „triedení“ zamestnancov sú zahrnuté jednak právne, jednak etické otázky), alebo dôsledne zabezpečiť, že politika organizácie bude neetické správanie vylučovať.
- * Verejne vyhlásovať, že etické správanie je dôležité a očakávané a zabezpečovať, aby vedúci manažéri podporovali etické vedomie v organizácii. Keď najvyššie vedenie svojimi slovami i činmi komunikuje v súlade s vysokým morálnym štandardom, možno aj od nižšie postavených členov organizácie očakávať, že sa prispôbia, resp. že porozumejú tejto požiadavke.
- * Rozvíjať takú politiku organizácie (podniku), ktorá bude špecifikovať etické ciele a podrobne vymedzovať formálne procedúry proti neetickému správaniu.
- * Rozvíjať etický kódex (kódex a politiku pravidelnej komunikácie so všetkými zamestnancami), ktorý reprezentuje systém základných hodnôt organizácie, definuje dôvody pre ich aplikáciu a poskytuje všeobecný návod na rozhodovacie procesy.
- * Vytvoriť Výbor pre etiku s nasledovnými zodpovednosťami: a) odpovedať na otázky o „bielych miestach“ politiky organizácie a slúžiť ako konečná autorita pri vysvetľovaní významu politiky; b) vydávať bulletiny o rozhodnutiach organizácie, ktoré by mohli mať podobu dodatkov k základnému kódexu; c) monitorovať a prešetrovať súlad politiky s etickými zásadami a podávať správy (prinajmenšom polročne) Rade riaditeľov o svojej činnosti a zisteniach; d) odporúčať Rade také zmeny v etickej politike,

o ktorých je presvedčený, že by sa mali urobiť; e) rozvíjať mechanizmus apelačného procesu (ako určitého vnútorného mechanizmu, prostredníctvom ktorého by zamestnanci mohli vyjadrovať svoje obavy z eticky neprimeraného správania organizácie bez strachu z represii).

- * Udržovať etickú kultúru organizácie. Poskytovať odmeny za etické správanie a vyhýbať sa poskytovaniu odmien za neetické správanie. Aby bolo možné organizačnú etiku inštitucionalizovať, zodpovednosť za morálne správanie by nemala spočívať na ľubovoľnej jednotlivci, ale mala by sa začleniť ako predpokladaný atribút všetkých pracovných miest. Inštitucionalizáciu organizačnej etiky možno potom posilňovať: vytváraním finančných zdrojov v rozpočtoch manažérov na zabezpečenie etických cieľov organizácie a na modifikáciu foriem odmeňovania, v ktorých bude mať etické správanie zamestnanca rovnakú váhu, ako majú štandardnejšie prvky jeho pracovného výkonu, a teda na odmeňovanie zamestnancov za dodržiavanie etických noriem.

- * Trestať neetické správanie a vyhýbať sa trestaniu etického správania. Tento prístup možno označiť ako praktickú aplikáciu zákona efektu. Základným princípom tohto zákona je, že ten, kto bol odmenený, má tendenciu opakovať odmenenú činnosť, naopak ten, kto nie je odmenený, alebo kto je potrestaný, má tendenciu neopakovať sankcionovanú činnosť. O inštitucionalizácii organizačnej etiky môžeme hovoriť vtedy, keď požadované etické správanie je podporované špecifickými procedúrami na elimináciu neetického správania.

- * Pri vystavení zamestnancov do konkurenčných situácií je potrebné citlivo zvažovať možnosti vzniku neetického správania a prijať primerané kroky na to, aby k nemu nedošlo.

- * Pri rozhodnutiach, ktoré vyžadujú morálne posúdenie, morálne zdôvodnenie skupinového rozhodnutia by malo mať vyššiu váhu ako zdôvodnenie individuálneho rozhodovania.

Ako doplnok k predchádzajúcim stratégiám je žiadúce rozvíjať aj systematický program etickej výučby, otvorený zamestnancom na všetkých úrovniach organizácie, pre všetkých, ktorých sa explicitne týkajú závažné dopady prípadného nedodržiavania etických princípov. Efektívne etické programy nielenže učia zamestnancov, čo je správne a čo je nesprávne na úrovni abstraktných koncepcií, ale trénujú ich v rozmyšľaní o vplyvoch ich správania a konania na iných ľudí.

Čo je korporatívny etický program a ktoré organizačné prvky sú jeho súčasťou?

Korporatívny etický program je vytvorený hodnotami, politikou a činnosťami, ktoré podporujú správne konanie organizácie. Hoci nie všetky korporatívne činnosti sú súčasťou etického programu, ich veľká časť skutočne má etický „náboj“. Etické programy obsahujú tak explicitné, ako aj implicitné komponenty.

Explicitné zložky etického programu reprezentujú etické kódexy, príručky o politike firmy, etické výbory, „horúce linky“, sociálny, kultúrny a etický audit, materiály ku školeniam zamestnancov, programy zamestnaneckej orientácie, etické semináre, vyhlásenia manažérov a ich etické rozhodnutia, rozhodnutia Rady riaditeľov a Výboru pre etiku, vnútorné kontrolné systémy a činnosti etického personálu.

Implicitné zložky korporatívneho etického programu zahŕňajú také prvky, ako sú: korporatívna kultúra, zmeny v korporatívnej štruktúre, stimulačné systémy, hodnotenie správania, propagačná politika, systémy merania pracovných výkonov a správanie manažérov.

Dopad explicitných komponentov korporatívneho etického programu na etiku správania organizácie možno zistiť veľmi jednoducho, oveľa ťažšie je však identifikovať rozsah vplyvu implicitných komponentov. Práve preto, že implicitné etické komponenty sa všeobecne dajú iba ťažko vybadať ako súčasť etického programu organizácie, je inštitucionalizácia etiky v organizáciách taká komplikovaná. Implicitné komponenty sa zameriavajú na širší súbor cieľov než iba na správnosť alebo nesprávnosť správania zamestnanca.

Korporatívne etické programy by sa preto mali zostavovať tak, aby spájali celkový súbor potrieb korporácie. Manažment musí určovať celkové problémy, ktorých riešenia etický program hľadá. Inými slovami, plán a z neho vyplývajúci etický program by mali zodpovedať konkrétnej firme a konkrétnej situácii. Napríklad firmy, ktoré pôsobia v oblasti výroby, mali by do svojich etických programov zahrnúť komponenty, ktoré kladú dôraz na bezpečnosť pracovníka i spotrebiteľa. Firmy, ktoré fungujú vo finančnej sfére, by mali mať vytvorený silný systém vnútornej kontroly a jasných signálov od vrcholového manažmentu na predchádzanie konfliktu záujmov.



KROUTVOR, Josef: Historie plakátu

Dějiny plakátu začínají ještě dříve, než se objevil ke konci 19. století v ulicích města jako posel nové doby. Vznik plakátu je totiž nemyslitelný bez vynálezu litografie.

Pražský rodák Alois Senefelder nabídl veřejnosti už ke konci 18. století techniku, jež dává tištěnému obrazu stejné možnosti jako slovu. Od této chvíle se síly obou prostředků vyrovnávají, civilisace slova bude i civilisací obrazu. Když v roce 1837 přichází na svět i litografie barevná, je vítězství tištěného obrazu už definitivní věcí.

Senefelder nebyl jen vynálezcem úzce zaměřeným na technické problémy, jeho snahy se naopak zaměřují k humanitním cílům. Litografie měla od počátku sloužit osvětě, měla pomoci obrazu šířit myšlenky, zprávy, vzdělání. Dá se dokonce říci, že litografie v mnohém tento úkol splnila a přidala ještě něco navíc. Plakát asi nebyl v jejím hlavním programu, přesto i on vychází z možností litografického tisku a plně využívá výhody vyšších nákladů.

Vynálezce Senefelder se ještě dožil velkého rozvoje litografie ve dvacátých letech 19. století. Stále oblíbenější se stávají výjevy z všedního života, kreslené anekdoty, historky, módní listy a podobně. Použijeme-li současnou terminologii, pak se jedná o skutečně rozsáhlý „sociologický průzkum“ společnosti pomocí obrazu. „Pro mravoličnou črtu, pro zobrazení měšťáckého života a módní podívané je nejrychlejší a nejlevnější prostředek nepochybně nejlepší. Když se objevila litografie, hned se ukázalo, že je schopna splnit ten obrovský, zdánlivě tak nicotný úkol,“ napsal Charles Baudelaire.

Noví kreslíři a malíři opouštějí ideální alegorie a pozorují více život. Žurnalismus v širokém smyslu slova zaplavuje kulturu a ovlivňuje člověka z ulice stejně jako umělce. Každý se musí tak trochu otřít o moderní banalitu, aby se dotkl nové skutečnosti.

Baudelaire a další vizionáři slova i obrazu nacházejí v moderním světě i novou krásu, přijímají ho i s jeho protiklady. Zrychlený vývoj civilisace utvrzuje lidstvo v názoru, že pokrok je základní silou společnosti. Stále se objevuje něco nového a vše se ještě zdvojuje, znásobuje s možnostmi technické reprodukce. V roce 1839 je vyhlášen objev fotografie a to je další obrovská moderní změna

Plakát je součástí ulice, ulice je součástí města a město je součástí větších kulturních a civilizačních celků. Struktury jsou vzájemně propojené, vznik plakátu je už jen záležitostí času. Jak výrazně se třeba proměnila ulice! První obrazy líčí ulici ještě jako zátíší, krajinu, žánr, až pozdější malíři objeví dynamiku městského života, lidský dav, čilý provoz ulice velkých měst se v druhé polovině 19. století podobá plynoucí řece. Objevují se první stopy hluku, šumu, kouře, ale celek je stále ještě vnímán značně lyricky.

Lidské hemžení se slévá dohromady, ulicí se valí nekonečný zástup, nový živel, stohlavý dav. Ulicí proudí život, ulice je důležitou tepnou živého organismu města. Z velkých bulvárů se rozlévá hlavní proud do menších ulic a zaniká v uličkách kdesi na okraji. A nebo je to snad obráceně, do velkého bulváru se nakonec vtěsná celé město. V 19. století se proměnila ulice v otevřenou společenskou scénu, rozšířila své působení.

Moderní ulice je totiž víc než cestou a prostředkem spojení, je také samostatnou skutečností, světem pro sebe, velkolepým divadlem, místem zábavy či dějištěm banálních i historických událostí. Právě ulice zvýrazňuje i společenskou nerovnost a podněcuje davové vášně dosud neznámé. V občanských revolucích mezi léty 1830–1871 vyrostly v ulicích barikády a zde se tvořily dějiny.

Ulice má tedy svou podobu, svůj výraz, má svou topografii i typologii, má své chodce, zevlouny, zajímavé figurky a další postavy. Moralisté, spisovatelé a pozorovatelé života studují město a podávají o něm zajímavá, překvapující svědectví. Balzac popisuje chování a zvyky Pařížanů, k jeho pracem patří i *Dějiny a fyziologie pařížských bulvárů*.

První autor, který se s pohledem sociologa věnoval pražské ulici, byl Jan Neruda. Ve svých fejetonech, jež shromáždil ve *Studiih krátkých a kratších*, popisuje mnohotvárnost městského života, této „lidské strakatiny“. V *Pražských obrázcích* navštěvuje Neruda zastávárnu, pozoruje život na nároží, všímá si služek i žebráků, naslouchá rozhovorům lidí. Plakát v té době v Praze ještě neexistoval, nicméně Neruda si všímá i městské dekorace, především vývěsních štítů nad obchody. Z roku 1875 pochází Nerudova studie *Pražská ulice v záři umění*, kde říká: „*Rád se procházím městem a studuju umělecká díla, po ulicích roztroušená.*“ V jeho výroku se skrývá jistá ironie, ale objev nové podoby skutečnosti je důležitější. Oproti fejetonům, žurnalistickým studiím města, jsou Nerudovy povídky obvykle zatíženy vzpomínkami a navracejí se rády zpět do časů *biedermeieru*.

Město má nad člověkem magickou moc, vtahuje ho dovnitř, dělá z něj jiného člověka, ať už chce či nechce. Vztah k městu má mnoho podob, začíná obdivem a končí kdesi hlubokou nenávistí. Jaké rozpětí poskytuje město moderní existenci! Od osamělého chodce až po jedince ztraceného v davu se nabízí široká škála nejrůznějších pocitů. Člověk může prožít v městě nejen hluboké odcizení, ale také splynutí s masou a osamělost zaměnit ztrátou vlastního já. Není vždy snadné zalidnit svou samotu a přitom zůstat sám sebou. Do exteriéru ulice se promítají vnitřní představy a touhy, působí zde společenské tlaky, doba a její problémy. To vše se odráží v symbolech ulice, v její symbolické řeči, v osloveních, frázích, heslech a proklamacích. Chodec – pasant je novou jednotkou města, charakteristickým typem moderní ulice. Jako legendární bytost, Odysseus či Ahasver, prochází tento nepatetický hrdina městským labyrintem, spěchá za svým cílem či bloudí mezi domy. Na své nekonečné cestě objevuje chodec město, navštěvuje hostince, brlohy, nemocnice, hotely, pasáže, nevěstince, úřady, krok za krokem proniká do tajemství města. Každé změně exteriéru odpovídá vnitřní změna psychická. Věčný chodec zakouší všechny druhy pokušení, radostí, útrap, rozkoší, bolestí i smutků. Pro chodce bude nakonec stvořen plakát, aby ho doprovázel, těšil, povzbuzoval i klamal. Účelem plakátu je vynutit si pozornost, překvapit, vzrušit, upoutat, vnutit se do přízně chodce.

Připomeňme si, že už ve třicátých letech 19. století existuje v miliónovém Londýně plakátování jako nejrychlejší způsob veřejného oznámení. A v roce 1839 je v Londýně založena už první plakátovací společnost pro inzerci a reklamu. Zakouřený, hlučný Londýn je prvním městem v Evropě, kde došlo k takové silné koncentraci průmyslu, obchodu a lidí. Potřeba informací je zřejmá, bez nich nemůže moderní kolos vůbec existovat. První londýnské plakáty se podobaly spíše vývěskám a cedulím, s uměním neměly ještě nic společného. Obsah tištěných slov byl důležitější než estetické podání a působení na diváka či chodce. Teprve později upustí vývěska od dryádnických způsobů a začne používat i dekoraci, ornament a obraz ke svým záměrům. Vývěsky a plakáty jsou vylepovány náhodně, bez ladu a skladu pokrývají městské zdi. Anglický malíř John Prry namaloval v roce 1835 obraz, který představuje jednu z prvních plakátovacích stěn poblíž katedrály svatého Pavla. Oznámení jsou odlišena barvou, formátem, různým druhem písma. Typografie se prosazuje spíše kvantitativně než kvalitativně, používají se především tučné typy písma a linky.

Důležitou novinkou ulice je také plakátovací sloup patentovaný v Londýně už v roce 1824. Plakátovací sloup nebyl jen statickou dominantou, vozil se původně na káře jako pohyblivá reklama. První reakce obyvatel na plakát jsou často ironické, ale díky tomu se zachovala některá zajímavá svědectví. Například figurka lepiče plakátů je často spojována s groteskním dějem. Tradičního anděla s hláskou troubou nahradil lepič se štětkou na dlouhé tyči. Od dob plakátu a samozřejmě i novin je najednou svět plný událostí, zboží, novinek a nápadů.

Plakát jako pravé dítě ulice se příliš neohlíží na estetické ideály a prodírá se každodenní skutečností k vlastnímu výrazu. Estetika umění a estetika doby, k níž patří právě ulice a plakát, to jsou v 19. století dva nesmiřitelné protiklady. Na jedné straně existuje historismus a různé reformy, na druhé se pak živelně rozvíjí městský folklór, novinová ilustrace, první fotografie a samozřejmě i plakát. Přitom nejde jen o rozdíl kvality, o vysoké umění a jeho protiklad – pokleslé žánry. Problém je složitější, salónní obrazy jsou nakonec stejně banální jako reklamní barvotisky.

Plakát není obraz, není to umělecký objekt, ale kulturní fenomén doby. Na plakát se musíme dívat jinak než na tradiční malířské dílo a také ho musíme zasazovat do jiných kontextů. Ani s tradičním pojmem grafiky nevystačíme. Zkrátka z dějin krásné malby a umělecké grafiky vznik plakátu neodvodíme. Počátky plakátu jsou spojeny se sociologií města, s psychologií davu a symbolem ulice. Mytologie banality, žurnalismus, nástup politické ekonomie a prudký rozvoj techniky se podílejí na vzniku plakátu daleko víc než estetika umění.

Kapitola z knihy *Poselství ulice – Z dějin plakátu a proměn doby*. Praha: Comet, 1991.



ČAPEK, Karel: Chvála zahálky

Nedělní fejetony Karla Čapka

Chtěl bych dnes zahálet: snad proto, že je tak obzvláště krásně, nebo že na dvoře pracují truhláři, nebo že slunce svítí, nebo z tisícerych jiných příčin: chtěl bych zahálet.

Nechtěl bych jít někam ven, neboť jít není už zahálet; ani číst, ani spát, protože ani to, ani ono není zahálka; ani se bavit, ani odpočívat, protože zahálka není ani odpočinek, ani zábava. Zahálka, čistá, dokonalá zahálka není ani kratochvíle, ani dlouhá chvíle; zahálka, toť něco negativního: je to nepřítomnost všeho, co člověka zaměstnává, zabavuje, rozptyluje, zajímá, zaneprázdnňuje, trápí, těší, váže, vyžaduje, baví, nudí, okouzluje, otravuje, zabírá nebo zaneřádňuje; je to nic, zápor, neúčel, bezcíl, nevím už jak to říci; zkrátka něco dokonalého a vzácného. –

Především: zahálka není maření času; mařil bych čas, kdybych dejme tomu nabíral sítím vodu; ale když zahálím, tak to právě nedělám, nedělám nic zbytečného, jelikož nedělám vůbec nic.

Za druhé, zahálka není matkou hříchu; nemůže být vůbec matkou, jsouc dokonale neplodná. Netouží po ničem; zahálka, která touží, už nezahálí, už něco dělá, už má někam zaměřeno.

Za třetí, zahálet není lenošit. Lenošit je opomenout dělat něco, co by člověk dělat měl, a místo toho chtít si hovět. Zahálet, to je nedělat vůbec nic, a přitom vůbec nic nechtít.

Zahálet není ani odpočívat. Kdo odpočívá, dělá něco užitečného: připravuje příští práci. Zahálka je bez vztahu k jakékoliv minulé a budoucí práci; nemá následků a nečeká na nic.

Zahálet není také požívat klidu. Hřát se na slunci, mhouřit blaženě oči, přist jako kočka, to vše je činnost případně velmi účelná, nebo je aspoň příjemná; a příjemnost sama o sobě už je cosi jako účel. Zahálka je naprosto bezúčelná; nedomáhá se ani klidu, ani libosti, prostě ničeho.

Klid, toť pomalu a stále plynoucí proud, jenž tiše šplouná a zkolébává; odpočinek, to jest temná a pokojná tůň, na níž odplývá rmut a pěna zlých nebo prudkých chvil; lenošení, toť zátoka pokrytá zelenou řasou, slizem a žábími vajíčky; ale zahálka jest utkvění. Nemá rytmu ani zvuku; stojí, nepostupuje. Nedává život plevu, ani řase, ani komáru. Voda mrtvá a průhledná. Byť stojí, nezahřeje se. Stojí a neobrustá. Nemá směr, ani obsahu, ani chuti.

Chtěl bych dnes zahálet; ne, chce se mi nechtít nic. Chce se mi – čeho vlastně? Ničeho; neboť to právě jest zahálka. Být jako kámen, ale bez tíhy. Být jako voda, ale bez zrcadlení. Jak oblak, ale bez pohybu. Být jako zvíře, ale bez hladu. Být jako člověk, ale bez myšlenky. Dívat se na bílý papír, prázdný a hladký; nepsat a dívat se, až by se (z vlastní iniciativy) pokryl černými písmenky, slovy, větami, řádky odshora dolů: první list, druhý a třetí; a pak, pak to nemuset číst, pak to s ohromnou samozřejmostí pravé, hluboké zahálky vůbec nepřečíst a obrátit oči k první jarní mouše, která leze po okně, dívat se na ni a nevidět jí; a pak – nu, což zahálka potřebuje nějakého programu? Neboť vždy lze nalézt něco k nedělání, k nevidění a k nesledování.

A když člověk dozahálel, vstane a vrátí se jakoby z jiného světa. Vše je trochu cizí a daleké, protivné jaksi a napjaté; a člověku je tak... tak divně, že... zkrátka si musí po zahálce odpočinout; odpočinuv pak chvíli lelkovat, pak si ještě polenošit, potom se oddat jistému klidu, a teprve potom je schopen sebrat všechny své síly a začít dělat něco zcela zbytečného.

Lidové noviny 27. 3. 1923



ŽALOUDEK, Petr: Přehnaná píle aneb Chvála lenosti

V Rakousku a v dalších zemích západní Evropy lze pozorovat neustále sílící trend výskytu psychických nemocí, přibývá případů syndromu vyhoření a depresí. Stále více lidí se stává otroky práce, pracují tak říkáje od nevidím do nevidím, a na druhé straně narůstá počet těch, kteří žádnou práci nemají.

Tento text se bude asi těžko číst těm, kteří mají s prací problémy – je jí málo, jsou nezaměstnaní, nemohou práci najít –, ale také těm, které lze zařadit mezi workoholiky, otroky práce, jimž téměř na nic jiného nezbyvá čas. S povděkem si jej snad přečtou lidé, kteří kvůli neúnosnému pracovnímu stresu již museli něco změnit, vypustit, nebo dokonce přejít z plného pracovního úvazku do částečného. Rádi si jej asi přečtou lidé hledající duchovno, členové církve či stoupenci jakéhokoliv náboženství. A také ti, kteří si nekladou za cíl svého života vysoký plat, tučné bankovní konto, materiální či sociální jistoty, ale kteří se spokojí s málem a dokážou žít střídavě, kteří chtějí prožít a vychutnat každý den na této zemi, kde jsme jen dočasnými hosty. Pravděpodobně osloví také jedince, kteří v sobě cítí umělecké sklony a potřebu něco tvořit či formovat, bez ohledu na okolnosti, které by je v tvorbě brzdily.

Ať už se tento text bude líbit, či nebude, nabízím jej všem, kteří cítí potřebu něco ve svém životě nebo okolí změnit, kteří se nechtějí nechat hnát a štvát životními okolnostmi, třebaže vlastní silou a možnostmi zatím nedokážou překonat práh otročiny a vykročit na cestu svobody. Život není lehký pro nikoho, a tomu, kdo si myslí, že je, to Bible říká docela drsně a jednoduše: „...kdo si myslí, že stojí, ať si dává pozor, aby neupadl...” (1 Kor 10, 12) Pozornost ať zbystří i ten kdo věří, že už má vyhráno – ať se zamyslí, rekapituluje, protože vyhráno nemá nikdo z nás. Přitom výhra je nám daná do vínku; my musíme, anebo alespoň bychom měli po ní toužit.

Text jsem dlouhé hodiny zpracovával podle pětidílné relace v rakouském rozhlasu, o kterou jsem si po jejím odvysílání napsal. Důležité myšlenky účinkujících cituji, vše ostatní jsem volně propojil svým komentářem. Snad se mi podařilo přetlumočit mluvené slovo do slova psaného. Kéž tato namáhavá práce přinese potěchu, povzbuzení a inspiraci všem, kteří se snaží prožít každý den smysluplně a pravdivě.

Bělehrad, ráno letního dne před deseti lety. Redaktorka rakouského rozhlasu ŐI sedí na terase bytu známého srbského režiséra

Srdjana Dragojeviće (ročník 1963), mj. autora filmů proti balkánské válce, a natáčí s ním rozhovor. Běží už třetí rok po odchodu Slobodana Miloševića. Řeč se stáčí na Dragojevičův náhled „západního světa“ a naopak na implicitní pohled Západu na národy Balkánu a Srbska: „Kéž už konečně sami dělají něco pro to, aby i v jejich zemích zavládla demokracie a hospodářství začalo růst.“

Na přelomu tisíciletí žil Dragojević v USA a tamní situaci zná: „Nedovedu si představit, že by se jejich západní způsob kapitalismu a demokracie mohl jednoduše přenést i do zemí dnešní východní Evropy. Tam si ani neuvědomujete, jak se stáváte závislími na bankách, pojišťovnách nebo získání práce a jak se znenáhla stáváte otroky všech těchto vymožeností moderní civilizace. V Americe jsem se lidí často ptával, proč tam nezavedou třeba dva měsíce dovolené. To se tam nedělá. Kdo by to dělat chtěl, pracovně by skončil, byl by mrtvý. Nikdo nechápal, o co mi vlastně jde: jeden týden dovolené přece stačí – zněla odpověď. Na něco takového by si lidé ve východní Evropě nikdy nemohli zvyknout, volný čas tu hraje nesmírně důležitou roli. V některých jiných kulturách to je až druhořadá věc.“

V jeho slovech je očividně kladen na první místo volný čas – jako hodnota či dobro, které je nutno chránit. Od odvysílání pořadu se zmíněným rozhovorem uplynulo v Rakousku deset let. I já jsem o těch deset let starší. Vracím se k němu vždy, když mi ho něco připomene: když např. čtu v novinách, jak koncern Lidl, známý i v Čechách a na Slovensku, nechává špiclovat své zaměstnance, aby se přesně vědělo, kolik hodin pracují a kolik mají pauzu, nebo když narazím na články o tom, že je potřeba pracovat mnohem déle či pracovat více za stejnou mzdu; nebo jak ve Švédsku přišel ministerský předseda s požadavkem, aby lidé pracovali do 75. roku svého věku, to vše za účelem dalšího růstu hospodářství a větší konkurenceschopnosti. Kdo by si troufl něco namítat? Okamžitě by byl obviněn z lenosti, a ta je v poslední době kritizovaná jako snad žádný jiný nešvar. Už jsme si pomalu zvykli na paušální obvinění, že to byla právě lenivost občanů zemí jižní Evropy, kvůli nimž postihla krize a nezaměstnanost i ostatní evropské národy. Zato o spekulantech ve finančnictví se už skoro vůbec nemluví. V novinách se množí titulky jako: Dovolená! Dobře si odpočiňte, abyste pak znovu mohli dobře a lépe pracovat!

Takové je i nejrozšířenější myšlení rakouských občanů před odchodem na dovolenou. Nabízí se vzdorná myšlenka: přece nebudu odpočívat proto, abych pak znovu začal ve stresu pracovat! Na to přichází okamžitá protireakce: Ale vždyť z dobře vykonané práce máme užitek všichni – jak zaměstnavatel, tak i zaměstnaní, kteří si vydělávají peníze. Je to kolotoč, zajeté koleje, po kterých všichni nebo skoro všichni jedeme.

Múza – tedy odpočinek bez nároku na nový supervýkon, schopnost využít dovolenou smysluplně, inspirativně, získat duchovní zážitek, vytvořit nějaké dílo, aby pojem „ne-pracování, ne-zaměstnání“, odpočinek od pracovních stereotypů mohl znamenat také něco jiného, než jenom odjet někam k moři či na hory – to je zde cizí slovo, píše Karin Bauerová v jednom červencovém vydání deníku Der Standard v roce 2012.

Obvinění z diskreditace práce a kritika smysluplně málo využitého volného času však není nic nového pod sluncem. Již koncem středověku se leckde rozmáhala válka proti „sladkému nicnedělání“ (*dolce far niente*). Za jejího iniciátora byl považován reformátor Jan Kalvín, který blahorečil píli, zatímco nicnedělání, lenost, tvrdě potíral a lpěl na nepodmíněčné usilovnosti. Po celé Evropě, především v zemích, kde se rozmohl kalvinismus, se od začátku 16. století objevovaly tzv. pracovní domy a polepšovny, kam zavírali žebráky a pod hrozbou fyzických trestů a žaláře je nutili k práci.

V roce 1840 napsal francouzský lékař Louis René Villermé (1782–1863) zprávu o tom, jak se pracuje v textilních fabrikách. Dnes jde člověku mráz po těle, když čte o nelidských podmínkách, v jakých tu pracovaly hlavně ženy a neplnoleté děti. Dělníci byli neustále unavení – jednak od těžké práce a jednak proto, že málo spali. Jejich pracovní den trval 15 hodin. Mnohé z nich pak čekala daleká cesta domů, kam přicházeli pozdě večer, aby tam stihli ještě něco udělat, než půjdou spát, aby mohli brzo ráno zase vstát a být načas ve fabrice.

Vypadá to, že proti tomu, jak pracovali lidé ještě v 19. století, tedy poměrně nedávno, jsme dnes pořádně rozmazlení. Pracovní doba se zkrátila skoro o polovinu. Že se nestydíme mluvit o fetišismu práce a o tzv. *burn-out* syndromu! Ale z univerzity z německého Freiburgu se ozývá neurolog a psycholog Joachim Bauer: „Když dnes od zaměstnavatelů, psychiatrů nebo novinářů slyšíme, že lidé stěžující si na pocit vyhoření přehánějí, že se mají začít chovat jinak a najít si správný vztah k práci, aby byli opět v pořádku, je to nesmysl. Moje zkušenosti jsou, že dnešní způsob práce se u mnoha druhů povolání oproti době ještě před sto lety radikálně zhoršil, a že máme taková zaměstnání, ve kterých jsou zaměstnanci vystaveni psychickému napětí mnohem více, než tomu bylo kdysi.“

Bauerova nová kniha *Práce – proč na ní závisí naše štěstí, a proč z nás dělá nemocné* (*Arbeit – Warum unser Glück von ihr abhängt und wie sie uns krank macht*. Blessing, München 2013) přináší výsledky jeho studie, kterou zpracoval v roce 2011 v Institutu Roberta Kocha v Berlíně. Třináct tisíc lidí, kteří se studie zúčastnili, mělo za úkol podrobně popsat své pracovní podmínky. Třicet šest procent dotazovaných si nemyslí, že v pracovním procesu vydrží až do penze. Více než jedna třetina se cítí na konci pracovního dne příliš unavena na to, aby se začala věnovat něčemu, co jí dělá radost. To jsou hrozná čísla.

Je to opravdu práce, která nám bere sílu a zdraví, anebo to jen my sami máme menší výdrž, když vysedáváme on-line u počítače, jsme unavení stresem konzumního způsobu života či ochromeni starostmi o nejistou budoucnost? Pravděpodobně obojí. Mnoho ukazatelů naznačuje, že sama práce a pracovní podmínky se na našem zdraví podstatně podepisují. Šedesát osm procent dotazovaných vedoucích pracovníků z výrobních podniků v Německu dosvědčuje, že tlak na pracovní výkon a všeobecný nárůst stresových faktorů po propuknutí finanční krize v roce 2008 rapidně vzrostl. Podle rakouských studií trpí až 22 procent zaměstnanců v Rakousku chronickým stresem na pracovišti.

Přitom podíl nízkých výdělků v Evropské unii vzrůstá. Lidé, kteří vydělávají málo, si hledají práci v jiném oboru, a dělají pak podstatně víc, než dostanou za svou práci zaplacenou. Pokud člověk z tohoto systému dokonce vypadne a skončí na ulici, čelí vedle sociální stigmatizace celé řadě stresů. Být nezaměstnaným dá obrovskou „práci“. Všude v Evropě vznikají různé modely, jak nezaměstnaným pomoci přeškolovacími kurzy, zřizováním zprostředkovatelem práce, nabídkou kvalifikovaných či rekvalifikovaných pracovních sil, většinou však za směšně nízké ceny, balancujících na hranici tolerance ze strany zákona i výdělků, nežřídká pod hranici životního minima. To, co se děje ve snaze „pomoci nezaměstnanému“, ve skutečnosti produkuje enormní pracovní aktivitu, které musí být z něčeho financovány, a zároveň vytváří v určitém smyslu novou kastovní společnost, kam se řadí ti, kteří pracují a vede se jim dobře, a ti, kteří jsou nezaměstnaní, stigmatizovaní vším, co nezaměstnané charakterizuje.

Důsledkem tohoto systému je, že lidé jsou nuceni brát špatně placenou a společensky nerespektovanou práci, podle ideologie, že pracovní trh je jako každý jiný trh, že pracovní síla je jako každá jiná věc, která se dá koupit. A za tím vším stojí mocná

hospodářská lobby. To pak ústí ve všeobecně rozšířené klíše: Kdo pracuje, ten má práva, tomu náleží určité postavení, kdo nepracuje, žádná práva nemá a není důvod si takového člověka ani vážit. Tedy kdo nepracuje, je sám vinen.

Ve zmíněné relaci zazněla také část známé skladby Josepha Haydna *Lob an die Faulheit* (*Chvála lenosti*) s textem Gottholda Ephraima Lessinga. Mimochodem, redaktorka si dala s vyhledáváním hudebního doprovodu velkou námahu, vždyť pořad se potom vysílal v pěti čtvrt hodinových dílech téměř celý týden. Přepadaly ji pochybnosti, jak rozsáhlý projekt na tak háklivé téma pojmout. Teprve na samém závěru prací se jí náhle nesmírně ulevilo. Jako kdyby z ní spadl kus těžkého břemene. Zamýšlela se nad tím, proč lidé investují tolik času a energie do činností, jejichž výsledek vložené námaze zdánlivě neodpovídá. Napadlo ji, že kdyby lidé podléhali pesimismu a skepsi, nikdy by nevznikly třeba nádherné filmové epopeje, hudební skladby, obrazy, knihy, architektonické stavby a spousta jiných děl. A přesto se lidé do takových činností pouštějí, třebaže je to stojí velké množství energie a na začátku nemají ani zdání, jestli bude jejich práce užitečná, dobrá, jestli za to budou něco mít. Věnují se jí, protože cítí, že díky tomu žijí. Hlavní roli zde vůbec nehraje to, kolik vydělají peněz, nýbrž ona činnost sama o sobě, protože ta dává jejich životu radost, smysl.

Joachim Bauer se ve své knize o práci, na které závisí naše štěstí, třebaže nám způsobuje tolik zdravotních potíží, zmiňuje i o tom, že již není pochyb, že člověk nebyl stvořen pro práci, alespoň ne pro takovou práci, jak je chápána dnes. Cituje také papěže Jana Pavla II., který kdysi napsal: „Pracovní podmínky a okolnosti, jaké dnes převládají v mnoha pracovních odvětvích, odporují zásadě, že na prvním místě je zde práce pro člověka, a ne člověk pro práci.“ Člověk nutně potřebuje pauzy, momenty totálního „vypnutí“, a vždy po několika hodinách práce – za nejzazší hranici se udává 6 hodin – musí alespoň na 15 minut vysadit, jinak by nevydržel. Bauer dobře ví, o čem mluví, protože v nemocnici pracuje také s pacienty, kteří trpí syndromem vyhoření (tzv. *burn-out*). Říká: „Největšími nepřáteli práce nejsou lenoši (*Faulenzen*), ale ti, kdo chodí do práce rádi a svou pracovní aktivitou vyvíjejí tlak na své kolegy, spolupracovníky i sami na sebe, až z toho onemocní. To jsou skuteční nepřátelé práce.“

Jak jsme jen mohli dopustit, že pojem práce byl takhle znehodnocen, že práci zneužíváme jako disciplinární a mocenský instrument? Proč ještě akceptujeme ve světě práce hierarchii těch, kteří vládou, nad těmi, kteří jsou jim jakoby poddaní, přestože se chlubíme, že žijeme v demokratické společnosti, kde je každá bytost suverénní? Proč nesčetné miliony lidí nechávají v práci zacházet se sebou s despektem, a proč další miliony nejsou schopny říci nahlas své mínění, nechat slyšet svůj hlas?

Musíme dělat více a lépe, aby nás jiní brali vážně a měli k nám úctu, vnímáme podtón v médiích hovořících o potřebě hospodářského růstu. Když se nad tím zamyslíme, dojde nám, že takovéto smýšlení je dědictvím industriální revoluce.

„Industriální revoluce byla na prvním místě bojem mezi tvrdou prací a leností. Tvrdá práce zvítězila,“ píše Tom Hodgkinson (ročník 1968), zakladatel anglického půlročníku *The Idler*. „Podnikatelé se stali odběrateli práce. Rodiny zaměstnanců začaly žít ze mzdy a za utržené peníze si kupovaly potraviny, které v minulých generacích samy produkovaly. Pracovníci teď možná vydělali mnohem víc peněz, ale kvalita jejich života se radikálně zhoršila. Radostné spolusdílání, práce podle počasí a v souladu s ročním obdobím, stanovení denní doby podle výšky slunce na obloze, různorodost práce a její vlastní režie, to vše bylo náhle nahrazeno brutální, normovanou pracovní kulturou, jejíž důsledky snášíme dodnes.“

V roce 2004 vyšel *Anleitung zum Müßiggang*, první německý překlad Hodgkinsonovy knihy *Návod k lenosti*, jejíž poselství zní: „Neměj strach a vzdej se své práce. Nemáš co ztratit, jen své strachy, dluhy a celou svou bídu.“ Mnozí budou namítat, že se něco takového lehce řekne, ale že pojem „zaměstnanost“ je natolik vázaný na pocit hodnoty sebe sama (*Selbstwertgefühl*), že tuto vazbu není možné narušit. Dokonce ani ženy, které ještě před několika desítkami let nemusely pracovat, si dnes již ze společenských důvodů nemohou dovolit zůstat jen tak doma. Obvyčejná domácí práce, třebaže ji žena vykonává odpovědně a poctivě, už není chápána jako regulérní práce.

Tom Hodgkinson, absolvent univerzity v Cambridge, však ví, o čem mluví. Sám si kdysi vyzkoušel roli nezaměstnaného. Po práci v jednom bulvárním plátku, kterou neměl rád, žil půl roku jako nezaměstnaný, odkázaný na sociální podporu. To mu dalo prostor k zamyšlení a vznikl nyní již kultovní časopis *The Idler*. Hodgkinson se stal oblíbeným autorem, vydavatelem i přednášejícím a v roce 2011 založil v Londýně spolu se svou manželkou *Idler Academy*. V této „škole múzy“ je možno absolvovat např. kurzy filozofie, hry na ukulele, stolařství, astronomie, středověké hudby nebo rýmování.

„Nícnedělání jsem nikdy nevnímal jako cosi jen samo pro sebe či jako spirituální lenost. Jde mi o to, abych znovu získal kontrolu nad tím, co denně dělám či podnikám. To může znamenat, že pracuji méně, a ne pro někoho jiného. Když jsem umělec, musím být legitimní, že pracuji třeba i 16 hodin denně. Odpracované hodiny nejsou tím rozhodujícím. Většina lidí ale zakotví v takových pracovních činnostech, které se jim nelíbí. Kvůli penězům. Z toho mají deprese. K této pracovní etice hledám alternativy. Jde mi také o pozitivní aspekt zahálky, protože kontemplace, meditace, lektura (četba), rozhovory – to jsou radosti našeho života.“

Když začal Tom Hodgkinson vydávat svůj časopis, pracoval velice intenzivně dopoledne. Pak něco snědl, následovala poobědová siesta, odpoledne výlet s dětmi do Londýna (žije totiž s manželkou a dětmi na okraji Londýna ve staré hospodářské usedlosti). Dnes však z něho je zásluhou popularity časopisu, akademie a přednáškové činnosti vystresovaný člověk. On sám ale říká, že má stále věci pod kontrolou a všechny činnosti zvládá, protože má zavedený „jízdni řád“ na každý den, jehož součástí je nezbytná odpolední siesta: „Kdysi jsem měl špatné svědomí, že si dávám odpoledne siestu. Až tak jsme upadli do stereotypů myšlení dnešní společnosti, že stále hledáme omluvu pro to, co děláme či neděláme. Bohudíky jsem už z toho vyrostl.“

Joachim Bauer se zamýšlí také nad tím, jak se lidé v pravěku chovali, když ještě slovo „práce“ zřejmě vůbec neznali. Z jeskyní a mnoha dalších míst, kde již před 30 tisíci lety naši předkové žili, jsou známy nejenom různé malby, ale zachovaly se také sošky, reliéfy, šperky, ozdoby, tedy věci, které tehdejší lidé pro svou každodenní obživu vůbec nepotřebovali. Tyto zachované památky svědčí o tom, že již v době, kdy se živili sbíráním plodů či lovem, měli lidé zájem o „určité duchovno, krásno, pohodlí a zušlechtění svého obydlí, a také svého každodenního života“. To svědčí o tom, že dávno předtím, než jsme se stali „otroky práce“, jsme projevovali touhu žít v klidu a kráse, abychom si život užívali.

Jak vlastně práci definujeme? „Jestliže práci vnímáme jako aktivní zásah člověka do přírody, pak je práce něco, co je charakteristikou lidství a co k člověku bytostně patří,“ říká politolog Elamar Altwater (ročník 1938) a dodává: „S tím, jak se měníme my sami, měníme i svoje okolí, přírodu kolem nás. Avšak práce v kapitalistické společnosti, která tu je již několik staletí, má úplně jiný charakter. Je to práce tvořící produkt, který nemá svou hodnotu ve vztahu k přírodě, nýbrž v tom, že konám v zájmu

někoho jiného, pro někoho jiného, která mi bude odebraná, protože nikdy nebude mým vlastnictvím. To je ten problém, že máme dva odlišné významy pro pojem práce.“

Ale je to zřejmě ještě mnohem komplikovanější: každý, kdo kromě čtení, procházek a schůzek s přáteli už nic jiného nedělá, přece jen něco dělá: „Pohoda sice není práce, ale abychom měli z pohody opravdu radost, musíme něco jíst a pít, a to co jíme a pijeme je přece produkt práce. Když si třeba pozvu přátele a něco pro ně uvařím, je to práce, ale práce autonomní, kterou dělám rád. A tak vyvstává otázka rozlišení mezi pohodou, ne-pracováním, a mezi prací, v tomto případě vařením. Obojí je potřebné, ale ne tak, že to budeme stavět proti sobě, nýbrž jedno má splývat s druhým.“

Cestu k novodobým pracovním společnostem skicuje ve svém celoživotním filozofickém díle *Vita activa* Hannah Arendtová (1906–1975). Snad nejprecizněji analyzuje veškerá odvětví lidské aktivity a vše co v průběhu tisíciletí bylo na to téma napsáno. Jako by tím načrtla něco, co by se mohlo nazvat dějinami evropské mentality. Zamýšlela se také nad tím, jak byly různé lidské aktivity v různých dobách hodnoceny a jakou hodnotu měla múza, onen čas ne-pracování či ne-zaměstnání.

„Vykonávání práce odpovídá biologickému rytmu lidského těla, které ve svém spontánním vývoji, látkové výměně a dalších procesech je živeno přirozenými věcmi, které vytvářejí, ale také vyžadují práci, a ta zase slouží organismu a jeho životním potřebám. Základní podmínkou pro vytvoření práce je život sám.“

Tuto životně důležitou formu činnosti – práci – jak ji před mnoha tisíci lety praktikovali lovci a sběrači, nevnímá Arendtová negativně. V potu vlastní tváře – to ano. Člověk musí vynaložit námahu pro zachování své existence. Ale že má být práce trestem, jak to často interpretovaly křesťanské tradice, badatelka neakceptuje: „Uvnitř biologického okruhu, jehož rytmus přimocňuje a nevratitelně určuje časové napětí lidského života, se vedle sebe nachází radost a smutek, strasti při zpracovávání zdrojů nutných pro život a libost při jejich konzumování tak blízko, že případné vytěsnění útrap musí nevyhnutelně okrást život o jeho nejpřirozenější radost. Tento biologický impuls je motorem života. Člověk by se vymanil z područí útrap a námahy jen tehdy, pokud by se zřekl své vlastní životaschopnosti a vitality. Námaha a soužení nemohou být z lidského života odstraněny, aniž by nezměnily lidskou existenci. Nejsou nositelem poruchy, ale spíše způsobem, jak se život navenek projevuje ve všech formách existence. Lehký život by znamenal pro smrtelníky bezduchý život.“

Útrapy ve vztahu k odplatě, odměně, mzdě, bychom se měli naučit vnímat realistickým pohledem. To, čemu dnes říkáme „*work life balance*“, popsala Arendtová již v šedesátých letech minulého století takto: „Požehnáním práce je, že útrapy a mzda na sebe navazují tak, jako např. práce a jídlo, příprava oběda a požívání. Tento proces je doprovázen pocitem blaženosti, podobně jako když reaguje na příjemné věci lidské tělo.“

Badatelka rozlišuje tři formy pracovní činnosti: Práce – vybudování trvalých objektů – skutky. Tvoření produkuje umělý svět věcí, které se s přírodou neslučují, v něčem jí odporují, a zároveň nejsou vymazány z jiných životních procesů. Zde se lidský život odehrává, zde je „doma“, avšak ve své přirozenosti je zde zcela v cizím světě.

Výtěžek skutků má materiální charakter. Do této sféry spadá např. politická činnost, zakládání různých společností. Tuto třetí charakteristiku pracovní činnosti považovala Arendtová v době svého psaní za úplně nevyvinutou, téměř v plenkách: „V této poslední pracovní činnosti se proměňuje společnost v *job holders*; od podřízených se vyžaduje sotva něco víc, než jen automatické fungování – jako kdyby život jednotlivce plně splýval s proudem životního procesu, který vše ovládá, a jako kdyby jediné správné rozhodnutí bylo zapomenout sám na sebe, zřít se své individuality, lépe řečeno otupit vlastní vjemy registrující strasti a námahy života tak, aby pak mohl plně a bez potíží perfektně fungovat.“

Hudební skladatel Franz Schubert složil zajímavou skladbu *Der Einsame* – samotář. Je o člověku, který sedí večer u krbu a s pohledem na oheň medituje. Je zřejmé, že nezná onen druh stresu, jaký zažívá člověk dnešní doby, který by byl unavený a nervózní a neseděl by si jen tak klidně a uvolněně u ohně; ale tenhle tu prostě sedí a nedělá nic. Anebo že by přece jen něco dělal, to nejdůležitější? Rekapituje zacházející den svého života, aby zhodnotil, co bylo dobré a co ne. Jedině tak život naplno pozná a žije, protože své kroky důsledně hlídá a ovládá a dokáže se vyhýbat omylům.

Nám se nestává, že bychom mohli v klidu sedět hodinu i déle a zamýšlet se nad svým životem. Jsme až příliš v koloběhu dění a staráme se především o živobytí. Ten, kdo si může během dne vyhradit čas pro odpočinek či meditaci, to obyčejně neříká nahlas, nechává si to pro sebe. Mít zajištěné živobytí a zároveň dostatek volného času pro „nicnedělání“ není vůbec jednoduché. Slýcháme často od politiků, a nejen od nich, že lidé na jihu Evropy jsou líní a žijí si za naše útrapy. Jaká paradigmatická změna stojí za tímto tvrzením, dosvědčuje nejlépe informace na Wikipedii, která se týká lenosti: Přání mít méně práce je často spojeno s negativním nábojem.

„V naší společnosti neexistuje žádné právo na lenost,“ řekl před několika lety německý kancléř Gerhard Schröder (ročník 1944). Tedy ne především více životní radosti díky volnému času, s činnostmi, které si mohou sám naplánovat, legitimizuje vývoj; vývoj je chápán především jako předpoklad pro konkurenceschopnost, a to jak známo s leností kompatibilní není.

Nemít špatné svědomí při nicnedělání je v dnešní moderní společnosti možné jen o víkendech. To se třeba věnujeme meditativní modlitbě, čas od času si uděláme dovolenou v klášteře, vydáme se na vandr. Že právě ve chvílích nicnedělání máme šanci poznávat sami sebe, napravovat, korigovat, měnit, začít žít jinak – to příliš pozitivně vnímáno není. „Kultura múzy – aktivního nicnedělání či odpočinku – žel odumírá! Je nutné tuto kulturu znovu oživit,“ tvrdí dramatická a spisovatelka Anna Gschntzerová (ročník 1986), a zároveň skepticky interpretuje myšlenku řeckého filozofa Aristotela: „Jsme příliš neodpočinkoví, než abychom se dovedli věnovat odpočinku.“

„Od začátku civilizace až po industriální revoluci si těžce pracující muž jen taktak vydělal na živobytí pro sebe a svou rodinu, a stejně těžce pracovala i jeho žena a děti již od útlého věku,“ píše filozof a matematik Bertrand Russel ve své knize *Der Mühsiggang*. „To málo, co jim přece jen zbylo, si přivlastnili kněží a vojáci. Svůj podíl si brali i v dobách hladu a nestarali se, jestli těm chudákům vůbec něco zbyde. Bylo tedy běžné, že právě ti, kteří pracovali, nakonec umřeli hladem.“

Ve středověku byla masová chudoba realitou, lidé si těžce vydělávali na základní živobytí. Díky enormnímu počtu církevních svátků však lidé přece jen měli alespoň občas pracovní pauzu. Hlavní důvod tkví v tom, že tehdejší společnost nevnímala práci jako nejdůležitější životní prioritu.

Hannah Arendtová ve svém celoživotním díle dále píše: „Nová doba začala v 17. století tím, že začala zdokonalovat teorii práce, a vyvrcholila na začátku 20. století, kdy přetvořila společnost v pracovní společnost.“

Ovšem i v dnešní době je možno vnímat trend, že mnozí lidé začínají preferovat čas na inspirativní odpočinek. Vzrůstá počet těch, kteří se zřikají práce na plný pracovní úvazek, aby se vyhnuli stresu, a přecházejí na částečný pracovní úvazek,

třebaže za cenu menšího výděлку.

„Zavedení otroctví bylo ve starověku nikoli prostředkem pro získání levné pracovní síly nebo k vykořisťování lidí za účelem zisku, ale úmyslným, cílevědomým krokem k tomu, aby byla práce vyňata z područí podmínek, které určují existenci lidského života. To, co má lidský život v mnoha formách společného se životem zvířecím, platilo tehdy jako nelidské,“ tvrdí Arendtová. Pracovat fyzicky znamenalo být nesvobodným: „Pracovat znamenalo být otrokem nutnosti, a zotročení bylo tehdy chápáno jako podstata (*das Wesen*) lidského života. Proto prý lidé mohou být svobodní jen tehdy, když si podmaní jiné a pod hrozbou násilí je donutí vykonávat pro sebe vše potřebné.“

V řeckém a římském starověku se až na pár výjimek vztahovalo toto pohrdání prací na téměř všechny druhy manuální práce. Z té doby pochází výraz *bánauos*. Původní význam tohoto slova „ten který pracuje u ohně“ se později rozšířil na umělecké ruční práce, a toto označení bylo pak vulgárně používáno k označení těch lidí, kteří se nenarodili jako svobodní občané a živobytí si museli obstarávat manuální prací. Patřili sem vedle řemeslníků také umělci, tvořící umělecká díla. Tito lidé však nesměli vykonávat žádné jiné tzv. svobodné umění. Antická společnost akceptovala jen takové činnosti, které nebyly vykonávány s vidinou výděлку a jejichž hlavní motivací byly vyslovené duchovní schopnosti a cíle. Dotyční tedy mohli vykonávat jen některé druhy manuálních prací, nesměli však vykonávat práce veřejně prospěšné či politické. Přesto již tehdy existoval ideál múzy – jako symbol pro hledání vyššího smyslu existence. Pracovní aktivity jsou zde pro to, abychom si mohli dovolit múzy. Např. múzu filozofování, zanechání nadbytečných aktivit za účelem dosažení kontemplanace. Arendtová nepřisuzuje toto tvrzení křesťanství, jako jeho zásluhu či výdobytek, ale původ vidí již v době předkřesťanské u řeckých filozofů Platona a Aristotela. Avšak teprve středověká spiritualita vyzvedla kontemplaci.

„Absolutní primát kontemplanace před jakoukoliv jinou činností byl v konečném důsledku vybudován z přesvědčení, že žádné dílo vykonané lidskou rukou nebylo schopné zobrazit krásu a pravdu přirozeného a kosmického světa tak dokonale, jako kontemplanace; jen ta dokáže v sobě zachytit to co je nepomíjející a neměnné, a co zde je od věčnosti. Je to právě toto „věčné“, které se odhaluje pomíjející a smrtelné bytosti, když tato bytost dokáže zastavit veškerý pohyb a činnosti a dojde k plnosti klidu. Ve smyslu tradice se tak pojem *Vita activa* stává závislým na *Vita contemplativa*. A omezené uznání, které jí tak jako tak přináleží, jí bude přisouzeno o to více, čím více bude sloužit potřebě živého těla, na které se kontemplanace váže.“

„Růst měst na začátku nové doby si vynutil narůst pracovních sil. To byl vnější znak toho, proč se v měšťanské společnosti vyvinul pojem nadhodnocené práce. Práce jako životně důležité povinnosti, a od ní až k práci jako etické povinnosti vůči společnosti, především před Bohem. „Co se úplně vytratilo z myšlení novodobé společnosti, byla kontemplanace. *Das Anschauen, oder Betrachten eines Wahren*. Nahlédání, anebo pozorování skutečného,“ tvrdí Hannah Arendtová a uvádí zvlášť radikální tezi, jak k tomuto znehodnocení hodnot vůbec mohlo dojít: Konání či produkování prošlo enormním nadhodnocením, protože odstranilo kontemplaci jako primární způsob poznávání. Řečeno velice zjednodušeně, už dále nešlo o vizionářský náhled na absolutně důležitý předpoklad kosmické pravdy, ale o rozuzlení problému viditelných skutečností pomocí razantně vyvíjejících se přírodních věd, které pro všechno používaly experimenty.

„Potvrdilo se, že lidský hlad po vědomostech může být ukojen jedině tehdy, když se namísto dívání začne dotýkat. A bude to zkoušet prostřednictvím věcí, které jsou dílem rukou. K dosažení jistoty bylo potřebné najít prostředky a cesty k ujištění, potvrzení teze. K zisku poznání bylo potřebné něco dělat.“ (Například zhotovit teleskop a pak se jím zadívat do kosmu.) Metoda pokusu opakuje přirozený proces, a sice tak, že se uměle vytvoří to, co se ve skutečnosti děje v přírodě. A ti, kdo tyto pokusy prováděli, se postavili na úroveň toho, kdo kdysi tento svět stvořil.

Když se spáří duch toho všeho, co je možné provést, s etikou výkonu, dostaneme pojem *neomezená pracovní činnost*, „unlimited“. Sociolog Max Weber (1864–1920) uveřejnil na začátku 20. století publikaci *Protestantská etika a duch kapitalismu*, (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*) v níž označil za iniciátora kapitalistického pojmu práce protestantského reformátora Jana Kalvína. To sice vyvolalo velkou vlnu odporu, avšak Manfred Koch (1955, německý literární vědec, autor mnoha publikací; jeho poslední kniha *Faulheit – Lenost* z roku 2011 se zabývá právě touto tematikou) potvrzuje, že navzdory kritice zůstává pravdou, že reformační hnutí se značnou mírou podepsalo na tvrdém kapitalistickém vývoji. Podobně jako Kalvín smýšlel i Martin Luther, který kromě jiného nabádal k zavedení pracovní povinnosti pro žebráky. Je tedy možné říci, že od doby reformace se začaly vyvíjet pojmy jako „výkon práce“ či „správné naplnění času prací“. Reakcí na tento trend jsou projevy různých druhů umění: ani v textech písní, ani v malířství či jiném uměleckém oboru nenajdeme až na pár výjimek žádné těžce pracující lidi, zato však hodně takových momentů ze života, které zachycují člověka při odpočinkových nebo duchovních činnostech. Reakcí jsou taky vtipné poznámky a žerty, v každé zemi přizpůsobené stylu života lidí. Joachim Bauer mluví o básnický formulovaném rčení rozšířeném na typ starých, prací sedřených lidí ve Švábsku, ze kterého pochází: „Du schaust geschaft aus.“ – vypadáš pořádne zhuntované. Češi ústy oblíbeného herce Rudolfa Hrušínského v neméně oblíbeném filmu *Vesnička má středisková* řeknou: „Do hrobu patří zhuntované tělo...“ Ale je tomu tak opravdu? Byli jsme stvořeni pro to, abychom dřeli jako otroci?

„Majitelé otroků ve starověku využívali múzy k tomu, aby po nich zůstal trvalý přínos pro civilizaci. To by ve spravedlivě fungujícím hospodářském systému nebylo nikdy možné,“ říká Bertrand Russel (1872–1970). „Múza je podstatně důležitá pro civilizovaný rozvoj. Kdysi však bylo možné se jí věnovat jen tehdy, když docházelo z různých důvodů k výpadkům manuální práce, např. při špatném počasí, kdy nebylo možné pracovat na poli. Její přínos byl obrovský ne proto, že brzdila práci, aby byla práce kvalitnější, ale proto, že múza má velkou cenu sama o sobě. Dnešní moderní technika by měla umožnit přístup k múze všem, neboť za člověka přebírá velké množství práce, aniž by to mělo na civilizaci negativní dopad.“

Russel zde připomíná situaci, která přetrvávala z minulých časů až do padesátých let minulého století. Narůstající automatizaci ve fabrikách se začala redukovat manuální práce a mnozí doufali, že se nacházíme na začátku nové doby, ve které už nebudeme muset dlouze a těžce pracovat, že nastane éra krátké pracovní doby a většího podílu volného času. V USA to dlouho bylo populární téma ve všech médiích, takže si mnozí vážně kladli otázku: „Co si jen počneme s tou hromadou volného času?“ Byl to jen naivní sen, anebo bylo možné jej v nějaké jiné, lepší společnosti skutečně realizovat? O tom se dnes začíná znovu diskutovat. Kdyby se to přece jen mohlo uskutečnit, událo by se to, co nazval americký ekonom a sociolog Thorstein Veblen (1857–1929) „das räuberische Stadium – stadium krádeže“, které popsal ve svém díle *Theory of the Leisure Class – Teorie zahálčivé třídy* uveřejněném v roce 1899: svou sociální kritiku shrnul do pojmů jako *barbarská perioda* či *krádež jako životní styl* (*räuberische Lebensweise*). Měl tím na mysli určitou třídu lidí své doby, která si dopřávala múzu. Do této třídy řadil ty, které považoval za takové, jež „žnou tam, kde nic nezasadili“, podobně jako válečníci či lovci v předešlých dobách.

„Nejvěrnějším a bezpochyby nejvýraznějším obrazem lidské národy ve starověku, která představuje loupeživé stadium, je

bojovník. Tam, kde je loupeživá aktivita vykonávána společně, se mluví o loupeživém smyšlení. Později se tomu říká patriotismus. Jiná činnost, která se této třídě přisuzuje, pozůstává z vládnutí. To je činnost, která je jak ve svém původu, tak ve svém výkonu loupeživá.“

Podobně svěže se dnes čtou i Veblenovy teze o múze jako o rozlišovacím znaku. Gentleman jeho doby musel sám jako ve výkladní skříni vystavovat, že nemusí pracovat. „Výraz *múza* neznamená lenost či jen volno od práce, dobu klidu. Je tím myšleno hlavně neproduktivní využití času. Avšak nečinnost takových lidí není možno předvádět před svědky, jako v nějaké výkladní skříni, aby tak zaimponovali jiným lidem. V určitých okamžicích samozřejmě zůstává »činnost« těchto nečinných lidí veřejnosti skryta. A právě tyto okamžiky privátního »nic-nedělání« je potřebné veřejnosti věrohodně vysvětlit. Takový člověk tedy musí dokázat, že i když ho nikdo nevidí, věnuje se přesto něčemu velice záslužnému a dobrému. Takovými důkazy jsou např. pseudoumělecké výtvary samouků či skutečná umělecká díla, nebo i znalost jevů a událostí, které nemusí být nutné pro život. V dnešní době to může být např. znalost mrtvých jazyků, okultních věd, bezchybná ortografie, ovládání gramatiky veršů a poezie, hudba pro volný čas a jiná *odporná umění*...“

To, že ženy horních tříd nebyly schopné manuálně pracovat, se projevovalo tím, že nosily korzet a podobné druhy oděvů a šperků, které jim jakoukoliv pracovní činnost znemožňovaly. Když člověk v dnešní době listuje v nějakém moderním ženském časopise, kde narazí např. na sněhobílou sedací soupravu na sněhobílých koberecích, je mu jasné, že si majitel takového druhu nábytku a zařízení mohou dovolit služebnictvo, které to v oné sněhobílé barvě neustále udržuje. Jedinými bytostmi, které jsou na záběrech k vidění, bývají ženy, které tam bydlí, a podle toho, jak jsou oblečené a jak vysoké podpatky nosí, je zřejmé, že manuálně určitě nepracují, nanejvýš se věnují pracovní činnosti vsedě.

Ostatně dnešní supermoderní manažerky a milionářky to přece ani nemají zapotřebí: běží od jednoho meetingu k druhému či na VIP setkání, jedí vestoje nějaký typ fastfoodu, nemají čas ani na vlastní, ani na cizí děti. Život je přece boj o přežití. Anebo je zde snad někdo líný?

Doba strojů a automatů nerevolucionizovala pouze svět práce či reálný svět, ale také svět představ, svět myšlení. Rychlost, jakou je nadbytek masové produkce zásluhou moderní techniky vrhán na světové trhy, automaticky přetváří vyrobené produkty v konzumní objekty. Hannah Arendtová charakterizuje rychle rostoucí produktivitu začátkem 60. let takto: „Neomezenost strojního procesu výroby nemůže být nasycena ničím jiným, než neustálou a novou potřebou konzumních věcí. Funkčnost moderního hospodářství, které je závislé na pracovnících a jejich práci, vyžaduje, aby všechny prvky nutné pro výsledek byly co nejrychleji zpracovány a aby co nejrychleji opustily výrobní haly. Hospodářství by okamžitě zkrachovalo, kdyby lidé začali mít začali k produktům jiný přístup, více si jich vážili a spokojili se s úrovní blahobytu, které díky těmto produktům dosáhli. Domy, nábytek, auta, všechny věci, které používáme a které nás obklopují, musí být co nejrychleji zkonzumovány, nebo lépe řečeno co nejrychleji stráveny. Ve skutečnosti se tak vytvořené věci stávají vedlejšími produkty celého výrobního procesu. Jinak by přece nikdo neprodukoval nové pračky, které mají za úkol po několika letech přestat fungovat. Cílem je totiž vyrábět stále více a více praček.“

Produkce tak de facto neslouží k zabezpečení trhu, ale k ještě většímu růstu hospodářství, k jeho urychlení, a ke stále masivnějšímu nasycení finančních trhů. A protože se neklade důraz na to, aby se vyráběly kvalitnější pračky, které budou méně poruchové a mnohem déle vydrží, nebyla dosud splněna vize anglického filozofa a politického ekonoma Johna Stuarta Milla (1806–1873), který říká: „Bylo by stejně důležité věnovat čas výchově k umění žít než násobení zisku. Všechny industriální pokroky by měly sloužit jedinému cíli – zlepšení, totiž zkrácení pracovní doby.“

Zkrátit práci při stejném výdělku? Je to vůbec možné? Již od počátku průmyslové revoluce byli ekonomové, kteří v to věřili. Elmar Altvater říká: „Zkrácení pracovní doby je jen otázkou času. Nemůžeme donekonečna fungovat se stejnou pracovní dobou a stoupající produktivitou práce. Tím bychom Zemi stále víc opotřebovávali a vykořisťovali. Pokud nezpomalíme, naši planetu zničíme. Při současném přístupu k práci směřujeme milovými kroky k sebeodstranění.“

Tohle určitě není možné použít jako argument na adresu Číňanů či Japonců, kteří si po II. světové válce předsevzali, že se stanou světovou ekonomickou jedničkou, což se jim také povedlo. Ale jak se na to díváme my Evropané? Po čem my toužíme? Stačí popřát sluchu tomu, co říkají politikové napříč celou Evropou: zvýšit produktivitu práce, vylepšit hodnocení ratingových agentur. Nikdo nemá odvahu vystoupit z tohoto vlaku řitičích se šílenou rychlostí do záhuby. Jsme až příliš zahleděni sami do sebe, krátkozrací, skoro až slepí.

„A tak nás zastaví deprese, *burn-out* a jiné psychické nemoci, které jsou již na špičce žebříčku nemocí,“ tvrdí Joachim Bauer. „A taky taylorismus. Zdravotní pojišťovny v Německu již běžně předepisují sestrám, kolik času mohou trávit s pacientem, kolik jej mohou věnovat různým činnostem v domovech pro staré a ležící lidi. To jsou pokusy o zavedení taylorismu – tlaku diktatury nedostatku peněz.“ (Americký inženýr Frederic Winslow Taylor (1856–1915) vytvořil koncem 19. století princip, umožňující kvalifikovat pracovní úkony lidí tak, jako by je dělaly stroje. Naměřené hodnoty pak byly do nejmenších detailů zakalkulovány do statistických tabulek.)

Pro stále více lidí dnes představuje pracovní činnost cosi jako příležitost předvést se, co dokážu, jaké mám kvality, jak jsem flexibilní, co všechno vydržím. „Mnoho lidí ale již zatahuje záchrannou brzdu. Nedokážou v tomto tempu pokračovat, jsou na hranici svých sil. Vyžaduje obrovskou dávku odvahy vystoupit z takhle zběsile jedoucího vlaku,“ říká Karin Bauerová, redaktorka rakouského týdeníku Der Standard.

Méně práce za cenu menšího konzumu, to opravdu vyžaduje odvahu. Michaela Wolfová, profesorka filozofie na univerzitě v Grazu, to dokázala. Opustila dobře placené místo mediální mluvčí kulturních institucí a rozhodla se věnovat čas tomu, co ji nejvíce naplňuje – psaní. Stálo ji to radikální snížení platu. Ve svém dosud nepublikovaném textu *Fregeschwommen* (Svobodně odplout) popisuje cestu k rozhodnutí začít žít jinak: „Tak se konečně rozhodni. I když se ti to třeba nepovede, udělej to alespoň proto, že ti jiní důvěřují, že to zvládneš. Neotálej, dělej svou práci, běž poctivě vydělávat peníze, sjednej si pojistku a zařaď se do zaběhnutého procesu. Nejlepší je, když jsi fixně zaměstnaná a máš zajištěnou penzi.“

Znovu je tu ono normativní traumatické nařízení, jak se má člověk správně chovat ve společnosti. Ale co je to za úspěch, který se měří skvělou prací nebo věcmi jako jsou domy, auta či jiné symboly blahobytu? Jaké místo v naší společnosti mají lidé, kteří se na tento druh měřitelných jistot nezaměřují? Kdo vůbec jsem? Mám vůbec právo být? Být akceptovaná ne kvůli vlastnostem charakterizujícím osobnost, ale přes práci, kterou dělám? Ano, takto jsem to opravdu vnímala. Jak to, že mnozí projeví zájem o člověka teprve tehdy, když se doví, jak tlustá je jeho peněženka či jakou práci dělá?

K tomu, aby byla práce spravedlivěji rozdělována a přestala lidi třídit, už zřejmě není daleko. Elmar Altvater říká: „Zkrácení pracovní doby je přírůstkem blahobytu, ziskem volného času a nabízí mnohem více prostoru k řešení sociálních problémů. Je

to sice stále ještě utopie, ale jednou se to stane skutečností.“

Evropská nadace pro zlepšení kvality pracovních podmínek provedla v roce 2010 průzkum ve všech zemích EU. Výsledek: 60 procent dotazovaných věřilo, že budou schopni pracovat i v šedesátém roku svého života, zbývajících 40 procent nikoliv. Dnes, tři roky po zveřejnění této statistiky, počet těch, kteří nevěří, že budou schopni pracovat po šedesátce na plný úvazek, klesá.

Závěrem relace hovořila rozhlasová redaktorka s prof. Luise Kubickou, která přednáší na Vysoké škole ekonomické ve Vídni. Paní Kubická do mikrofonu řekla: „Když konečně vypnu po pracovní době počítač ve své kanceláři, vyjdu na ulici a sednu na tramvaj, nevidím kolem sebe žádné usměvavé tváře. Většina cestujících, mladí i starší, drží v rukou mobil, píše esemesky, hraje hru nebo přes sluchátka poslouchá hudbu. Pozoruji kolem sebe spoustu aktivity. Také proto teď ráda pronáším do éteru slovo lenost, jako pozitivní signál k diskusi. Vnímám ho jako stavební kámen, či element, který nám snad pomůže zásadně změnit náš způsob myšlení.

V kapitalismu nás celá desetiletí vedli k disciplíně, poučovali a nařizovali, jak máme pracovat, jak máme podávat větší výkon, být rychlejší, spolehlivější. Myslím, že již konečně nadešel čas zpomalit tempo a tento zaběhaný systém změnit. Chvála lenosti!

Petr Žaloudek,
www.peterzaloudek.com

Vídeň, 22. červenec 2013, u příležitosti 30. výročí emigrace z ČSSR do Rakouska

Text je volně zpracovaný podle pořadu rakouského rozhlasu Ö1 „Lob der Faulheit, warum Arbeit überschätzt wird“, který byl vysílán ve dnech 8. až 11. dubna 2013



STEVENSON, Robert Louis: Obrana zahalečů

„Boswel: Když zahálíme, nudíme se.

Johnson: To je, pane, proto, že druzí pracují. Potřebujeme společnost, kdybychom zaháleli, nenudili bychom se; bavili bychom se navzájem.“

Právě teď, kdy každý je povinen pod hrozbou zákona, který ho přesvědčuje, že jinak by se dopustil zločinu proti slušnosti, vstoupiti do nějakého výnosného zaměstnání a pracovati v něm aspoň s jakýms takýms nadšením, zdá se povyk těch, kdož jsou spokojeni tím, že mají dosti a zatím jen přihlížejí a radují se, poněkud vychloubačný a drzý. A přece by tomu tak nemělo být. Tak zvaná zahálka nespočívá v nic nedělání, nýbrž naopak v děláni mnohého, co není uznáváno dogmatickými rituály vládnoucí třídy a plným právem může o sobě prohlásit, že jest zaměstnáním právě takovým, jako je výrobní práce. Připusťme, že přítomnost lidí, kteří odmítli se účastnit velkého závodu o trochu peněz, je pohoršením a rozčarováním pro ty, kdož pracují. Ušlechtilý chlapík (jak vidíme tam mnohé) přijímá své určení, rozhoduje se pro peníze a s emfatickým nadšením se vrhá za nimi. A pokud se takový člověk těžce lopotí, lze lehce pochopit jeho nevoli, spatří-li drzého jednotlivce, který na louce, stranou cesty, leží s šátkem na obličejí a sklenicí u ruky. Alexandr byl dotčen na citlivém místě netečnosti Diogenovou. Kam se poděla pýcha hlučných barbarů, kteří dobyli Říma, když vtrhnuvše do senátu, nalezli senátory tiše sedící a netečné k jejich úspěchu? Je nepřijemné, naleznete-li po namáhavém slezení hory lidskou bytost, která je netečná k vašemu hrdinskému výkonu. Proto fyzici zatracují nefyzické; finančníci jen těžce snášejí ty, kteří málo vědí o kapitálu; a lidé všech povolání se spojují, aby přezírali ty, kdož žádného nemají.

Ale ačkoliv je to jedna z nesnází této věci, přece není největší. Nemůžete být vsazen do žaláře proto, že jste mluvil proti práci, avšak můžete být poslán do blázince za to, že mluvíte jako blázen. Největší obtíž při většině věcí nastává, mají-li se dělat dobře; proto, prosím, pamatujte si, že toto je obhajoba. Jistě lze moudře uvést mnoho věcí ve prospěch práce a jen málo lze namítat proti ní, a to málo bych chtěl povědět při této příležitosti. Uvádí-li se jeden důvod, není třeba být nezbytně hluchým ke všem ostatním, a to, že někdo napsal knihu o cestách po Černé hoře, není důvodem, proč by nikdy nemohl být v Richmondu.

Je nade vše pochybnost jistě, že lidé měli by v mládí hodně zahálet. Neboť ačkoliv tu a tam uklouzne se školním vyznamenáním i nějaký lord Macaulay se všemi pěti pohromadě, většina chlapců draze za ně zaplatí, takže již nikdy poté netrefí do černého a začíná pak všeobecný úpadek. A totiž lze říci o době, kdy nějaký jinoch se bud vzdělává sám, nebo trpí, aby ho vzdělávali druzí. Musil to být velmi pošetilý starý gentleman, který oslovil Johnsona takto: „Mladý muži, pilně se teď držte knih a načerpejte zásobu vědění, protože pak, až na vás přikvačí léta, shledáte, že ležet v knihách je jen mrzutý úkol.“ Ten starý pán, jak se zdá, si nepovšiml, že jsou ještě mnohé jiné věci než čtení, které v pozdějších letech jsou obtížné a leckdy i nemožné, že po nějakém čase musí člověk užívat brýlí a nedovede chodit bez hole. Knihy jsou svým způsobem dobré, ale jsou náramně neživou náhražkou života. Politováníhodným zdá se člověk, který, jako lady ze Shalotů, sedí obrácen zády ke všemu ruchu a kouzlům skutečnosti a hledí do zrcadla. A čte-li někdo příliš usilovně, jak nám připomíná stará anekdota, zbude mu málo času na přemýšlení.

Hledíte-li nyní zpátky na svou výchovu, jsem si jist, že to nejsou plné, živé a poučné hodiny chození za školu, kterých litujete, nýbrž že spíše vyškrtnete některé chvíle hloupého polospánku ve škole. Co se mne týče, navštěvoval jsem jeden čas pilně přednášky. Pokud se pamatuji, otáčení vrcholu je případ u kinetické stability. Dosud si vzpomínám, že emphyteusis není nemoc a že stílicida není zločin. Ale ačkoliv bych se nerad dobrovolně loučil s takovými drobtý vědění, nepřikládám jim takovou závažnost jako některým maličkostem, jež jsem míjel, zatímco jsem chodil za školu. Není čas k obšírnému výkladu o tomto znamenitém místě výchovy, jež bylo oblíbenou školou Balzacovou a Dickensovou, a která každoročně vychovává mnoho velmi znamenitých mistrů v umění vidět život. Postačí, řeknu-li toto: nenaučí-li se jinoch na ulici nic, je to tím, že není schopen se učit. Není třeba chodit za školu vždy do ulice, neboť dává-li přednost tomu, může vyjít zahradními předměstími do přírody.

Snad ho upoutá nějaký trs šefíku nad potokem nebo může vykourit množství dýmek nad vodou, bublající přes kameny. V křoví bude zpívat nějaký pták. A tam snad jeho myšlení vpadne do vhodného ladění a on uvidí věci z nové perspektivy. Nuže, není-li to výchova, co je to tedy? Můžeme si představit, jak pan Moudrý osloví takového člověka, i rozhovor, který poté následuje: „He, mladíku, co zde děláte?“ „Ach pane, hovím si.“ „Což není čas vyučování a neměl byste si plně hledět knih, abyste nabyl vzdělání?“ „Snad ne, avšak takto, nemáte-li nic proti tomu, se též učím.“ „Učíte? Věru! A čemu, prosím? Matematicke?“ „Ne, ovšem že ne.“ „Metafyzice?“ „Ani tomu ne.“ „Nějaké řeči?“ „Ne, žádné řeči.“ „Obchodním vědám?“ „Ani těm ne.“ „Čemu tedy?“ „Pane, poněvadž brzy může nastat chvíle, kdy se vydám na cesty, dychtím zvědět, co v takovém případě obvykle dělají lidé, a kde jsou nejnevůlnější bažiny a houštiny podél cesty; tedy, kde rostou nejlepší hole. Mimo to ležím zde u vody, abych se naučil zapouštět kořeny do srdce úkolu, který mne můj učitel naučil nazývat pokojem a spokojeností.“ Načež se pan Moudrý velmi vzruší a potřásaje svou holí s velmi hroznou tvářností vybuchne proti tomuto rozumnému: „Bodejžť učení, měl bych dát spráskat vůbec takové darebáky.“ A odejde svou cestou, cuchaje svou náprsenku, praskající škrobem, jako krocan, když roztahuje svůj chvost.

Tedy tento názor pana Moudrého je obecný. Událost se nepovažuje za událost, nýbrž za pouhý tlach, nezapadá-li do jedné z vašich školských kategorií. Badání musí se dít některým uznaným směrem, nebo v něčím jménu, neboť jinak nejste badatelem, nýbrž jen povalečem, a robotárna je pro vás až příliš dobrá. Lidé se domnívají, že „všechno vědění je na dně pramene nebo na opačném konci dalekohledu. Sainte-Beuve, když zestárl, došel k přesvědčení, že všechna zkušenost je jako jediná veliká kniha, v níž je třeba studovat, než odejdeme; a zdálo se mu, že je lhostejno, bude-li číst v kapitole XX., která je pojednáním o diferenciálním počtu, nebo v kapitole XXXIX., která je poslechem dechové kapely v parku. Jak se již věci mají, soudný člověk, který hledí svými očima a naslouchá svými ušima, vždy s úsměvem ve tváři, dosáhne opravdovějšího vzdělání, než jakého dosáhne jiní hrdinným úsilím nočního bdění. Je to jistě poněkud mrazivé a sklíčoví povědomí, octnete-li se na vrcholcích formálních a lopotných věd; ale to vše je kolem vás, a za obtíže svého pátrání naleznete náhradu v horké a živé skutečnosti. Zatímco druzí si plní paměť spoustou slov, z nichž polovinu zapomenou, než uplyne týden, váš zahaleč se snad naučí něčemu opravdu užitečnému, jak hrát na housle, jak rozeznat dobrý doutník, nebo s nenuceností pohovořit vhodně se všemi lidmi. Mnozí, kdož pilně užívají svých knih a znají vše z některého oboru nebo z některé přejaté moudrosti, odcházejí ze studií s usedlým chováním jako sova, jsou nudní, nestravitelní i v těch nejlepších a nejsvětějších chvílích života. Mnohý si nadělá velké jmění a zůstane nevychovaný a dojemně hloupý až do smrti. A zatím zahaleč, který započal žítí zároveň s nimi, poskytuje, dovolíte-li, úplně jiný obraz. Měl čas, aby pečoval o své zdraví i o svého ducha; většinou byl na volném vzduchu, který působí velmi blahodárně na tělo i ducha, a pak, nečetl-li nikdy velikou knihu v úplném ústraní, přece jen do ní zběžně nahlédl a rychle ji prolistoval s výsledkem znamenitým. Neměl by vyměnit student některé hebrejské kmeny a obchodník své peníze za část zahalečových znalostí života a za umění žítí? Ba, zahaleč má jiné, vážnější schopnosti než oni. Mínil jeho moudrost. On, jenž tak často přihlížel k dětské radosti druhých lidí z jejich libůstek, bude pohlížeti na svou s opravdovou ironickou shovívavostí. Nebude nikdy patřit mezi dogmatiky. Bude s velikou a klidnou shovívavostí hledět na lidi všeho druhu i všech názorů. Neobjeví-li nějakou z mimořádných pravd, nevezme za vděk žádnou sebepůsobivější nepravdou, jeho cesta ho povede odlehlou, ne příliš frekventovanou cestou, avšak velmi rovnou a příjemnou, která se nazývá Všechní uličkou a vede k zámečku Zdravého rozumu. Odtamtud se mu naskytne příjemná, ne-li velkolepá vyhlídka; a zatímco druzí uvidí východ i západ, dábla i východ slunce, on si spokojeně uvědomí jakousi jistotou chvíli všeho pozemského, s mraky stínů, spěšně pádících všemi směry do velikého bílého dne Věčnosti. Stíny i generace, vřeštící doktoři a dunivé války nepozorovaně přejdou do nekonečného ticha a prázdnoty; ale pod tím vším, člověk to vidí z oken zámečku, je velmi zelená a pokojná krajina, četné ozářené salony, smějící se, pijící a namlouvající se dobří lidé jako před potopou nebo před francouzskou revolucí; a starý pastýř vyprávějící svůj příběh pod hlohem.

Přemrštěná činnost, ať ve škole či v koleji, v církevním sboru nebo na trhu, je známkou nedostatečné životnosti. Schopnosti zahálet zahrnuje v sobě všeobecnou chuť k životu a zdravý smysl pro osobní totožnost. Jsou na světě zdánlivě mrtví, opotřebovaní lidé, kteří si sotva uvědomují život, pokud neprovouzí nějaké obvyklé zaměstnání. Zavedte tyto chlapíky na venkov, nebo je postavte na palubu lodi a uvidíte, jak touží po svém psacím stole nebo po své studovně. Vůbec nejsou na nic zvědaví, nedovedou se oddati nahodilým popudům, neumějí se radovat z užívání svých schopností pro ně samé, a tiše stanou jediné tehdy, jsou-li k tomu přinuceni holí. S takovými lidmi nelze si dobře pohovořit, oni zkrátka nedovedou zahálet, jejich přirozenost není dost ušlechtilá a v takových chvílích, jež nejsou věnovány zuřivému dření ve zlatém mlýně, upadají do jakési strnulosti.

Nemohou-li do práce, nejsou-li hladoví a nehodlají-li pít, celý dýchající svět je pro ně pouhou prázdnotou. Mají-li čekat třebas hodinu na vlak, upadají do žalostné strnulosti s vytřeštěnými očima. Pozorujete-li je, dospějete k názoru, že není na světě nic, nač by se dalo hledět, a nikdo, s kým by se mohlo pohovořit; domnívali byste se, že jsou ochrnutí nebo nemocní; a přece to jsou svého druhu houževnatí pracovníci a mají bystrý zrak jak pro vady ve výrobě, tak pro výkyvy trhu. Byli ve škole a v koleji, avšak po celý ten čas mysleli na vyznamenání, putovali po světě a stýkali se s chytrými lidmi, avšak po všechn ten čas mysleli na vlastní záležitosti. Jako by lidská duše byla příliš nepatrná, aby se jí obírali; zakrňovali ve svém životě, plném práce a bez zábav; až přišla čtyřicítka, aby s netečnou pozorností a s myslí, zbavenou veškeré látky k zábavě, ani nepomysleli na to, že by se mohli k sobě přiblížit, zatímco čekají na vlak. Než takovému navlékli první kalhoty, mohl lézt na bedny, když mu bylo dvacet, mohl hledět na dívky, avšak nyní dýmka dohořela, tabatěrka je prázdná a můj gentleman sedí zpřímá na lavici s žalostnými očima. To na mne nedělá dojem jako zosobněný životní úspěch.

Avšak není to on sám, kdož trpí těmito zlozvyky jeho zaměstnání, nýbrž i jeho žena, děti, přátelé a známí, až po lidi, s nimiž sedí v železničním voze nebo v autobusu. Ustavičné obětování se tomu, co člověk nazývá svým povoláním, jest udržováno jen neustálým zanedbáváním mnoha jiných věcí. A nikterak není jisté, že zaměstnání mužovo je nejdůležitější věcí, jíž nutno konat. Neboť nestrannému pozorovateli bude jasné, že většina nejmoudřejších, nejodvážnějších a nejblahodárnějších kusů, jež byly sehrány na divadle života, bylo sehráno od neplacených umělců a prošlo světem svobodně jako údobí zahálky. Neboť na tomto divadle se nejen procházejí páni, zpívají komorné a pilně hrají houslisté v orchestru, nýbrž i ti, kdož přihlížejí a tleskají v lavicích, opravdu hrají úlohy a plní služby, důležité pro všeobecný výsledek. Nepochybně příliš závisíte na péči svého advokáta a obchodníka s cennými papíry, na průvodcích a železničních strážcích, kteří vás rychle dopravují z místa na místo, na strážnících, kteří se pro vaši ochranu procházejí ulicemi; avšak ve svém srdci nepocítujete ani trochu vděčnosti k jistému druhu dobrodinců, kteří vás rozesmějí, když vám vběhnou do cesty, nebo zpříjemní vám oběd příjemnou společností. Plukovník Newcome pomáhal svému příteli promarnit peníze, Fred Bayham měl ošklivý zvyk, že si vypůjčoval košile, a přece to byli lepší lidé, mezi které možno upadnouti, než Mr. Barnes. Ačkoliv Falstaff nebyl ani střidmý, ani příliš počestný, myslím, že bych mohl jmenovat jednoho nebo dva Barabáše dlouhých tváří, bez nichž by se svět mohl úplně dobře obejít. Hazlitt se zmiňuje, že pocítoval větší

vděčnost k Northcotovi, který mu nikdy neudělal nic, co by se mohlo nazvat úsluhou, než k celému okruhu svých okázalých známých, neboť dobrého společníka považoval emfaticky za největšího dobrodince. Víím, že jsou na světě lidé, kteří nedovedou pociťovat vděčnost, leč toliko za laskavost, jež jim byla prokázána, za cenu bolesti a rozpaků. To ovšem jsou lidé sprostí. Někdo vám může poslat šest archů dopisního papíru, popsaného nejzábavnějším tlachem, nebo můžete strávit příjemně, snad i užitečně půlhodinku nad jeho statí, myslíte, že by byl užitek větší, kdyby byl rukopis napsal krví svého srdce jako smlouvu s ďáblem? Myslíte opravdu, že byste měl být více zavázán svému dopisovateli, kdyby vás po celý ten čas zatracoval pro vaši dotěrnost? Radosti jsou blahodárnější než povinnosti, protože jako stav milosti nejsou vynucené a jsou dvakrát požehnané. K polibku je zapotřebí dvou a v žertu může být vroubek; avšak kdykoliv je v tom nějaký prvek oběti, pak dobrodiní je uděleno s bolestí a od ušlechtilých lidí je přijímáno s rozpaky. Není povinnosti, kterou bychom tak podceňovali, jako je povinnost být šťasten. Jsme-li šťastni, bezděčně rozséváme po světě dobrodiní, jež zůstávají neznáma i nám samým, nebo jsou-li pak prozrazena, nikoho to nepřekvapí tolik, jako dobrodince. Onehdy běžel dolů ulicí za kulíčkou otrhaný bosý kluk s takovou radostí ve tváři, že každého, koho míjel, uvedl do dobré nálady; jedna z těch osob, kterou zbavil poněkud neobvykle chmurných myšlenek, zastavila klučika a darovala mu nějaký peníz s poznámkou: „Vidíš, co se někdy stane, tvářil-li se člověk spokojeně.“ Hleděl-li prve spokojeně, mohl teď hledět spokojeně i zklamaně. Pokud se mně týče, ospravedlňuji toto povzbuzování smíchu spíše než pláč dětí. Nechci platit za slzy, ať je to kdekoliv, leda na jevišti, ale jsem ochoten štědře platiti v opačném případě. Nalézt šťastného muže nebo ženu je lepší, než nalézt pětilibrovou bankovku. On či ona jsou zářivým ohniskem dobré vůle, a když vstoupí do světnice, je to, jako by bylo rozžehnuto několik světél. Není-li třeba starat se o to, dovedou-li rozluštit čtyřicet sedm témat, činí něco lepšího než to: prakticky dokazují velkou poučku o životnosti života. Proto, nemůže-li být někdo šťasten bez zahálky, měl by zahálet. Je to revoluční poučka, avšak díky hladu a robotárně člověk nemůže být snadno oklamán, a v mezích zkušenosti je to jedna z nejnepopiratelnějších pravd v celém souhrnu morálky. Pohled'te, snažně vás o to prosím, na okamžik na jednoho z těch pracovitých chlapíků! Spěšně seje a sklízí, má špatné trávení, velkou část činnosti obětuje svému prospěchu a dostává se mu za to ve značné míře nervového rozrušení. Buď se straní úplně všeho přátelského obcování a žije v ústraní v podkrovní komůrce, v sametových trepkách a s těžkým kalamářem, nebo přichází mezi lidi spěšně a zatrpkle, aby v křeči svého celého nervového systému vychrlil nějakou podrážděnost, než se vrátí ke své práci. Nedbám toho, jak mnoho a jak dobře pracuje, avšak ten chlapík je špatnou stránkou v životě druhých lidí. Byli by šťastnější, kdyby byl mrtev. Mohli by lehčeji pracovat v Úřadě pro děláni okolků bez jeho služeb, než musí-li snášet jeho špatné nálady. Otravuje život u pramene. Je lépe být ožebračen rukou darebného synovce, než být denně trápen popudlivým strýcem.

A proč, proboha, všechno to rozčilování? Proč ztrpčují životy své a životy druhých? Zda by měl někdo ročně publikovat tři nebo třicet článků, či zda by měl dokončit nebo nedokončit svůj veliký alegorický obraz, to jsou otázky, o něž se svět málo zajímá. Šíky života jsou úplné, a ačkoliv padají tisíce, jsou tu vždy lidé, aby vyplnili mezery. Když řekli Johance z Arcu, že by měla zůstat doma a hledět si ženských prací, odpověděla, že dost je těch, kdož mohou příst i prát. A tak je to i s vašimi vzácnými dary. Je-li příroda tak netečná k prostému životu, proč bychom se měli ukolébávat v představě, že náš je zvlášť důležitý? Předpokládejte, že by Shakespeare byl jedné temné noci skolen ranou do hlavy v ohradách sira Tomáše Lucyho; svět by postupoval k horšímu nebo k lepšímu, motyka by kopala, kosa by sekala a student by studoval a nikdo by nezmoudřel následkem té ztráty. Rozhlédnete-li se kolem, nenaleznete mnoho děl, pro které by člověk omezených prostředků obětoval libru tabáku. Což je poněkud chladná reakce na nejpyšnější ze všech pozemských marností. Ovšem ani prodávač tabáku, kdyby zauvažoval, nenašel by nějaký zvláštní důvod, aby se onou skutečností vytahoval, protože i když má tabák obdivuhodné uklidňující účinky, není k jeho prodeji zapotřebí vlastností nikterak neobyčejných. Běda, běda! Ať to berete, jak chcete, zjišťujete, že služby žádného člověka nejsou nepostradatelné. Atlas byl jen muž, kterého vytrvale trápila noční můra! – A přece vidíte obchodníky, jak se pachtí k velkému bohatství a odtamtud putují k bankrotu, pisálky, kteří budou drásat články tak dlouho, dokud jejich tón bude křížem pro všechny, kdo na ně narazí, jako kdyby faraón nařídil Israelitům, aby místo pyramidy vyrobili špendlík, a vidíte, že jsou i krásní mladí lidé, kteří dospějí na konec svých sil a odveze je pohřební vůz s bílými péry.

Myslíte si snad, že pán obřadů našeptal těmto lidem příslib nějakého důležitého určení a že když oni kulkou zamíří na to, co pokládají za nesmyslné, strefí se pak do černého kruhu a ústředního bodu vesmíru? Kdeže! Cíle, pro něž zavrhlí své neoceňitelné mládí, pro které získávali všechny ty vědomosti, jež mají, mohou být bludné nebo i škodlivé, očekávaná sláva a bohatství nemusí nikdy přijít, anebo se mohou dostavit v době, kdy už jim to bude docela lhostejné. Oni sami i svět, který obývají, jsou tak bezvýznamní, že mysl při pomýšlení na to tuhne.

Stevenson, R. L.: Obrana zahalečů. 1881. V roce 1949 přeložil B. J. Durych. V roce 1992 překlad upravila Andrea Poláčková, vyšel v edici Zvláštní vydání, Brno 1992. Zde použit původní překlad.



ŠILER, Vladimír: Profesionál jako loutka

Identita lidské osobnosti se v minulosti odvozovala různě. Například od místa pobytu. Ostatně slova bytí a byt mají společný kořen. Nebo od kolektivu, vyššího lidského celku, do něhož byl jedinec vřazen – kmene, obce, kmenové „duše“, totemu, božstva. Anebo ještě dále od kolektivní psyché, tedy náboženství nebo kultury. Výrazem tohoto identitu dávajícího vřazení do kolektivu byly přechodové rituály, iniciační obřady. Například křest byl ve středověku chápán nejen jako přijetí do církve, ale i jako vřazení člověka do lidského rodu vůbec. Pozůstatkem tohoto odvozování identity z „duše“ kolektivu bylo třeba marxistické kádrování člověka jeho sociálním původem. Identita osobnosti se také odvozovala od tzv. osoby. Řecké prosópon původně označovalo tvář nebo divadelní masku čili nepravou osobnost, to vnější, co si člověk jen nasazoval a co hrál, aby zakryl svou pravou

totožnost. Za podstatné na člověku bylo pokládáno to obecné, věčné, neměnné, co mají všichni lidé stejné. Postupně se ale na přelomu středověku a novověku koncepce identity lidské osobnosti obrací a persona, tedy celé to divadlo, které na veřejnosti hrajeme, abychom obstáli, je najednou pokládána za to na člověku nejcennější. Individuální charakter, tedy to ojedinělé a zvláštní, je to, co dělá člověka člověkem. (I když i slovo charakter původně v řečtině označovalo otisk panovníkovy pečeti na minci, v přeneseném slova smyslu pak pečeť božství, již jsou shodně označeni všichni lidé. Charakter tedy byl původně opět spíše puncem, etalonem obecného, rodového v jedinci.) V moderní době se osobnost, individuální persona, personalismus stává základní hodnotou západního pojetí člověka. Ale v určité historické epoše se identita osobnosti začala do značné míry odvozovat od povolání. Jistěže už od starověku, kdy se díky dělbě práce začaly vyhranovat obrysy jednotlivých povolání, sloužilo povolání jako jeden z identifikačních znaků člověka. Ale vrcholným výrazem tohoto pohybu bylo, když se v 18. století v Evropě rušilo nevolnictví a společenský život se koncentroval ve městech, že se z praktických důvodů začalo zavádět vedle křestního jména i příjmení. Mnohá příjmení, která si tehdy lidé museli zvolit, jsou odvozena právě od jejich povolání. Až do doby poměrně nedávné v úředním a společenském styku vypovídalo o člověku vedle jména hned na druhém místě povolání, pak teprve bydliště, datum narození atd. Bývaly doby, kdy k identifikaci člověka sloužily takové údaje jako váha, výška, tvar hlavy, utváření postavy, obličeje, barva obleku či kravaty. Dnes nás identifikují jméno a datum narození (rodné číslo). Ale přichází doba, kdy budeme muset rozlišovat ještě individuálnější znaky – otisky prstů, tvar ušních boltců, kresba očního pozadí, specifické zabarvení hlasu a v posledku kód DNA. Povolání tedy dnes o naší identitě vypovídá méně než kdysi. Je to jistě také dáno tím, že v moderním liberálním ekonomickém prostředí musí existovat trh práce s jeho nutnými důsledky – pracovní fluktuací a nezaměstnaností. Je to také dáno tím, že se relativně prodlužuje první a poslední etapa lidského života – mládí, fáze profesní přípravy – a postproduktivní fáze stárí, důchodu. Navíc se stále zvyšuje podíl volného času, tedy mimoprofesionálních aktivit. Požadavkem doby dokonce je, aby člověk byl schopen zastávat různá povolání, mluví se o tom, že člověk se bude muset v průměru třikrát za život rekvalifikovat. Nejde nám teď o sociologii nebo psychologii práce, ale o to, jaký vliv mají tyto sociálně psychologické faktory práce na sebepojetí současného člověka.

Přes všechny tyto změny v pojetí povolání, profese, přetrvává u některých povolání jejich specifický étos, který jim kdysi propůjčoval moc zajišťovat člověku jeho identitu. Jak ale funguje toto propojení osoby a povolání? Není to spíše nevlastní, neadekvátní, nesprávný způsob osvojování si sebe sama? Už Max Weber odhalil souvislost mezi povoláním jakožto profesí a povoláním jakožto životním posláním, osobním údělem. Prokázal, že protestantismus, především kalvínský, díky specifickým etickým důrazům nastartoval novověký étos podnikavosti, který vedl k rychlému růstu hospodářství, kumulaci kapitálu, následné technologické revoluci a vzniku celého novodobého modelu kapitalismu.² Calvinismus sekularizoval klášterní řeholi a proměnil ji v řeholi profesní, ale ponechal jí stejný smysl: měla být na jedné straně pokusem o realizaci božího království na zemi, o důsledné uplatnění teokracie – a na druhé straně pokusem o osobní vykoupení vstřícností boží zachraňující milosti, pokusem dokázat, že člověk právě jakožto tato osoba je hoděn omilostnění. Calvinismus odmítl řeholní roucho, ale na jeho místo dosadil profesní stejnokroj. Hodně už toho bylo napsáno o smyslu uniformy. Řeholní roucho mělo původně co možná nejvíc zakrýt člověka jakožto člověka, potlačit jeho individualitu a dát vyniknout obecnému rysu daného společenství. Obláčka (příjetí řeholního roucha) bývá proto spojována s přijetím nového jména, nové identity. Tento princip přešel v sekularizované podobě do industriálních a byrokratických struktur moderní společnosti. Uniforma, například vojenská, původně sloužila jako důležité rozlišovací znamení v boji, zejména v době, než byl vynalezen bezdýmný střelný prach a kdy zbraně nenesly tak daleko a bylo třeba často bojovat zblízka. Ale jak ukázal už Konrad Lorenz³, přes všechny tyto praktické významy uniformy zůstává nadále oděv především prvkem sociální komunikace, a to dokonce v ryze biologickém slova smyslu. Ptáci mají barevná ocasní pera, člověk používá třeba hvězdičky na výložkách. Profesní stejnokroje, hodnostní insignie, úřední roucha a odznaky jsou naše sociální mimikry. Slouží jako statutární symboly, protězy osobnosti.

Co se to vlastně děje s člověkem, když si obléká nebo svléká uniformu či služební oděv? Víme z vlastní zkušenosti, a zejména ženy to dobře vědí, že člověk se cítí podle toho, co má na sobě. Šaty dělají člověka. Kulturní antropologie, etnografie, psychoanalýza apod. nás poučují, že jde o přežívající ritualizovanou formu dávného společenského chování. Člověk ve speciálním úboru zvnějšní, za pomoci znaků, symbolů vizualizuje cosi ze svého zvláštního společenského postavení nebo ze svého pravděpodobně lidsky a eticky silně exponovaného povolání. Tato maska ale pak působí nejen navenek, nýbrž i zpětně na sociálně psychickou strukturu osobnosti člověka. Jde v podstatě o princip magie: působení na psychiku pomocí obrazů a symbolů. Dnes se tomu módně říká imaginace. Člověk si vytváří image, imago, obraz, ale ten zpětně působí díky své vizualizaci, imaginaci na člověkův sebekoncept, má sugestivní moc, sílu autopersuace. Tohoto procesu se úspěšně využívá v módních technikách profesní přípravy (manažerské kurzy, školení dealerů), ale i v psychoterapii (odstraňování stresu, navozování „pozitivního myšlení“). V posledních letech, v novém politickém a hospodářském prostředí, býváme svědky pro nás zcela nových úkazů: Po ulicích se prohánějí luxusní auta, v nichž manažeři v drahých oblecích vyřizují za jízdy mobilním telefonem své obchody. Na nárožích před bary postávají bodří chlapci ve značkových tenisových úborech s půlkilovým zlatým řetězem na krku a rovněž vyřizují mobilním telefonem své – poněkud jiné – obchody. Nedaleko stojí zcela konvenčně oblečení svědkové Jehovovi a se strnulým výrazem nabízejí své barvotiskové brožury. Opočal pak rozkládají stůl s tiskovinami mormoni, v perfektních amerických oblecích s kravatou a nezbytným batůžkem na zádech. Člověk by mýsl, že žijeme ve vysoce individualizované společnosti, kdy už neplatí nějaké diktáty univerzální módy. V postmoderní době si každý může nosit, co chce. Ale vidíme, že to neplatí všude. Zaměstnanci bank jsou nuceni v rámci takzvané podnikové kultury nosit určité druhy účesů, barvy obleků a kravat. Vedení firmy dá najevo svému novému zaměstnanci, že nemůže jezdit do práce svým ne zcela novým modelem auta, protože by to poškozovalo dobré jméno firmy. Nevracíme se do doby třeba starého Rakouska, které si tolik potrpělo na uniformy a fedruše? Čím to je, že dnes poznáte dealera nebo sektáře na první pohled – už podle oblečení? Není to ale jen oblečení. Jako profesní maska se používá i svérázný jazyk a slovník. Profesní žargon se stává předmětem výzkumů sociolinguistů – např. jazyk reklamy, televizních moderátorů, politických komentátorů. Ale stává se předmětem výsměchu a vtipů – např. jazyk policejních vyšetřovatelů a soudců, tzv. perličky ze soudních síní a předsíní. Němčina zná slovo Kanzelton. Označuje se jím zvláštní zabarvení hlasu a patetický přednes farářů, do něhož vklouznou, sotva vstoupí na kazatelnu. Podobné jevy vidíme v mnoha povoláních. Nápadné je to ale právě u těch nových, s nimiž se setkáváme teprve v poslední době. Stalo se módou, že herci a hvězdy šoubiznysu komentují v médiích politické události – sice školeným a zkušeným, ale velmi ležérním hlasem, žoviální hantýrkou a obecnou

² WEBER, Max. *Protestantská etika a duch kapitalismu*. In: WEBER, Max. *Autorita, etika a společnost*. Praha: Mladá fronta, 1997, s. 239–267.

³ LORENZ, Konrad. *Tak zvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992.

češtinou s neskrývaným pražským přízvukem. Tiskoví mluvčí si dokonale osvojili ptydepe, jímž je možno mluvit, a přesto nic neříct. Dalo by se podobně mluvit i o gestech, profesionálních křečích a deformacích. Učitelky nebo recepční se poznají podle nepřírozeně stálého neupřímného úsměvu. Známe profesionální optimismus prodejců, kteří nás s nakažlivou jistotou přesvědčují o výhodách čističe skvrn a pracího prášku. Typický je i vizionářský náměsíčný pohled hlasatelů spásných nauk nabízejících, že nám vyčistí duši nebo vyperou mozek. Čím to je, že mnozí lidé při vstupu do nového povolání se nechají natolik pohltnout svou novou rolí, svou domnělou profesionalitou, že zapomenou být sami sebou a chovají se jako naprogramované automaty, což působí na veřejnosti komicky? Je to samozřejmě starý známý problém – konflikt osoby a povolání, veřejné funkce a soukromého života. Připomeňme si třeba diskusi Marcela Prousta se Saint-Beuvem o tom, zda osobní, soukromý život umělce může vypovídat něco o jeho uměleckém díle, či zda je dokonce může ovlivňovat. Časté osobní skandály politiků vyvolávají stále diskuse o tom, nakolik je možno u politika oddělit profesní a privátní sféru. Velmi vyhraněný požadavek na jednotu osoby a povolání bývá vznášen na kněze, duchovní. A velmi zajímavě se tento konflikt odehrává v povolání herce, jak ještě uvidíme. Dalo by se říct, že všechny ty uniformy, žargony, gesta a křeče se dají shrnout pod pojmy profesní etiketa, profesní etika, profesní étos atd. Tyto pojmy sice mají různý obsah a mohou se specificky rozlišit, ale vždy se také značně dotýkají a překrývají. S jistým zjednodušením bychom ale mohli říct: Profesní etiketa jako maska, profesní etika jako role, profesní (podniková) kultura jako divadlo.

U některých nových povolání, stavovských postojů, životních povolání a aranžmá máme tak příležitost uvědomit si jednak starý problém profesní cti, stavovské hrdosti, profesní etiky, ale také si můžeme nově, lépe položit otázku po lidské identitě, osobnosti, individualitě. V některých povoláních se nám tak nově klade prastará otázka: Kde začíná a končí člověk, a kde začíná a končí profese? Je třeba oddělit člověka a jeho povolání? Anebo je třeba vyžadovat, aby se člověk se svým povoláním ztotožnil? Často je vyslovována zásada, že profesionalita vyžaduje neosobní přístup. Policisté jsou systematickým tréninkem zbavováni přílišné lidské citlivosti, aby mohli snáze hájit až nelidsky strohou dikci zákona a odolávat návalům emocionalit v krizových situacích.⁴ Naproti tomu je jinde lidský vztah požadován jako součást profese.⁵ Až jako přehnaně vyhrocený se jeví požadavek, aby knihovník při styku s veřejností „se stranil toho, aby vykonával svou profesi neosobně“.⁶ Mnoho nechybělo a už by byl vysloven požadavek, že profesionalita je sice principiálně neosobní, ale jsou profese, v nichž je třeba profesionálně zvládnout i onen osobní přístup. Tedy v podstatě, že je třeba jej profesionálně dokonale zahrát jako divadlo. Kde tedy začíná a končí člověk jako člověk a kde začíná a končí nositel roucha, vykonavatel povolání, profesionál, neosobnost, umělá osoba, loutka? Pokusme se prozkoumat tuto otázku za pomoci příměru loutky, loutkovitosti, a to s pomocí textů dvou pozoruhodných, ale málo známých a nedoceněných českých myslitelů – Rio Preisnera a Josefa Šafaříka. Oba svého času – na sklonku 60. let – nezávisle na sobě dospívali k téměř shodným formulacím, když za pomoci příměru loutky a loutkovitosti řešili své problémy: Preisner problém totalitarismu a Šafařík problém střetu humanistické kultury s technokratickou vědou a civilizací. Oba se přitom – i když jen okrajově – dotkli také i problému profese a profesionality. Profesionál je člověk, který se chová jako loutka. Na jedné straně je na něm něco až strojově dokonalého, ale na druhé straně působí strnule, až nelidsky, a je vlastně k smíchu.

Rio Preisner se zabývá divadlem a při rozboru Nestroyových frašek dospívá k pozoruhodným závěrům: „Převážnou většinu postav Nestroyových frašek tvoří... lidé, kteří mají ke svému okolí „náměsíčný“ vztah, pohybují se se somnambulní jistotou koleček dokonale seřízeného stroje, machinae maxime admirabilis.“⁷ Vlastním „hrdinou“ komické frašky je člověk-loutka.⁸ Loutka jako symbol statičnosti, existenciální monadické uzavřenosti, loutka jako symbol člověka zcela determinovaného, taženého Osudem, Zákonitostí, Plánem, a tedy zbaveného nejen subjektivity, ale i intersubjektivity. V exkurzu o masce⁹ odhaluje v antickém používání masky platónskou myšlenku úniku před doléhajícími demonizovanými silami chaosu. Maska chránila člověka, protože odváděla pozornost od jeho skutečné podoby. Svým způsobem je celá antická kultura takovou maskou. Křesťanství však nutí člověka odhodit masku a stanout nahý proti chaotické, mytizované přírodě. V tomto antiklasickém pojetí už kultura nemá překlenout chaos, ale ovládnout svět. Středověký člověk, konfrontovaný sám se sebou, se svou vinou, se svou tragickou existencí, si už nenasazuje masku, snad jen roušku, která halí jeho stud. Ale novověk opět objevuje masku, a to masku lidského odcizení. Tato maska už nechrání lidskou tvář, ale nahrazuje ji, dokonce do ní vrůstá. Člověk novověku se stal loutkou, kulisou, poutovou figurínou¹⁰. V exkurzu o loutce a loutkovitosti¹¹ říká Preisner, že pokušení loutkovitosti se objevuje všude tam, kde člověk odvrhuje úkol a povinnost být člověkem a usnadňuje si situaci principem „jako“, hraním divadla. Loutkovitost, zmasovění zmechanizovaných lidí je snem každého totalitarismu, ať už platónského, státně náboženského nebo barokně osvícenského. Věc má však ještě hlubší kořen: „Gnozeologickou základnu loutkovitosti vytvořil... Descartes. ... Veškerým bytím táhl... dlouhý, hluboký řez, který je rozpolcoval a obnažoval do hloubi podstat... Mezi nízkým světem a vyšší oblastí ducha vystavěl nepřekročitelnou přehradu, čímž klíčící símě revoluce zasel i do oblasti filosofie. Bítý a plněný svět třicetileté války noeticky znehodnotil a hodil tím na pospas absolutistickým vladařům...“¹² Ztotožnění bytí a poznání, soustředění celého lidství do monadického racionálně kalkulujícího subjektu vedlo k vytvoření představy člověka jako loutky – dokonalého matematického mechanismu, člověka-stroje (La Metrie). Preisner podobně jako Weber (i když Webera necituje) nachází kořeny loutkovitosti také v protestantské etice. Luther a Kalvín v jakémisi naivním kartezianismu provedli ještě jiné rozdělení světa. „Znehodnocení od přirozenosti „zlého“ světa rozpoutalo nečekané energie, prométheovský furor raného kapitalismu. Se znehodnoceným světem (tj. i člověkem bylo možno nyní podniknout cokoli..., „odduchovněný“ svět se měnil v obrovskou dílnu na zpracování ladem ležícího materiálu – člověka a věcí. Dualismus čirého ducha a zlé odpadlé hmoty se v kalvinismu... změnil v protiklad vyvolených a zatracených. Descartova formulka „cogito ergo sum“ se v této projekci obohatila o kombinace: jsem bohatý, mocný, úspěšný, pravověrný ergo vyvolený... Proces zloutkovatění, odlidštění člověka nabytí masových rozměrů.“¹³ Preisner sleduje, jak tento novověký antropologický obrat přináší rychle politické plody v podobě drilu barokních armád a byrokratického mechanismu osvícenských států. Reformace, protireformace, baroko, osvícenství – jakkoli jsou tyto jevy rozporné a protichůdné, společně se podílejí na zloutko-

⁴ Srv. SPURNÝ, Joža. *Psychologie násilí*. Praha: Eurounion, 1996.

⁵ KOPŘIVA, Karel. *Lidský vztah jako součást profese*. Praha: Portál, 1997.

⁶ Deontologický kodex Sdružení profesionálních knihovníků Quebecu. In: HODOVSKÝ, Ivan; SEDLÁK, Jiří. *Etika ve společnosti a v povoláních*. Brno: Masarykova univerzita, 1994, s. 133.

⁷ PREISNER, Rio. *Johann Nepomuk Nestroy*. Praha: Orbis, 1968, s. 75.

⁸ Tamtéž, s. 39.

⁹ Tamtéž, s. 103–108.

¹⁰ Tamtéž, s. 108.

¹¹ Tamtéž, s. 171–205.

¹² Tamtéž, s. 177.

¹³ Tamtéž, 184–185.

vatění moderního člověka a na příchodu mechanické masové civilizace a člověka-robota. Vrcholným projevem loutkovitosti je, že se člověk moderní doby dobrovolně vzdává svého lidství a svobodně ruší svou svobodu ve jménu nějakého „nového člověka“ vyhlášeného totalitními utopiemi. Preisner si zvláště všímá fraškovitosti celého tohoto procesu zloutkovatění člověka, fraškovitosti, která spočívá v tragédii, že si člověk neuvědomuje svou komičnost.

Mohli bychom říct, že v profesionalitě, profesní etice, etiketě jakožto ideálu, který se dnes v některých povoláních zvláště zdůrazňuje, máme co činit právě s jakousi maskou či loutkovitostí. Jejím hlavním motivem je snaha o dokonalost, důkladnost do všech důsledků. V dokonalosti ovšem loutka vždy předstihuje každou lidskou míru. Proto se nedostatečnost lidské osoby nahradí plánem, kybernetickým programem, organizací, automatizací, propočtem. Že přitom člověk ztratí tvář, srdce, svobodu, a nakonec sám sebe, je jasné. Kolik našich současníků se takto stalo obětí své profese či svého domnělého životního poslání (tedy hry na strojově precizní dokonalost nebo kalvínské víry ve vlastní povolání). Preisnerovy úvahy můžeme vztáhnout na naše téma (profesionalita) a vyvodit z nich varování před nebezpečím vzniku totalitních společenství všude tam, kde člověk jako osobnost ustupuje před profesionálním divadlem. Příkladem může být třeba tzv. japonský management, japonský étos práce, založený ovšem na jiné antropologické koncepci, než je naše západní. Při pokusech implantovat tento ekonomicky jistě velmi produktivní systém na Západ dochází k porušování základních zásad západního pojetí lidských práv, svobod a demokracie. Příkladem mohou být ale i totalitní náboženské a ideologické skupiny, v jejichž fašizujících tenatech uvíznou všichni, kdo si nechají vsugerovat jejich konspirační teorii světa řízeného drátky, jejichž mechanismus právě oni prohlédli, kdo si nechají vsugerovat program chování podpořený vírou ve vlastní vyvolení (povolání).

Josef Šafařík přichází k příměru loutky spíše přes Diderotův herecký paradox. Už v Sedmi listech Melinovi¹⁴ si stěžuje na to, že moderní doba velmi nešťastně institucionalizovala a komercializovala některá povolání, která měla zůstat svrchované lidskými, např. vědce a umělce. „Tvým štěstím i neštětím je, že jsi placen společností za svou badatelskou činnost bez ohledu na to, dopátráš-li se čeho či nedopátráš... navykáš si stabilizovat svůj život více z vnějšku než z nitra. Prýmký na rukávech, společenská a stavovská posice, hmotné zajištění, žena, děti atd. udržují Tě nad vodou víc, než jsi ochoten doznat. Ale já se ptám: čím méně je Tvůj život nesen z nitra, nejsou tím méně hodny pozoru pravdy, které produkuje?... Vzpěry vnitřní se bortí, hledají se podpěry zvenčí. Prázdné, jež zbylo po duši, zahluší se nejsnáze, když se oblékne do stejnokroje... Je instinktivní nepřátelství mezi stejnokrojem a osobností... Nepociťujeme v sobě žádné naléhání dělat především jedno a nikoli druhé, a proto jsme na životní morálku povýšili názor, že účelem dělání čehokoli je dělání peněz. Profese – toť naše uniforma... Vidíme zdroj anarchie a rozvratu v každém, kdo nevěleče na své šiji jho profese, žentour úředních hodin. Čiň si, co Ti libo, ale dělej to denně od 8 do 2 a od 2 do 6, mimo neděli, a dej si za to platit. Neboť okolnost, že si něčím vyděláváš peníze, tiší v nás každou obavu z Tvého počínání. Revolucionář, prorok, reformátor stane se neškodným, jakmile mu vyhotovíme živnostenský list. Dnes bychom nepovažovali za nutné Krista křížovat. Nechali bychom ho jako ‚úředně oprávněného jasnovidce‘ dožívořit na jarmarcích a posvíceních. Žijeme v době, kdy platí, že každá činnost je výtečná a rozumná, která se děje pro peníze, kariéru a společenský úspěch, a každá činnost je nesrozumitelná a podezřelá, pro kterou má člověk ‚své důvody vnitřní‘. Provozovat cokoli jako výdělečné zaměstnání – at' jde o vědu, umění, filosofii, sbírání hub nebo ptačích vajec, vykládání karet nebo veleteče na hrazdě – to všechno se jeví lidskému mozku jako přiměřené a normální. Avšak být např. inženýrem a pěstovat také komorní hudbu, nebo být důstojníkem u dragounů a nemoci žít bez filosofie, to vyvolává údiv, pohoršení, soucit, smích. Lidé nabyli přesvědčení, že se zdravým rozumem děláš jen to, co děláš za peníze. Souží tě záhada poznání a pravdy? Pak se staň profesorem a vydělávej si tím. Touží tvé srdce po Bohu? Staň se tedy farářem a vybírej si za to desátek. Miluješ knihy? Pak si zaříd' knihkupectví nebo se ucházej o místo knihovníka, pod pensí ovšem! A tak odloučení pravdy od toho, čím žijeme, přivádí nás k podivné moudrosti: že jen blázen dělá něco opravdově.“¹⁵ Diderotův herecký paradox ovšem tvrdí právě opak – lidský prožitek herce v jeho roli na divadelním jevišti diskvalifikuje. Profesní etika herce velí: Kdo nemá žádný charakter, zahraje spolehlivě každý. Charakter, tedy osobnost, individualita je v tomto případě překážkou profesionality. Diderot říká, že city patří do hlediště, ne na jeviště. Herec pláče glycerinové slzy, nebo – je-li to opravdový profesionál – dovede slzy vyloudit sám od sebe kdykoliv. Ale divák pláče skutečným dojetím.¹⁶ Šafařík ovšem vztáhne herecký paradox jako příměr na postavení moderního člověka ve střetu humánního a technického, kultury a civilizace. Obává se, že novověký člověk, který odmítl být na „divadle světa“ „loutkou boží“ (Platón), nestane se tím automaticky sám sebou, ale stane se loutkou mechanickou, strojem, továrenským robotem. Šafařík hledá kořen tohoto problému už v Řecku. Říká tomu řecký paradox: „Nebyla-li řecká kultura možná bez otroctví, proč moderní otroctví je jedině možné bez kultury?“¹⁷ Vychází z Webera (k čemuž se přiznává, i když ho přesně necituje) a vidí příčiny novověkého pohybu v protestantské etice: „K triumfu technického věku stačilo adaptovat klášter ve fabriku vymizením zásvěti a Bohem jako falešnou pracovní hypotézu, a převychovat po dobrém či po zlém extatického flagelanta v řízeného robota, který umírá produktivněji.“¹⁸ Toto téma pak Šafařík stále znovu a vždy nově rozehrává ve svých textech a občas se přitom dostává i k příměru loutky. Od obrazu otroka, továrenského robota, člověka-stroje postupně přechází k „zupákovi“. Nietzschevská vůle k moci působí, že každý pacholek chce mít vždy pod sebou někoho, komu by mohl rozkazovat. Teprve v rozkazování se sám stává poslušným. „Zupák je předobraz vzorového tvora dokonale fungující společnosti technického věku, společnosti jako totálně organizované armády ve válečném tažení ne za bytí světa, ale za dobytí světa obětováním člověka. Beze zbytku odlidštěn – lidsky ‚obětován‘, vpravdě lidsky odtížen, od lidského ‚vyprán‘ – dosahuje spolehlivosti stroje, tj. dokonalé manipulovatelnosti při dokonalé koncentraci na svůj úkon... tvor chorý úbytími bytí, sám ochotně hlasuje pro režim boha z mašiny, který mu nabízí únik do stroje jako lidského mimikry vůči smrti a činí ho za jeho ‚obět‘ podílníkem na své moci, pákou a kolečkem své mašinerie.“¹⁹ Odtud už je jen krůček ke kybernetovi, dokonalému modelu člověka. To je onen vysněný homunkulus, mechanický manekýn.²⁰

Řekli jsme, že profese může sloužit jako maska, imitace existence. „Život lze fixovat, mystifikovat hrou, komédií, maškarádou, personou, rolí, funkcí, distinkcemi, grády a tituly, uniformou...“²¹ V některých případech však může vyhocený požadavek pro-

¹⁴ ŠAFAŘÍK, Josef. *Sedm listů Melinovi*. Praha: Družstevní práce, 1948.

¹⁵ Tamtéž, s. 9–17.

¹⁶ ŠAFAŘÍK, Josef. Mefistův monolog. *Proglas*, 1990, č. 10, s. 67.

¹⁷ ŠAFAŘÍK, Josef. *Cestou k poslednímu*. Brno: Atlantis, 1992, s. 349.

¹⁸ Tamtéž, s. 147, srv. WEBER, s. 251.

¹⁹ Tamtéž, s. 174.

²⁰ Tamtéž, s. 68.

²¹ ŠAFAŘÍK, Josef. Loutky boží nebo či? *Proglas*, 1990, č. 5–6, s. 104.

fesionalita vést až k nepřírozené snaze po konformitě s předloženými vzory. Ideál dokonalosti funguje jako vnitřní zupák. „Luther zlomil porobu, protože na její místo dosadil porobu z přesvědčení – teď měl každý pátera v sobě.“²² Proces je ještě umocněn, pokud člověk trpí komplexem méněcennosti, neumí se vyrovnat s bolestí, handicapem – tehdy se mu v profesionalitě nabízí unik před obtížnou situací do předepsané role, případně do skupiny, která má pro každou situaci připravený scénář. Je to slastné zbavení se odpovědnosti za vlastní činy a delegování své svobody na rutinu a vyšší princip. „Loutkovitost zastírá hrůzu odlidštění řadou výhod: ztrátu svobody svobodou pervertování svobody, ztrátu slova ohňostrojem frází, nemožnost sdělnosti a dialogu hodinářskou souhrou paralelních pseudomonologů...“²³ Je tragikomické, že vinu na takové deformaci profese může mít paradoxně i profesní etika. Etické kodexy jsou v módě. Pokud ale např. přicházejí z anglosaských zemí, nesou pečeť tamního právního myšlení a jsou příliš zákonické a mechanické. Jsou to spíše deontologické než vskutku etické kodexy, pěstují spíše detailní kazuistiku než situační etiku.²⁴ Nedivme se pak, že psychologové u mnoha dnešních povolání diagnostikují tzv. syndrom vyhoření – člověk v přehnané snaze po profesionalitě v nitru svého povolání vyhasne a zůstane právě jen prázdná slupka profesionála. Preisner by řekl „skořepina nad nicotou prázdného descartovského subjektu“²⁵. Jak se můžeme vyhnout hrozbě zloutkovatění profesionála v konkrétních povoláních? Můžeme nějak předcházet a čelit masovým tendencím unikat před lidstvem do role profese? Jednou z cest by bylo přestat vyhroceně pěstovat profesní etiku, přestat od profesních etik očekávat spásu a pokusit se znovu oživit étos práce. Naše závěrečná teze tedy zní: Étos práce versus profesní etika. V moderní době se nám zdálo, že profesní etika je víc než étos práce. Práci totiž vykonává nádeník, kdežto povolání někdo, kdo si je vědom stavovské cti. Navíc jsme se naučili vnímat práci jen jako prokletí a břemeno, případně jako umrtvující činnost. Ano, přírodní člověk zná pracovní rituály, práci si rituálně rytmičuje, aby unesl její otupující tíži. Ale tento pracovní tranz není totéž co loutkovitost. Šafařík říká, že přírodní člověk si při práci zpíval. Jeho zpěv ale nevedl k zautomatizování práce, nýbrž k jejímu vitalizování. Není to rytmus mechanický, ale poetický, polidšťující, rytmus rubatový.²⁶ Práci tak můžeme vidět opět mnohem víc propojenou s hrou, terapií, se svátkem a slavností, s výchovou, zejména ve smyslu antického scholé – „volného času“ využitelného k metanoia – změně smýšlení. Nejde nám v tuto chvíli o to dospět k praktickým závěrům pro sociologii a psychologii práce. Chceme jen poukázat na to, že se na tomto poli v poslední době odehrávají procesy, které by nám mohly pomoci dospět k praktickým závěrům týkajícím se našeho lidského sebekonceptu, rozvoje osobnosti, ochrany identity. Hovoří se např. o mozaikové výrobě, celulární výrobě, hnízdové výrobě²⁷, kde tým pracovníků s nevyhraněnými profesemi vykonává společné dílo. Pracovní fluktuace a nezaměstnanost vede k novému zhodnocení námezdné práce, která nemusí být vybavena stavovskou hrdostí a specifickou profesní etikou, ale musí disponovat dobrým étosem práce. Mluví se o job-sharing, sdílených povoláních²⁸, o modulovém člověku²⁹, leasingu osob³⁰, o klouzavé pracovní době a flexibilní práci³¹. Ukazuje se, že i práce možná méně náročná, méně kvalifikovaná a méně placená může mít smysl – totiž pedagogicko-terapeutický a sociálně-politický. Zdá se, že lidé z různých věkových kategorií, dokonce i děti a důchodci, lidé z různých sociálních a ekonomických skupin, budou často potřebovat příležitost k dočasné práci, námezdné práci, částečné zaměstnanosti, dokonce možná zcela nevýdělečné, umožňující jen symbolickou seberealizaci a prožitek solidarity. Okraj tohoto segmentu pracovního trhu se bude rozšiřovat. Přichází doba, kdy ve věznicích a kázních bude práce nedostatek, ale zato porostou nabídky pracovních rekreačních táborů, aktivních dovolených, pracovních spirituálních komunit a pracovních terapií. Je to možná návrat, ale nemusí to být úpadek. Práce nemusí být nelidská dřina, ze které se chce utéct, ale ani profesionální rutina, která jako železná košile dusí lidství. Zdá se, že naše přítomnost a blízká budoucnost nám nastavuje zrcadlo, v němž se můžeme spatřit z nové perspektivy. Filozoficko-etické aspekty práce mohou získat překvapivě aktuální akcent v různých kritických situacích každodenního života: volba povolání, profesní příprava, hledání zaměstnání, hrozba ztráty zaměstnání, nezaměstnanost, rekvalifikace, kariéra, seberealizace, profesní satisfakce, výdělek, obživa, ale také volný čas, konzum, zábava, odpočinek, cestování, informace, vzdělávání atd. Tady všude je dnes mimořádná příležitost k vpravdě existenciální zkušenosti, a to tím spíše, že v naší zemi je to příležitost staronová.

Studie byla uveřejněna ve sborníku *Filozofie, sociologie, psychologie*. Sborník prací Filozofické fakulty Ostravské univerzity, 176, č. 4., Ostrava 1998. Poté vyšla v časopisu *Tvar*, č. 7, I. 4. 1999.



NESVADBA, Petr: K filosofickým předpokladům profesní etiky (pojmové a koncepční zamyšlení)

Žádná sféra veřejného prostoru si dnes nedovolí ignorovat etický rozměr svého počínání. Tedy alespoň teoreticky. Zpracovávání a implementace etických kodexů se stalo povinností, ba takřka „módou“ všude, ať pohlédneme do světa podnikání, reklamy, bezpečnostních sborů, medicíny nebo sportu, ba i politiky. V našem veřejném prostoru domácněly pojmy „etika“, „mravnost“ a „morálka“ a staly se nezbytnými „stavebními kameny“ diskursu vědeckého, publicistického, ale i všeobecně-občanského. Jsou z nich jakési moderní „mantry“, rubem jejichž nadužívání bývá – bohužel – časté obsahové vyprazdňování a stále méně zřetelný reálný podíl na hodnotově a normativně exponované chování institucí i jednotlivců.

²² ŠAFAŘÍK, Josef. *Cestou k poslednímu*, s. 321.

²³ PREISNER, s. 203.

²⁴ Srv. LUKNIČ, Arnold S. *Štvrtý rozmer podnikania – etika*. Bratislava: SAP, 1994. HODOVSKÝ, Ivan; SEDLÁK, Jiří. *Etika ve společnosti a v povoláních*. Brno: Masarykova univerzita, 1994.

²⁵ PREISNER, s. 108.

²⁶ ŠAFAŘÍK, Josef. O rubatu čili vyznání. *Proglas*, 1990, č. 4, s. 62.

²⁷ SCHUMACHER, Ernst F. *Good work*. Peter N. Gillingham, 1980.

²⁸ NAISBITT, John; ABURDENE, Patricia. *Megatrends Arbeitsplatz*. München: Heyne Verlag, 1989.

²⁹ TOFFLER, Alvin. *Šok z budoucnosti*. Praha: Práce, 1992.

³⁰ TOFFLER, Alvin. *The Third Wave*. New York: Bantam Books, 1981.

³¹ MUFFELS, Ruud J. A. Stárnutí a flexibilizace. In: *Česká společnost a senioři*. Brno: Masarykova univerzita, 1997.

Smyslem tohoto zamyšlení je návrat ke zdánlivě „samozřejmému“, totiž pokus o kritickou reflexi pojmů „profese“ i „etika“ a o nastínění otázek, které jsou s ní neoddelitelně spjaty.

Problém neujasněnosti výchozích pojmů

Nehodlám provázet čtenáře obsáhlými výňatky z nejrůznějších učebnic profesní etiky, příruček a metodických materiálů, jimiž je náš trh bohatě zásoben. Dovolím si jen několik shrnujících poznámek, jež by měly posloužit jako východisko slíbené reflexe.

Nebývá – bohužel – zvykem, že by si autoři učených pojednání příliš „lámali hlavu“ bližším zkoumáním, k čemu vlastně poukazuje pojem „profese“. Někdy je v jejich textech tento pojem používán, ale bez bližšího objasnění (patrně vycházeli z předpokladu jeho samozřejmosti)³², někdy – což je ještě více znepokojující – je pojem „profese“ použit v názvu publikace, ale v samotném textu se pak již vůbec nevyskytne.³³

Jsou autoři, kteří se alespoň snaží odlišit pojmy „zaměstnání“ a „profese“ („povolání“). Zuzana Herzogová například specifikuje profesi následujícími znaky:

vykonavatel profese si musí osvojit zcela specifické odborné vědomosti, znalosti a dovednosti (stručně řečeno: kompetence), existuje státem garantovaný systém, zaměřený na poskytování odborného vzdělání v rámci dané profese i na regulaci jeho standardní úrovně,

jsou stanoveny konkrétní normativní nároky a očekávání, která jsou vnitřně spjata s odbornou přípravou,

existuje profesní organizace, která reprezentuje profesi navenek a která disponuje mechanismy, jimiž lze usměrňovat chování a jednání příslušníků profese,

jsou vytvořeny etické regulativy dané profese (profesní etika, etický kodex),

profesní skupinu charakterizuje vysoká míra kolektivní morální odpovědnosti, která

je nedělitelná, a jejíž závaznost si musí uvědomit každý příslušník, vykonávající svoji činnost v jejím rámci.³⁴

Buďme vděční za tento ojedinělý pokus, neboť autoři rozličných pojednání o profesních etikách zpravidla odkazují chápání nároků, k nimž poukazuje pojem „profese“, do amorfni a pojmově neuchopitelné oblasti *intuice*. Prostě předpokládají, že každý člověk „tak nějak ví“, co je profese... Důsledkem začasné bývá ztotožnění „profesní etiky“ s „pracovní morálkou“; nahlédne-li laskavý čtenář do internetových stránek a vyhledá nejrůznější etické kodexy, které jsou tam publikovány, záhy postřehne, že mnohé z nich nejsou skutečnými „kodexy cti“, nýbrž spíše jde o přehledy zásad pracovní morálky či dokonce o zestručněné popisy pracovní činnosti v dané organizaci...

Velice problematická je neujasněnost v užívání pojmů „etika“, „mravnost“ a „morálka“. Opět bez nároku na vyčerpávající přehled si dovoluji naznačit stávající přístupy.

Někteří autoři rozlišení uvedených pojmů vůbec neřeší; buď užívají jen jednoho či dvou (bez vysvětlení vzájemného vztahu), nebo jich užívají prostě jako synonym. Pro příklad uveďme knihu Mela Thompsona, v níž se konstatuje, že etika je vědní disciplína, která „se zabývá normami lidského chování, rozhodnutími, která lidé činí, a způsoby, jimiž svou volbu odůvodňují.“³⁵ Jiné pojmy autor ve svém textu nepotřebuje. Josef Dolista rovněž vystačí s pojmem „etika“ a když se v jeho učebnici náhle „vynoří“ pojem „mravního zákona“, ponechá plně na čtenáři, do jaké souvztažnosti k pojmu „etiky“ si jej uvede.³⁶

Hojně využívaná studie A. Anzenbachera užívá v dtivě převaze pouze pojmu „mravnost“, „mravní“ apod., přičemž interpretaci pojmu „morálky“ se jaksi „nezatěžuje“. Svědčí o tom například následující výňatek, v němž autor pod „mravním hodnocením“ chápe „prostý fakt, že *svému vlastnímu jednání a jednání druhých lidí připisujeme mravní hodnotu*. Lidské praxi se přikládá mravní význam. Hodnotíme (vlastní a cizí) jednání jako dobré nebo špatné, chválíme je nebo káráme, schvalujeme nebo odmítáme. Ale posuzujeme mravně i *osoby*. Říkáme, že jsou dobré nebo špatné, mravné nebo nemravné, svědomité nebo nesvědomité. Naše morální hodnocení se konečně týká i *sociálních útvarů*...“³⁷

V některých publikacích, zakládajících své zkoumání výlučně na pojmu „etiky“, se sice občas jiné pojmy vyskytnou, autoři si však obvykle nečiní starosti s interpretací jejich vzájemné souvislosti. Například ve zmíněné publikaci H. Janotové a kol. je náhle zařazena podkapitola o vztahu práva a morálky, ač o obsahu pojmu „morálky“ se čtenář doposud nedozvěděl nic.³⁸ Anna Remišová pro změnu operuje pouze pojmy „etika“ a „morálka“, o existenci pojmu „mravnost“ se zmiňuje pouze na jednom jediném místě a nelze říci, že by čtenáři výklad pojmu „mravnost“ právě usnadnila: „... *morálkou* sa rozumie normatívna regulácia správania ľudí, ich mravy, predstavy o dobře a zle, ich reálny morálny svet, *etikou* veda skúmajúca morálku.“³⁹

Někteří autoři si s diferenciací pojmů práci dávají. Jenže vzniká jiný problém – že jejich interpretace není v humanitních vědách nikterak ustálena a je – dá se říci – tedy do značné míry libovolná. Pro ilustraci uveďme čtyři publikace. V té první její autor W. Huber tvrdí, že „morálku ztotožňujeme s tím, co je správné, zatímco etiku s tím, co je dobré.“⁴⁰ V této interpretaci (původně pocházející z pera Jürgena Habermase) se morálním soudům připisuje normativní charakter, zatímco soudům etickým charakter hodnotící. Pozice Jana Sokola je ovšem jiná: v jedné ze svých posledních knih doporučuje „rozlišovat mezi 1. společným *mravem*, 2. individuální *morálkou* a 3. *etikou* jako 'hledáním nejlepšího'“.⁴¹ V uvedeném pojetí tedy pojem „morálka“ odkazuje nikoli k širšímu sociálnímu kontextu, nýbrž k osobnímu hodnotovému založení jedince, zatímco ke společenské „objednávce“ poukazuje pojem „mravnosti“; pojem „etika“ má pak význam „směřování k ideji“. K Sokolově interpretaci uvedených klíčových kategorií se kloníme i my (spolu s řadou dalších autorů).⁴²

Autoři třetí publikace, zabývající se manažerskou etikou, operují všemi třemi pojmy, nicméně nejsme si jisti, zda čtenář porozumí jejich vzájemným vztahům, čte-li kupř.: „Pro vlastní pojetí etiky má bezprostřední význam pojetí etosu jako mravnosti, smýšlení, postoje. Nejde proto o pouhý popis zvyků a obyčejů, ale vědomí hodnoty morálního smýšlení a chování.“⁴³ A o stránku

³² Srv. Janotová, H.: Profesní etika. Praha: Eurolex Bohemia 2005

³³ Srv. Dolista, J.: Profesní etika. České Budějovice: Vysoká škola evropských a regionálních studií 2007

³⁴ Srv. Herzogová, Z.: Policejní etika. Praha: Vlastním nákladem 2003, s. 70

³⁵ Thompson, M.: Přehled etiky. Praha: Portál 2004, s. 27

³⁶ Dolista, J.: Profesní etika. České Budějovice: Vysoká škola evropských a regionálních studií 2007, s. 14

³⁷ Anzenbacher, A.: Úvod do etiky. Praha: Academia 1994, s. 14 (zvýraznil A. A.)

³⁸ Srv. Janotová, H.: Profesní etika. Praha: Eurolex Bohemia 2005, s. 54

³⁹ Remišová, A.: Etika a ekonomika. Bratislava: Kalligram 2011, s. 23 (zvýraznila autorka)

⁴⁰ Huber, W.: Etika. Základní otázky života. Praha: Vyšehrad 2013, s. 21

⁴¹ Sokol, J.: Etika a život. Praha: Vyšehrad 2010, s. 69 (zvýraznil J. S.)

⁴² Jako příklad uveďme publikaci J. Harvána a kol.: Teorie práva. Brno: MU 2004, s. 24–28

⁴³ Bláha, J. – Dytrt, Z.: Manažerská etika. Praha: Management Press 2003, s. 15

dál se problém s pojmovými vymezeními zkomplikuje ještě víc: „*Morálka* nebo také *deskriptivní etika*, která popisuje současný stav a představuje první stupeň vědeckého poznání.“⁴⁴

Poslední text, který sledujeme, se zabývá právním myšlením; jeho autor Jan Pinz rovněž – podle mého soudu – nepřispívá ke konzistentní interpretaci základních etických kategorií, čteme-li u něho: „Morálka Židů byla vybudována na božských příkazech jako pravidla nucená, neboli soustava heteronomních pravidel chování, tedy *morales*. Mravnost Řeků vycházela z přírodních základů, spočívala ve svobodné vůli. Byla to pravidla svobodná, neboli soustava autonomních pravidel chování, tedy *mo-res*.“⁴⁵

Neobyčejně závažným problémem je zjednodušování a zužování samotné definice „**profesní etiky**“. Nejobvyklejším způsobem jejího vymezení je **vymezení funkcionální**, a to jak směrem „**ven**“ (do veřejného prostoru), tak i směrem „**dovnitř**“ (do nitra profesního společenství). Pregnantně to je zformulováno například v publikaci Heleny Janotové a kol., kde se uvádí, že profesní etiky „si dávají za cíl zabezpečit ve vztahu ke svým klientům i k široké veřejnosti takovou úroveň profesionálního chování, která bude vzbuzovat všeobecnou důvěru a dobré jméno dané profese a jejich realizátorů. Kromě toho, profesní etika umožňuje každému členu profesní skupiny ve vztahu k sobě samému být jakýmsi prostředkem sebekontroly, sebereflexe a samoregulace vlastního chování.“⁴⁶

Profesní etika bývá nejčastěji definována jako **soustava vybraných hodnot, norem, principů a povinností, jejichž posláním je přispívat k formování specifického typu chování, rozhodování a jednání, žádoucího pro danou profesi**. Tento pojem je úzce spjat s pojmem „aplikovaná etika“, jímž se rozumí označení pro rozmanité specifické oblasti, do nichž vstupuje etické tázání a problematizuje je v souladu s narůstajícími a diferencujícími se požadavky společenského života, ekonomiky, politiky, kultury, vědy, vztahů společnosti k přírodě apod. Stále častěji bývá proto tohoto pojmu užíváno spíše v plurálu („aplikované etiky“ či „praktické etiky“), čímž je míněno právě „vztahování mravní problematiky na specifické oblasti profesionální praxe.“⁴⁷

Soustava profesní etiky – ať již v jakémkoli povolání – by měla zahrnovat rozhodující etické hodnoty a normy, na nichž stojí smysluplnost a společenská zakotvenost dané profese, tyto hodnoty i normy zdůvodňovat (ospravedlňovat, legitimovat) a hledat efektivní cesty, jak zajistit jejich dodržování. U některých profesí se tak činí – mimo jiné – formou tzv. etických kodexů.

Nastíněné pojetí profesní etiky považujeme za nepřipustně **zjednodušující** a ve svých důsledcích **nebezpečné**. Je založeno na **chybných předpokladech**.

Na předpokladu, že etika je jakýmsi „**doplňkem**“ či „**přívěskem**“ **úzce chápané „profesionality“** (chápané spíše jako „**ryzí odbornost**“). Něčím, co je jí tedy vnější a co do ní může (resp. mělo by) být „implementováno“ jako jakýsi „pořádací faktor“.

Obsahem takto pojímané profesní etiky je **instrumentarium „hotových pravd“**. Neboli: jde o to, naučit adepta předem jasným **odpovědím** na předem jasné otázky.

Na předchozím předpokladu je stavěno zařazování **etické přípravy jako jednoho z předmětů** v rámci rozličných profesních školení, kurzů a metodických zaměstnání, v němž se budoucí „profesionálové“ mají „**naučit**“, jak se „**správně chovat**“. Je velkým úspěchem, podaří-li se v rámci takového „profesní přípravy“ vybojovat pro etický rozměr **rovnocenné místo** s „odbornými předměty“!

V rámci uvedeného konceptu je profesní etika **redukována na deontologii**. Tento pojem má nepochybně svoji legitimní platnost, nicméně chápán odtrženě od aspektu **axiologického** (tedy od hlubšího hodnotového zakotvení a zdůvodnění profese) snadno „sklouzne“ k takovému pojetí, které chápe profesní etiku jako pouhý apel na určitou vnější podobu chování a jednání, sankcionovaného systémem odměn a trestů.

Pokus o kritickou reflexi I.: co je „profese“?

Zamysleme se na chvíli nad pojmem „**profese**“. Jeho základ pochází z latinského „profiteor“, což znamená „mluvit“, „hlásat“, „veřejně tvrdit“. Nelze si ihned nevybavit i jiný pojem, který je na místě: pojem „**povolání**“! David Krámský v této souvislosti upozorňuje na naléhavou myšlenku francouzského filosofa Jacquese Derridy, že již sama idea „povolání“ bytostně předpokládá, že „za znalostí, dovedností a kompetencí se vyskytuje angažovanost a ‘přísežná odpovědnost’. To jest taková odpovědnost, která ‘jednou odpřisáhnuta zavazuje nositele k tomu, aby vydal počet před nějakou instancí’“.⁴⁸ Událost, která se v takovémto aktu utváří, tedy závisí jen a pouze na jednom jediném aktuálně vysloveném slibu; každá modalita je zde vždy nejen nebezpečná, ale také vzhledem k věci neoprávněná.

Jednání, které má charakter závazku, nazývá Derrida „**vyznáním**“. Profesionál je člověk, který veřejně dosvědčuje, manifestuje své porozumění smyslu toho, co činí. Řečeno Derridovými slovy: „Vyznávat znamená zavázat se převzetím jisté zodpovědnosti. ‘Učinit vyznání’ znamená hlasitě vyhlásit, čemu člověk věří, co chce, a požadovat přitom po druhém, aby tomuto vyhlášení věřil jako čestnému slovu. Trvám na této performativní hodnotě vyhlášení, které vyznává tím, že slibuje.“⁴⁹ Vyznání je tedy onou substancí, která činí určitou práci povoláním!

„Profese“ jako taková vůbec neznamená pouhé „vykonávání práce za plat“, nýbrž je to zcela **specifický způsob lidského „pobývání ve světě“**. Ano, každý z nás pobývá ve světě v řadě rovin – ekonomické, politické, sociální, kulturní, etnické, náboženské apod. „Profesní pobývání“ – podle mého soudu – poukazuje k tomu, že člověk (lékař, učitel, policista apod.) se cítí být „k něčemu povolán“ – a sice k tomu, že **porozuměl hlubokému smyslu činnosti, kterou vykonává**, k tomu, že **chápe odpovědnost**, která je s ní spjata, a slibuje (či dokonce přísahá), že **je připraven tuto odpovědnost naplnit**. Vykonávat profesi tedy v žádném případě neznamená pouhý poukaz k tomu, že budu „momentálně nějak dělat svoji práci“! „Profese“ předpokládá, že za určitými znalostmi a dovednostmi se skrývá **celostní angažovanost člověka**, beroucího na sebe bere závazek, který proniká celou jeho bytostí a vede (nebo by měl vést) k vytváření **řádu vnitřní i vnější odpovědnosti**.

Úmyslně hovořím o **řádu dvojí odpovědnosti**. Autorita a věrohodnost lékaře, učitele, policisty by totiž měla vyvěrat z dvojího „pramene“ – **z role** (v níž zastupuje „cosi vnějšího“, tj. demokratický právní stát), ale i **z osobnosti** (v níž by měla být angažována individuální hierarchie hodnot, charakter, čest a svědomí). Jedno bez druhého by bylo málo! Akcent na pouhou vnější odpovědnost (bez vnitřního přijetí) by znamenal spoléhání na účinnost právních norem a interních aktů řízení a na implementaci

⁴⁴ Tamtéž, s. 16 (zvýraznili J. B. a Z. D.)

⁴⁵ Pinz, J.: Úvod do právního myšlení a státovědy. Praha – Nymburk, O. P. S. 2006, s. 100

⁴⁶ Janotová, H. a kol.: Profesní etika. Praha: Eurolex Bohemia, s.r.o. 2005, s. 9

⁴⁷ Srv. např. Herzogová, Z.: Policejní etika. Praha: Vlastním nákladem 2003, s. 45

⁴⁸ Krámský, D.: O povaze humanitních věd. Liberec: Nakladatelství Bor 2008, s. 73

⁴⁹ Derrida, J.: Budoucnost profese aneb Universita bez podmínky (co by v budoucnu mohlo nastat díky „humanitním studiím“). In: Filosofický časopis 2001/6

kodexového přístupu do podoby sady kázeňských opatření; akcent na pouhou vnitřní odpovědnost by znamenal přílišné spoléhání na autonomii svědomí a subjektivní úsudek. Cílem pro nás musí být **setkání obojího!**

Jistě, každý z nás ve svém každodenním „životním pohybu“ střídá desítky a desítky rolí a každá z nich má svůj vlastní rozměr odpovědnosti, který se musíme (ve vlastním zájmu) učit identifikovat a naplňovat; **odpovědnost profesní** je však přesto zcela zvláštního druhu! Člověk, který se nějakým konkrétním způsobem cítí „být povolán“ (např. být učitelem, lékařem, policistou), se **zavazuje slibem (přísahou)**, že se cítí být v dané věci **angažován** – tedy nikoli pouze to, že ji „momentálně nějak vykonává“, nýbrž že s ní „bytostně splyvá“, je zakotven v její nejhlubší smysluplnosti – a **proto** je připraven **splnit vůči ní svoji odpovědnost**. Obojí (angažovanost i odpovědnost) je neoddělitelně spjata a nemůže se vyskytovat odděleně!

Nikoli náhodou předpokládá vstup do profese slib nebo přísahu, a to před svědky – tedy veřejně. Angažovanost v určité profesi vstupuje totiž člověk **do veřejného prostoru**, kde se vztahuje k rozličným sociálním skupinám, vrstvám, ba k celé společnosti jako celku; a to nikoli stávající, nýbrž – v jistém smyslu – vstupuje i do interakce s předky a potomky! Ne náhodou mluví David Krámský o profesi jako svého druhu „vyznání víry“!⁵⁰

Společnost vskutku není mechanickým součtem vyskytujících se jednotlivců; je spíše půdou jejich „zjevování“, souvislosti jejich „přebývání“ – a sféra „sociálního“ je místem setkávání s druhými při společném interpretování a sdílení významů věcí. Ani obec není jednou provždy danou soustavu právních, politických, ekonomických, kulturních a jiných institucí, norem apod., nýbrž neustálým a nikdy nekončícím **procesem tvorby možností** pro to, aby členové této obce vskutku cítili, prožívali, chápali a realizovali sami sebe v rovině „my“. Aby v sobě mohli objevovat a uskutečňovat dimenzi „pro druhého“. Aby neustále vznikala a odkrývala se **společná zkušenost** tohoto společenství, této polis, a skrze ně se toto společenství znovu a znovu **re-konstruovalo**. Autentické „sociální“, jak upozorňuje Ivan Blecha, je „především místem setkání s druhým u *společně sdílené věci*“.⁵¹

Rozlišení sféry soukromé („oikos“) a sféry veřejné („polis“) je nesmírně důležitým dědictvím antického řeckého myšlení. Zatímco „domov“ je prostředím, v němž existuje přísně daná dělba (a hierarchie) sociálních rolí, v němž by měla dominovat jistota, samozřejmost a neproblematičnost, „obec“ je naopak půdou nesamozřejmého, výzvou k dynamickému střídání rolí v rámci výchozí (občanské) rovnosti, je příležitostí k rivalitě („polemos“) v rámci nejistého! Zdeněk Pinc výstižně shrnuje: „Agora je místem, kde může být člověk viděn, kde se může zaskvět ve světle svých individuálních kvalit. Agora je místem, kde se uplatňují DOXA, jednotlivá mínění, zatímco rodina je sférou soukromí, sférou privátní, do které vidět není a ani nemá být.“⁵²

Profese je právě takové „vykročení na agoru“! Proto vyžaduje jiný typ přípravy, než pouze „naukový“, vědomostní; jeho fundament musí být **filosofický**, neboť filosofie byla – v antickém Řecku – „projektována“ právě jakožto „hledání pravdy“, problematizace „samozřejmého“! **Sókratés** – řečeno slovy Jana Patočky – stojí v základech západního modelu racionality především z toho důvodu, že „jeho cesta je **vnitřní obnova**; vnitřní obnovou mu však není moralistická banalita, nýbrž **otázka**; jemu **nejde o pouhý úspěch, nýbrž o smysl**, a ten předpokládá názor smyslu, pochopení.“⁵³ Sókratova dialogická metoda zakládá tradiční evropské „hledání logu“ nikoli tím, že by formulovala pravdu, či dokonce učila pravdě; Sókratés je burcující právě tím, že před kritický zrak vědomé reflexe přivádí nevědomost. Teprve „vědomí nevědomosti“ může být pramenem radikálního tážení, a také začátkem cesty k pravému vědění – chápanému a uskutečňovanému nikoli jako „techné“, nýbrž jako „**areté**“.

„Filosofie se děje v otázkách, je uměním položit v pravý čas vhodnou otázku“, formuluje příhodně Zdeněk Kratochvíl jeden z postulátů zrodu řeckého – a tím vůbec západního – myšlení.⁵⁴ Ano, sókratovské „**techné maieutiké**“ („porodnické umění“) by mělo být osou všech aktivit, provázejících „probouzení“ identity. Ta není něčím, co mohu „získat“, nýbrž **ustavuje se**, a ustavovat se může jen **v zápase otázek a odpovědí!** Jest třeba **péče!** O co? „Paideia“ – podle starořeckého konceptu, z něhož vycházíme – je „péče o náležitě uspořádání duše.“⁵⁵ Cílem „profesní přípravy“ tedy není, formovat u adepta profese postoj „vědoucího“ (toho, kdo je „vybaven“ znalostmi, jakousi „kuchařkou“ hotových „receptů“), ale právě naopak: **postoj „nevědoucího“**, tj. nehotového, plného otázek, ale chtějícího porozumět a konat. Takovýto postoj není přitom v žádném případě postojem pasivním; naopak, je to aktivní připravenost na základě problematizující aktivní angažovanosti v situaci!

Pokus o kritickou reflexi II.: Co je „mravnost“, „morálka“ a „etika“?

Bez nároku na vyčerpávající podobu, natož univerzální platnost, se pokusím zformulovat určitý koncept obsahu výše uvedených pojmů.

Mravnost navrhuji chápat jako označení pro historicky daný soubor hodnot, principů, norem a ideálů, který specifikuje, **co je „dobré“ pro určitou sociální skupinu (komunitu, společenství či společnost jako takovou)**. Jedinec v procesu socializace tyto předpoklady kriticky reflektuje a (neopakovatelným způsobem) internalizuje, a ve svých morálních soudech, morálních volbách a morálních skutcích rozhoduje o tom, zda a v jaké podobě bude v dané situaci aplikovat určitý pojem, soud, algoritmus chování či jednání, jenž ve své mysli spojuje s tou kterou konkrétní životní situací. Jan Sokol konstatuje: „Společný mrav je tedy souhrn naučených kulturních vzorců jednání a chování, k němuž společnost všechny své členy více nebo méně razantně vede.“⁵⁶ Jedná se tedy o určitou (hodnotovou i normativní) společenskou „**objednávku**“, spojenou i s konkrétními sankcemi, které buď potvrzují (odměňují), nebo vyvracejí (trestají), zda je chování jedince (sociální skupiny) s tímto „**očekáváním**“ konformní.

Morálkou lze – v tomto smyslu – rozumět označení pro **vnitřní (subjektivní) nárok na morálně hodnotné konání jedince**, který odpovídá jeho specifickému způsobu myšlení, prožívání a cítění, jeho vlastní hodnotové a normativní hierarchii. Byť vnitřní morální relace vznikají samozřejmě v kontextech (sdíleného nebo odmítaného) lidství (tj. v procesech internalizace sociálních vzorců), nelze opomíjet jejich relativní autonomii. Vynikající norská autorská dvojice Henriksen a Vetlesen právem upozorňuje: „Dospělá osoba je plně rozvinutý subjekt v morálním smyslu: je **nositelem odpovědnosti a dárce péče**.“⁵⁷ Ve svých morálních soudech, morálních volbách a morálních skutcích rozhodujeme tedy o tom, zda a v jaké podobě budeme v dané situaci aplikovat určitý pojem, soud, algoritmus chování či jednání, jež ve své mysli spojujeme s tou kterou konkrétní životní (v našem případě profesní) situaci. Tyto pojmy, soudy a vzorce jsou většinou kolektivně vypracované, tradicí vyzkoušené (tedy „osvědčené“)

⁵⁰ Krámský, D.: O povaze humanitních věd. Liberec: Nakladatelství Bor 2008, s. 73

⁵¹ Blecha, I.: Proměny fenomenologie. Praha: Triton 2007, s. 279 (zvýraznil I. B.)

⁵² Sokol, J. – Pinc, Z.: Antropologie a etika. Praha: Triton 2003, s. 85

⁵³ Patočka, J.: Sókratés. Praha: SPN 1990, s. 84 (zvýraznil P. N.)

⁵⁴ Kratochvíl, Z.: Výchova, zřejmost, vědomí. Praha: Nakladatelství Herrmann a synové 1995, s. 17

⁵⁵ Kratochvíl, Z.: Výchova, zřejmost, vědomí. Praha: Nakladatelství Herrmann a synové 1995, s. 28

⁵⁶ Sokol, J.: Etika a život. Praha: Vyšehrad 2010, s. 68

⁵⁷ Henriksen, J. – Vetlesen, A. J.: Blízké a vzdálené. Sdružení Podané ruce Brno a Nakladatelství Albert Boskovicke 2000, s. 52

a jedinec je internalizuje v průběhu své socializace v sociálním prostředí, v němž se odehrává jeho „životní pohyb“. Morální chování a jednání člověka je sankcionováno výlučně jeho **svědomím**.

Etiku by, myslím, bylo nosné chápat jako typ postoje ke světu, který se **rodí z otázky, z problematizace zdánlivě samozřejmého**. Na rozdíl od morálky či mravnosti, které formulují oznamovací nebo rozkazovací věty (například: „Nezabíješ!“), etika – jak konstatuje Jan Sokol – začíná **otázkou**: „Proč nemám zabít?“⁵⁸ Etika je proto vždy – svého druhu – zpochybněním všech stávajících modelů, soudů a hodnot, je něčím, co člověk neopakovatelně volí v nekonečné odpovědnosti za sebe i za druhé. Na jiném místě Jan Sokol výstižně shrnuje: „morálka je ‘pozitivní’ a jasně říká, co má a nemá být. Naproti tomu etika se vždycky ptá proč.“⁵⁹

Etický postoj je tedy specifickým (protože přesazným) **tázáním po smyslu a hledáním toho, co „býti má“**. „Tak se v lidském myšlení ustavuje nová důležitá oblast, oblast hledání dobrého a ‘nejlepšího’ jednání, jež se tradičně nazývá etika.“⁶⁰ V tomto smyslu znamená proto zaujetí etického postoje vždy i **dramatickou volbu** jedinečného způsobu souzení, hodnocení, chování či jednání, který vyplývá z neopakovatelného porozumění dané situaci a jejím morálním kontextům.

Pokus o kritickou reflexi III.: Profesní etika jako odkrývání poukazů a „probouzení k otázce“

Etika se vždy „**děje**“ v konkrétních, každodenních mezilidských vztazích, svým založením však **přesahuje** jak potřeby, zájmy, postoje a cíle jednotlivce, tak jeho sociální skupiny. Podle hlubokého přesvědčení Emmanuela Lévinase „etika je optika, způsob vidění skutečnosti; ale ‘vidění’ bez obrazu, zbavené synoptických kvalit, které objektivizují a totalizují vidění, vztah nebo intencionalita zcela jiného typu.“⁶¹

Podle mého názoru proto **profesní etika** není „přednášení o něčem“ nebo „učení se něčemu“; snad bychom ji mohli „vystopovat“ v následujících „dotečích“:

je to **tázání po smyslu dané profese** (tj. zvýznamňování světa, odkrývání jeho „poukazů“, naslouchání a rozumění,

je to **přesah** od toho, „co **jest**“, k tomu, co „**býti má**“, tj. trpělivé a dlouhodobé budování „mostu“ mezi námi a ostatními lidmi, věcmi a situacemi,

je to **problematizace** zdánlivě „**samozřejmého**“, tj. neustálá kritika a zpochybňování své „pravdy“, jednoznačnosti svého postoje či přístupu, prolamování hranic sebestřednosti a učení se respektu k „jinému“,

je to celoživotní **kultivace osobnosti příslušníka dané profese**, tj. „starost o duši“, péče o soubor morálních a mravních předpokladů k výkonu dané profese.⁶²

V kontextu předchozích úvah rozumím tedy etikou **určitý způsob chápání a pěstování profese!** Jinak řečeno, **etika je způsob, kterak profese může (příp. by měla?) být**; je to způsob, spočívající ve zcela **určitém „rozumění světu“**, a sice takovém, který interpretuje situace, věci a osoby, s nimiž přichází do styku, na podkladě vnímání, prožívání a chápání jejich morálních a mravních kontextů. Žádná věc, člověk ani situace nám totiž nikdy nejsou dány izolovaně, nýbrž v **souvislostech**, v nichž jsou zasazeny, ať se nám to líbí nebo ne. Fenomenologové označují tyto souvislosti pojmem „**poukazy**“, psychologové by nejspíš použili výrazu „psychologické pole“. Ano, právě díky nim vnímáme věci jako uspořádané a svět vůči nám vystupuje jako smysluplný celek.

Z toho plyne důležitá okolnost, že tyto poukazy jsou jakýmsi „odkazováním věci“ na její kořeny, předpoklady, ale i na její další možnosti a perspektivy, jsou jakýmsi jejím „prodloužením“. A profesionál („povolání“) je tedy ten, kdo je schopen **porozumět dané věci, člověku či situaci na pozadí co nejširšího spektra poukazů, odkrývat je jako otevřený systém, nikoli jako cosi jednou provždy daného, uzavřeného, hotového!**

Profesní etiku chápou tedy jako neustálou a soustavnou **kritickou reflexi hodnotového a normativního založení dané profese**, neustálé kladení otázek po jejím smyslu jako takové i po smyslu jednotlivých profesních situací; to vše „sub specie“ nejzazšího, transcendujícího smyslu bytí vůbec. Profesní etika je nikdy nekončící proces morální a mravní kultivace osobnosti neboli „péče o duši“, jak to krásně vyjádřil Jan Patočka.⁶³

Takovéto východisko ovšem přímo **vylučuje pojetí profesní etiky „kuchařky hotových receptů“ na „jedině správné chování a jednání“, nýbrž zakládá ji jakožto soustavnou kultivaci morálního myšlení příslušníka dané profese, jako systematické rozvíjení kritické reflexe světa, druhých lidí i sebe sama!** Logicky dovozeno to pak znamená, oč by nám mělo jít v etické přípravě profesionála: **nikoli o to, naučit policistu předem daným otázkám a hotovým odpovědím na ně, nýbrž vzbudit v něm potřebu klást morální otázky, a to sobě, druhým lidem, společnosti, a inspirovat tak vznik a utváření jakéhosi řádu jeho vnitřní (a pak samozřejmě i vnější) odpovědnosti!**

Závěr

Předchozí text si kladl za cíl přesvědčit čtenáře že etický postoj k profesi neznámá „vylovení“ kodifikovaného algoritmu chování a jednání z příručky; to možná (do jisté míry) jde např. při ohledávání místa činu, při definování skutkových podstat trestných činů apod., ale **v etice jde o rozevření prostoru odpovědnosti za lidskou stránku věcí!** Slavný existenciální myslitel Gabriel Marcel oprávněně zdůraznil, že jediné „osobě je vlastní něčemu čelit. Z tohoto hlediska můžeme říci, že vůdčí ctností osoby je odvaha – zatímco ono se zdá se spíše místem všech úniků a útěků.“⁶⁴ Etický postoj, který dokáže zaujmout jen skutečný profesionál, začíná tam, kde jedinec „**otřásá sebejistotou svého dosavadního způsobu prožívání, myšlení, chování a jednání** a hledá nové úhly pohledu, nové kontexty, nové podoby odpovědnosti za sebe i za druhé. Proto nelze žádnou profesní etiku budovat a rozvíjet bez dostatečně hluboké reflexe jejích filosofických předpokladů.

V případě profesní etiky jedná se totiž o specifický způsob „uchopování světa“, který bychom mohli nazvat „**probouzením k otázce**“ a který předpokládá:

⁵⁸ Sokol, J.: Malá filosofie člověka. Praha: PedF UK 1994, s. 42

⁵⁹ Sokol, J.: Malá filosofie člověka. Praha: PedF UK 1994, s. 43

⁶⁰ Sokol, J.: Filosofická antropologie. Praha: Portál 2002, s. 190

⁶¹ Lévinas, E.: Totalita a nekonečno. Praha: Oikúmené 1997, s. 11

⁶² Srv. Nesvadba, P.: „Profesní morálka nebo profesní etika? Pokus o problematizaci ‘samozřejmých’ pojmů.“ In: Bezpečnostní teorie a praxe. Periodikum PA ČR v Praze, ročník 2012, zvláštní číslo, s. 455–462, ISBN 978-80-7251-390-1, ISSN 1801-8211.

⁶³ Srv. Patočka, J.: Sókratés. Praha: SPN 1990, s. 126

⁶⁴ Marcel, G.: Přítomnost a nesmrtelnost. Praha: Mladá fronta 1998, s. 55 (zvýraznil G. M.)

jistou míru „**poodstoupení**“ (Zdeněk Kratochvíl v této souvislosti výstižně hovoří o „ostychu“ – „aidós“, který vyjadřuje zdrženlivost vůči unáhlenému souzení a který je tedy „tou lidskou schopností, která sama zadržuje a zabraňuje, aniž by k tomu musela dostávat příkazy nebo návody“⁶⁵);

zdrženlivost ve smyslu metodické i etické zásady zřeknutí se generálních soudů o tom, jak svět „je“ a respektování, že poznání je „pohyb k pravdě“;

jistou „**nehotovost**“, tedy otevřenost a připravenost vůči různým řešením,

hledání **legitimity** pro zcela určité „**zacházení se světem**“ – nikoli ovšem ve smyslu „techné“, nýbrž ve smyslu „**areté**“.

Profesní etika by měla být proto koncipována (ať v jakékoli profesi) takovým způsobem a takovými prostředky, aby byl dostatečný prostor pro zabránění dvěma extrémům:

přílišné abstraktnosti a neurčitosti, kdy se pod pojem „profesní etika“ skryje pouhý výčet všeobíhajících morálních zásad a principů, čímž ovšem tyto zásady pozbudou na specifičnosti a zřetelnosti – a v důsledku tedy i na naléhavosti a vážnosti, stanou se z nich nic neříkající klišé a fráze, přestanou být vymahatelnými a ztratí tudíž jakýkoli smysl pro konstituci dané profese,

přílišné konkrétnosti a přesnosti, kdy se pod pojem profesní etiky skryje téměř veškerá činnost jedince vykonávajícího profesi (včetně pracovního režimu), čímž je jeho chování a jednání svázáno tolika nařízeními a předpisy, že nezůstane prostor pro jeho vlastní názor, rozhodování – a tudíž vůbec pro jeho svobodu.

Profesní etika má smysl jen tehdy, je-li současně určitá a současně neurčitá, a to v těch **správných proporcích**. Jen tehdy může napomáhat jak rozvoji dané profese, tak i rozvoji jedince, a může se stát účinným nástrojem boje proti profesionálním deformacím, rutině a šablonovitosti, které každé profesi samozřejmě hrozí.

Literatura

Anzenbacher, A.: Úvod do etiky. Praha: Academia 1994

Bláha, J. – Dytrt, Z.: Manažerská etika. Praha: Management Press 2003

Blecha, I.: Proměny fenomenologie. Praha: Triton 2007

Činčera, J.: Informační etika. Brno: FF MU 2002

Derrida, J.: Budoucnost profese aneb Universita bez podmínky (co by v budoucnu mohlo nastat díky „humanitním studiím“). In: Filosofický časopis 2001/6

Dolista, J.: Profesní etika. České Budějovice: Vysoká škola evropských a regionálních studií 2007

Fiala, B.: Podnikatelská etika. Olomouc: Univerzita Palackého 2005

Hanuš, L.: Právní argumentace nebo svévole. Praha: Nakladatelství C. H. Beck 2008

Harvánek, J. a kol.: Teorie práva. Brno: MU 2004

Haškovcová, H.: Lékařská etika. Praha: Galén 1994

Henriksen, J. – O. – Vetlesen, A. J.: Blízké a vzdálené. Sdružení Podané ruce Brno a Nakladatelství Albert Boskovic 2000

Herzogová, Z.: Policejní etika. Praha: Vlastním nákladem 2003

Hodovský, I. – Sedlák, J.: Etika ve společnosti a v povoláních. Olomouc: Univerzita Palackého 1994

Huber, W.: Etika. Základní otázky života. Praha: Vyšehrad 2013

Chapman, R.(ed.): Etika ve veřejné službě pro nové tisíciletí. Praha: Sociologické nakladatelství 2003

Jankovský, J.: Etika pro pomáhající profese. Praha: Triton 2003

Janotová, H.: Profesní etika. Praha: Eurolex Bohemia 2005

Kierkegaard, S.: Bázeň a chvění. Nemoc k smrti. Praha: Svoboda – Libertas 1993

Kopřiva, K.: Lidský vztah jako součást profese. Praha: Portál 2013

Korený, P.: Vybrané kapitoly z etiky pre policajtov. Bratislava: APZ SR 1999

Kořenek, J.: Lékařská etika. Praha: Triton 2002

Krámský, D.: O povaze humanitních věd. Liberec: Nakladatelství Bor 2008

Kratochvíl, Z.: Výchova, zřejmost, vědomí. Praha: Nakladatelství Herrmann a synové 1995

Lévinas, E.: Etika a nekonečno. Praha: Oikúmené 1994

Lévinas, E.: Totalita a nekonečno. Praha: Oikúmené 1997

Luknič, A.S.: Etika v činnosti policajta. Bratislava: APZ SR 1999

Marcel, G.: Přítomnost a nesmrtelnost. Praha: Mladá fronta 1998

MLádková, L., Jedinák, P. a kol.: Management. Plzeň: Nakladatelství a vydavatelství Aleš Čeněk 2009

Munzarová, M.: Úvod do studia lékařské etiky a bioetiky. Brno: MU 1995

Nesvadba, P.: Filosofie a etika. Plzeň: Nakladatelství a vydavatelství Aleš Čeněk 2006

Nesvadba, P.: Policejní etika. Plzeň: Nakladatelství a vydavatelství Aleš Čeněk 2009

Patočka, J.: Sókratés. Praha: SPN 1990

Pinz, J.: Úvod do právního myšlení a státovědy. Praha – Nymburk: O.P.S. 2006

Remišová, A.: Etika a ekonomika. Bratislava: Kalligram 2011

Sokol, J.: Malá filosofie člověka. Praha: PedF UK 1994

Sokol, J.: Filosofická antropologie. Praha: Portál 2002

Sokol, J. – Pinc, Z.: Antropologie a etika. Praha: Triton 2003

Sokol, J.: Etika a život. Praha: Vyšehrad 2010

Thompson, M.: Přehled etiky. Praha: Portál 2004

PhDr. Petr Nesvadba, CSc., Katedra společenských věd, Fakulta bezpečnostního managementu Policejní akademie ČR v Praze.



⁶⁵ Kratochvíl, Z.: Výchova, zřejmost, vědomí. Praha: Nakladatelství Herrmann a synové 1995, s. 84

KOMÁREK, Stanislav: Byrokracie jako fenomén

Jako byrokratickou správu můžeme označit opatření, která umožňují kontrolovat a ovládat určitý obsáhlý soubor jevů, který by se za běžných okolností pro svou nepřehlednost vymykal jakékoliv smysluplné manipulaci. Zmíněný fenomén se v dějinách vynořil mnohokrát víceméně nezávisle na sobě u komplexněji strukturovaných říší po přechodu k zemědělství (není znám případ jakékoli byrokracie lovecko-sběračské a i u pasteveckých národů se tento jev objevuje zřídka a rudimentárně). Byrokracie je sice v převážné většině svého fungování spojena s písmem, ale toto spojení není zcela nutné – již zmiňovaná říše Inků, byrokratický systém *par excellence*, pravé písmo neznala, pouze účetní pomůcky. Vzhledem k tomu, že kapacita lidské paměti na osoby i další jednotlivosti je omezena zhruba rozsahem užitečným v rámci rodové společnosti a výjimky jsou relativně řídké, je zavedení byrokratické správy v zásadě nezbytnou pomůckou pro smysluplné řízení větších celků (krátkodobě mohou i velké celky fungovat jako „nadindividuální organismy“ v jakési „prestabilizované harmonii“, ale jedná se o jev časově pomíjivý, vázaný na masově vypjaté dějinné okamžiky a vedení charismatických vůdců – u nás např. na přelomu let 1989/90). V zásadě se jedná o technologii moci – tak jako kterákoli jiná technologie umožňuje byrokracie i průměrným jedincům to, co bylo dříve výsadou těch mimořádných (asi obdobně jako školská vojenská strategie a taktika umožňuje jakési výsledky i těm, kdo nejsou rodili Caesarři či Kutuzovové). Navíc má byrokracie velký význam i stabilizační – pomáhá dlouhodobě nakonzervovat něco, co by bez jejího přičinění brzy pominulo – výraz konzervace tu není náhodný, protože výsledek jen málo odpovídá tomu, co mělo být uchováváno a je předmětem všeobecných nářků, že už to „není, jak bývalo“ (křesťanská mše se poslední večeri Páně podobá asi stejně málo jako sušená švestka čerstvé či had v lihu živému) – obdobně je tomu i u „institucí“ společenských, kde je např. manželství takovouto „nakonzervovanou“ formou milostného vztahu. Systémem vyhotovování a uchovávání písemností vzniká jakási „vnější paměť“, se všemi hrozivými rysy uchovávání „zamrazených“ slov. „Co je psáno, je psáno“, řekl Pilát Pontský, zkušený praktik veřejné správy (úřední záznamy tvoří vlastně „první realitu“, jakousi karikaturu platónských idejí, podle níž se byrokracie orientuje a skutečnosti mimo tento svět bere v potaz jen omezeně – celá záležitost je krásně beletristicky vyličena v Čapkově povídce *O ztracené noze*). Charakteristickou historkou je stávka staroegyptských úředníků v období Staré říše, kterou si nejvyšší z nich vymáhali právo na nesmrtelnost, vlastní do této doby jen faraónům (stávka celou zemi zcela ochromila a o nesmrtelnosti úřednictva od těch dob již nikdo nepochybuje). Byrokracie je také velmi účinnou obranou proti „magiím“ konkurenčním – ne náhodou se při čarodějnických procesech vedla akta s obzvláštní pečlivostí. Přesné dodržování rituálu vede také ke vzniku „úředních liturgií“, které se, jako jiné rituály, zdají být účinnými samy o sobě. Celkově dělají na nepředpojatého pozorovatele byrokratické systémy magický, chvílemi černomagický dojem, jak už bylo zdůrazněno v kapitole o jazyce a písmu. Byrokratickou správu lze uvalit prakticky na cokoli, byť primárně vznikla v souvislosti s vybíráním daní a poplatků (o její aplikaci na nauková paradigmatu už byla řeč). Byrokratická správa je stejně jako mechanomorfní modelování projekcí vrozené představy o „stroji“, tentokrát na funkci společenské struktury. I zde je vždy úsilí o jednoznačnost, vzájemnou vyměnitelnost jednotlivých byrokratů, „součástek“ stroje, o nepřekrývající se rozdělení kompetencí atd. (zdvojení kompetencí, typické třeba pro Hitlerovo Německo – *Sicherheitsdienst/Abwehr, Waffen SS/Wehrmacht* – sice krátkodobě vede díky konkurenci k velkému zvýšení efektivit, dlouhodobě ale ke zmatku a kolapsu). Byrokratické systémy se sice mohou vyvíjet *de novo*, ale většinou dochází k přejímání jejich zavedených schémat z nějakého vzorového zdroje (tak byla např. „mustrem“ pro byrokracie evropské úřední správa římská, pro dálnévýchodní čínská, propojující úřad s literární vzdělaností a brilancí; nejstarším kontinuálně fungujícím úřadem, přes 1500 let, je asi papežská kurie). Byrokratický systém má kromě svých „mechanických“ rysů i některé rysy „organické“, např. nezdadržitelnou tendenci růst, odhracovat se od vnějšího světa, uzavírat se do sebe a vést bohatý „vnitřní život“ spojený se stále se zvětšujícím interním úřadováním a oběhem písemností (i např. tajné služby jsou svou povahou úřady a právě tento moment se jim stává osudným, jako např. východoněmecké STASI). Jednotlivé části úřadu mají tendenci se osamostatňovat, nabývat autonomie a odcizovat se původnímu určení spojenému s vypracováváním obsahů a ritualizací (tato tendence je typická pro všechny živé systémy a byrokratické aparáty, sestávající v posledku z živých lidí, jimiž nepochybně jsou). Rozmanité pravidelnosti fungování byrokratických systémů, jako jejich kvantitativní bytnosti v čase (jakási analogie Copeho pravidla v biologii), způsoby výběru kandidátů, hospodaření s finančními prostředky atd. popisuje formou humorně zamýšlených, ale v posledku zcela pravdivých zákonů Parkinson (1980), v méně rozverné formě Crozier (1963). Cílem byrokratického systému je nejen stabilita, ale i průměr, v optimálním případě průměr lepší – nic nadprůměrného či jinak se vymykajícího nemá v úřadě co pohledávat. Přesáhne-li počet zpětných vazeb v rámci rozbujeleho byrokratického systému jistou mez, hroutí se tento vlastní vahou (osud římského, osmanského, habsburského a sovětského impéria).

Je pozoruhodné, kolik shodných bodů má novověká věda právě s úřadem. Je to především touha po opakovatelnosti experimentů (zcela identická touze po opakovatelnosti či reverzibilitě úředního úkonu), vidění mechaničnosti jako ideálu, touha po spolehlivosti a jistotách, po vytvoření „normovaných“ pracovníků s jejich vzájemnou nahraditelností. Není vůbec náhodou, že statistika vznikla v oblasti veřejné správy a do vědy byla zanesena až sekundárně a dosáhla zde nového rozkvětu a slávy (i škola dnešního typu je pro děti čímsi jako byrokratickou iniciací – viz Kratochvíl 1995). Rovněž čtenosti dobrého vědce i úředníka jsou v zásadě tytéž – je to odstup či citová nezaangažovanost v celé záležitosti, která má být prosazována či zpracovávána (jakmile nám začne být svěřených daňových poplatníků či pokusných švábů líto, musíme systém opustit), u soudců je přímo předností, pokud žádnou ze sporných stran osobně neznají a všechny jejich vědomosti spočívají na formalizovaném obraze v úředních aktech (oba způsoby myšlení operují s „objektivní“ realitou, kterou ovšem v posledku zastupují protokoly, tedy „fakta“ v tom smyslu, jak bylo uvedeno výše). Věda i úřad mají skrze své aparáty zvláštní, nepřímý a odcizený vztah ke světu, podobný Lorenzovu popisu „zprostředkovaného“ zabíjení (pomocí rukou a zubů je jen málokdo schopen bližního usmrtit, ale vrhání bomb z letadla svedou i nejtlocitnější povahy). Též způsob nakládání s písemnostmi je v podstatě tentýž a s ním souvisí i způsob rozhodování o tom, jaké řízení bude přijato jako důkaz – zcela kuriózní panoptikum se otevře v okamžiku, kdy si panoramaticky představíme všechny typy důkazů, které se v průběhu historie používaly, ať už u soudů, ve vědeckých či náboženských argumentacích, či při rozmanitých „expertních řízeních“ (zde necháváme zcela stranou už zmíněnou problematiku věstectví a vědeckých výroků, stejně jako *ordaly* – „boží soudy“ a podobné stochasticky či příbuzně působící „důkazy“ a rozhodovací pomůcky, ať už se jedná o losování či volby v demokratických státech – víra, že výsledek hlasování ukazuje cestu k moudré vládě, příslušníky jiných kulturních okruhů vždy naplňovala zděšením). Důkazy věcné či experimentální jsou relativně mladého data a ani ve vědě, kde by měly být tím jediným, není jejich postavení tak pevné. Mnohem starší metodou je totiž citování autorit (je to jakási metoda dovolávání se mocných ochránců, asi jako praxe vážených spolupřísežníků v keltském

či franském soudnictví či volání Boha za garanta při slavnostní přísaze). Zde je tato praxe rozšířena i na osoby už mrtvé – ty se mění v jakési „ochranné duchy“ citujícího (ne já, ale už velký Darwin mluvil, že...) – ne náhodou znamenalo staré české „cityrovat“ vyvolávat duchy (trochu obdobné je to i s listinnými důkazy, kořenícími také v nějaké „vyšší“ autoritě: Ne já, ale pozemkový úřad říká, že...). Numinózní síly předků, sídlící v *mana* – předmětech, tu opět defilují v podobě jen málo odlišné od paleolitu (vztahování ekleziomorfních struktur i k osobám mrtvým není vcelku nic překvapivého – citace jsou toho relativně nejmírnějším a nejpochopitelnějším příkladem – i univerzity udělují tituly *in memoriam*, o církevních operacích se záhrobím a kanonizací světců dlouho po jejich smrti ani nemluvě – i zemřelý Uljanov dostával při všech výměnách členských legitimací KSSS průkaz s číslem 1).

Není účelem této stati podávat karikaturu byrokratických struktur a byrokratického procesu – spíše by autor chtěl upozornit na jejich málo vnímané a „ozvlášťující“ aspekty a nechtěl by se pouze přidružit k živelnému lidovému odporu vůči nim, který vyvolávají svou „neživotností“ a absurditami vzdálenými vnímání každodennosti (Kafkovy romány nejsou až tak básnickou fikcí jako spíše realistickým popisem světa, rutinovanému právníkovi intimně známého; zda se něco vnímá jako podpurný korzet či svěrací kazajka, záleží na úhlu interpretujícího pohledu). Evropská byrokracie má ještě značné rezervy vůči nepoměrně rozvinutější byrokracii čínské, kde jednomu z mých užaslých přátel venkovský policejní strážmistr do druhého dne správně determinoval zabavené brouky na úroveň čeledí podle policejního klíče k určování hmyzu (čínská byrokracie, vybavená více než 2000 let starou tradicí vzdělaných úředníků-literátů vyznačující se zároveň klasickým vzděláním i úzkoprsmým formalismem, ukazuje ještě jeden charakteristický rys úředních struktur; tradičně se do ní vstupovalo vykonáním velmi obtížných zkoušek, které ale vůbec nesouvisely s veřejnou správou – bylo to např. psaní básní a esejů na klasická témata – i tak systém fungoval, protože drezíroval k pili, trpělivosti a schopnosti zvládat nezáživné dovednosti).

Komárek, Stanislav. „Byrokracie jako fenomén.“ In: *Příroda a kultura, Svět jevů a svět interpretací*. Praha: Vesmír, 2000, 158–161.



BREZINKA, Wolfgang: Profesní morálka učitelů

Profesní morálka učitelů

1. Pověření škol výchovou a profesní zdatnost učitelů

Žijeme ve společnosti, která ponechává výchovu svého dorostu z velké části na školách. Moderní stát je jako kulturní stát především státem škol. Dnešní děti jsou od 6. nebo 7. roku života školáky. Moderní mládež je školní mládež. Nikdy dříve nemuselo tolik mladých lidí strávit tolik času ve škole jako dnes. Žádná jiná společenská instituce nezasahuje dnes tak mnoho lidí jako škola. Žádná jiná je nedrží tak dlouho. Žádná jiná nemá takový vliv na jejich osobnost a životní cestu. Velké náklady na školství spočívají na předpokladu, že návštěva školy přináší užitek: užitek v první řadě pro žáky; nepřímo však užitek i pro stát, který je odkázán na zdatný dorost. Školy mají sloužit dobru svých žáků a veřejnému blahu. Jsou výsledkem dělby práce: Co z nezbytných vědomostí a dovedností nemohou svým dětem dostatečně zprostředkovat rodiče, to mají zprostředkovat ve školách učitelé, kteří se na to profesionálně specializují. Školy jsou provozovány, protože se pokládají za vhodný prostředek pro dosažení určitých účelů. Jejich hlavním účelem je podporovat v žácích ty cenné osobnostní vlastnosti, které platí jako cíle výuky, vzdělání nebo výchovy. To se míní, když se mluví o „vzdělávacím“ či „výchovném pověření“ školy. Kdo, jako stát, zavazuje ke školní docházce nebo kdo propaguje dobrovolnou školní docházku, dává žákům a jejich rodičům sliby. Slibuje jim, že škola poskytuje tu nejlepší pomoc k tomu, aby se žáci naučili těm znalostem, dovednostem a postojům, které stanoví školní program a učební plán. Škola je hodnověrná, jen když tento slib celkem dodrží. Jen když skutečně poskytne, co poskytnout slíbila, získá a udrží si důvěru svých zákazníků. Výchovné výkony, které slibuje zřizovatel, musí podat učitelé a učitelky, kteří jsou pro to vzdělání, zaměstnání a kteří jsou za to placeni. Jejich práce spočívá v co nejlepším naplnění výchovného pověření školy. K tomu není vhodný a ochotný každý člověk. K úspěšnému výkonu učitelského povolání jsou nutné určité profesní znalosti, schopnosti, postoje a stanoviska. Shrnujeme je v pojmu profesní zdatnost.¹

Profesně zdatný je člověk, který zcela splňuje požadavky svého povolání. Zda má školní výchova úspěch, to ovšem nikdy nezáleží jen na učitelích. Ale mezi školními podmínkami, na nichž závisí úspěch žáků v učení, je osobnost učitele zdaleka tou nejdůležitější. Bez profesně zdatných učitelů nelze dosáhnout účelu školy a bez nich by také bylo školství gigantickou špatnou investicí, podvodem na žácích, rodičích, daňových poplatnících. K profesní zdatnosti učitelů patří odborné vědomosti, odborné dovednosti a étos povolání. Nikdo nezpochybňuje, že odborné vědomosti a dovednosti jsou nutné. V poslední době se však málo dbalo na to, že nemůže být plná odborná zdatnost bez dobrého étosu povolání. Myslí se jím morální postoje, které má člověk ke své profesionální práci a ke zvláštním úkolům a povinnostem svého povolání. V rakouském školském právu se pro to užívá slovo „stavovské smýšlení“ (*Berufsgesinnung*)², protože u étosu jde o postoj-smýšlení.³ Mít dobrý étos povolání tedy znamená: stavět se k povinnostem svého povolání pozitivně, plnit své profesní úkoly s horlivostí, svědomitě vykonávat převzatý úřad. Proč je důležitý étos povolání? Protože každé povolání má technickou a morální stránku. K technické stránce patří znalosti, jak se něco dělá, a schopnosti, které se na nich zakládají. V povolání učitele spočívá tato technická stránka hlavně ve zvládnutí učební látky a metod jejího zprostředkování. K tomu patří i znalosti o duševním životě žáků a umění výchovného vedení žáků jako jednotlivých osob a jako skupiny. Pro technickou stránku učitelského povolání existují nesčetné učební pomůcky. Největší část vzdělání učitelů se koncentruje na tuto stránku, v poslední době dokonce s nárokem na vědeckost. Množství odborných a metodických, psychologických a pedagogických knih pro studium učitelů je již nepřehlédnutelné. Mnohé z těchto odborných a technických vědomostí převzaly i úřední směrnice pro výuku. Cožpak to nestačí pro profesionální práci? Co se míní morální stránkou učitelského povolání? Já tím míním osobní odpovědnost, kterou má každý učitel za své jednání na pracovišti a za jeho následky. Má povinnost jednat tak, jak je to dobré pro jeho žáky a pro stát, a vyhnout se všemu, co jim

škodí. Má svobodu splnit tuto morální povinnost, nebo se vůči ní provinít. Jak užívá svých profesních vědomostí a schopností, závisí na jeho étosu povolání, tj. na jeho morálních postojích a na jeho vědomí odpovědnosti. Každý dobrý profesionální výkon je také morální výkon, protože bez rozlišení dobré a špatné práce, bez morálního úsilí, bez disciplíny vůle, bez píle a trpělivosti při sledování dobra není takový výkon vůbec možný.

II. Co je to profesní morálka?

„Konat dobré a vyhýbat se špatnému!“ je nejobecnější morální norma, která existuje. Je nepostradatelná, ale nestačí ani pro soukromý, ani pro profesní život. Vždyt chceme vědět, co je právě v naší zvláštní situaci dobré a špatné. K tomu potřebujeme konkrétnější, obsažnější normy, které se vztahují ke zvláštním úkolům našeho povolání. Souhrn takových profesních morálních norem se nazývá profesní morálka. Její obsah závisí na druhu práce, kterou je třeba v daném povolání vykonávat. Její účel je zajistit, že tato práce bude vykonávána dobře. Na dobré práci mají zájem všichni lidé, kteří jsou odkázáni na výkony nějakého povolání: zákazníci, odběratelé, investoři, společnost založená na dělbě práce jako taková. Dobrá práce je však i ve vlastním zájmu profesní skupiny. Příjmy, jistota, společenská prestiž a sebeúcta jejích členů závisí do značné míry na tom, aby byli zákazníci uspokojeni dobrými výsledky práce. Dobré pracovní výkony jsou nejlepší ochranou před zlými pomluvami. Proto mnoho profesních skupin pečuje z vlastní iniciativy o morální požadavky kladené na jejich členy. Stanoví profesní ideál, o nějž mají členové takové skupiny usilovat: vzor dobrých vlastností a způsobů jednání, jimiž se mají vyznačovat příslušníci určitého povolání. Dobré vlastnosti se nazývají „ctnosti“; dobré způsoby jednání, které se ukládají, „povinnosti“. Mnohým se snad nelíbí slovo „ctnost“; raději mluví o „morální kompetenci“ nebo „kvalifikaci“, ale to na věci nic nemění. Pro každé povolání existují zvláštní profesní ctnosti a profesní povinnosti. K profesní morálce patří obojí: normy, které požadují uskutečňovat profesní ctnosti, a normy, které vyjadřují profesní povinnosti. V profesích, které se starají o svoji dobrou pověst, je dodržování profesních morálních požadavků věcí cti. Zde se mnohdy profesní povinnosti shrnují do profesního kodexu cti.⁴

Slovo „codex“ je latinské jméno pro zákoník. Profesní kodex je tedy něco takového jako cechovní zákon, který si profesní skupina sama ukládá.⁵ Tento zákon působí dovnitř i navenek. Uvnitř profesní skupiny slouží takový zákon jako směrnice pro plnění úkolů profese a jako měřítko pro posouzení takového jednání, které poškozuje profesi tím, že je škodlivé pro tuto profesi. Profesní kodex je základem skupinové normy pro postup proti kolegům, kteří porušili své profesní povinnosti a způsobili tím současně škody celé profesní skupině. Slouží však i k ochraně proti neoprávněným nárokům. Jen pokud jsou k dispozici dostatečně přesné profesní morální normy, lze prokázat, že někdo v určité situaci jednal v souladu s povinností. Navenek působí profesní kodex tak, že podporuje důvěru ve výkonnost a respektování povinností ze strany příslušníků daného povolání. Jestliže mohou občané poznat, že v určité profesi se odborně a morálně mnoho požaduje, počítají s tím, že také každý zástupce této profese je s to dobře sloužit těm, kteří ho potřebují. Také pro učitele existují odedávna profesní ideály a profesní morální předpisy.⁶ Od antiky se o tom namluvilo a napsalo nesmírně mnoho. Mnohé z toho je ještě dobré a použitelné. Další se nám však jeví jako cizí skutečnosti a přepjaté. Odstraňuje, místo aby získávalo pro věc. Tyto nedostatky přispěly k tomu, že úvahy o profesní etice jako takové získaly špatnou pověst u mnoha učitelů.

Ve většině zemí světa učinili učitelé dosud jen málo pro to, aby si pomocí svých autonomních organizací vytvořili profesní morální kodex, který uznávají všichni učitelé.⁷ Výzvy k tomu nechyběly; nechyběly ani příklady jiných profesních skupin, jako jsou lékaři⁸, zdravotní sestry⁹, sociální pracovníci¹⁰, psychologové¹¹ a státní zaměstnanci¹². Připomínám jen to, že UNESCO ve svém „Doporučení ke statusu učitele“ z 5. října 1966 požadovala toto: „Měřítka, která se mají stát základem profesionálního výkonu učitelů, je třeba definovat a dodržovat za účasti sdružení učitelů.“ „Sdružení učitelů by měla rozvinout zásady profesní etiky, protože takové zásady... přispívají k zajištění vážnosti povolání a k dodržování profesních povinností ve smyslu obecně uznaných principů.“¹³ Ve výkladech k Doporučení se zdůrazňuje, že nejlepší zdůvodnění práv učitelů „spočívá v kvalitě výchovné služby“, kterou vykonávají. Výkon jejich práv je nerozlučně spojen s tím, že se podřizují svým povinnostem a že je loajálně plní.¹⁴ Přes toto doporučení UNESCO stále ještě chybí učitelům současná nauka o ctnostech a o povinnostech. Existují pouze základní kameny, ale neexistuje přesvědčivý systém. Nepanuje už ani jednota v tom, zda je něco takového vůbec nutné. Místo učitelů a jejich profesních organizací je již dávno činný stát jako zřizovatel veřejných škol a jako dozorčí orgán všech soukromých škol. Ve školských zákonech a v zákonech o vzdělání učitelů, v obecné právní úpravě státní služby a ve zvláštních služebních řádech pro učitele stanovil stát právně mnoho profesních povinností, které patří k profesní morálce učitelů. Tím se vnucuje otázka: Může školské právo a právní úprava učitelské služby nahradit profesní morálku učitelů? Stačí právní předpisy k tomu, aby si učitelé uvědomovali problémy morální stránky své práce a aby byli s to jednat odpovídajícím způsobem? Potřebují učitelé ještě dnes profesní morálku, nebo jim stačí k morální orientaci a motivaci vědy a právo? Myslím, že nestačí a že současná profesní morálka je pro učitele nepostradatelná. Chtěl bych to nejdříve zdůvodnit a potom se zabývat jejím obsahem.

III. Proč potřebují učitelé profesní morálku?

1. Učitelé mají při plnění úkolů svého povolání značno u svobodu volby. Jejich úřad zahrnuje různorodé a obtížné úkoly. Pro jejich splnění neexistují žádné univerzálně použitelné postupy, nýbrž jen rozdílné možnosti podle situace. Existuje velký prostor pro vlastní soud: situace se proměňují a musí se stále znovu vyhodnocovat. Je třeba stále rozhodovat, jak postupujeme, co konáme nebo nekonáme, jaké prostředky používáme. Jedna situace volby následuje za druhou. Učební látku je třeba vybrat a rozdělit, rovněž určit čas pro to či ono jak v přípravě, tak i ve výuce; musíme rozhodovat o prostředcích a metodách výuky, o příkladech a cvičeních, o úkolech a způsobech kontroly výkonů; o vhodných slovech a činech, o reakcích na různé chování žáků, o chování kolegů, představených a rodičů atd. Vždy můžeme jednat tak nebo jinak a téměř vždy existují lepší a horší řešení. Mezi minimem a maximem profesního nasazení je možné všechno. Rozmanitost úkolů s sebou nese, že nelze všechny splnit ve stejném čase a ve stejném rozsahu. Mezi různými úkoly existuje napětí. Té či oné činnosti můžeme věnovat více či méně zájmu, můžeme se zabývat více buď žáky, nebo učivem. Průběžně musíme zvažovat jednotlivá dobra. Co má nyní přednost? Mám se zabývat důkladně jedním tématem, nebo povrchně mnoha? Mám věnovat více času jednotlivým žákům, nebo spíše oslovit třídu jako celek? Mám rozhodnout sám, nebo poskytnout žákům podíl na rozhodování, a tak přijmout možnost ztráty času a dohadování? Každá z těchto možností jak jednat má svá pro a proti. Učitel je stále nucen k rozhodování. Kdo má mnoho svobody volit, má také mnoho odpovědnosti. Proto potřebuje morální směrnice, které mu pomáhají, aby se v mnoha situacích rozhodl pro to, co je zde a nyní tím nejlepším.

2. Učitelé jsou pro své žáky možné vzory k napodobení – ať to již chtějí či ne. Jejich profesní práce je ve většině případů práce s mladými, nedospělými lidmi, kteří jsou ve věku nejvyšší schopnosti učit se. Děti a mládí jsou mnohem ovlivnitelnější,

a potřebují proto i větší ochranu než dospělí. Jsou-li denně po mnoho hodin vystaveni v ústraní školy učitelům, nepřejímají jen to, co je uči, nýbrž i mnohé z jejich chování. Zřídka lze předvídat, jak různí žáci zpracují dojmy, které bezděčně získají od svých učitelů. V každém případě však musí každý učitel počítat s tím, že na žáky může příznivě či nepříznivě působit nejen jeho záměrné výchovné jednání, ale i jeho celkové spontánní chování. Z tohoto důvodu se odedávna požaduje, aby učitelé nedávali špatný příklad, nýbrž dobrý. Mají se alespoň vyhnout všemu, co by žákům mohlo škodit. Co to v jednotlivostech znamená, musí určit profesní morálka.

3. Učitelé sami jsou nejdůležitějším prostředkem, který je k dispozici pro plnění úkolů jejich povolání. Musí pracovat sami se sebou jako s nástrojem. Musí v práci nasadit jako nástroj svoji vlastní osobnost: své vědomosti a své dovednosti, svoji řeč a svá gesta, svoji schopnost vcítění a svůj takt, své naučené životní zvyklosti. Učitelé mohou plnit své úkoly jen tehdy, když získají úctu a důvěru svých žáků. To však předpokládá, že jsou úcty a důvěry hodni. Musí tedy prokázat vlastnosti, které umožňují, aby v žácích mohly vzniknout tyto pozitivní postoje. Přitom nezáleží jen na zvláštních profesních ctnostech, jako je vídnost, přelivost nebo spravedlnost, nýbrž i na obecných schopnostech a ctnostech, které se oceňují ve společnosti.¹⁵ Tyto cenné osobnostní vlastnosti jsou nutné, protože výchovné pověření učitelů zahrnuje morální výchovu žáků. Ctnosti patří vedle vědomostí a dovedností ve všech zemích k ústředním cílům výchovy. Jako z vědomostí můžeme zprostředkovat jen to, co sami víme, a z dovedností to, co sami dovedeme, nelze vychovávat k morálním přesvědčením a postojům, pokud je učitel sám nemá. Morální výchova se může podařit jen tehdy, když je vychovatel morálně hodnověrný, tj. když jeho chování je v souladu s jeho slovy. Tyto souvislosti mezi chováním učitelů a chováním žáků jsou nejdůležitějším důvodem pro to, že učitelé potřebují profesní morálku. Svůj úřad mohou dobře naplnit jen tehdy, když se naučili pracovat na sobě samých. „Vychovávaj sebe sama!“ je základní požadavek na všechny vychovatele.¹⁶ Profesní morálka pro to poskytuje směrnice.

4. Odbornou práci učitelů lze zvnějšku jen obtížně kontrolovat. Proto je společnost odkázána na to, že nu tnou kontrolu vykonávají hlavně učitelé sami.

Ve svobodných povoláních probíhá kontrola pracovního výkonu do značné míry prostřednictvím soutěže na svobodném trhu. Soukromí učitelé v hudebních školách, tanečních školách, autoškolách, jazykových školách nebo sportovních školách si mohou zajistit obživu, jen když si dobrými úspěchy ve výuce zjednaí úctu a poptávku. Jejich mzda závisí na jejich výkonu. Svobodná soutěž s konkurenty nutí k profesnímu vypětí a k sebezdokonalování ve vědomostech, dovednostech a v jednání s žáky. Tento předpoklad chybí ve veřejných školách, jejichž učitelé jsou zaměstnání státem. Tyto školy mají monopol. Jejich učitelé jsou bez konkurence. Jako u všech úředníků je jejich příjem zajištěn navždy a ve většině zemí ho dostávají nezávisle na individuálním výkonu: kdo dělá mnoho, ten si nevydělá víc než jiní, kteří zanedbávají své povinnosti. Občané jsou nuceni využívat jejich služeb, aniž by mohli svobodně volit. Tím odpadá jeden úplně podstatný motiv pro pracovní horlivost, vůli k výkonu a zájem o zákazníka. Státní zaměstnanci jsou mnohem více než soukromníci v nebezpečí, že si svůj profesní život zpřijemní, jak jen je možné. Chybí jim finanční tlak, aby se profesně zcela nasadili, protože jejich plat pochází z pramene, „který teče zcela nezávisle na úspěchu a profesní vážnosti“¹⁷. Nakolik jsou učitelé trvale úředníky, jsou také vystaveni morálním ohrožením úředníků: lenosti, lpění na neoprávněných privilegích, falešné kolegiatitě, která se snaží zakrýt nedostatečný výkon a chybné chování kolegů. Proti těmto nebezpečím profese zmůže společnost se svými zákony jen málo. Profesní právní předpisy působí jen tehdy, když se mohou opřít o profesní morální normy, které vstoupily do smýšlení kolegů a kterých si profesní skupina jako celek vysoce cení. Záleží na vůli k závazku k sobě samým. To však předpokládá jasné učení o profesních povinnostech. Bez profesní morálky nemůže existovat dobrý profesní étos.

5. Na učitele se dnes kladou nejen oprávněné požadavky, nýbrž i mnoho přehnaných a nerealistických nároků. K ochraně učitelů je nutné, abychom je navzájem jasně odlišili. K tomu potřebujeme jako měřítko dobře promyšlenou profesní morálku.

Škola, a tím učitelům, se v poslední době ukládalo stále více a stále obtížnějších úkolů. Škola se stala z ústavu pro výuku s omezeným pověřením k výchově centrálním místem výchovy národa. Obdržela univerzální pověření k výchově, které zahrnuje téměř vše, co si můžeme vymyslet ze žádoucích vlastností osobnosti: od schopnosti počítat až po víru ve smysl života, od pracovních zdatností až po mírumilovnost, od ekologického vědomí až k schopnosti politických soudů. Čím více upadala formující síla rodiny, církve a veřejných mravů, tím více byly školy zahrnovány výchovnými úkoly. Z právního hlediska je dnes, stejně jako dříve, výchova v první řadě povinností rodičů. Ale mnozí rodiče plní tuto povinnost jen nedostatečně a přejí si ji postoupit odborníkům. Protože učitelé platí za odborníky na výchovu a sami chtějí být za ně považováni, ukládá se jim mnoho výchovných úkolů, které lze sotva splnit pomocí školských prostředků. To má za následek, že již neberou vážně všechno, co se jim ukládá. Přehnané požadavky nechtěně podporují minimalismus. Vytvářejí zvyk žít s obecnými profesně etickými frázemi, jimž neodpovídají činy. Kdo je přetížen nerealistickými úkoly, ten se pochopitelně brání a dostává do pokušení nevykonat ani to, co od něho lze očekávat. Školy jsou však dnes nejen místem výchovy, nýbrž i správními úřady, kde se rozhoduje o postupu nebo propadnutí žáků, o sociálním vzestupu prostřednictvím učebních úspěchů a o sociálním úpadku kvůli slabému prospěchu, v posledku tedy o profesních a životních šancích.¹⁸ Rodiče vědí, že budoucí příjem a budoucí společenské postavení jejich dětí závisí na tom, jaký stupeň vzdělání dosáhnou ve školním systému. Proto jim chtějí zajistit taková ukončení studia a vysvědčení, která jim usnadní postup. To však často dělají bez ohledu na zájmy a výkonnostní meze svých dětí. Tak vzniká nevyhnutelné napětí mezi rodiči a učiteli. Rodiče pak nepohlížejí na učitele jako na přátelské pomocníky při společném výchovném úkolu, nýbrž jako na státní byrokraty, kteří nedostatečnou podporou žáků a nepříznivými soudy o jejich výkonech křídí rodičovské plány. Mnozí rodiče se k učitelům nechovají tak, že by je podporovali, nýbrž nedůvěřivě a tak, že kladou požadavky. To někdy vede až k soudním žalobám proti známám a vysvědčením. V této situaci je třeba strážlivě uvážit, jak lze obojí spojit: nutnou ochranu učitelů před přetížením a neoprávněnými nároky se stejně nutnou ochranou žáků a jejich rodičů proti profesním nedostatkům a chybám učitelů. K tomu je třeba vypracovat realistickou profesní morálku, která není vhodná jen pro několik mimořádných idealistů, nýbrž pro statisíce průměrných učitelů, kteří pracují ve školách.

IV. Jádru profesní morálky učitele

Co patří k obsahu realistické profesní morálky pro učitele a učitelky naší doby? V odpovědi na tuto otázku nemusíme začínat od nuly. Můžeme se alespoň zčásti opřít o staré zásady, které učitelstvo odedávna uznává, ale můžeme se opřít také o normy, které byly vypracovány teprve v poslední době. Na národní i mezinárodní úrovni existuje – zvláště u nejobecnějších norem – značná shoda. Existují však i sporné body a nevyjasněné otázky – především při doplňování obsahově chudých obecných norem zvláštními (nebo speciálními) normami, které by byly vodítky pro jednání v problematických situacích. Od zcela uspokojivého systému profesní morálky pro učitele jsme ještě hodně vzdáleni. Nemohu zde probrat všechny stránky našeho tématu, ale mohu

otevřít diskusi jen o některých profesních morálních normách pro učitele, které se mně jeví zvláště důležité. Nejdříve načrtnu obecné normy, které se vztahují k profesní práci učitelů vůbec, potom přejdu ke zvláštním normám, které platí pro jejich vztah k žákům. Budu je formulovat jako vety se slovesem vyjadřujícím povinnost, aby bylo i jazykově zcela jasné, že jde o požadavky, o příkazy a zákazy.¹⁹ Většina učitelů bude tyto normy pokládat za samozřejmé. Sotva tomu může být jinak, protože tyto normy byly získány převážně z profesních zkušeností mnoha generací učitelů a jako morální pomůcka pro orientaci posloužily již nesčetným učitelům. Ale je tomu již tak, že normy, i když byly uznány jako platné, nejsou rozhodně dodržovány samozřejmě. Proto je musíme stále znovu připomínat, aby bezmyšlenkovitý zvyk neuspal naše svědomí a nebránil nám brát je vážně v každodenní práci.

Obecné normy profesní morálky

1. Učitelé musí znát povinnosti svého povolání.²⁰ Každý to jistě připustí, ale ne každý se toho bude držet. V naší liberální společnosti slyší lidé mnohem více o svých právech než o svých povinnostech. To působí i na učitele: někteří se více zajímají o svá práva než o své povinnosti. Ne zřídka využívají právo na takzvanou „pedagogickou svobodu“ jako záminku, aby se vyhnuli zamyšlení nad povinnostmi své profese. To je právně a morálně neudržitelné, protože účel, k němuž se učitelům poskytuje omezená svoboda ve výuce, spočívá pouze v tom, aby se jim umožnilo splnění jejich profesních povinností. Pro smysluplné užívání „pedagogické svobody“ je tedy nutné, aby učitel znal do všech podrobností své profesní povinnosti. Tato norma má také důsledky pro volbu povolání a pro výchovu budoucích učitelů. Rozumná volba učitelského povolání předpokládá, že známe povinnosti, které jsou s ním spojeny. Jen potom může student zkoumat, zda bude na výši odborných požadavků. Toto zkoumání sebe sama probíhá v mnoha případech přespříliš povrchně a příliš pozdě – zvláště u studentů specializovaných na povolání gymnaziálního učitele.

2. Učitelé se musejí věnovat svému povolání s plným nasazením.²¹

Povinnost „věnovat se s plným nasazením svému povolání“ patří k základním povinnostem každého úředníka.²² Vyplývá z ní více jednotlivých povinností. V podstatě jde o to, že učitelé mají věnovat škole plnou pracovní sílu.²³ Mají zcela a beze zbytku plnit své povinnosti, a ne vykonávat jen to minimum, které zaručí jejich beztržnost. Tato norma ovšem předpokládá, že učitel dostává příjem, který stačí pro život. Pokud tomu tak je, nesmí se míra pracovního výkonu činit závislou na výši příjmu. Relativně malý příjem neopravňuje k zanedbávání své práce. K tomu dochází, když někdo žije podle hesla: „Za ten plat, co dostávám, jsem dnes již dost pracoval.“ Kdo tak smýšlí, nedbá toho, že si svůj úřad zvolil svobodně a věděl, kolik bude činit jeho příjem. Samozřejmě se smí tohoto úřadu vzdát, když chce jinde vydělat více, ale nesmí ho dále zastávat, aniž by vykonal to, co se požaduje.²⁴ Obvykle mohou učitelé věnovat celou pracovní sílu svému povolání jen tehdy, když nevykonávají ještě nějaké vedlejší zaměstnání. Právně se to snaží vyloučit omezující předpisy o vedlejších činnostech.²⁵ Zbývá však ještě mnoho prostoru, v němž jsou nutná morální rozhodnutí. Připomínám jen přetížení některých vdaných učitelek s dětmi rodinnými povinnostmi. Takové přetížení může sahát tak daleko, že plné pracovní nasazení je nemožné. Nebo pomysleme na vedlejší politickou či kulturní činnost učitelů. I ta může klást takové nároky na čas, pracovní sílu a zájem, že učitelé zůstávají po léta svým žákům dlužni mnohé z toho, k čemu jsou zavázáni.

3. Učitelé si mají osvojit u udržet vysoký stupeň profesní zdatnosti. K tomu je potřebné, aby se pravidelně vzdělávali.²⁶ V letech přípravy na povolání se mohou budoucí učitelé naučit jen část toho, co budou potřebovat v profesním životě. Většina začátečníků v povolání bolestně prožívá, že jsou pro své úkoly nedostatečně vyzbrojeni: chybí vědomosti, metodické schopnosti, charakterová zralost. Z tohoto stavu profesní nehotovosti se dostaneme jen tehdy, když neustále usilujeme o profesní zdokonalování. To však neplatí jen pro obřížná léta zpracování, nýbrž pro celý profesní život učitelů. „Komu se nelení, tomu se zelení.“ Proto je učitelům i právně předepsáno průběžné domácí vzdělávání a účast na vzdělávacích kurzech.²⁷ Italské služební právo zavazuje učitele dokonce k tomu, aby pečovali nejen o své odborné, nýbrž i o své kulturní vzdělávání.²⁸ To poukazuje k tomu, že povinnost dalšího vzdělávání se neomezuje jen na to, co je bezprostředně potřebné pro výuku. V čem spočívají specifika sebevzdělávání učitelů? Ve snaze o dosažení odborných, metodických a charakterových prvků profesní zdatnosti.²⁹ V souladu s tím můžeme obecnou normu blíže určit následujícími dílčími normami.

3a) Učitelé si mají osvojit a udržet alespoň ty věd omsti a dovednosti, které mají zprostředkovat svým žákům.

Tato norma³⁰ se snad bude mnohým jevit jako příliš měkká. Pokud ji poměříme vysokými požadavky učebních plánů, je však realistická. Pro učitele základních a zvláštních škol ji lze splnit snáze než pro učitele odborných předmětů a učitele nástavbových škol. Že dodržování této normy není samozřejmé, se nejnápadněji ukazuje na učitelích cizích jazyků. Mnozí z nich ovládají nedostatečně jazyk, který si zvolili vyučovat. Jejich výslovnost je chybná, jejich aktivní slovní zásoba ubohá. Místo aby svým žákům nabízeli ve volném hovoru dobré jazykové vzory k napodobení, uchylují se k četbě textů. Miliony žáků se v Evropě navzdory dlouholeté výuce nedopracují k dobrému zvládnutí jazyků svých sousedů, protože jejich učitelé dělají příliš málo pro to, aby se sami zdokonalovali v cizím jazyce. V jiných oborech nejsou nedostatky ve vědomostech a schopnostech tak viditelné, ale přesto existují. Téměř každý učitel má slabá místa, která by se měla vylepšit. Dokonce ani na základní škole nelze ve faktografické výuce čerpat z podstaty, aniž bychom stále znovu zpracovávali vlastivědné, přírodovědné a dějinné znalosti. Jistě je žádoucí, aby se učitel stále snažil rozšiřovat a prohlubovat svoje znalosti „nad rozsah požadovaný pro výuku“³¹. Chce-li si učitel udržet duševní čilost zájmem o pokroky věd, může to být na prospěch i žákům. Především je však potřeba ovládat s jistotou základy. Toto podstatné učivo může být – ve srovnání s vědou, k níž patří – skrovné co do množství, ale musí být opravdu pochopeno. Jen tak se mohou také žáci naučit chápat jeho smysl, místo aby se ho učili bez porozumění nazpaměť.

3b) Učitelé se mají snažit zlepšovat své metody a p řitom brát ohled na dobře zdůvodněné vědecké poznat ky. Je to formulováno tak opatrně, protože se často stává, že se velebí jako osvědčené určité metody výchovy a výuky, které se později prokáží jako pochybné, jednostranné nebo jen omezené. Jako příklad vezměme globální metodu při výuce čtení³² nebo množiny v matematice. Povinnost dále se metodicky vzdělávat tedy nevyžaduje důvěřivé přijímání vždy nejmodernějších metod. Spíše znamená, že učitel má zůstat kritický vůči vlastním metodám a otevřený vůči vylepšením. Nemá upadnout do metodické strnulosti, nýbrž stále se učit. Metodická svoboda není glejtem pro metodickou nedbalost, nýbrž požaduje, aby se učitel rozhodoval samostatně

podle svého nejlepšího vědomí, jakým způsobem může dobře splnit úkoly své profese. Podle nejlepšího vědomí může však rozhodovat jen tehdy, když si vyměňuje své zkušenosti s kolegy a když se neuzavírá vědeckému pokroku.³³

3c) Učitelé mají usilovat o získání a zdokonalování těch charakterových vlastností, které jsou nutné pro dobré plnění jejich profesních úkolů.³⁴ V učitelském povolání jsou činní lidé s velmi rozdílnými povahovými vlastnostmi. Neexistuje pouze jediná kombinace osobnostních znaků, která činí učitele zdatným pro jeho povolání, nýbrž možné jsou nesčetné kombinace. Dobrým učitelem lze být na mnohý způsob. To však platí jen pro osoby, které mají dostatek těch vlastností, jež jsou podstatné pro profesní úspěch učitele. Jaké vlastnosti to jsou? Omezím se na ty, které jsou opravdu do značné míry nesporné, i když se jejich jména mění. 1. Přízeň vůči žákům³⁵; neegoistická, nesentimentální náklonnost k nim; dobrota chápána jako „opatrné přitakání bližnímu“³⁶; altruistický postoj. Kdo nesnáší děti či mladistvé, komu je styk s nimi jen na obtíž, ten se nehodí za učitele.

2. Sebekázeň.³⁷

Kdo se neučí ovládat svá hnutí, city, myšlenky a slova, ten nedorostl požadavkům učitelského povolání.

3. Trpělivost.³⁸

Je nepostradatelná v povolání, v němž jsou nesčetná pokušení ke zlosti a ztrátě odvahy.

4. Duševní bdělost; intelektuální pohyblivost a svěžest; „určitá svěžest a živost ducha“³⁹. Učitel s „těžkopádnou a ospalou povahou“ kolem sebe šíří nudu.⁴⁰ Takové klima podlamuje u žáků horlivost v učení. Proto se Herbart domníval, že „být nudný je nejhorším hříchem vyučování“⁴¹.

5. Schopnost vcítění⁴²; schopnost k „chápání“⁴³ vnitřního života člověka na základě vcítění, zvláště vnitřního života dětí a mladistvých.⁴⁴ Se žáky nemůžeme přiměřeně zacházet, aniž bychom jim rozuměli. Tyto cenné charakterové vlastnosti nepřijdou samy od sebe, nýbrž musí být vypracovány. I když jsme je již získali, mohou opět zakrtnout, jestliže se o ně nepečuje. Proto se učitelé musí pravidelně vzdělávat nejen odborně a metodicky, nýbrž i charakterově, aby svoji profesní zdatnost udrželi alespoň na té výši, které již dosáhli. K tomu je nevyhnutelné bojovat s charakterovými vadami, které učitelům ztěžují dobré plnění jejich úkolů. Část těchto chyb vzniká teprve během učitelského působení, jestliže se zanedbává včasná ochrana proti zvláštním nebezpečím učitelského povolání.⁴⁵ To může vést k typickým učitelským nectnostem, dokonce k duševním „nemocem z povolání“⁴⁶. Uvedu jen např. poddávání se depresivním náladám, malichernost, pedantství, štouralství, sklon k uraženosti, mstivou povahu, panovačnost, povídačství, duchovní úzkostlivosť a pohodlnost. Příkladní profesní morálky, dosáhnout a udržet vysoký stupeň profesní zdatnosti, zahrnuje práci proti takovým škodlivým charakterovým rysům. Po těchto obecných profesně morálních normách přejdeme nyní k normám zvláštním. Nejdůležitější jsou:

Normy pro vztah k žákům

Jsou nejdůležitější, protože školy a učitelé jsou zde pro žáky. Na to se mnohdy zapomíná, protože žáci přicházejí a odcházejí, zatímco učitelé zůstávají a se svými kolegy se ve škole zařizují co možná nejpohodlněji. Především se snadno přehlíží, že škola zde není pro žáky obecně, nýbrž pro jednoho každého ze svých žáků jako jednotlivce. Učitelé se snadno ztratí jednotlivý žák v množství spolužáků. Pro učitele znamená jeho vztah k žákovi mnohem méně než pro žáka. Pro žáka může být osudný – v pozitivním i negativním směru. Proto musí profesní morálka výslovně požadovat, aby učitelé brali vážně dobro každého jednotlivého žáka.

4. Učitelé mají dbát na dobro každého ze svých žáků.

Brát ohled na dobro⁴⁷ individuálního žáka je učitelovou nejvyšší povinností, tak jako je podle zákona nejvyšší povinností rodičů „vykonávat rodičovskou péči... pro dobro dítěte“⁴⁸. Místo o „dobru“⁴⁹ či o „blahu“⁵⁰ žáka můžeme mluvit také o tom „nejlepším“ pro žáka. Ve „Vyhlášení práv dítěte“ Spojených národů z roku 1959 stojí: „To nejlepší pro dítě má být vůdčí zásadou všech, kteří jsou odpovědní za jeho výchovu.“⁵¹ Norma „Dbej o dobro dítěte!“ je relativně neurčitá, protože nechává otevřené, v čem dobro dítěte v konkrétním případě spočívá.⁵² To se musí naučit každý učitel sám posoudit. Učíme se tomu, když bereme v úvahu, jak určité způsoby chování či zanedbání ze strany učitelů působí na různé žáky; když se ptáme, co jednotlivému žákovi prospívá a co mu škodí. „Neškodit žádnému žákovi!“: to je negativní doplnění pozitivní normy, že máme dbát na dobro každého žáka. Toto doplnění je snad ještě důležitější, protože zřetelně připomíná, že učitelé musí vždy počítat s možností, že žákovi uškodí. Aby se mohl řídit normou „Neškodit!“⁵³, musí být učitel sebekritický a uvážlivý, jak žáci vnímají jeho a jeho vyučování. Vyznání dobra dítěte však není vůbec k ničemu, jestliže učitel vůbec netuší, co působí u svých žáků a jakou pomoc by žák skutečně potřeboval. Musí se také učit vnitřně přijmout a správně zacházet s obtížnými žáky, aby v nich neviděl jen rušitele, které je třeba držet zkrátka nebo je zanedbávat ve prospěch ostatních žáků.

Pozitivní a negativní podoba normy má sloužit k tomu, aby učitelé viděli svoji práci z tohoto hlediska a aby práci dali přednost před vlastními zjištěnými zájmy. Není to však jediná norma, která existuje pro vztah k žákům. Musí být doplněna jinými normami, které berou ohled na ostatní stránky pracovního pole učitelů. K tomu patří, že učitel zpravidla nemá vyučovat jen jednoho žáka, nýbrž mnoho žáků, kteří jsou různí a s nimiž se musí zacházet různě. Určité opatření, které by pro jednoho z nich mohlo být nejlepší, je ve skupině neproveditelné, nebo by mohlo mít nepříznivé vedlejší účinky na jeho spolužáky.⁵⁴ Na rozdíl od rodičů a psychologů není obecně objektem výchovy učitele jediné dítě, nýbrž skupiny 15–40 dětí. Proto může učitel brát ohled na dobro jednotlivého žáka jen potud, pokud je to za těchto okolností možné. Vždy musí současně dbát o dobro jeho spolužáků a školní třídy, školy a státu. Musí splnit očekávání mnoha osob a mnohých skupin a institucí. Proto se nesmí řídit jen jednou jedinou profesní morální normou, nýbrž téměř vždy musí dbát na více norem současně. Mezi těmito normami existují napětí a rozpory.⁵⁵ Učitel potřebuje rozumnost a takt, aby mohl v jednotlivém případě jednat správně. Ale je a zůstává přitom podstatné, aby učitelé nikdy neztratili ze zřetel dobro jednotlivého žáka. Odvolání se na dobro třídy nebo na zájmy školy nesmí sloužit jako záminka, aby se pro dobro jednotlivého žáka učinilo méně, než je možné a než lze požadovat. Požadovat lze například, aby učitel, když pozná, že nějaký žák potřebuje pomoc, a sám mu pomoci nemůže, získal někoho jiného (jeho rodiče, lékaře, psychologa, specializovaného pedagoga). V čem však spočívá dobro žáka? O co mají učitelé zvláště dbát? Podívejme se nejdříve, jaké poukazy nám zde poskytuje právo. Německý občanský zákoník rozlišuje mezi tělesným, duševním

a duchovním dobrem dítěte.⁵⁶ „Duchovní dobro“ je zde třeba vykládat jako nepřesný souhrnný opis pro morální a náboženské či světonázorové dobro dítěte.⁵⁷ Také z mezinárodní „Deklarace práv dítěte“ je zřejmé, že je třeba pečovat nejen o tělesné a duševní dobro, nýbrž i o morální a „duchovní“ stránku osobnosti.⁵⁸ Školní výchova má v dítěti podporovat „smysl pro morální a mezilidskou odpovědnost“, aby se stalo „užitečným členem společnosti“⁵⁹. Sem konečně patří i ústavní příkaz chránit mládež před tělesným, duševním a mravním zpusnutím.⁶⁰ Aplikujme nyní tyto právní normy na děti a mladistvé jako žáky. Na dobru žáka je potom třeba rozlišovat alespoň čtyři stránky, na něž by měli brát učitelé ohled: tělesné, duševní, morální a duchovní (či náboženskosvětonázorové) dobro. Jaké zvláštní povinnosti odtud vyplývají pro učitele?

4a) Učitelé mají dbát na tělesné dobro žáků a chránit je před nebezpečími pro jejich zdraví.

Také tuto normu lze opřít o právní základ: například o Vyhlášení práv dítěte Spojenými národy⁶¹; o Zákon o péči o mládež (Jugendwohlfahrtsgesetz) z roku 1922, v němž v souladu s ústavou Německé říše z roku 1919 stojí: „Každé německé dítě má nárok na výchovu k tělesné... zdatnosti“⁶²; o Zákon o pracovní ochraně mládeže (Jugendarbeitsschutz-Gesetz), v němž je vysloven závazek „přijmout ta opatření, která jsou potřebná k ochraně mladistvých před nebezpečími pro život a zdraví a k vyloučení špatného vlivu na tělesný a duševně-duchovní vývoj mladistvých“⁶³. Naše profesní morální norma odpovídá i těm právním předpisům, které regulují školní péči o zdraví, péči o zdraví žáků a jejich zdravotní výchovu.⁶⁴ Z této normy vyplývá několik dílčích povinností, které jsou nesporné: povinnost dozoru pro učitele⁶⁵, ohledy na tělesnou a duševní zátěž žáků při vyučování a při domácích úkolech, ale i při zjišťování a posuzování výkonů⁶⁶ atd. Existují však i povinnosti, které působí mnoha učitelům potíže a které musíme ještě blíže vysvětlit. Jako příklad uvedu normu, která sice věcně působí samozřejmě, ale která se přesto obecně neuznává: Učitelé se mají ve škole a také při školních akcích mimo školu zdržet kouření. Je vědecky prokázáno, že kouření je nebezpečné pro zdraví. Proto je žákům rozumně „zakázáno kouřit... ve škole, na jiných místech výuky a při školních akcích“⁶⁷. Z toho pro učitele vyplývá nejen povinnost chovat se jako policisté a bránit žákům kouřit ve škole. Učitelé jsou vychovatelé a mají žáky vychovávat, aby z vlastního přesvědčení byli ochotni žít zdravě a bez závislosti. Taková výchova se však může stěží podařit, jestliže žáci vidí, že učitel dělá opak toho, co mají dělat oni. Aniž by sám dával dobrý příklad, nemůže učitel plnit své pověření vychovávat. Proto je důsledné, že se i učitelům předepisuje, aby se v objektu školy zdrželi kouření.⁶⁸ Přirozeně lze namítnout, že mnozí žáci se mimo školu setkávají u vlastních rodičů, u vrstevníků, u sousedů a v masmédiích s tolika kuřáky, že na špatném příkladu jejich kouřících učitelů již nezáleží. Tím však nebereme v úvahu zvláštní profesní odpovědnost učitelů. Kdo je pověřen výchovou, musí se chovat tak, jak to odpovídá výchovným cílům a ověřeným poznatkům o významu vychovatelova příkladu.

4b) Učitelé mají klást hlavní důraz své profesní práce na péči o duševní zdatnost svých žáků.

Tato norma odpovídá skutečnosti, že účel školy spočívá ve zprostředkování vědomostí a dovedností. Vědomosti a dovednosti jsou duševní statky. Vybavit jimi žáky není jistě jediným úkolem učitelů, ale tento úkol má přednost přede všemi ostatními. To vyplývá i z příslušných zákonů. Tak například v rakouském zákonu o organizaci škol (Schulorganisationsgesetz) z roku 1962: „Škola... má vybavit mládež vědomostmi a dovednostmi, které se požadují pro budoucí povolání, a vychovávat ji k samostatnému vzdělávání.“⁶⁹ V bavorské ústavě stojí: „Školy nemají jen zprostředkovávat vědomosti a dovednosti, nýbrž také vychovávat srdce a charakter.“⁷⁰ To znamená: ne pouze vědomosti a dovednosti, ale tyto v první řadě!

Tato norma může učitelům pomoci odlišit hlavní věc od mnoha věcí vedlejších, které patří k jejich profesi. Mnozí učitelé se nechávají přemoci podružnostmi; mnozí se dokonce utíkají k vedlejším záležitostem, protože nedorostli svému hlavnímu úkolu. To se mimo jiné projevuje v plýtvání časem. Z výzkumů u učitelů základních škol vyplynulo, že ve skutečnosti se pro výuku využívá mezi 90 a 50 procenty celkového času, který je pro ni k dispozici.⁷¹ Kdo jako učitel promarní cenný čas pro výuku podružnostmi nebo připustí, aby žáci marnily drahocenný čas určený pro učení, ten jedná proti jejich duševnímu dobru. Podstatné je, aby se starost o morální zdatnost žáků nestavěla proti a na úkor starosti o jejich duševní zdatnost. Toto nebezpečí v poslední době vzrostlo, protože výchovné pověření školy se silně zdůrazňuje, ale často špatně chápe jako něco, co je třeba vykonávat odděleně vedle výuky. K tomu přispívají neuvážená slovní spojení jako „vzdělání a výchova“ nebo „výuka a výchova“. Vzbuzují falešný dojem, jako by šlo o činnosti, které se vzájemně vylučují. Tím dochází k tak pochybným frázím jako „Učitel nemá jen vyučovat, nýbrž i vychovávat!“. „Výchovou“ se zde většinou míní „morální výchova“ nebo „charakterová výchova“. Výchova se pak jeví jako úkol, který se má plnit dodatečně k úkolu vyučovat. Ve skutečnosti však není vyučování ničím jiným než formou výchovy. Výchova ve škole probíhá hlavně ve vyučování a skrze vyučování. Ani pro morálně výchovnou činnost učitele není žádně důležitější příležitost, než je vyučování. Když žákům pomáháme dopracovat se cenných poznatků a osvojit si cenné dovednosti, můžeme současně vykonat kus morální výchovy, protože je nutné pečovat o klid a pořádek, disciplínu a důvěru, o pracovní a sociální čtnosti, aby se mohla dařit společná práce ve vyučovacích předmětech. A též proto, že část těchto vyučovacích předmětů vybízí i k morálním úvahám.⁷² Ve středu učitelské práce však má být péče o vědomosti a dovednosti žáků. V první řadě jsou učitelé posuzováni podle výsledků v této oblasti. Především podle nich by také měli posuzovat i sami sebe. Základní norma, pečovat především o duševní zdatnost žáků, musí být konkretizována zvláštními normami. Mohu zde uvést jen jeden příklad. Týká se otázky: Jak se mají duševní požadavky na žáky dávkovat? Odpověď: Učitelé mají duševní požadavky odměřit tak, aby každé dítě mohlo dosáhnout svoji nejvyšší možnou úroveň.

Víme, že člověk musí být vystaven relativně vysokým požadavkům, aby mohl uskutečnit své možnosti.⁷³ Z psychologického výzkumu motivace učení vyplynulo, že lehké úkoly jsou obvykle nepatrným popudem, obtížné naproti tomu velkým.⁷⁴ Přirozeně nesmí být úkoly tak obtížné, aby žáci zůstali neúspěšní i při velkém vypětí, a tak byli zbaveni odvahy. Duševní zdatnost se nejspíše podporuje tehdy, když se ve škole od každého žáka vyžaduje tolik, kolik je schopen vykonat.⁷⁵ Učitel naopak žákům škodí, když na ně klade jen minimální požadavky, když je spokojený s každým výkonem a chválí bez rozdílu každý výsledek práce. Jestliže se po žácích požaduje příliš málo, zůstanou ke své škodě na takové duševní úrovni, která je horší než ta, již by mohli dosáhnout, kdyby od nich učitel očekával mnoho.

4c) Učitelé mají přispívat také k tomu, aby jejich žáci získali morální zdatnost. Místo o „morální zdatnosti“ se poslední dobou hovoří také o „morální kompetenci“. Oba názvy slouží ke shrnutí těch čtností, které člověk potřebuje, aby v morálním ohledu stačil na život. Před 200 lety se to vyjadřovalo takto: „Učitelé musí učinit mládež také mravnou (gesittet)“, nejen „rozumnou“⁷⁶. V hessenské ústavě z roku 1946 se učitelům ukládá „vychovávat mladé lidi v mravní osobnosti“⁷⁷. V rakouském zákonu o organizaci škol (Schulorganisationsgesetz) z roku 1962 stojí, že žáci „mají být vychováni v... členy společnosti, kteří jsou pracovně

zdatní, dbali povinnosti a kteří si uvědomují svoji odpovědnost⁷⁷. Slova, jimiž se vyjadřuje povinnost učitelů morálně vychovávat, jsou různá, ale stále se míní táž věc. Kdo vykonává povolání učitele, musí být ochoten pečovat u svých žáků i o morální a charakterovou stránku životní zdatnosti. Musíme ovšem hned dodat, že hlavní odpovědnost za tuto stránku nesou rodiče a že možnosti učitelů jsou omezené. Proto naše norma také od učitelů nepožaduje víc, než že k tomu mají přispívat. Tento úkol nemohou plnit sami, ale nesmějí se mu také vyhýbat, nýbrž mají se na něm podílet.⁷⁹

Také tuto normu lze ozřejmit tím, že uvedeme negativní doplnění: Učitelé se mají chovat tak, aby svým žákům morálně neškodili.

Obě normy naznačují v pluralistické společnosti, která je i morálně nejednotná a rozhádaná, mnohé problémy. K morální zdatnosti moderního člověka bezpochyby také patří, že morálně dorostl morálnímu pluralismu. To znamená: musí se učit žít ve světě s rozdílnými morálními pojetími, aniž by se sám stal morálně pohodlným, ústupným či lhotejným. To však není pro učitele až tak obtížné, jak se někdy soudí. Ani učitelé ani jejich žáci nežijí v prostoru mimo morálku. Cíle morální výchovy ve škole jsou jim předem dány zákonem. Jsou to cíle, v nichž panuje do značné míry shoda dokonce v naší pluralistické společnosti. Patří k základní morálce, k „jednoduché mravnosti“⁸⁰, na niž jsou všichni odkázáni, když se má zdařit život jedince a soužití. Z ústav spolkových zemí uvedu tyto příklady: úcta před důstojností lidí, sebeovládání, pocit odpovědnosti, ochota pomoci⁸¹; společenské smýšlení, trpělivost, vůle pracovat⁸²; úcta, láska k bližním, poctivost, pravdivost⁸³; láska k národu a vlasti, svobodné demokratické smýšlení⁸⁴; láska ke společnosti národů, mírové smýšlení⁸⁵. To jsou ctnosti, kterým musí učitelé přitakat a které musí sami mít, protože jinak by k nim nemohli úspěšně vychovávat. Morální výchova musí být ve veřejných školách zaměřena hlavně na tyto nesporné ctnosti „jednoduché mravnosti“, které jsou výslovně předepsány jako zákonné výchovné cíle nebo které vyplývají z účelu školy. K tomu patří ctnosti jako píle, poslušnost, přesnost, čistotnost, snášenlivost a zdvořilost.⁸⁶ Jak se však mají učitelé chovat ve sporných morálních záležitostech? Sporné jsou dnes především čtyři: 1. Náboženské záležitosti jako existence Boha a povinnosti vůči Bohu a společenství věřících; 2. pohlavní (či eroticko-sexuální) záležitosti jako erotika mládeže, nemanželské vztahy, antikoncepce, potraty, homosexualita, rozvody atd.; 3. ochota k vojenské obraně a branná služba jako příprava pro takovou obranu; 4. záležitosti ochrany životního prostředí jako jaderná energie, ničení přírody, nebezpečí zamoření a odpor proti nim. Ve vzájemně si odporujících normách pro tyto čtyři oblasti se ukazuje zvláště silně pluralismus naší společnosti. Nemohu se zde pouštět do jednotlivostí, ale jen připomenout některá hlediska, která je třeba uvážit při profesně morálních fixacích. Příkaz neškodit žákům vyžaduje, aby učitelé ve sporných morálních otázkách zachovávali zdrženlivost, dbali na morální přesvědčení žáků a jejich rodičů a aby se vyjadřovali vyváženě a umírněně. Učitel nesmí zneužívat svoji autoritu k tomu, aby žáky odcizoval morálním normám jejich rodinného společenství, pokud jsou tyto normy slučitelné s platným právním řádem. Mnoho ovšem záleží na stáří žáků a na stupni jejich duševní zralosti. Žákům lze morálně uškodit i tím, že se v obtížných morálních otázkách ponechají sami sobě, místo aby se jim včas pomohlo při orientaci. Hájím tedy uvážlivé a ohleduplné chování, ne vyhýbání se choulostivým tématům. Nic neuspěchat! Nevykořenit! Nezejistovat bez nutného důvodu! Nevzdávat se lehkomyslně uznaných norem! – to musejí být věčné myšlenky učitelů vědomých si své odpovědnosti. Učitelé spoluodpovídají za to, že cenná morální přesvědčení, která existují v národě a jeho podskupinách, nebudou zbytečně oslabována. Nesmějí se při vyučování stávat soudci nad těmito přesvědčeními, nýbrž mají dát najevo svou úctu vůči nim a pokud možno na ně navazovat. Tyto zásady odpovídají zkušenosti, že mravnost osoby do značné míry závisí na mravech společenství, k němuž tato osoba náleží.⁸⁷ Berou ohled i na zkušenost, že osobní étos a společenskou morálku lze snadněji zničit než vybudovat. Z tohoto hlediska je s morálním dobrem žáků a s obecným blahem neslučitelné, když se pro učitele nárokuje neomezená „svoboda učení“⁸⁸. Morální postoje lidí jsou úzce spojeny s jejich náboženskými či světonázorovými postoji. K základním povinnostem učitelů patří respektovat a šetřit tato přesvědčení u žáků a rodičů. Nesmějí být znehodnocována provokujícím vystupováním pro opačné názory – ani tehdy, když učitel myslí, že jeho vlastní kritické názory jsou lépe slučitelné s rozumem nebo s pokrokem. Ve školní obci, která je ve sporných morálních otázkách silně polarizována, působí ovšem toto pravidlo dvojznačně. Pomysleme např. na sporné normy sexuální morálky a na důsledky, které mají protikladná pojetí rodičů a žáků pro sexuální výchovu na státních školách. Učitelé musí uvnitř prostoru, který ponechávají zákony, učinit zadost jak stoupencům, tak odpůrcům sexuálních svobod. To vede nutně k tomu, že se buď omezí na věcné informace o kladech a záporech každého stanoviska, nebo že se úplně vyhnou tomuto spornému tématu, i v nejlepším případě mohou plnit úkoly sexuální výchovy jen omezeně, protože se musí omezit na zprostředkování vědomostí, ačkoli mají-li vzniknout morální postoje, jde především o morální ideály a o morální disciplínu. Z hlediska dobra žáků patří sexuální vědomosti, ideály sexuální morálky a jim odpovídající výchovná pomoc dohromady. Samotné hodnotově neutrální vědomosti jim mohou podle okolností dokonce škodit, jestliže nejsou spojeny s motivační pomocí ve prospěch určitých ideálů. Tento příklad ukazuje, proč na učitelích jako na morálních vychovatelích nelze vyžadovat příliš mnoho. Pro sporné ideály směji za pluralistických podmínek vystupovat jen nevtrávě. Zavázat je lze jen k péči o nesporné ctnosti a k odvrácení morálních škod – mimo učitelů náboženství: ti mají právo a povinnost obhajovat morálku náboženského společenství. Se stejnou problematikou světonázorového pluralismu se znovu setkáváme, když se ptáme, jak mají učitelé přispívat k duchovnímu dobru svých žáků. „Duchovním dobrem“ míníme náboženskou a světonázorovou stránku životní zdatnosti.

4d) Učitelé mají přihlížet také k duchovnímu dobru svých žáků.

O duchovní dobro lidí pečují společenství vyznávající náboženství nebo určitý světový názor. K základním právům každého člověka patří hlásit či nehlásit se k takovému společenství. Například v Ústavě Spolkové republiky Německo stojí: „Svoboda víry, svědomí a svoboda náboženského a světonázorového vyznání je neporušitelná.“⁸⁹ Z pohledu náboženského společenství je víra v jeho statek víry tím nejdůležitějším v životě. Proto mají jeho členové i přání, právo a povinnost vychovávat svoje děti k této víře. Protože dnes probíhá největší část výchovy ve škole, je v zájmu věřících rodičů a jejich náboženských společenství, aby byla výchova k víře také na školách pokud možno podporována, v žádném případě však zanedbávána. Tento nárok na školu a její učitele je pochopitelný, ale v pluralistické společnosti a v době slabé víry vyvolává obtížné problémy. Právně uznaly všechny členské státy Rady Evropy rodičovské právo v této otázce. Ve všech těchto státech platí tato norma: „Stát má při plnění úkolů, které převzal v oblasti výchovy a výuky, dbát práva rodičů na zajištění výchovy a výuky v souladu s jejich vlastním náboženským a světonázorovým přesvědčením.“⁹⁰ Toto právo rodičů lze však prakticky uskutečnit jen v soukromých konfesních školách. Ve státních školách lze proti tomu požadovat jen pro náboženskou výuku, aby probíhala zcela ve smyslu náboženského společenství. Ve všech ostatních vyučovacích předmětech je vazba učitele a jeho výuky na určitou náboženskou či světonázorovou hodnotu nepřijatelná. Existuje pouze povinnost zacházet s takovými hodnotami víry a jejich zastánci s úctou. Hodnoty víry se musí představit věcně, nesmějí se snižovat a věřící nesmějí být zraňováni. Ve školách nesmějí být však ani jednostranně upřednost-

ňovány. Citovaný článek Rady Evropy o lidských právech „zavazuje stát...“, bdít nad tím, aby informace a znalosti, které patří k výukovému programu, byly šířeny věcně, kriticky a pluralisticky.“⁹¹ Tyto právní normy ve prospěch světonázorového pluralismu a světonázorové neutrality státních škol jsou velmi vzdáleny od situace naší křesťanské minulosti a od situace v totalitních státech přítomnosti. V naší křesťanské minulosti bylo nemyšlitelné, aby se duševní a morální dobro žáků mohlo podporovat odděleně od jejich dobra náboženského. Náboženská a mravní výchova se chápala jako nedělitelná jednota.⁹² Nejvyšším cílem výchovy byl „pocitivý křesťan“. V souladu s tím platila „zbožnost“ za „hlavní vlastnost dobrého učitele“: musel být především „pocitivý křesťan“⁹³. „Pocitivými křesťany“ si podle Felbigera „zaslouží být nazýváni jen ti, kteří... vědí, co má křesťan věřit, konat a čemu se má vyhýbat“, a kteří „myslí a jednají“ z náboženského přesvědčení při „každé příležitosti podle předpisů“ své církve.⁹⁴ V nábožensky jednotném státě je důsledný závazek učitelů k výuce v duchu společného náboženství. Stejně samozřejmé je ve světonázorově uzavřeném státě, že učitelé mají mládež vychovávat ke společnému světovému názoru. Něco takového platí dnes pro učitele veřejných škol bezmála jen v zemích, kde je islám státním náboženstvím, nebo kde je socialismus státní ideologií. Tak například v profesní etice pro sovětské učitele se píše: „Nejdůležitějším požadavkem pedagogické morálky“ na učitele je „přispívat k upevnění komunismu a... vychovávat ze žáků aktivní bojovníky za komunismus“. Proto je učitel „více než ostatní zavázán“ „ztělesňovat v sobě lásku ke komunistické straně“ a „bezmeznou oddanost idejím marxismu-leninismu...“.⁹⁵ Ve svobodných právních státech našeho pluralistického západního světa může rozhodnout každý občan sám, v co chce věřit. Přirozeně mají lidé i za pluralistických poměrů hlubokou potřebu dát svému životu smysl, jistotu a vnitřní jednotu prostřednictvím přesvědčení založených na víře. Proto by utrpěli děti a mládež škodu, kdyby zůstali bez výchovné pomoci pro své duchovní dobro. Co to znamená pro profesní morálku učitelů?

Při odpovědi na tuto otázku musíme rozlišovat, v čích službách učitelé stojí a jaké je jejich výchovné pověření. Rozumí se samo sebou, že na soukromých konfesních školách jsou všichni učitelé zavázáni vydávat svědectví pro náboženské vyznání, na němž je škola založena, žít podle něho a vychovávat své žáky v jeho duchu. Totéž platí logicky pro učitele soukromých světonázorových škol, jejichž nositeli jsou světonázorová společenství nenáboženského typu.⁹⁶ Například katolické církevní právo předepisuje, že „vzdělání a výchova v katolické škole spočívá na zásadách katolického učení; učitelé se vyznačují správnou naukou a řádným životem“⁹⁷. To zásadně platí i pro učitele náboženství na veřejných školách, i oni jsou zavázáni k tomu, aby „vynikali správnou naukou“ a „svědectvím křesťanského života“⁹⁸. Tato profesní povinnost je nasnadě, protože jinak by nemohl být splněn ani účel konfesních škol⁹⁹ ani účel výuky náboženství ve státních školách. V poslední době došlo mezi učiteli náboženství k nejasnostem a neshodám. Z hlediska ústavního práva je však nepochybné, že výuka náboženství jako řádný předmět na veřejných školách má jiný účel než výuka ve vědeckých a uměleckých předmětech. Má žákům, kteří patří k určitému náboženskému společenství, „zprostředkovat“ články víry tohoto náboženství „jako trvalé pravdy“. „Tyto články víry se nesmí... přednášet jen referujícím způsobem, nýbrž musí se potvrdit jako platné, závazné normy. Náboženská výchova tedy nesmí být výchovou historizujícího a relativizujícího druhu ve smyslu pouhé „nauky o náboženství“, nýbrž musí být dogmatickou výukou vázanou k vyznání“, v níž „se články víry přednášejí s absolutním nárokem na platnost“¹⁰⁰. Bezpochyby je dnes obtížné až nemožné poskytovat náboženskou výchovu věrnou vyznání podle článku 7 ústavy žákům, kteří se nikdy neučili myslet a žít podle víry svého náboženského společenství.¹⁰¹ Proto je velké pokušení jednostranně zaměřit obsah školního předmětu „náboženství“ na faktografické zájmy slabých a nevěřících žáků. Tento ústup dogmatické substance však v mnoha případech souvisí i s vlastním odcizením učitelů náboženství hodnotám víry a náboženskému společenství.¹⁰² Může dosáhnout stupně, kdy profesní morálka přikazuje raději se vzdát výuky náboženství, než abychom zůstali žákům dlužní svědectví víry a dobrý příklad učitele náboženství, který je věrný víře. Jak je to však s učiteli na veřejných školách, kteří nejsou učiteli náboženství?

Co pro ně znamená povinnost dbát i o duchovní dobro svých žáků? Tito učitelé stojí ve službě státu, který nemá státní náboženství, ani státní světový názor, nýbrž poskytuje svobodu víry – včetně svobody nevěřit v žádné náboženství a nebyť proto právně znevýhodněn. Učitelé však mají sloužit rodičům a žákům, kteří žijí ve vlastním světě určitého náboženství či světového názoru, který je pro ně určující. Náboženský svět je součástí kultury, k jejímuž předávání mají školy přispívat. V tomto světě mají rodiče a žáci své duchovní a morální kořeny. V tomto světě se formovalo také svědomí žáků, na něž mají brát učitelé ohled. Škola jistě musí rozšiřovat duševní horizont a zavádět všem společnou kulturu vědění. Tím se nutně relativizují vlastní světy založené na víře. Musí se to však dít šetrně a s jasným vědomím, že vědecké znalosti nemohou nahradit to, co lidem poskytují náboženství nebo světový názor. Z toho jako minimum vyplývá tato profesní morální norma: Učitelé mají dbát na náboženství a světový názor žáků a jejich rodičů a mají je pokud možno šetřit.

Omezení „pokud možno“ je pro realistickou profesní morálku nutné, protože mohou nastat případy, kdy je kritika morálně přikázána. Rozhodně ne všechno, co s odvoláním na vlastní náboženství nebo světový názor jednotliví žáci nebo jejich rodiče zastávají nebo požadují, je slučitelné s duševním, morálním a duchovním dobrem všech žáků ve třídě. Protože je učitel odpovědný za dobro každého žáka, musí pečovat o to, aby společně bylo v popředí a s rozdělujícím se zacházelo zdrženlivě a vyváženě. Sem také patří, aby žáci a rodiče, kteří se od své církve odvrátili, požívali stejné úcty, jako ti, kteří se jí přidržují. Pochybnosti ve víře, krize víry a ztráta víry se nesmějí žákům vytykat nebo přičítat jako nedostatky. V duchovních otázkách ze sebe smí učitel dělat soudce ještě méně než ve sporných morálních otázkách naší doby. Má učinit zadost jak nevěřícím, tak věřícím. To nevylučuje, že dá najevo svou vlastní pozici v životě a ve vyučování. Vzhledem ke svým žákům však nemá žádné misijní pověření – ani ve prospěch, ani v neprospěch nových idejí. Má jim jen opatrně pomoci k samostatnému myšlení, aby mohli později sami rozhodnout, komu a co mají věřit. Ze zvláštních profesních morálních norem pro učitele jsem zde probral jen ty, které se týkají vztahů k žákům. V pracovním poli učitelů jsou ještě jiní partneři, s nimiž se profesně stýkají: rodiče žáků, obec, kolegové, ředitel školy a inspektoři. I pro chování k nim existují profesní morální normy, které je třeba respektovat.

Možná jsou mnozí znepokojeni tím, kolik profesních morálních norem mají učitelé respektovat. Lze si to všechno zapamatovat? Můžeme si tyto normy uvědomit vždy, kdy to situace vyžaduje? Můžeme jim vždy dostát? K tomu závěrem ještě dvě myšlenky. 1. Není to tak mnoho norem, jak se zdá. V zásadě jde o jednu jedinou normu: Usiluj především o dobro svých žáků! Současně ale i o dobro státu, který ti svěřuje žáky k výchově! Téměř všechny ostatní normy jsou aplikací této základní normy na dílčí úkoly učitelského povolání. 2. Profesní morální normy jsou minimální normy, jejichž respektování lze očekávat od každého učitele. Neukládají se mu zvnějšku jako cizí příkazy, nýbrž jsou v souladu s profesními zkušenostmi a se svědomím každého dobrého učitele a každé dobré učitelky. Kdo bere své povolání vážně, přitaká jim z vlastního přesvědčení. Proto jsem neudělal nic víc, než jen připomněl samozřejmosti.

Poznámky

(1) Srov. Brezinka 1986, s. 171nn. a Short 1984. K nedostatečnosti učitelů a jejím následkům srov. Bridges 1986. (2) Schulorganisationsgesetz, § 118. Jonak 1990, s. 291. (3) K tomuto pojmu srov. Rohrer 1976, s. 389nn. (4) Anglický název je „professional code“. Příklady u Landise 1927 a 1955. K významu pro společnost srov. Maciver 1955. (5) Srov. Reiner 1956, s. 83nn. (6) Srov. např. kapitola II, 2 (De moribus et officiis praeceptoris) u Quintiliana 1985, s. 82n.; k tomu Loch 1976, s. 478nn. (7) Výjimky nalezneme v USA, Kanadě, Anglii a Jižní Africe. Pro USA ustanovila „National Education Association“ (NEA) r. 1929 „Code of Ethics for Public School Teachers“, který byl revidován r. 1952. Srov. Perry 1955 a kritický komentář Liebermanův 1959, s. 420nn. Znovu byl vylepšen r. 1975 pod názvem „Code of Ethics of the Education Profession“; srov. Rich 1984, s. 147n. a Strike-Soltis 1985, s. XIII–XV. Také „American Association of University Professors“ (AAUP) stanovila „Statement of Professional Ethics“. Text u Richa 1984, s. 149n. Srov. dále American Association of School Administrators: The AASA Code of Ethics. Washington, D.C. 1966. Pro Kanadu srov. „Codes of Ethics“ sdružení členů „Canadian Teacher's Federation“, např. Ontario Teachers' Federation 1986, s. 5nn. K roli učitelských svazů v Kanadě Giles-Proudfoot 1984, s. 185nn. Pro Skotsko srov. The General Teaching Council for Scotland: Statement of Principles (z 9. 9. 1974). Pro Jižní Afriku srov. „Professional Code of Conduct“ „South African Teachers' Council“ z r. 1976, Wyk 1987, s. 11nn. (8) Srov. mj. Hippokratovi připisovanou přísahu u Murtho 1986, s. 9 a její interpretaci u Deichgräbera 1955 a Schadewalda 1978; všechny novější lékařské profesní kodexy u Philippse – Dawsona 1985, s. 192nn. Dále Moll 1902; Sperry 1951; Fitts 1955; Gross 1978; Schaefer 1983. (9) Srov. „Code for Nurses“ „American Nurses' Association“ a „International Council of Nurses“ (1973) in Murphy – Hunter 1983, s. 249 a 261. (10) Srov. mezinárodní „Code of Ethics“ pro sociální pracovníky z r. 1976. In: Der Sozialarbeiter, 1977, Heft 3, s. 23n.; podrobněji „Code of Ethics of the National Association of Social Workers“ USA z r. 1979. (11) Srov. „Berufsethischen Verpflichtungen für Psychologen“, na nichž se usnesl r. 1967 „Berufsverband deutscher Psychologen“, in: Rauchfleisch 1982, s. 85nn.; r. 1986 je nahradil „Berufsordnung für Psychologen“; text: Kühne 1987, s. 464nn. Pro USA srov. American Psychological Association: Ethical Standards of Psychologists (1977 revize). Washington, D.C. 1977 a Bennett 1984. (12) Srov. např. pro Kanadu Kernaghan 1975; Starr – Sharp 1984. K zdůvodnění nutnosti srov. Monypenny 1955. (13) UNESCO–Empfehlung 1967, s. 23. (14) Hlavní zprávu William C. Carr (USA). Tamtéž, s. 41. (15) Srov. Brezinka 1978, s. 229nn. (16) Srov. Salzmann 1964, s. 49; F. Schneider 1947, s. 2nn. (17) Smith 1978, s. 646. (18) Srov. Schelsky 1965, s. 136nn. (19) Na rozdíl od státních zákonů není většina profesních kodexů napsána preskriptivním, nýbrž pseudo-preskriptivním jazykem. Tím se vzbuzuje nedorozumění, že jde o popis existujícího stavu místo o požadavky. Tento způsob jazyka podporuje sebeklamy členů profesní skupiny vzhledem k úrovni jejich skutečně existujícího étosu a klamy těch, kteří se nacházejí mimo profesní skupinu. (20) Volně podle Felbigera 1768, s. 35 a 1892, s. 246. (21) Srov. Felbiger 1768, s. 36: „Musí mít sklon plnit povinnosti svého stavu.“ Beamtenrechtsrahmengesetz (BRRG) Spolkové republiky Německo, § 36, věta 1: „Úředník se má zcela věnovat svému povolání.“ In: Bundesgesetzblatt, Teil I, Jg. 1985, n. 13 ze 6. 3. 1985, s. 470. (22) K jejich interpretaci pro učitele srov. Margies – Roeser 1979, s. 110nn. (23) Heckel 1986, s. 253. (24) Felbiger 1768, s. 42. (25) Pro Německo srov. BRRG 1985, § 42, s. 470n.; Pro Rakousko Beamten-Dienstgesetz 1979, § 56: „Úředník nesmí vykonávat vedlejší povolání, které mu brání v plnění jeho služebních úkolů.“ In: Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich, Jg. 1979, Stück 113, s. 1569n. Srov. Heckel 1986, s. 261nn.; Margies – Roeser 1979, s. 117nn. (26) Spranger 1969, s. 408: Vychovatel „na sobě nemusel jen pracovat. Musí to dělat stále.“ K tomu též Bräuer 1979, s. 57 a American Psychological Association 1977, princip 2: „Competence. The maintenance of high standards of professional competence is a responsibility shared by all psychologists in the interest of the public and the profession as a whole.“ „Psychologists recognize the need for continuing education, and are open to new procedures ...“ (27) Srov. Margies – Roeser 1979, s. 111. Pro Švýcarsko Plotke 1979, s. 441n. K rozdílu mezi dalším vzděláváním (Lehrerfortbildung) a zvyšováním kvalifikace učitelů (Lehrerweiterbildung) srov. Heck – Schurig 1982, s. 1nn.: „K dalšímu vzdělávání učitelů se řadí všechna opatření, která slouží udržení a zlepšení všech kvalifikací získaných během vzdělávání a výkonu profese s cílem stejné popř. větší výkonnosti vzhledem ke společenským změnám.“ Jako „zvyšování kvalifikace učitelů“ v užším smyslu se označují opatření, jež směřují ke „změně statusu“ získáním dodatečných „kvalifikací“. Podobně Plotke 1979, s. 441: „Zvyšování kvalifikace ... slouží přípravě na vyšší stupeň.“ V širším významu se proti tomu „dalším vzděláváním“ míní každý druh sebe-vzdělávání během profesní praxe, tak např. Deutscher Bildungsrat 1970, s. 51nn. a 197nn. Také zde se užívá tento pojem. (28) Decreto del Presidente della Repubblica 31 maggio 1974, č. 417, čl. 2. In: Lex. Legislazione Italiana, Anno LX, 1974, s. 2214. (29) Srov. Brezinka 1988, s. 40nn. (30) Srov. Felbiger 1768, s. 51n.: „Učitelé se sami musí dobře naučit to, čemu mají učit žáky“ a „sami musí umět vykonávat to, k čemu žáky vedou“. (31) F. Schneider 1940, s. 145. (32) Srov. Schmalohr 1971, s. 146nn. (33) Srov. Profesní etické závazky pro psychology Berufsethische Verpflichtungen für Psychologen, Ilc: „Psycholog se stále snaží užívat ty pracovní techniky, které mohou platit jako nejlépe zdůvodněné na základě současného stavu vědy.“ Rauchfleisch 1982, s. 90. (34) Tschernokosowa – Tschernokosow 1977, s. 109. (35) K tomuto pojmu srov. Brandt 1976. „Blahověle“ se mi zdá blíže skutečnosti než „vychovatelská láska“, která se obvykle požaduje, mj. Felbiger 1768, s. 38; Kerschensteiner 1952, s. 39 a 65n.; Schneider 1940, s. 113nn.; Tschernokosowa – Tschernokosow 1977, s. 142nn.; Bollnow 1968, s. 52nn. a 1979, s. 30n. (36) Weischedel 1980, s. 213. (37) U Sprangera 1951, s. 412 se nazývá „sebeovládání“. K tomuto pojmu srov. Brezinka 1986, s. 91. (38) Srov. Felbiger 1768, s. 40; Sailer 1910, s. 277nn.; Bollnow 1968, s. 56nn. a 1979, s. 31n. (39) Felbiger, 1768, s. 39. (40) Sailer 1910, s. 210 (v kapitole o „ctnostech učitelů“). (41) Herbart, sv. I, 1913, s. 292. (42) U Kerschensteiner 1952, s. 67nn. se nazývá „schopnost vcítění“ a „psychický jemnocit“. (43) Tausch 1981, s. 210. (44) Spranger 1951, s. 413: „Patří ke ctnosti vychovatele, aby usiloval o znalost člověka, nejen dítěte, ale zvláště o ni.“ (45) Srov. Brezinka 1988, s. 37nn. (46) Srov. F. Schneider 1940, s. 175nn. (47) „Slovo pro označení žádoucího stavu osoby nejen vzhledem ke zdraví, nýbrž i k ostatním statkům štěstí.“ Grimm 1984, Bd. 30, s. 1108. (48) Německý občanský zákoník (Bürgerliches Gesetzbuch), § 1627; podobně v rakouském občanském zákoníku Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch, § 137; švýcarský občanský zákoník Schweizerisches Zivilgesetzbuch, čl. 301: „Rodiče vedou svoji péči a výchovu s ohledem na dobro dítěte.“ (49) Srov. též Deklaraci OSN o právech dítěte z 20. 11. 1959, preambule („for his own good“). Berchtold 1978, s. 95; Berufsethische Verpflichtungen für Psychologen: „V každé profesní činnosti dbá na dobro lidí, jichž se dotýká jeho výkon povolání.“ Rauchfleisch 1982, s. 89. (50) Statement of Ethics for School Administrators (USA). In: The National Elementary Principal, Vol. 56 (1976), s. 63: „The educational administrator makes the wellbeing of students the fundamental value in all decision making and actions.“ (51) „The best interests of the child shall be the guiding principle of those responsible for his education.“ Berchtold 1978, s. 96. (52) O takzvaných neurčitých právních pojmech jako „dobro dítěte“ atd. srov. Schima 1967 a Engisch 1975, s. 108nn. (53) Pochází z Hippokratovy lékařské profesní morálky (Müri 1986, s. 9 a 11) a je zásadní i pro profesní morálku učitelů. (54) Srov. Redl 1971, s. 154nn. (55) V literatuře se diskutují mj. pod heslem „konfliktní struktura role učitele“. Srov. Wilson 1971; Reinhardt

1978 a 1981. (56) BGB (Spolkový zákoník), § 1666. (57) Srov. Brezinka 1987, s. 60nn. (58) Princip 2: „... to enable him to develop physically, mentally, morally, spiritually and socially in a healthy and normal manner.“ Berchtold 1978, s. 95. (59) Princip 7: „to develop... his sense of moral and social responsibility, and to become a useful member of society.“ Tamtéž. (60) Výmarská říšská ústava, čl. 122; ústavy Bavorska (čl. 126), Brém (čl. 25), Porýnska-Falcka (čl. 25), Sárská (čl. 25); podobná ústava Bádenska-Württemberska (čl. 13: ochrana před „ohrožením“). (61) Zásady 2 a 4. Berchtold 1978, s. 95. (62) Jugendrecht 1985, s. 11. (63) JArbSchG, § 28. Jugendrecht 1991, s. 234. (64) Srov. Heckel 1986, s. 390nn. (65) Tamtéž, s. 366. (66) Srov. např. Rakousko: Schulunterrichtsgesetz z 6. 2. 1974, § 18. Jonak 1990, s. 513nn. a 724nn. (67) Pro Rakousko: Verordnung des Ministers für Unterricht und Kunst z 24. 6. 1974, § 9, odst. 2. Jonak 1990, s. 1099. (68) Pro Bádensko-Württembersko: Verwaltungsvorschrift ze 7. 9. 1983. In: Kultus und Unterricht 1983, s. 645. (69) Schulorganisationsgesetz, § 2. Jonak 1990, s. 194. (70) Čl. 131. Verfassungen 1981, s. 63. (71) US Department of Education 1986, s. 34. (72) Především v takzvaných „předmětech, v nichž záleží na smýšlení“ (Gessinnungsfächer), tj. v těch, jejichž obsahem jsou normativní statky a hodnocení lidí (náboženství, dějepis, jazyky, literatura, nauka o společnosti). (73) Srov. Brezinka 1981, s. 55nn. (74) Srov. Heckhausen 1969, s. 195n. (75) Srov. US Department of Education 1986, s. 32. (76) Felbiger 1768, s. 50. (77) Čl. 56. Verfassungen 1981, s. 170. (78) Jonak 1990, s. 194. (79) Omezení školy na „spoluúčast... při výchově žáků“ a tím přednostní výchovatelskou povinnost rodičů vyjadřuje zvláště jasně rakouské školské právo. Srov. Schulunterrichtsgesetz 1974, § 47. Jonak 1990, s. 569. (80) Srov. Bollnow 1947, s. 17nn. (81) Bavorská ústava, čl. 131. Verfassungen 1981, s. 63. (82) Brémská ústava, čl. 26. Tamtéž, s. 105. (83) Hesenská ústava, čl. 56. Tamtéž, s. 170. (84) Bádensko-Württemberská ústava, čl. 12. Tamtéž, s. 3. (85) Ústava Severního Porýní – Vestfálska, čl. 7. Tamtéž, s. 228. (86) Srov. Horney 1963. (87) Srov. Ihering 1905, sv. 2. (88) Jako např. od Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft (GEW): Manifest für die Lehr- und Meinungsfreiheit in den Schulen. Autoři Walter Jens, Wolfgang Klafki a Dieter Wunder: Frankfurter Rundschau, 24. 5. 1984. Tomuto cíli se povážlivě přibližuje svoboda učení, kterou poskytuje italské služební právo [Dienstrecht] učitelům. Srov. čl. 1 dekretu č. 417 z 31. května 1974 (pozn. 28): „Výkon svobody učení má dosáhnout plného rozvoje osobnosti žáka prostřednictvím otevřené konfrontace kulturních stanovisek.“ Jako meze se uvádějí jen ústavní normy, státní školský řád a svědomí žáků – ne však náboženská a světonázorová přesvědčení rodičů. (89) GG, čl. 4. Schuster 1985, s. 138. (90) Dodatkový protokol ke Konvenci na ochranu lidských práv a základních svobod z 20. 3. 1952, čl. 2. Berchtold 1978, s. 116; německy u Berbera 1983, s. 162. K interpretaci srov. Bannwart-Maurer 1975. (91) Klecatsky – Morscher 1982, s. 1185. (92) Srov. např. pro Bavorsko Stingl 1905, s. 669nn. (93) Felbiger 1768, s. 37. (94) Tamtéž, s. 47. (95) Tschernokosowa – Tschernokosow 1977, s. 212 a 215. (96) „Vyznáním“ se míní náboženské vyznání ve smyslu náboženského společenství; „světovým názorem“ ne-náboženské učení takových sdružení, „která si kladou za úkol společnou péči o světový názor“ a právně jsou postavena naroveň náboženským společenstvím. Srov. říšskou ústavu Verfassung des Deutschen Reiches z 11. 8. 1919, čl. 136 a 137, které jsou podle čl. 140 také součástí ústavy Spolkové republiky Německo. Schuster 1985, s. 122n. a 188; Gesetz über die religiöse Kindererziehung z 15. 7. 1921, § 6 o výchově „ve světovém názoru, který nemá charakter vyznání“. Jugendrecht 1991, s. 185. (97) Kodex kanonického práva, kán. 803, § 2. 1994, s. 365. (98) Tamtéž, kán. 804, § 2. (99) K tomu samozřejmě patří i veřejné konfesijní školy, které jsou nyní v Německu jen ještě v Dolním Sasku a v Severním Porýní – Vestfálsku v relativně malém počtu. (100) Mangoldt – Klein 1966, s. 283n.; podobně Maunz 1989, s. 34. (101) Srov. Bischofskonferenz 1989; Kocher 1989; Kaufmann 1989; Nipkow 1989. (102) Srov. Schach 1989; Langer 1989.

BREZINKA, Wolfgang. *Filozofické základy výchovy*. Praha: Zvon, 1996, s. 155–174.



DUHAN, Andrej: Politická korektnost není obyčejná slušnost

Politická korektnost představuje ideologii, jež relativizuje Západ, vytěšňuje konzervativní názory, absolutizuje levicově liberální hodnoty a ignoruje zkušenosti. Je dalším nebezpečným levicovým sněním o společnosti, kde se mají všichni rádi a jsou si rovni.

Politická korektnost vychází ze dvou tezí Nové levice. Za prvé, západní, křesťanská a buržoazní civilizace je špatná, protože je utlačovatelská. Nová levice je posedlá dominancí a útlakem a všechny instituce a hodnoty západní civilizace – od národa přes vlastnictví až po rodinu – považuje za diskriminační.

Za druhé, pravda, fakta a objektivita neexistují. To, co považujeme za přirozené, jsou ve skutečnosti sociální konstrukty západní společnosti, která tím reprodukuje svou legitimitu a marginalizuje menšiny. Svou dominanci pak systém utvrzuje interpretací historie, jazykem, výchovou, zažitými vzorci chování, morálkou a kulturou.

Jde o „staré dobré“ marxistické falešné vědomí, kterým dodnes marxisté zdůvodňují, proč nežijeme v komunistickém ráji, ale v „bídě“ svobodných kapitalistických společností.

Relativizace

Stejnými kulturně výchovnými metodami pak lze vnutit lidem jako přirozené úplně jiné hodnoty. Člověk je tabula rasa, která může být popsaná libovolnou výchovou a indoktrinací. Podle neomarxistického vidění politická korektnost nepředstavuje absurdní popření reality, ale pouze konstruuje novou a lepší.

Relativizace zpochybňuje historické identity, jako je národ, křesťanství či rodina. Vše tradiční, historické, zaběhnuté je špatné. Západ není nejúspěšnější, nejsvobodnější a nejtolerantnější civilizace, ale nese kolektivní historickou vinu.

Podstatu politické korektnosti vyjádřil jeden z ideových otců Nové levice, německo-americký filozof a sociolog Herbert Marcuse (1898–1979), konceptem „represivní tolerance“. Podle ní je třeba konzervativním názorům upřít svobodu slova, protože zachovávají utlačující společnost. V Marcusově pojetí spolu soupeří autoritářské zpátečnické síly pravice s tolerantní pokrokovou levicí. První je třeba formálně i neformálně potlačit, druhou propagovat. Pravicové názory si toleranci nezaslouží.

Politická korektnost tedy směřuje k relativizaci Západu, protože je velkým utlačovatelem, delegitimizací konzervativních názorů, protože Západ obhajují, a ustavení levicových pokrokových hodnot, protože zajistí sociálně spravedlivou společnost.

Relativizace zpochybňuje historické identity, jako je národ, křesťanství či rodina. Vše tradiční, historické, zaběhnuté je špatné. Západ není nejúspěšnější, nejsvobodnější a nejtolerantnější civilizace, ale nese kolektivní historickou vinu. Západní sklon k sebereflexi a kritickému myšlení se zvrhává v masochismus, který francouzský filozof Pascal Bruckner ve stejnojmenné esejí *La tyrannie de la pénitence* nazývá tyranii pokání.

Rasismus

Každá situace, problém či instituce jsou interpretovány útlakem menšiny většinou – Západ utlačuje zbytek světa, muži ženy, heterosexuální komunitu LGBT, křesťané muslimy, běloši černochoy, rodina ženy a děti, buržoazie proletariát. Vše, co zapadá do tohoto schématu, je třeba vytáhnout, vše, co nezapadá, utulit, aby tyto marginalizované skupiny nebyly nadále stigmatizovány. Nejde však o blaho jednotlivých příslušníků menšin, ale o reprodukci příběhu útlatu a potvrzování statusu oběti.

Rasismus se dnes netýká diskriminace na základě rasy, ale všeho, co negativně míří na menšinu, respektive podporuje utlačovatelské struktury západní civilizace

Konzervativní oponenty politické korektnosti je třeba usvědčit z rasismu, fašismu, bigotnosti, a tím jejich názor vyloučit jako nepřijatelný. Levici se podařilo zachovat negativní konotace rasismu, a přitom tento pojem zcela vyprázdnit. Rasismus se dnes netýká diskriminace na základě rasy, ale všeho, co negativně míří na menšinu, respektive podporuje utlačovatelské struktury západní civilizace.

Skrytý rasismus je třeba najít v každém pravicovém názoru. V odmítání imigrace, ochraně hranic, boji s kriminalitou, škrtání sociálních dávek, podpoře tradiční rodiny, patriotismu, výuce západních dějin či v nízkých daních lze najít společný účel – zlovolnou snahu poškodit menšiny.

Politicky korektní pravdy

Politická korektnost požaduje ztotožnění s pilíři levicově liberální ideologie, jako je multikulturalismus, masová imigrace, gender, feminismus, relativizující tolerance, antidiskriminace či sociální spravedlnost. Ty mají být jedinými správnými, univerzálně platnými, přirozenými a nezpochybnitelnými hodnotami. Politicky korektní hodnoty nemají být považované za názor, ale za standard – za obyčejnou slušnost. Cílem je vyvrátit pojem většiny a jejich identit a hodnot jako normy. Politicky korektní pravdy například jsou:

- Islám je náboženstvím míru. Muslimové jsou oběti. Islamismus nemá nic společného s islámem.
- Všechny kultury si jsou rovné a neexistuje mezi nimi rozdíl.
- Národ je náhodný shluk jednotlivců. Kolektivní identity neexistují. Existuje pouze jednotlivec a lidstvo.
- Úspěch Západu je založen na otrocích a kolonialismu.
- Poukazovat na problémy s vybranými menšinami je rasismus.
- Muži a ženy jsou a musejí být stejní.
- Člověk může libovolně měnit sexuální identitu.
- Většinová společnost je homofobní, xenofobní, rasistická a diskriminující.
- Neúspěch a špatné vlastnosti jednotlivce nejsou jeho vinou, ale společnosti.
- Tradiční rodina je přežitek.
- Problémy s porodností vyřeší imigrace, jež je vždy prospěšná.
- Většinu lze generalizovat pouze negativně a menšiny pozitivně.
- Příslušníci většiny nesou historickou vinu, příslušníci menšin často nejsou zodpovědní ani za svoje jednání.
- Rasismem je každá kritika chování podmíněná příslušností k sociální skupině.

Patriotismus je fašismus.

Buržoazní hodnoty, jako je práce, rodina či majetek, jsou maloměstské. Alternativní způsoby života by neměly být kritizovány a hodnoceny z těchto pozic.

Odmítání masové imigrace, ochrana hranic a požadavek asimilace jsou extremismus, podpora neomezené imigrace a multikulturní segregace výraz umírněnosti a politické vyspělosti.

Zesměšňování křesťanství je autentickým projevem svobodné společnosti, kritika islámu nenávistí, malostí a zbytečnou provokací.

Společným znakem uvedených tvrzení je, že neodpovídají realitě. Jsou to lži. Politická korektnost se nerozlišuje pravdu a lež, ale vyžaduje správný názor. Pravda je sociální konstrukt osvícenství, a proto nástrojem západního útlatu, jak nedávno svým profesorům vysvětlili studentští aktivisté z hnutí Black Lives Matter, jež vzniklo v roce 2013 v USA. Na oltáři politické korektnosti není obětována jen pravda, ale mnohdy i zdravý rozum a pud sebezáchovy, což potvrzují jalové reakce politiků na islámský terorismus.

Regulace jazyka

V politicky korektním režimu může být pravda rasistická, tedy nežádoucí či zakázaná. Jazyk ztrácí význam coby nositel informací a prostředek komunikace, protože přestává popisovat realitu. Neumožňuje zprostředkovávat některé názory přijatelně. Stává se ideologickým nástrojem ke konstrukci paralelní skutečnosti. Má vnutit dané vidění světa, etablovat politicky korektní newspeak a zakázat debatu o daných tématech.

Regulace jazyka mění myšlení. Na Západě se přenesla do přepisování historie s dvojnásobným cílem – interpretovat ji v multikulturním duchu a zároveň neustále připomínat historickou vinu Evropanů a Američanů na rasismu, imperialismu a kolonialismu

Politická korektnost zužuje okruh povolených témat a stanovuje meze, jak se o těchto tématech smí hovořit. Určuje, co se smí a nesmí říkat, jak se to smí a nesmí říkat, a kdo co smí a nesmí říkat. Vytváří se soustava a hierarchie povolených a nepovolených názorů a skupin lidí, které je mohou, nebo nemohou říkat. Zavádí se dvojitý metr posuzování mluvy a jednání podle toho, kdo je jejich nositelem a adresátem. Formuje paralelní realitu.

Regulace jazyka mění myšlení. Na Západě se přenesla do přepisování historie s dvojím cílem – interpretovat ji v multikulturním duchu a zároveň neustále připomínat historickou vinu Evropanů a Američanů na rasismu, imperialismu a kolonialismu. Shakespeare a jiní mrtví bílí muži musejí v učebních osnovách ustoupit indiánským náčelníkům. Kurzy západní civilizace nahrazují na elitních západních univerzitách kurzy dekonstrukce Západu. Politicky korektní by měly být knihy, reklamy, filmy, hry, volební kandidátky i osobní život.

Kriminalizaci názorů i faktů

Politická korektnost maže rozdíl mezi veřejným a soukromým. Politicky korektní je třeba být i v soukromí a osobních vztazích. I zde se odráží staré heslo Nové levice, že osobní je politické. Soukromé neexistuje, vše je veřejné. Být politicky korektní je nová, nejvyšší a jediná ctnost.

Směřujeme ke kriminalizaci názorů i faktů, které mohou menšiny vnímat negativně

Zatím nejvyšším stadiem politické korektnosti je trestně právní kodifikace v podobě rozrůstající se legislativy proti hate speech (nenávistnému projevu). Jejím cílem je trestat nenávistné výroky, což se na první pohled jeví pochopitelné, ve skutečnosti však směřuje, a je tak využívána, k potlačení kritiky politické korektnosti. V praxi tedy směřujeme ke kriminalizaci názorů i faktů, které mohou menšiny vnímat negativně. Marcuse by byl spokojený.

Jednoznačnost politické korektnosti i následky politicky nekorektních postojů ukazuje několik případů:

Starosta francouzského města Beziers Robert Menard, který prohlásil, že třídy, kde tvoří 90 procent muslimské děti, jsou problém, byl odsouzen za hate speech.

Německá policie a média se snažily ututlat sexuální útoky, protože by to mohlo posílit odpor k uprchlíkům. Poté tvrdily, že pachatelé nepřišli s nejnovější imigrační vlnou, ale v Německu jsou již několik let.

Levice prezentuje hidžáb jako symbol feminismu a emancipace žen.

Stále dokola se omílá genderový rozdíl v platech, přestože na srovnatelných postech a kvalifikacích prakticky neexistuje.

V anglických městech roky působily pákistánské gangy zaměřující se na sexuální zneužívání bílých dětí, a policie a sociální pracovníci, kteří o tom věděli, se báli zakročit kvůli obvinění z rasismu. Naopak stíhali ty, kteří na to upozornili.

Italští aktivisté prohlásili vrcholné dílo západní literatury – Danteho Božskou komedii – za homofobní a islamofobní a požadují její stažení z učebních osnov.

Na elitních západních univerzitách se zřizují bezpečné prostory, kde studenti nesmějí být vystaveni nepříjemným názorům, nebo se ruší pod tlakem levicových aktivistů vystoupení konzervativních přednášejících.

Šéf internetového prohlížeče Mozilla Brendan Eich byl přinucen odstoupit, protože odmítá sňatky homosexuálů.

Australské feministky obvinily černošku a bývalou muslimku Ayaan Hirsi Aliovou z rasismu a podpory bělošské nadřazenosti. Podle rozsudku Soudního dvora Evropské unie pojišťovny musejí ignorovat rozdíly v rizikovém chování mužů a žen, protože mezi nimi není rozdíl, což ženám zdražuje pojištění.

Slušnost

Politická korektnost v žádném případě není obyčejná slušnost. Slušnost sice do jisté míry koriguje mluvené slovo i chování, ale nesnaží měnit chápání reality – je soukromá a apolitická. Politická korektnost je odrazem politické doktríny a kodifikuje dané názory jako nezpochybnitelné. Slušnost řeší formu projevu, politická korektnost obsah. Jak poznamenal anglický filozof Roger Scruton, slušnost je skill (dovednost), politická korektnost drill (výcvik).

Slušnost sice do jisté míry koriguje mluvené slovo i chování, ale nesnaží měnit chápání reality – je soukromá a apolitická. Politická korektnost je odrazem politické doktríny a kodifikuje dané názory jako nezpochybnitelné.

Politická korektnost nahrazuje pilíře západní intelektuální tradice, jako je pravda, rozum či svoboda slova, správnosti myšlení, subjektivními pocity a právem vybraných menšin nebýt uraženy. Neformální i formální regulací jazyka, myšlení a chování se snaží změnit realitu. Ve jménu abstraktních hodnot velí ignorovat realitu i zkušenosti.

Politická korektnost představuje ideologii, která relativizuje Západ, vytěšňuje konzervativní názory a absolutizuje levicově liberální hodnoty. Je dalším nebezpečným levicovým sněním o společnosti, kde se mají všichni rádi a jsou si rovni, jen kdyby zlovlný Západ nestál v cestě.

Česká pozice, 17. 6. 2017.

http://ceskapozice.lidovky.cz/politicka-korektnost-neni-obycejna-slusnost-fal-/tema.aspx?c=A170615_230617_pozice-tema_lube.



Helsinská deklarace WMA (Světové asociace lékařů)

Preamble

Světová lékařská asociace (WMA) předkládá Helsinskou deklaraci jako návod k etickým zásadám lékařského výzkumu zahrnujícího lidské subjekty, včetně výzkumu na identifikovatelném lidském materiálu a datech.

Deklarace tvoří jeden celek a každý paragraf je třeba číst v souvislostech s ostatním relevantním textem.

V souladu s mandátem Světové lékařské asociace je Deklarace adresována v první řadě lékařům. Světová lékařská asociace však vybízí i další osoby podílející se na lékařském výzkumu, aby si tyto zásady osvojily.

Všeobecné zásady

Ženevská deklarace WMA zavazuje lékaře těmito slovy: „Zdraví mého pacienta je pro mne na prvním místě“ a Mezinárodní kodex lékařské etiky stanovuje: „Při poskytování lékařské péče jedná lékař v nejlepším zájmu pacienta.“

Je povinností lékaře prosazovat a chránit zdraví, blaho a práva pacientů, a to včetně těch, kteří jsou účastníky lékařského výzkumu. Lékařovy znalosti a svědomí musí být ve shodě s naplňováním této povinnosti.

Lékařský pokrok je založen na výzkumu, který nutně zahrnuje i studie na lidských subjektech.

Prvotním účelem lékařského výzkumu zahrnujícího lidské subjekty je pochopení příčin, průběhu a účinků nemocí a zlepšení preventivních, diagnostických a terapeutických zákroků (metod, procedur a léčby). I nejlepší prověřené zákroky je třeba vytrvale zkoumat a vyhodnocovat z hlediska jejich bezpečnosti, efektivity, úspornosti, dostupnosti a kvality.

Lékařský výzkum podléhá etickým normám, jež prosazují a zajišťují respekt vůči lidským bytostem a chrání jejich zdraví a práva.

Prvořadým smyslem lékařského výzkumu je zjišťovat nové poznatky, ale tento cíl nesmí být nikdy nadřazen nad práva a zájmy zkoumaných jednotlivců.

Povinností lékařů, kteří se účastní lékařského výzkumu, je chránit život, zdraví, důstojnost, integritu, právo na sebeurčení, soukromí a osobní data zkoumaných subjektů. Odpovědnost za ochranu zkoumaných subjektů leží vždy na lékaři nebo jiném zdravotnickém profesionálově, nikdy na zkoumaných, byť dali svůj souhlas k účasti na výzkumu.

Lékaři musí brát v potaz etické, právní a regulační normy a standardy výzkumu na lidských subjektech, které platí v jejich zemích, stejně jako ty, jež platí mezinárodně. Žádná národní ani mezinárodní etická, právní nebo regulační opatření by však neměla zmenšovat či odnímat kterýkoli druh ochrany zkoumaných subjektů stanovený touto Deklarací.

Lékařský výzkum by měl být veden způsobem, který minimalizuje možnou škodu na životním prostředí.

Lékařský výzkum na lidských subjektech by měli provádět pouze ti, kdo mají příslušnou etickou a vědeckou výchovu, trénink a kvalifikaci. Výzkum na pacientech nebo zdravých dobrovolnících vyžaduje supervizi kompetentním a příslušně kvalifikovaným lékařem nebo jiným zdravotnickým profesionálem.

Skupiny, které nejsou v lékařském výzkumu dostatečně zastoupeny, by měly získat možnost účastnit se v něm.

Lékaři, kteří kombinují lékařský výzkum s lékařskou péčí, by měli své pacienty zahrnovat do výzkumu pouze do takové úrovně, jež je pro ně opodstatněná potenciálními preventivními, diagnostickými či terapeutickými výhodami, a tehdy, mají-li dobrý důvod věřit, že účast ve výzkumné studii neovlivní negativně zdraví těchto zúčastněných pacientů.

Těm, kteří byli při účasti ve výzkumu poškozeni, náleží vhodná kompenzace a léčba.

Rizika, zátěže a prospěch

V lékařské praxi a výzkumu většina intervencí obsahuje rizika a zátěže. Lékařský výzkum zahrnující lidské subjekty smí být prováděn pouze tehdy, když význam cíle převažuje nad riziky a nežádoucími účinky pro zúčastněné.

Veškerému lékařskému výzkumu s účastí lidských subjektů musí předcházet pečlivé vyhodnocení předvídatelných rizik a zátěží pro zúčastněné jednotlivce i skupiny ve srovnání s předpokládaným prospěchem pro ně i další jednotlivce či skupiny postižené zkoumaným stavem.

Je třeba zavádět opatření k minimalizování rizik. Rizika musí výzkumníci trvale monitorovat, vyhodnocovat a dokumentovat.

Lékaři by neměli provádět vědecké studie zahrnující lidské subjekty, pokud si nejsou jisti, že byla adekvátně zhodnocena rizika a lze je uspokojivě zvládnout.

Když lékaři shledají, že rizika převažují nad potenciálními výhodami nebo že již získali přesvědčivý důkaz o konečných výsledcích, musí zvážit, zda mají ve studii pokračovat, modifikovat ji či okamžitě zastavit.

Ohrožené skupiny a jednotlivci

Některé skupiny a jednotlivci jsou obzvláště v ohrožení a je u nich vyšší pravděpodobnost újmy a dodatečného poškození.

Všem ohroženým skupinám a jednotlivcům by měla být poskytnuta specificky promyšlená ochrana.

Lékařský výzkum na ohrožené skupině je opodstatněn jedině tehdy, když se vztahuje ke zdravotním potřebám nebo prioritám této skupiny a výzkum nelze provádět na skupině, která ohrožena není. Navíc by taková skupina měla těžit z poznatků, praxe nebo intervencí, jež budou výsledkem daného výzkumu.

Vědecké požadavky a protokol o výzkumu

Lékařský výzkum s účastí lidských subjektů musí podléhat všeobecně přijímaným vědeckým zásadám, musí být založen na důkladné znalosti vědecké literatury a dalších relevantních zdrojů informací a na adekvátních laboratorních pokusech či, kde je to vhodné, na pokusech na zvířatech. Přitom je nezbytné nepoškodit zvířata používaná při výzkumu.

Plán i průběh každé výzkumné studie zahrnující lidské účastníky musí být jasně popsán a zdůvodněn v protokolu o výzkumu.

Protokol by měl obsahovat etické prohlášení a uvádět, jak jsou dodržovány zásady této Deklarace. V protokolu by měly být uvedeny informace týkající se financování, sponzorů, institucionální příslušnosti, potenciálních konfliktů zájmů, podnětů pro účastníky a informace o způsobu zacházení a/nebo kompenzací vůči těm, kteří byli poškozeni v důsledku své účasti ve výzkumné studii.

U klinických studií se musí v protokolu rovněž popsat vhodná opatření navržená pro období po skončení studie.

Etické komise ve výzkumu

Před zahájením studie se musí předložit protokol o výzkumu k posouzení, připomínkování, dohledu a schválení příslušné etické komisi. Tato komise musí fungovat transparentně, musí být nezávislá na výzkumnících, sponzorech a jakémkoli jiném nepatřičném vlivu a musí být řádně kvalifikovaná. Musí brát v úvahu zákony a vyhlášky země či zemí, v nichž má výzkum probíhat, jakož i příslušné mezinárodní normy a standardy. Nelze však připustit snížení či upuštění od ochrany účastníků výzkumu, jak ji stanovuje tato Deklarace.

Komise musí mít právo monitorovat probíhající studie. Výzkumník musí komisi předložit informace o monitoringu, zejména o vážných nežádoucích účincích. V protokolu by se neměly dělat úpravy bez posouzení a souhlasu komise. Na konci studie musí výzkumníci komisi předkládat závěrečnou zprávu, která obsahuje souhrn výsledků a závěry studie.

Ochrana soukromí a zachování mlčenlivosti

K ochraně soukromí účastníků výzkumu a zachování mlčenlivosti o jejich osobních datech je třeba podniknout veškerá preventivní opatření.

Informovaný souhlas

Účast jednotlivců schopných dát informovaný souhlas k účasti v lékařském výzkumu musí být dobrovolná. I když může být vhodné konzultovat se členy rodiny nebo komunitními představiteli, nemůže být do výzkumu zařazen nikdo proti své vůli, nebo není-li schopen dát informovaný souhlas.

V lékařském výzkumu s účastí lidských subjektů schopných dát svůj informovaný souhlas musí být každý potenciální účastník studie adekvátně informován o cílech, metodách, financování, možných konfliktech zájmů a institucionální příslušnosti výzkumníků, o očekávatelném prospěchu a možných rizicích studie a nepohodlí, které může s sebou nést, dále o opatřeních po skončení studie a všech jejích dalších relevantních aspektech. Potenciální subjekt musí být informován, že má právo odmítnout účast ve studii nebo svůj souhlas kdykoli stáhnout bez represí. Zvláštní pozornost by měla být věnována specifickým informačním potřebám jednotlivých potenciálních subjektů, jakož i způsobům předávání těchto informací.

Poté, co se lékař či jiná příslušně kvalifikovaná osoba ujistí, že potenciální subjekt porozuměl podaným informacím, musí získat bez nátlaku informovaný souhlas potenciálního subjektu, nejlépe písemně. Pokud nelze souhlas písemně získat, musí být formálně zadokumentován a osvědčen.

Všichni zkoumaní účastníci lékařského výzkumu by měli mít možnost dostat informace o celkovém výsledku a závěrech studie.

Při získávání informovaného souhlasu k účasti ve výzkumné studii musí být lékař velmi obezřetný, aby s ním nebyl potenciální subjekt v závislém postavení či nepodléhal jeho nátlaku.

Pokud se tak stalo, musí informovaný souhlas získat jiná příslušně kvalifikovaná osoba, která je na daném vztahu zcela nezávislá.

Za potenciální subjekt výzkumu, jenž není schopen dát sám informovaný souhlas, musí lékař získat souhlas od právního zástupce. Takové osoby nesmí být zahrnovány do studie, která jim pravděpodobně nepřinese žádný prospěch, pokud ovšem není smyslem studie podpora zdraví takové skupiny, jakou potenciální subjekt reprezentuje, a pokud nemůže být výzkum namísto toho proveden na osobách schopných dát informovaný souhlas a přinést jen minimální riziko a minimální zátěž.

Je-li potenciální výzkumný subjekt považovaný za nezpůsobilého dát informovaný souhlas přesto schopen rozhodnout o své účasti ve výzkumu, musí si lékař vedle souhlasu jeho právního zástupce opatřit i tento souhlas. Nesouhlas potenciálního subjektu výzkumu by měl být respektován.

Výzkum s účastí lidských jedinců, kteří jsou fyzicky či mentálně neschopni dát svůj souhlas, např. pacienti v bezvědomí, lze provádět pouze tehdy, pokud je právě takový fyzický či mentální stav zabraňující vyjádření souhlasu nezbytnou charakteristikou zkoumané skupiny.

Za takových okolností musí získat lékař informovaný souhlas od právních zástupců. Pokud není právní zástupce k dispozici a výzkum nelze odložit, může studie pokračovat i bez informovaného souhlasu za předpokladu, že specifické důvody pro zahrnutí subjektu ve stavu, který neumožňuje poskytnutí informovaného souhlasu, jsou zaznamenány v protokolu o výzkumu a že studie byla schválena etickou komisí. Souhlas se setrváním ve výzkumu je nezbytné získat od subjektu nebo jeho právního zástupce co nejdříve.

Lékař musí pacienta úplně informovat o tom, které aspekty péče o něj se vztahují k danému výzkumu. Nesouhlas pacienta s účastí ve studii nebo pacientovo rozhodnutí o odstoupení nesmí nikdy nepříznivě poznamenat vztah lékař–pacient.

Pro lékařský výzkum využívající identifikovatelný lidský materiál či data, jako je např. výzkum materiálu nebo dat v biologických bankách nebo podobných repozitářích, musí lékaři získat informovaný souhlas k jejich shromažďování, ukládání a/nebo opakovanému použití. Mohou existovat výjimečné situace, kdy je získání souhlasu pro takový výzkum nemožné nebo neproveditelné. V takových případech lze výzkum provádět jen po zvážení a souhlasu etické komise.

Použití placebo

Přínos, rizika, zátěže a efektivita nového zákroku se musí testovat a porovnávat s prokazatelně nejlepšími současnými postupy s výjimkou těchto okolností:

Jestliže neexistuje žádná prověřená intervence, je přípustné použít placebo nebo neléčit;

když je z pádných a rozumných vědeckých metodických důvodů proveden méně efektivní zákrok, než je ten, který je prokazatelně nejlepší, používá se kontrola placebem či neléčení k posouzení účinku či bezpečnosti zákroku;

když je pacientovi proveden méně efektivní zákrok, placebo či neléčení pro něj v důsledku toho nepředstavují další riziko závažné a nezvratné újmy.

Je nezbytné věnovat mimořádnou snahu, aby se takové případy nezneužívaly.

Opatření přijímaná po ukončení testování

Před zahájením klinického testování by měli sponzoři, výzkumníci a vlády pořádajících zemí přijmout opatření pro období po jeho skončení, které zajistí dostupnost intervence označené v průběhu testování za prospěšnou všem účastníkům. Účastníci o tom musí být informováni v průběhu získávání jejich informovaného souhlasu.

Zaregistrování výzkumu a publikování a šíření výsledků

Každá výzkumná studie zahrnující lidské subjekty musí být zaregistrována ve veřejně přístupné databázi, než do ní vstoupí první účastníci.

Výzkumníci, autoři, sponzoři, editoři a vydavatelé jsou eticky vázáni, co se týče publikování a šíření výsledků výzkumu. Výzkumníci mají povinnost zveřejňovat výsledky svého výzkumu na lidských subjektech a jsou zodpovědní za úplnost a přesnost svých zpráv. Všechny strany by měly dodržovat přijatá pravidla publikační etiky. Pozitivní, ale i negativní a neprůkazné výsledky se musí zveřejnit či učinit veřejně přístupnými. Při publikování se musí uvádět i zdroje financování, institucionální příslušnost a konflikty zájmů. Zprávy o výzkumu, který nebyl v souladu se zásadami této Deklarace, by neměly být přijaty k publikování.

Neověřené zákroky v klinické praxi

Jestliže neexistují prověřené postupy nebo nejsou dosud známé postupy účinné, individuální léčbu pacienta musí lékař konzultovat s experty a teprve pak může s jeho informovaným souhlasem nebo souhlasem jeho právního zástupce použít neově-

řený postup, pokud podle jeho mínění skýtá naději na záchranu života, uzdravení nebo úlevu při utrpení. Takový zákrok by se měl následně prozkoumat s cílem vyhodnotit jeho bezpečnost a účinnost. Nové informace se musí v každém případě znamenat a zveřejnit, je-li to vhodné.

(Z anglického originálu přeložila PhDr. Jaroslava Veselá, sekretariát ČLS JEP Praha, listopad 2013)



Evropská charta lékařské etiky

Základní etické principy

Princip 1

Lékař chrání jak fyzické, tak duševní zdraví lidí. Lékař zmírňuje lidské utrpení při respektování kvality života a důstojnosti člověka, a to bez jakékoli diskriminace v čase míru i za války.

Princip 2

Lékař se zavazuje vždy upřednostňovat zájem pacienta a jeho zdraví nad zájmy ostatními.

Princip 3

Lékař poskytuje pacientovi vždy nejlepší a pro něho nejvhodnější péči, a to bez jakékoli diskriminace.

Princip 4

Lékař bere vždy v potaz prostředí, v němž pacient žije a pracuje, jako jednu z určujících podmínek pro jeho zdraví a kvalitu života.

Princip 5

Lékař je nenahraditelným důvěrníkem pacienta. Lékař dodržuje lékařské tajemství a nikdy nezneužije informace, které se při léčení pacienta dozvěděl.

Princip 6

Lékař využívá svých odborných znalostí k zlepšení či udržení zdraví těch, kteří mu důvěřují a kteří o to požádají; za žádných okolností nesmí jednat k jejich neprospěchu.

Princip 7

Lékař využívá všech poznatků lékařské vědy ve prospěch svých pacientů.

Princip 8

Při dodržování své osobní nezávislosti v rozhodování lékař postupuje v souladu s principem účinnosti léčby, přičemž bere v úvahu spravedlivé využití dostupných finančních zdrojů.

Princip 9

Ochrana zdraví je spojena s trvalým úsilím o zachování osobní integrity pacienta.

Princip 10

Lékař nikdy nesmí souhlasit s používáním mučení nebo jakékoli formy kruté, nehumánní či ponižující léčby, a to z jakýchkoli příčin a za jakýchkoli okolností včetně občanského či válečného konfliktu. Nesmí být přítomen u takových postupů a nesmí se jich zúčastnit.

Princip 11

Lékař jednající vůči pacientovi, ať již jako prostý praktik, odborník, či člen instituce, musí zachovávat naprostou transparentnost ve všem, co se může jevit jako konflikt zájmu, a musí jednat zcela nezávisle, a to jak po stránce morální, tak i odborné.

Princip 12

Pokud právní, etické či odborné podmínky brání lékaři jednat zcela nezávisle, musí o tom vždy informovat pacienta. Pacientovo právo na kvalitní léčbu musí zůstat zaručeno.

Princip 13

Pokud se lékař rozhodne účastnit se protestní akce spočívající v omezení poskytování lékařské péče, není zproštěn etického závazku zajistit nezbytnou akutní péči.

Princip 14

Lékař není povinen vyhovět požadavkům pacienta na takové ošetření a léčbu, s níž nesouhlasí. Nicméně lékař bere při výkonu povolání ohled na svobodnou vůli pacienta.

Princip 15

Lékař vykonává své povolání v souladu se svým svědomím a s respektem k důstojnosti vlastní i ostatních lidí, a to vždy zcela nezávisle a svobodně.



TELEC, Ivo: Racionálně o komplementární a alternativní medicíně

1. Úvodem

Na Západě používáme zavedený odborný pojem komplementární a alternativní medicína. Jedná se o **část západní medicíny** v poměru k západně dominantní konvenční biomedicíně, biomedicínskému inženýrství a k medikačně převažujícím umělým chemo-

farmakům. Namísto „komplementární a alternativní medicína“ se někdy používá pojem „komplementární medicína“ (Švýcarsko) anebo „vyšší“ integrativní medicína.

Světová zdravotnická organizace dlouhodobě věnuje **celosvětovou** zdravotně politickou a odbornou pozornost našemu tématu; viz např. WHO Global Report on Traditional and Complementary Medicine 2019, WHO Traditional Medicine Strategy: 2014–2023, WHO Traditional Medicine Strategy: 2002–2005, WHO Global Atlas of Traditional, Complementary and Alternative Medicine, WHO: Traditional, Complementary and Integrative Medicine, WHO Guidelines for Methodologies on Research and Evaluation of Traditional Medicine, Benchmarks for training in traditional/complementary and alternative medicine (7 dílů) nebo Legal Status of Traditional Medicine and Complementary/Alternative Medicine: A Worldwide Review.

Prestížní americká Mayo Clinic má ve dvou státech USA zřízena střediska integrativní medicíny a zdraví, jakož i výzkumný program v oboru. Podobné útvary najdeme i v Evropě. V USA působí National Center for Complementary and Integrative Health, které patří mezi unijní, ministersky zřizované, agentury.

Obsahově komplementární a alternativní medicína, jak ji chápeme, spočívá zejména v **přírodní a tradiční medicíně**, a to nejen evropské, ale i cizokrajné (zejména východní). Podstatná část přírodní medicíny je tvořena **herbální medicínou a balneologií** včetně klimatoterapie. Zmínit tu ovšem musíme též **fyzikální medicínu a manuální medicínu**.

Podstatný záběr komplementární a alternativní medicíny bývá zaměřen na **vzbuzení vlastních sebeuzdravujících sil** pacientova organismu včetně zdravé životosprávy a udržování dobré duševní a tělesné kondice. Slouží k tomu i zbudování terapeutického vztahu a edukační pohovor lékaře s pacientem či rodinou. Stále se přitom jedná o **součást tzv. vědecké medicíny**. Tím se komplementární a alternativní medicína **liší** nejen od přírodního léčitelství, ale i od duchovní péče včetně pastorální medicíny a klinické pastorační praxe, a od jiných zdravotních jevů **mimo** zdravotní služby. Nicméně, komplementární a alternativní medicína, možná více nežli konvenční medicína, sleduje celostní pohled na člověka a jeho duševní a tělesné zdraví, a to například v pojetí *mind-body medicine*. Poukázat si můžeme kupříkladu na vysokoškolský kurz Mind-Body Medicine na Georgetown University School of Medicine ve Washingtonu.

Komplementární a alternativní medicína klade důraz také na, vědecky podložené, psychosomatické lékařství, které je u nás zavedenou součástí a oborem zdravotních služeb; srov. např. psychogynekologické potíže při početí nebo donošení dítěte. Vyplývá nám z toho, že sám pojem „komplementární a alternativní medicína“ lze chápat ve **více významech**; např. ve významu doplnění léčby tělesných neduhů o péči o duševní zdraví, a to i ve vzájemné souvislosti.

Necháme-li stranou „pouhou“ podporu zdraví a prevenci, pojem komplementární a alternativní medicína bývá schematicky převážně používán ve významu „**doplnění**“ konvenční biomedicíny; např. o rostlinné léčivé přípravky s léčebnými indikacemi či o rostlinné, houbové, řasové nebo živočišné doplňky stravy s fyziologickými nebo výživovými účinky a zdravotními nebo výživovými tvrzeními, o některé potraviny evropsky nového typu, přírodní kosmetické přípravky anebo o tradiční diagnostické a léčebné postupy, včetně hermetických lékařství nebo východní medicíny.

Dále bývá uvedený pojem používán ve významu „**nahrazení**“ konvenční biomedicíny jinými postupy, látkami či prostředky tam, kde to je účelné nebo dokonce jediné možné; např. při odolnosti na antibiotika, alergiích, genetické zátěži, negativních lékových interakcích, ale i v těhotenství nebo při kojení apod. Vzpomeňme též na chronické nemoci nebo medicínsky nevysvětlitelné chorobné příznaky. Významnou roli sehrává **nákladová efektivita**, resp. hlediska **farmakoekonomická** zohledňující výhody zachování nebo zlepšení zdraví po všech stránkách, jakož i dobré pohody (*well-being*).

Komplementární a alternativní medicína někdy souvisí s **mimozdravotnickým** přírodním léčitelstvím, popř. dalšími službami, např. duchovní službou, výživovým poradenstvím, masérskými, rekondičními a regeneračními službami, instruktorstvím powerjógy, instruktorstvím *Body and Mind*, aromaterapií, psychologickým poradenstvím a diagnostikou, koučováním, službou dul apod.; tzn. **mimo** české zdravotnické právo a zdravotní služby.

Dlužno říci, že v **některých** případech, které ale nelze paušalizovat, komplementární a alternativní medicína **nemusí čelit** na odstranění či zmírnění chorobných příznaků, někdy na odstranění (někdy i složitých psychosomatických) příčin nemocí, nýbrž „jen“ na **zlepšení pacientova duševního prožívání nemoci**. I v tom ovšem spočívá její **přínos** či **společenská prospěšnost**; např. u obtížné či dlouhodobě léčitelných nebo dokonce medicínsky neléčitelných chorob. „*Musí-li si poskytovatel být vědom, že u ošetřovaného vyvolal představu, že péči o zdraví dosáhne určitého výsledku,*“ (např. odstranění chorobného příznaku či příčiny nemoci), „*ač ví nebo musí vědět, že výsledku nemusí být dosaženo, je povinen i toto ošetřovanému vysvětlit.*“ (§ 2639 odst. 2 o. z.). Týká se to i případů, kdy sledovaným výsledkem má být „jen“ zlepšení prožívání, jinak tímto způsobem nedotčené, nemoci. **Namísto** komplementární a alternativní medicíny se na Západě někdy používá výraz **nekonvenční medicína**. V právu se podobně setkáváme s protikladnými pojmy *alopatie* – *homeopatie*.

Stručně řečeno, **hlavní použití** komplementární a alternativní medicíny, někdy i jako metody první volby, může spočívat v následujících **odborných snahách** (někdy „měkkých“ či méně invazivních) o zlepšení nebo zachování duševního nebo tělesného zdraví jako je například:

podpora duševního a tělesného zdraví (kondice, vitality),

prevence určitých onemocnění,

léčba méně závažných chorob,

léčba některých chronických nemocí,

léčba bolesti v určitých případech nebo snížení vnímání bolesti,

léčba medicínsky nevysvětlitelných chorobných příznaků,

doplnění konvenční léčby první volby, například ke snížení jejích vedlejších zdravotně škodlivých účinků nebo ke zlepšení prožívání nemoci či léčby,

nahrazení konvenční léčby první volby, například v těhotenství, při kojení, alergiích nebo při antibiotické rezistenci.

Nemalé uplatnění nachází komplementární a alternativní medicína v dietetice či zdravotních cvičeních anebo při lázeňských pobytech. Za zmínku stojí též masáže tuina či guasha anebo cvičení čchi-kung podle tradiční čínské medicíny či *Kneippova* vodoléčba podle tradiční medicíny evropské. S postupy tradiční čínské medicíny se můžeme setkávat například v *Léčebných lázních Bohdaneč, a. s.*, sídlem v Lázních Bohdaneč, aj. Uváděné lázně nabízejí služby „alternativní medicíny“.

V současné době je připravována výstavba rozsáhlého lázeňského komplexu zaměřeného na léčbu pohybových a kožních nemocí včetně ambulance s využitím tradiční čínské medicíny v Pasohlávkách na Jižní Moravě, nedaleko od rakouských hranic. Má se jednat o tradiční evropskou lázeňskou léčbu s prvky tradiční čínské medicíny.

V českých zdravotních službách se s komplementární a alternativní medicínou můžeme dílem setkávat kromě všeobecného praktického lékařství a praktického lékařství pro děti a dorost například v rehabilitačním lékařství, ošetrovatelství, fyzioterapii, nutriční terapii, ergoterapii, porodní asistenci a masérství ve zdravotnictví. Spadaly sem též dva obory tradiční čínské medicíny v letech 2017 až 2018 a činnost arteterapeuta jakožto „jiného“ odborného pracovníka ve zdravotních službách v letech 2008 až 2017. Některé prvky komplementární a alternativní medicíny se mohou vyskytovat v psychoterapii nebo psychosomatické; např. při léčbě medicínsky nevysvětlitelných tělesných chorobných příznaků. Připomeňme si též lázeňskou léčebně rehabilitační péči, která je založena na využívání přírodních léčivých zdrojů nebo klimatických podmínek příznivých k léčbě. Mezi uváděné oblasti patří i část lékárenské zdravotní péče. V zahraničí se někdy setkáváme též s klinickou naturopatií a některými dalšími zvláštními obory zdravotní péče nebo vysokoškolského studia. Dále si poukážme na „**Prvky komplementární a alternativní medicíny v českém právu**“.

Komplementární a alternativní medicína někdy stojí na hranici mezi péčí o duševní a tělesné zdraví a péčí o „pouhou“ dobrou duševní nebo tělesnou pohodu (*well-being*) bez diagnostikované choroby. V některých případech nemusí být tato hranice ostrá a mění se i v průběhu let nebo v jednotlivých zemích; srov. např. vodoléčbu nebo cvičení.

Část námi sledované oblasti je u nás **oborově standardizována** pomocí českých (převzatých evropských) technických norem (chiropraxe, osteopatie a homeopatie v lékařství). Některé další oblasti též disponují vlastními **oborovými pravidly**, etickými kodexy a činnostmi odborných společností. Všechny tyto jevy sledují ochranu práv spotřebitele (včetně pacienta), stejně jako průhledné nastavení soutěžního prostředí a jeho pravidel na hospodářském trhu.

V Německu je použit zákonný pojem „zvláštní léčebné směry“ (*besondere Therapierichtungen*), který obsahuje fytoterapii, homeopatii a antroposofické lékařství. Důsledkem pak je i **pluralitní farmakoterapie**; viz např. antroposofika či homeopatika.

V pohledu **veřejnoprávní regulace povolání**, resp. oborů, a **služeb**, jak bývá evropskými státy převážně (nikoli však výlučně) nastavena, musíme **odlišit** komplementární a alternativní medicínu jakožto **součást zdravotních služeb** vyznačujících se **veřejnoprávními obory, způsoby, zdravotnickými povoláními a zdravotnickým vzděláním**, od přírodního léčitelství a pastorální medicíny, resp. i od duchovní péče vůbec apod.

Především, že zásadní **společenskou prospěšnost** komplementární a alternativní medicíny spatřujeme v jejím lékařském využívání ve snaze o **snížení nebezpečí vzestupu antibiotické rezistence**; zvláště v primární ambulantní péči; (viz dále). Samotné **těžiště** komplementární a alternativní medicíny ale spočívá spíše v **podpoře duševního a tělesného zdraví celkově**, jakož i v **prevenci určitých onemocnění**. Tím se však její význam, společenský přínos ani medicínské funkce nevyčerpávají. Blíže k tomu výše. Uvedené předeslání je **společensky významné** z toho důvodu, že obsahuje racionální snahu o **minimální shodu** v někdy emočně rozjitřených debatách, světonázorových střetech nebo při profesních zástích či zlehčováním konkurence apod.

Přírodní či tradiční látky, postupy nebo prostředky mohou podle okolností případu, například u méně závažných onemocnění, sloužit jako **metody** (apod.) **první volby**. Nemusí se jednat jen o „doplňky“ západní biomedicíny. Určující je zdravotní stav pacienta i jeho přání, jak má být diagnostikován nebo léčen. „Pánem zakázky“ je pacient. **Nikoli** snad poskytovatel služby jakožto pomáhající profese.

Paradoxem západního racionalistického myšlení může být to, že co bývalo „odjakživa“, po tisíciletí **hlavní a vůdčí** (dnes již klasické), stalo se s racionálním vědecko-technickým rozvojem a hospodářsko soutěžním předstihem západní farmacie a lékařství **alternativním**. Tento společenský jev lze spatřovat zejména v **obsahu**, například českého, **zdravotnického vzdělávání** a v jím ovlivněné klinické praxi. **Nikoli** ale již v obsahu vzdělávání farmaceutického a v integrativním pojetí léčiv. S jistou nadsázkou můžeme mluvit o současném západním farmaceutickém a lékovém „beranidlu“, které **společensky proměňuje** dnešní západní medicínské paradigma. Svou roli sehrává i důvodná společenská obava z hrozby antibiotické rezistence. Na mysl máme zejména **průmyslovou výrobu tradičních rostlinných léčivých přípravků s léčebnými indikacemi** podle lékového práva, která je založena na úředních lékopisech, standardech technologických procesů a na běžných lékových formách; např. tobolkách nebo tabletách.

Jestliže hovoříme o přírodní medicíně i ve spojení s medicínou tradiční, **neznamená** to nutně, že by si nemocní lidé museli **tradičním způsobem** sami nebo po rodině připravovat odvary, nálevy, výluhy, šťávy či maceráty nebo tinktury, extrakty či prášky z bylin nebo léčivá vína z nich. Tradiční (i domácí nebo rodinné) způsoby přípravy bylin se ovšem stále používají; např. při samoléčbě nevyžadující dohled lékaře. **Poradensky** ale souvisí spíše s **bylinářstvím** jako **oborem přírodního léčitelství**. Výhoda tradičních zpracování bylin může spočívat v celkovém komponentním využití léčivé rostliny. Z našeho hlediska komplementární a alternativní medicíny sledovaného úhlem současného západního lékařství však bývají spíše používány přírodní léčivé přípravky, které byly průmyslově technologicky vyrobeny včetně získávání izolátů. Zde podle všeho spočívá **věcný** (a právní) **rozdíl** (nikoli ovšem bezvýjimečný) mezi **bylinářstvím** jako přírodním léčitelstvím a **lékařskou a farmaceutickou fytoterapií** jako zdravotní službou; tzn., zda základ spočívá v **tradičním** (klasickém) **zpracování** léčivých rostlin, anebo v **netradičním** (novém) **průmyslově technologicky** fytochemickém (a obvykle továrním). A to i bez ohledu na lékovou formu (nebo formu doplňků stravy), která může být shodná.

Řádná odborná péče v herbální medicíně vystihuje také **znalosti** dobrého (správného) pěstování bylin apod. ve zdravém životním prostředí, jakož i znalost jejich dobrého (správného) zpracování atd. Z hlediska zdravotní péče se to týká asi nejvíce **farmaceutických laborantů pro léčivé rostliny**, ovšem i farmaceutů a lékařů. Stejně tak i bylinářů jakožto přírodních léčitelů. Ve veřejném zájmu na ochraně zdraví je nutno se **vyvarovat** medikace tradičních rostlinných léčivých přípravků s léčebnými indikacemi nebo doplňků stravy s výživovými nebo zdravotními tvrzeními, pokud by eventuálně byly zjevně výrobkově zatíženy těžkými kovy nebo jinými **zdravotně škodlivými zátěžemi**. Týká se to zejména výrobků dovážených z některých třetích zemí (mimo EU, resp. EHP). Každý fytoterapeut by měl být v těchto **výrobkových** věcech obezřetný. Znalost lékových interakcí, jakož i jedovatých přírodních látek je odbornou samozřejmostí každé dotčené profese. Již z těchto důvodů by měla být fytoterapie **povinnou součástí pregraduálního výuky** všeobecného a zubního lékařství.

Na okraj můžeme zmínit otázku tradiční **urinoterapie**, která bývá tématem lékařských kongresů. Někdy bývá u nás odmítána z kulturních důvodů. Z lékového hlediska a kožního lékařství lze připomenout kožní emulzi k denní léčbě středně až velmi vysušené pokožky, kdy léčivou látkou je, průmyslově zpracovaná, močovina. Léčiva jsou na našem trhu prodávána pod obchodními názvy *Excipal U Lipolotio* nebo *Excipal U Hydrolotio* od francouzského výrobce.

Vraťme se k obecným otázkám.

Vysledovatelný, ovšem **různě silný a proměnlivý**, současný trend spočívá v **integrativní medicíně**, která se v zájmu o blaho pacienta a tam, kde to je věcně možné nebo účelné, snaží o klinické **spojení** přístupů západní biomedicíny s tradičně osvědčenými lékařstvími (nejen orientálními), jakož i s přírodní léčbou vůbec. Blíže viz zdravotně vzdělávací materiál: **Concepts of Healing & Models of Care**. U nás působí odborná společnost, **Česká lékařská společnost integrativní medicíny**. Společenským cílem má být medicína „vyššího celku“, účelně těžící z obou přístupů, tj. jak z přírodního a tradičního, tak i z vědotechnického včetně laboratorní, zobrazovací a ozařovací techniky.

Proti tomu bývá z některých lékařských, zejména akademických, kruhů **namítána odlišná** (rozuměno spíše nižší) **spolehlivost podkladů** (medicínských důkazů účinnosti a bezpečnosti) komplementární a alternativní medicíny, určených k soudnému odbornému rozhodnutí v klinické praxi; např. o volbě léčebného postupu v konkrétním případě. Může tomu tak v určitém medicínském myšlení být a zřejmě i bývá. Museli bychom ale **změnit** samo evropské a následně české zdravotnické právo, zejména lékové právo a právo zdravotnických prostředků, která mají **vlastní** (specifické) **způsoby prokazování účinnosti a bezpečnosti**, a to například i při klinickém hodnocení zdravotnických prostředků.

Zdravotněprávně uznávaných, popř. nařízených, postupů, jak posoudit účinnost a bezpečnost látek, praktik a prostředků je totiž **více**. Zdravotnické právo jakožto **nezavislý řád** se tak **částečně míjí** s tím, co bychom mohli nazvat medicínskou konvencí včetně přírodovědně konvenčního dokazování pro účely epidemiologické a biostatistické. Sociomedicína také **není** totéž, co biomedicína. Úlce konvenční medicínský důkaz podle určité lékařské doktríny se pojmově **nekryje** se široce pojímaným důkazem v právním smyslu včetně různých důkazů podle zdravotnického práva. V nepochopení těchto rozdílů spočívají mnohá společenská nedorozumění.

Na mysl máme **několik důkazních** (podkladových) významů, které jsou podle evropsko-unijního a českého práva obsaženy pod západně zaužívaným lékařským pojmem *evidence-based medicine* včetně **medicínských důkazů méně významných**, ovšem **zdravotněprávně dostatečných**. Jedná se zejména o medicínské (šířeji i farmaceutické) důkazy týkající se:

- **klinického hodnocení léčiv** podle lékového práva (§ 51 *zák. č. 378/2007 Sb., o léčivech*, ve znění pozdějších předpisů), a to u **nových léčiv** nebo dobře zavedených starých léčiv při změně léčebné indikace. „Klinickou studií“ se rozumí **jakékoli zkoumání** prováděné na lidech za účelem, krom jiného, zjistit či ověřit klinické, farmakologické nebo jiné farmakodynamické účinky jednoho nebo několika léčivých přípravků, resp. s cílem ověření bezpečnosti nebo účinnosti léčivého přípravku (čl. 2 odst. 2 bod 1. *nař. Evropského parlamentu a Rady (EU) č. 536/2014 ze dne 16. 4. 2014 o klinických hodnoceních humánních léčivých přípravků a o zrušení směrnice 2001/20/ES*). Lékové právo u **nových** léčiv nebo nových léčebných indikací dobře zavedených léčiv bere za **dostatečné** jakékoli zkoumání na lidech. Odůvodněno to je **novostí** uměle syntetizovaného chemofarmaka nebo jeho **novou** léčebnou indikací. U tradičních rostlinných léčivých přípravků se klinické studie („jakákoli zkoumání“) již **ne** musí provádět proto, že se jedná o „staré“ látky (poznatkově známé z dlouhodobého užívání), nikoli o „nové“ s neznámými riziky. Samo lékové právo tak bere za **dostatečné různé způsoby získávání poznatků o účinnosti léčiv**, a to podle jejich **druhů** (veřejnoprávní kategorizace léčiv); tzn. jinak u tradičních, jinak u netradičních (nových) s neznámými riziky,

- **hodnocení klinických údajů** podle práva zdravotnických prostředků (§ 11 a násl. *zák. č. 268/2014 Sb., o zdravotnických prostředcích a o změně zák. č. 634/2004 Sb., o správních poplatcích*, ve znění pozdějších předpisů), a to od multicentrických klinických zkoušek nebo jiných studií po nepublikované odborné zprávy nebo závěry o používání hodnoceného zdravotnického prostředku v klinické praxi, přičemž vše je zdravotněprávně **dostatečné**,

- **struktury dostupných klinických hodnocení léčivých přípravků** pro účely stanovení maximální ceny nebo úhrady z veřejného zdravotního pojištění podle práva veřejného zdravotního pojištění (§ 45 odst. 3 *vyhl. č. 376/2011 Sb., kterou se provádí některá ustanovení zákona o veřejném zdravotním pojištění*), a to od systematických přehledů po sledování výsledků péče s použitím příslušného léčivého přípravku v podmínkách běžné klinické praxe nejlépe v České republice nebo po hodnotitelné výsledky dosud nezveřejněných studií. I zde to je vše zdravotněprávně **dostatečné**.

V uváděných případech, které bychom mohli zdravotněprávně zobecnit (ledaže by tomu bránila zvláštní úprava), stát rozumně zohlednil i reálné možnosti zdravotního výzkumu, a to **i bez ohledu na ideál přírodovědeckosti** či vědeckosti vůbec. Proto jsou **veřejnoprávně dostatečnými** i takové medicínské (šířeji zdravotnické) důkazy, které by jinak zůstávaly na nižší úrovni medicínské spolehlivosti podle lékařské doktríny *evidence-based medicine* pro účely epidemiologické.

Můžeme tedy shrnout, že pojem *evidence-based medicine*, jak jej lze chápat ve smyslu českého zdravotnického práva, obsahově a významově **zahrnuje** i takové medicínské důkazy, které by **mimoprávně** nemusely být vždy brány za dostatečně spolehlivé. Zdravotněprávně vzato jsou však **dostatečnými podklady** (medicínskými důkazy), byť nemusí být konvenčně medicínsky silné. Rovněž tak **ne** musí vždy vystihovat **tzv. silnou objektivitu** v přírodovědeckém smyslu. V některých případech by ani **nebylo reálně možné** toho v místě a času dosáhnout, a přesto musí zdravotní služby sociálně fungovat tak, že mají oporu ve zdravotněprávně předvídaných podkladech, použitelných k soudnému klinickému rozhodnutí nebo k úhradám z veřejného zdravotního pojištění.

Zdravotněprávně je lékařský pojem *evidence-based medicine* chápán **pragmaticky** bez ohledu na přírodovědecký ideál.

V naznačeném zdravotněprávním smyslu pak **nelze** říci, že by komplementární a alternativní medicína, schematicky vzato, nebyla „evidence-based“, a to ani potenciálně. **Opak** by platil tehdy, pakliže by chyběly jakékoli zdravotnickým právem dovolávané medicínské (šířeji i farmaceutické) doklady (důkazy) účinnosti nebo bezpečnosti, jak jsou veřejnoprávně stanoveny u příslušných předmětů a účelů. Teprve tehdy bychom mohli zdravotněprávně uvažovat o vyloučení komplementární a alternativní medicíny z *evidence-based medicine* v příslušném právním smyslu.

Platí proto **právní závěr**, že komplementární a alternativní medicína, je-li uplatňována podle zdravotnického práva, má – podobně jako konvenční medicína – povahu *evidence-based medicine*, protože je **poznatkově** opřena o **zdravotněprávně patřičné podklady (důkazy)** účinnosti a bezpečnosti; byť mohou mít různou míru spolehlivosti. Právně je podstatné, že jsou brány za **dostatečné**. **Nemusí jít o dosažení vědeckého ideálu přírodních věd**.

O jiném než právním smyslu tu nemluvíme, protože žádný jiný společenský řád není spojen se státně donucovacími prostředky, jaké jsou vlastní řádu právnímu.

Máme-li snad na mysli nějaký **jiný** lékařský význam pojmu *evidence-based medicine*, nežli podle EU a českým státem stanoveného zdravotnického práva podle předmětů a účelů, museli bychom tento význam nejen určit, ale i společensky obhájit. Každopádně by se jednalo o vznik **paralelní struktury mimo** zdravotnické právo, a tím pádem i mimo český stát a mimo EU. Důsledkem by mohl být **společenský zmatek** v tom, co vůbec platí, v jakém řádu a s jakým postihem.

2. Rostlinné drogy a příklad květu konopí

Příkladem přírodních látek používaných v komplementární a alternativní medicíně slouží tzv. **rostlinné drogy** neboli sušené byliny; viz příl. vyhl. č. 85/2008 Sb., o stanovení seznamu léčivých látek a pomocných látek, které lze použít pro přípravu léčivých přípravků, v pozdějším znění. Na mysli máme například řepíkovou nat, cibuli česneku setého, andělikový kořen, kopřivovou nat nebo list, rybí olej typu A nebo B, anýzový plod, šípek nebo nat jmelí, a to vše **vedle** například koloidního stříbra, aktivní uhlí či vepřového sádla anebo **vedle** tetracyklinu, acikloviru, bromazepamu nebo kyseliny borité aj. Cit. vyhláška obsahuje množství rostlinných drog, které jsou v Česku veřejnoprávně použitelné pro přípravu léčivých přípravků. Věcnou otázkou může být, zda je výčet těchto rostlinných drog dostatečný. K tomu srov. Léčivé rostlinné drogy tradiční čínské medicíny a možnosti jejich uplatnění.

Uváděná vyhláška od roku 2013 obsahuje také květ konopí setého a květ konopí indického, které rovněž patří mezi rostlinné drogy určené pro přípravu léčivých přípravků. Zde ale navíc platí zvláštní režim týkající se **návykových látek**, protože obsahem léčivého přípravku je **omamná látka**. Účinnou chemickou látkou je tetrahydrokanabinol získaný z květů konopí, který má v léčebném konopí standardizovaný obsah; viz seznam omamných látek č. 1, příl. 1 nř. vl. č. 463/2013 Sb., o seznamech návykových látek, ve znění pozdějších předpisů. Zdravotněprávně dále viz vyhl. č. 236/2015 Sb., o stanovení podmínek pro předepisování, přípravu, distribuci, výdej a používání individuálně připravovaných přípravků s obsahem konopí pro léčebné použití.

Mezi **léčebné indikace** těchto přírodních léčivých přípravků patří, krom jiného, chronická neutišitelná bolest například v souvislosti s onkologickým onemocněním; viz příl. 3 cit. vyhl. Lékárensky individuálně připravované léčivé přípravky s obsahem konopí pro léčebné použití jsou prodávány jen na lékařský předpis. Jakožto fytofarmaka ale nejsou hrazena z veřejného zdravotního pojištění. Přehledově: Léčebné konopí z pohledu lékárenské praxe.

V současné době se zákonodárně zvláště řeší úhrada léčebného konopí z veřejného zdravotního pojištění. Naráží to ale na zdravotněprávní pravidlo **nehrazení fytofarmak z veřejného zdravotního pojištění**, které by muselo být změněno. Jedná se o jeden z případů, kdy účinnost fytochemické látky, tetrahydrokanabinolu, například na zmírnění utrpení při určité léčebné indikaci, může být u pacienta zřejmá, očividná, **ačkoli** k tomu chybí předcházející dostatečně validní klinické studie. V takových případech nezbude nežli se v **zájmu pacienta** spokojit s těmi odbornými poznatky, které jsou světově k dispozici, i kdyby snad nebyly z hlediska výzkumného standardu dostatečně kvalitní (anebo byly „jiného“ původu). Uvážit nezbyvá, nežli zohlednit i rozumný smysl a klinickou zkušenost získanou z praxe, nežli vždy jen „neprůstředné“ vědecké poznatky z vědecké literatury, jestliže z různých důvodů chybí. Při zmírňování utrpení nemocných (léčbě bolesti) nutno **pragmaticky** (a se souhlasem pacienta) vyjít z toho, zda dávka použitá látka bývá alespoň v některých případech účinná, i kdyby kvalitní vědecké poznatky o tom chyběly anebo byly nedostatečné (nevalidní). Zájem pouhé lékařské vědy (a vědců) na kvalitě vědeckých poznatků, společně se zájmem na financování zdravotního výzkumu, **nelze** klást před obyčejné lidské citění projevující se legitimním zájmem na zmírnění utrpení, včetně pojištěneckého a patientského **sociálního** (a ústavního) rozměru.

Žadatel o stanovení maximální ceny nebo o stanovení výše a podmínek úhrady léčivého přípravku z veřejného zdravotního pojištění přiloží k žádosti, krom jiného, **výsledky dostupných klinických hodnocení** s uvedením dávek, s nimiž byly studie prováděny; viz § 39f odst. 6 písm. a) zák. o veřejném zdravotním pojištění (zák. č. 48/1997 Sb.). Nicméně vyhl. č. 376/2011 Sb., kterou se provádějí některá ustanovení zákona o veřejném zdravotním pojištění, stanoví pouze **příkladem** „strukturu dostupných klinických hodnocení“ (§ 45 odst. 3). Od „systematických přehledů“ až po „pouhé“ „sledování výsledků péče s použitím příslušného přípravku v podmínkách běžné klinické praxe nejlépe v České republice“ či po „výsledky dosud veřejně nepublikovaných studií, které jsou uvedeny v platném souhrnu údajů o přípravku a jsou hodnotitelné“ (§ 45 odst. 3 písm. a), e) a f) vyhl. č. 376/2011 Sb.). Eventuální nedostatek validních klinických studií tak může být **překonán jiným dostupným klinickým hodnocením**, jak předpokládá cit. vyhl.; např. „sledováním výsledků péče s použitím příslušného přípravku v podmínkách běžné klinické praxe nejlépe v České republice“, popř. i jakkoli jinak v rámci pouze příkladného výčtu. Součástí předkládané dokumentace může být expertní posudek znalce, popř. může být úředně vyžádán.

Přírodní medicína hraje svou roli při **léčbě bolesti** (snížení utrpení) i v souvislosti s rakovinovými a některými dalšími onemocněními. V jiném možném využití viz např. Léčivé rostliny v léčbě prostatických potíží nebo Léčivé rostliny s imunostimulačními účinky aj.

3. Právní pohled na komplementární a alternativní medicínu

Pokusme se nahlédnout na naše téma „přízemním“, západním racionálním pohledem **alespoň potenciálních přínosů** pro nemocné lidi. Komplementární a alternativní medicínu konvenčně chápeme jako **součást** západní medicíny, a to v širším smyslu lékařských i nelékařských zdravotnických povolání a činností. **Vyznačuje** se používáním **specifických** diagnostických léčebných či preventivních **metod, přípravků nebo zdravotnických prostředků**; např. přírodních (rostlinných, houbových, řasových nebo živočišných) anebo tradičních. A to vše i s ohledem na **svobodnou volbu péče o zdraví** (*Kurierfreiheit*), kterou každý máme ústavně zaručenu.

Švýcarská spolková ústava po lidovém hlasování z května roku 2009 praví: „*Spolek a kantony pečují v rámci rozsahu svých pravomocí o zohlednění doplňujícího lékařství.*“ (čl. 118a nazvaný Doplňující lékařství, *Komplementärmedizin*). Několik oborů komplementární medicíny je v důsledku toho ve Švýcarsku od května 2017 **trvale hrazeno z veřejného zdravotního pojištění**. U nás tak bývala hrazena akupunktura před dubnem 1997 a počátkem 90. let i některé služby homeopatické. Připomenout musíme německé, ale i maďarské pojetí přírodní léčebné péče (*Naturheilkunde*), včetně německé lékařské odbornosti *Arzt für Naturheilverfahren*. Zmínit můžeme i slovenskou lékařskou odbornost, resp. profesní titul *akupunkturisty*. Obojí je u nás právně neznámé.

4. Dvojí vědecká posuzování a různé druhy podkladů účinnosti a bezpečnosti

Předem musíme upozornit na **dva odlišné způsoby vědeckého posuzování v západním zdravotnictví**:

- **hodnocení zdravotnických technologií** (*health technology assessment*) pro účely zdravotní politiky a zákonodárství,
- **hodnocení ve stylu Cochrane Collaboration Standards** pro účely epidemiologické a biostatistické.

První vědecké hodnocení mívá **širší** záběr, více ukazatelů, typu „real-world medicine“ či „real-world effectiveness“, a proto bývá používáno pro účely zdravotní politiky a zákonodárství. V **obou** případech se jedná o medicínu založenou na **podkladech**. Faktem však je, že konvenční biomedicínské důkazy se **nemusí** pokaždé krýt s důkazy sociomedicínskými, popř. ani psycholo-

gickými. Nemluvě o právně procesním dokazování řádného splnění závazku anebo naopak způsobení újmy, a to na základě **volného hodnocení důkazů**.

Na následujícím místě si můžeme – s ohledem na naše téma – schematicky poukázat na různé **druhy podkladů účinnosti** nebo **bezpečnosti**, jak je stanoví zdravotnické právo:

- **pravidla vědy a obecně uznávané medicínské postupy** při poskytování zdravotních služeb, přičemž od posledního znaku se mohou strany závazku **odchýlit**, avšak poskytovatel zdravotní služby musí odchýlení odůvodnit ve zdravotnické dokumentaci, a to podle závazkového práva při péči o zdraví, resp. práva zdravotních služeb, § 4 odst. 5 též ve spojení s § 47 odst. 3 písm.

a) *zák. č. 372/2011 Sb., o zdravotních službách,*

- **správní uvážení uznání klinicky nezavedené nové metody** za metodu standardní, a to u prevence, diagnostiky nebo léčby, resp. u biomedicínského výzkumu spojeného se zdravím a jeho poruchami (**nové zdravotnické metody**) na základě posouzení výsledků jejího ověřování za správním rozhodnutím vymezených podmínek, a to podle práva zdravotních služeb, § 40 odst. 1 *zák. č. 373/2011 Sb., o specifických zdravotních službách,*

- **současné dostupné poznatky lékařské vědy a důkazy účinnosti** u zdravotních výkonů hrazených z veřejného zdravotního pojištění, a to podle práva veřejného zdravotního pojištění, § 13 odst. 1 písm. b) a c) *zák. č. 48/1997 Sb., o veřejném zdravotním pojištění,*

- **klinické studie v podobě jakéhokoli zkoumání** prováděných na lidech pro účely klinického hodnocení nových léčiv, čl. 2 odst. 2 bod 1. *nař. Evropského parlamentu a Rady (EU) č. 536/2014 ze dne 16. 4. 2014 o klinických hodnoceních humánních léčivých přípravků a o zrušení směrnice 2001/20/ES,* a § 51 *zák. č. 378/2007 Sb., o léčivech,* ve znění pozdějších předpisů),

- **dlohodobé používání a zkušenost** s účinností u tradičních rostlinných léčivých přípravků s léčebnými indikacemi, a to podle lékového práva, § 30 odst. 1 písm. e) *zák. č. 378/2007 Sb., o léčivech,*

- **publikace uznávané** v členských státech s tradiční homeopatickou praxí nebo **výsledky výzkumu**, který je označován jako homeopatický způsob prokazování a je založen na podání látky člověku za účelem zjištění příznaků vyvolaných touto látkou, tj. u specifických humánních homeopatických přípravků s léčebnými indikacemi, a to podle lékového práva, § 28a odst. 4 *zák. č. 378/2007 Sb., o léčivech,*

- **struktura dostupných klinických hodnocení léčivých přípravků** pro účely stanovení maximální ceny nebo úhrady z veřejného zdravotního pojištění, tj. od systematických přehledů po sledování výsledků péče s použitím příslušného léčivého přípravku v podmínkách běžné klinické praxe nejlépe v České republice nebo po hodnotitelné výsledky dosud nezveřejněných studií, § 45 odst. 3 *vyhl. č. 376/2011 Sb., kterou se provádí některá ustanovení zákona o veřejném zdravotním pojištění,*

- **klinické údaje** u zdravotnických prostředků, získané **různými** zákonnými postupy od jedné nebo více klinických zkoušek po nepublikované odborné zprávy nebo závěry o používání v klinické praxi, a to podle práva zdravotnických prostředků, § 11 *zák. č. 634/2014 Sb., o zdravotnických prostředcích a o změně zákona č. 634/2004 Sb., o správních poplatcích,*

- **obecně uznávané vědecké údaje** u doplňků stravy s výživovými nebo fyziologickými účinky a výživovými nebo zdravotními tvrzeními, a to podle potravinového práva, čl. 6 *nař. Evropského parlamentu a Rady (ES) č. 1924/2006 ze dne 20. prosince 2006 o výživových a zdravotních tvrzeních při označování potravin.*

Ve všech uváděných případech můžeme mluvit o **naplnění pojmového významu evidence-based medicine**, a to ve smyslu českého zdravotnického práva, resp. též práva EU.

Zdravotněprávně je významné, že **všechny** uváděné způsoby získávání zdravotně významných podkladů či druhy těchto podkladů (medicínských či jiných zdravotně významných důkazů) účinnosti nebo bezpečnosti postupů, látek nebo prostředků jsou brány za **právně dostatečné**. A to bez ohledu na to, zda a nakolik takové **zákonodárné předpoklady vědeckosti** hoví zjednodušenému dobovému západnímu pojetí lékařské doktríny *evidence-based medicine*, zejména pak v její „silné“ podobě *science-based medicine*, což sleduje **jiné** (úzce medicínské) **účely**, totiž epidemiologické nebo biostatistické.

Po stránce zdravotnického práva platí **pluralita podkladů** (zdrojů) při vědeckém prokazování účinnosti a bezpečnosti postupů, látek nebo prostředků na základě **pluralitní vědecké metodologie**, resp. **různých způsobů** racionálního hodnocení **odlišně získaných** poznatků, které se věcně liší **třemi** hodnocenými předměty: postupy, látkami nebo prostředky, jakož i v rámci nich se ještě dále dělí.

Proto zde **nemůžeme** právně mluvit o univerzálním nebo o vylučném hierarchicky vázaném formálním dokazování, které by jinak mohlo být příznačné (specifické) pro určitý lékařský biomedicínský myšlenkový směr, popř. scientistickou ideologii s tím spojenou nebo pro některou podobu vědeckého světového názoru.

Vedle přehledů mezinárodních multicentrických studií obsahujících dvojité zaslepené pokusy se právně setkáváme i se zkušeností (poznatků) na základě dlohodobého používání nebo s nepublikovanými odbornými zprávami či závěry o používání v klinické praxi či s obecně uznávanými vědeckými údaji. Eventuální medicínská trvání **pouze** na jednom vědeckém způsobu prokazování se tak v řadě případů **míjejí** s právní (a tím i společenskou) realitou (a někdy i zájmem pacientů), protože jsou **sociálně vadná**, resp. **nejsou společensky způsobilá k univerzalitě**. Střetávají se totiž se zdravotněprávními (a vůbec veřejnoprávními) předpoklady vědeckého posuzování, jež jsou specifické podle posuzovaných předmětů, a které jsou zároveň v místě a čase vybaveny **legitimním** (a legálním) **násilím** (státním donucením), tudíž jsou **společensky silnější**.

5. Význam integrativní farmacie

Trendu integrativní medicíny odpovídá evropsky již léta **zavedená integrativní farmacie**. Nedílnou součástí integrativní farmacie a zdravotnického vzdělávání ve farmacii jsou například **tradiční rostlinné léčivé přípravky s léčebnými indikacemi**, veřejnoprávně řazené mezi léky (léčiva). Zmínit musíme též vitamíny, minerály a homeopatika.

Poslední z nich, **homeopatika** včetně **specifických homeopatických přípravků s léčebnými indikacemi**, se právně smyšleně považují za léčiva podle evropsko unijního a českého lékového práva. Homeopatika jsou obsažena v *Evropském lékopisu* a některá z nich jsou u nás (světově ojediněle) dostupná jen na lékařský předpis. Státní ústav pro kontrolu léčiv podle veřejné databáze k dnešnímu dni úředně registruje **801** druhů homeopatik. Jedná se jen o menší část z jejich celkového počtu okolo **6 000**. Větší část homeopatik ale nebývá v české praxi běžně používána. **Antroposofika**, pakliže jsou vyrobená po homeopaticku, nemají u nás zvláštní lékovou kategorii, nýbrž spadají pod homeopatika na základě podobnosti (anebo naopak mezi jiná léčiva).

Připomenout si musíme i české **zdravotnické povolání farmaceutického asistenta pro léčivé rostliny**.

Příkladem herbální medicíny slouží tradiční rostlinný léčivý přípravek v lékové formě obalených tablet ve volném prodeji podle lékového práva od německého výrobce, který je u nás prodáván pod obchodním názvem a zároveň ochrannou známkou ve znění „*Canephron*“.

Účinná látka spočívá v chemii léčivých rostlin a získává se ze zeměřlučové nati, libečkovém kořenu a rozmarýnovém listu. Léčebná indikace se týká „doplňkové léčby“ při zánětech močových cest provázených lehkými obtížemi a při prevenci usazování ledvinového písku. Jestliže je ale tento léčivý přípravek výrobcem určen jen k „doplňkové léčbě“ v případě „lehkých obtíží“ při zánětu močových cest, naskytá se otázka, jaké léčivo by mělo být používáno při těchto „lehkých obtížích“ jako „hlavní“ medikace? Mělo by se snad jednat o uměle syntetizované antibiotikum při jen „lehkých obtížích“, jehož účinnost by měla být podpořena přírodním „doplňkovým“ léčivem? Anebo o jiné, nikoli antibiotické, uměle syntetizované léčivo?

Součástí integrativní farmacie tvoří **rostlinné, houbové, řasové nebo živočišné doplňky stravy s fyziologickými nebo výživovými účinky** a (ovšem omezenými) **výživovými nebo zdravotními tvrzeními** podle potravinového práva. **Nejedná** se o léčebné indikace léčiv, nýbrž o zdravotní (a výživová) tvrzení u potravin. Zdravotní tvrzení jsou **omezená** právě z toho důvodu, že se veřejnoprávně vzato jedná „jen“ o **potravinu**, nikoli o léčivo. Musíme si však připomenout klinickou výživu spjatou se zdravotnickým povoláním nutričního terapeuta, v níž mohou svou zdravotní roli sehrávat i výživová tvrzení u potravin.

Veřejnoprávní problém ale spočívá v tom, že tradiční „rostlinné“ účinné látky v léčivých přípravcích **nejou** věcně totéž, co tradiční „houbové“, „řasové“ (a jiné mikroorganické) nebo „živočišné“ látky; viz např. medicínální houby jako hlíva ústříčná, housenice čínská nebo lesklokorka leslá (reishi). Řešením tohoto právního problému „mezery v zákonu“ vědeckými metodami právní vědy se tu ale nezabýváme ani nenaznačujeme výsledek. Zůstává otevřenou otázkou i to, nakolik jsou veřejnoprávní kategorizace některých výrobků se zdravotními účinky skutečně racionální, a nakolik by mohlo jít pouze o politické či zájmové projevy mocenské, obchodní spekulace anebo o bezduchý formalismus.

Racionálním hlediskem se nabízí **míra spolehlivosti podkladů k závěru o účinnosti a bezpečnosti**. Rozumný přístup, známý i právu EU, ale zároveň říká, že, co je účinnostně a bezpečnostně osvědčené dlouhodobým používáním, **nemusí** být nutně prokazováno ještě jinak (a navíc nákladněji); tj. farmakologicky včetně klinického hodnocení nových léčiv. **Nejedná** se totiž o **nové** uměle syntetizované sloučeniny s neznámými riziky, u kterých by zdravotní nebezpečí mohla dokonce převážet nad přínosem, včetně možného přivodění smrti.

6. Potenciál při omezování rizika vzestupu antibiotické rezistence a znalostní nedostatky

Právo EU, konkrétně *prováděcí rozhodnutí Komise (EU) č. 2018/945 ze dne 22. června 2018 o přenosných nemocích a souvisejících zvláštních zdravotních problémech, které musí být podchyceny epidemiologickým dozorem, a o příslušných definicích případů*, zohledňuje **dva** zvláštní zdravotní problémy: **nozokomiální infekce**, tj. infekce získané ve spojení s nemocniční či jinou zdravotní péčí (nemocniční nákazy apod.), a **antimikrobiální rezistenci**; viz příl. I a II cit. rozh. Podobně tomu bývalo v dřívějším právu EU, resp. ES.

Podle českého závazkového práva poskytovatel zdravotních služeb musí splnit dluh na svůj náklad a nebezpečí řádně a včas (§ 1908 odst. 2 o. z.); tedy i včetně **řádného splnění povinnosti léčebné péče** (povinnosti kvalitních a bezpečných služeb). Poskytovatel péče tak musí, kromě jiného, odborně „*dbát na takové používání antibiotik u konkrétního pacienta, aby došlo k omezování rizika vzestupu antibiotické rezistence*.“ [§ 47 odst. 3 písm. c) zák. č. 372/2011 Sb., o zdravotních službách]. Právě zde se nabízí odborné používání přírodních či tradičních „alternativ“. Rozuměno **klasických** postupů, látek a prostředků včetně dlouhodobým používáním dobře osvědčených tzv. babských rad či lidových praktik, je-li to vzhledem k povaze nebo stádiu nemoci a jedinečnosti pacienta možné a účelné. V zájmu blaha pacienta musí být použity postupy, látky nebo prostředky i **západně nekonvenční**, jsou-li věcně případné.

Přínejmenším již z uváděného závazkového důvodu má být lékař, zejména v primární ambulantní péči, patřičně **znalý** přírodních a tradičních „alternativ“ v zájmu pacienta.

Ačkoli k „omezování rizika vzestupu antibiotické rezistence“ lze přistupovat odborně různě, přírodní nebo tradiční medicína, a to i ve spojení s lékovým právem, k tomu již sama věcně (a právně) vybízí. Můžeme proto říci, že **patřičná míra znalosti přírodní a tradiční medicíny musí být znalostní součástí řádné odborné péče** poskytovatele zdravotních služeb v několika oborech (§ 5 odst. 1 o. z.). Poukážme si například na nezbytnou **odbornou znalost lékařské medikace tradičních rostlinných léčivých přípravků s léčebnými indikacemi v primární ambulantní péči**. Nikoli „až“ nebo „jen“ farmaceutem v lékařské zdravotní péči, protože farmaceut **neposkytuje** primární ambulantní péči. Zdravotněprávně tomu ale u nás odpovídá **jen** „slabé“ celoživotní vzdělávání lékařů v podobě samostudia nebo účasti na školicích akcích apod. **Nikoli** však běžné školské zdravotnické vzdělávání, ve kterém například školská znalost **fytoterapie (herbální medicíny)** s vazbou na fytochemii vůbec **nepatří** do vyhláškového stanoveného **minimálního obsahu**; viz *vyhl. č. 187/2009 Sb., o minimálních požadavcích na studijní programy všeobecné lékařství, zubní lékařství, farmacie a na vzdělávací program všeobecné praktické lékařství*, ve znění pozdějšího předpisu. Znalost herbální medicíny je brána jako již **překračující** minimální požadavky, které ale bývají samy o sobě zdravotněprávně a vysokoškolsky považovány za již dostačující (i bez dalšího).

Naskytá se proto otázka, zda a nakolik jsou **absolventi** studia všeobecného nebo zubního lékařství **znalí** přírodních antibiotik, i silných, a jejich medikace včetně jejich **průmyslového využívání** pro zdravotní účely; např. česneku, cibule, křenu, medu či zázvoru, ale i lichořeřišnice aj. V lékařské zdravotní péči se přitom běžně setkáváme s účinnými látkami tohoto či podobného původu. Možné obavy ohledně rozdílné síly účinné chemické látky v jednotlivých bylinách i stejného druhu lze, podle všeho, rozptýlit používáním odborně správných technologických postupů výroby léčiv v duchu úředních lékopisů a správné praxe. (Možnými vadnými výrobky se tu nezabýváme.) Část těchto otázek je dokonce řešena právním řádem z oboru lékového práva. Pacienti zdaleka nejsou odkázáni pouze na vlastní medikaci ani na vlastní pěstování nebo sběr a sušení bylin, resp. na pomoc bylinářů nebo jiných přírodních léčitelů.

Nicméně, potenciální společenská škodlivost běžného obsahu českého zdravotnického vzdělávání spočívá v **neznalosti** nebo **nedostatečné znalosti fytotherapie**, která vůbec nepatří mezi minimální požadavky příslušných studijních programů, čímž se stává „nadstandardem“, k jehož vzdělávacímu uplatnění nejsou vysoké školy státem vedeny ani nuceny. Stává se pak, že se v klinické praxi můžeme setkat s lékaři v primární ambulantní péči, kteří mají jen kusé, povrchní či jinak **nedostatečné znalosti přírodní medicíny**, zejména fytotherapie. Taková neznalost přitom jde k **tíži** poskytovatele zdravotní péče podle § 5 odst. 1 o. z., který jedná v **rozporu s řádnou odbornou péčí**. V důsledku veřejnoprávního, vyhláškového, nastavení tzv. školské medicíny

Ministerstvem zdravotnictví se stává, že právě fytotherapie patří mezi *Popelky* českého vysokoškolského zdravotnického vzdělávání lékařů a zubních lékařů.

Znalostní nedostatky se negativně projevují zejména v primární ambulantní péči, kterou nelze plnohodnotně nahrazovat (v tomto směru znalostně lepší) lékárenskou zdravotní péčí. Lékaři tak musí **čelit své** (v tomto směru) **nedostatečné školské vzdělanosti** alespoň samostudiem nebo účastí na školicích akcích v rámci celoživotního vzdělávání, s čímž ale nelze obecně počítat. Pacientská veřejnost se přitom může s **důvěrou spoléhat** na to, že poskytovatelé zdravotní péče, zejména primární ambulantní péče, jednají s **odbornou péčí** včetně patřičné znalosti **herbální medicíny** a jejího účelného předepisování. **Důvodné očekávání pacientské veřejnosti** se opírá nejen o běžné, i laické, povědomí o existenci přírodní medicíny a o běžně dostupné poznatky o ni, ale též o stav navozený běžným lékárenským sortimentem včetně tradičních rostlinných léčivých přípravků s léčebnými indikacemi nebo doplňků stravy přírodního původu s výživovými nebo zdravotními tvrzeními. Tzn. i o stav navozený nabídkou lékárenské zdravotní péče, jejímž účelem však není nahrazovat dílčí školské neznalosti projevující se zejména v primární ambulantní péči.

7. Otázka veřejného zdravotního pojištění

V Česku nejsou zdravotní výkony komplementární a alternativní medicíny zvlášť, jmenovitě, hrazeny z **veřejného zdravotního pojištění**. Z veřejnoprávního **výkaznického** hlediska úředního seznamu zdravotních výkonů hrazených z veřejného zdravotního pojištění proto půjde jen o možnou náplň klinických vyšetření, o část fyzikální terapie (viz magnetoterapii), o vodoléčby, možnou část léčebných tělesných výchov, možné techniky měkkých tkání, možnou reflexní a vazivovou masáž anebo o koupel či zábal s využitím přírodního léčivého zdroje, popř. o náplň některých dalších zdravotních výkonů jako může být psychoterapie; a to při **zákazu hrazení akupunktury** z veřejného zdravotního pojištění od dubna 1997.

Poskytovatel zdravotní služby si však může **sjednat** se zdravotní pojišťovnou **jiný způsob vykazování** zdravotních výkonů, nežli podle *vyhl. č. 134/1998 Sb., kterou se vydává seznam zdravotních výkonů s bodovými hodnotami*, ve znění pozdějších předpisů. Citovaná vyhláška je použitelná jen **podpůrně**, nemá-li poskytovatel zdravotní služby sjednat se zdravotní pojišťovnou **jiný způsob vykazování** zdravotních výkonů hrazených z veřejného zdravotního pojištění.

Fytofarmaka, vitaminy a minerály společně s homeopatiky u nás úředně patří pro **účely** veřejného zdravotního pojištění mezi léčivé látky k „doplňkové“ nebo „podpůrné“ léčbě; tudíž **nejsou hrazeny** z veřejného zdravotního pojištění; viz *vyhl. č. 385/2007 Sb., o stanovení seznamu léčivých látek určených k podpůrné nebo doplňkové léčbě*, v pozdějším znění.

Úhrada léčiv z veřejného zdravotního pojištění je v Česku právně a hospodářsky pojata ve prospěch **výsady umělých syntetických látek chemického původu** (chemofarmak), a to na úkor úhrady například rostlinných drog, včetně tradičních rostlinných léčivých přípravků s léčebnými indikacemi podle lékového práva. **Sociální právo pojištěnců** je v tomto ohledu podstatně **omezeno**. Otázka hrazení zdravotních výkonů nebo léčiv či zdravotnických prostředků z veřejného zdravotního pojištění má sice značný sociální význam a **ústavní rozměr**, avšak ze závazkového hlediska poskytování zdravotní služby samé půjde o záležitost právně druhotnou.

Pražská Pojišťovna VZP, a. s., která je dceřinou společností veřejnoprávní *Všeobecné zdravotní pojišťovny České republiky*, jež je také jejím jediným akcionářem, na pojistném trhu nabízí soukromé zdravotní pojištění služeb tradiční čínské medicíny. Ovšem jen lidem, kteří ze zákona nepodléhají českému veřejnému zdravotnímu pojištění, a tudíž si sjednávají zdravotní pojištění smluvní (soukromé); tj. cizincům.

Hrazení výkonů komplementární a alternativní medicíny lze podřadit, pakliže by to bylo **věcně možné**, pod platby z **fondů prevence** zdravotních pojištěnec, pakliže tyto dobrovolné fondy zřídily.

8. Různosti z komplementární a alternativní medicíny a jejich souvislosti

Státní zdravotní ústav, sídlem v Praze, který je státní příspěvkovou organizací zřizovanou Ministerstvem zdravotnictví podle zákona o ochraně veřejného zdraví, nabízí zdravotně výchovný podklad pro učitele a žáky s názvem **Alternativní medicína**.

V knihkupectvích *Academia*, provozovaných veřejnou výzkumnou institucí, Střediskem společných činností, v. v. i., zřizovanou státem, Akademií věd České republiky, běžně nalezneme plné police knih z „alternativní medicíny“, vedle knižních nabídek ze „zdravotnictví“. Knihkupecká dělení oborů ale nemusí být věcně přesná.

Na Institutu postgraduálního vzdělávání ve zdravotnictví v Praze je zřízena katedra akupunktury a tradiční medicíny. Předmět *Komplementární medicína* je vyučován na Fakultě zdravotnických věd Univerzity Palackého v Olomouci, kde je zaveden i anglický předmět *Basics of Traditional Chinese Medicine*. Na královéhradecké Farmaceutické fakultě Univerzity Karlovy jsou vyučovány předměty *Úvod do integrativní medicíny*, *Základy čínské fytofarmakoterapie*, *Fytotherapie* nebo *Technologie homeopatických přípravků* a působí zde *Informační a edukační centrum pro nutraceutika*. Zmínit můžeme i celoživotní vzdělávání v oboru léčivých rostlin. Na uvedené fakultě je zároveň věnována další pozornost v oblasti *Integrativní a komplementární medicíny: vzdělávání, výzkumu a implementace do praxe*. Působí tam *pracovní skupina pro výzkum integrativní a komplementární medicíny* při katedře sociální a klinické farmacie. Předmět *Rostlinné léky a tradiční medicína* je vyučován na Fakultě potravinářské a biochemické technologie Vysoké školy chemicko-technologické v Praze. Na Univerzitě Karlově v Praze se již dříve objevily některé předměty sledovaného zaměření jako studentské vědecké aktivity a vyučována tam je *Tradiční čínská medicína* (na I. lékařské fakultě). Na Fakultě tělesné výchovy a sportu Univerzity Karlovy v Praze jsou vyučovány předměty *Alternativní terapeutické postupy*, *Balneologie*, *Základy čínské medicíny I a II*, *Akupresura*, jakož i *Orientální metodiky I a II*, dále *Jóga* či *Muzikoterapie a Feldenkreisova metoda*. Kromě toho uvedená fakulta nabízí studijní program celoživotního vzdělávání ve specializaci *Jóga a jógová terapie*. Na olomoucké filozofické fakultě se zase věnují dalšímu vzdělávání pedagogických pracovníků v kurzech *Celostní muzikoterapie*. Téma podobného druhu bývají předmětem kvalifikačních prací studentů různých oborů českých vysokých škol.

Z blízkého Slovenska můžeme zmínit Ústav tradiční čínské medicíny Lékařské fakulty Slovenské zdravotnické univerzity v Bratislavě, státní vysoké školy. Tradiční čínská medicína je vyučována na banskobystrické fakultě zdravotnictví této univerzity. Na Lékařské fakultě Univerzity Pavla Jozefa Šafaríka v Košicích byl před pár lety otevřen předmět *Komplexní medicína*.

Na Farmaceutické fakultě Veterinární a farmaceutické univerzity v Brně je zřízen Ústav přírodních léčiv. Vyučována tam jsou i *Homeopatie*.

V současné době se **celosvětově** zavádí II. revize *Mezinárodní klasifikace nemocí a přidružených zdravotních problémů*, která byla odborně připravena a letos přijata Světovou zdravotnickou organizací s účinností od 1. ledna 2022. Klasifikace

počítá s diagnózami i ve smyslu tradičního lékařství založeného na tradiční čínské, japonské a korejské medicíně; viz 26. doplňující kapitola o podmínkách tradiční medicíny. Podklad spočívá v *Mezinárodní klasifikaci tradiční medicíny*. Můžeme říci, že právě II. revize zmíněné klasifikace v tomto směru představuje **zásadní**, paradigmatickou, **změnu** dosavadního medicínského vzorce západního původu. Nelze proto vyloučit, že se v této souvislosti u nás objeví zákonodárné návrhy na **vrácení** nelékařských zdravotnických povolání terapeuta a specialisty tradiční čínské medicíny do zdravotních služeb, kam obě povolání věcně důvodně patřila v letech 2017 až 2018.

S výrobky spadajícími do sledované oblasti se setkáváme v lékárnách; viz úřední *Český lékopis* nebo *Evropský lékopis*. Uvedme si tradiční rostlinné léčivé přípravky s léčebnými indikacemi, specifické homeopatické přípravky s léčebnými indikacemi, vedle tzv. prostých homeopatik, (a u nás méně častá antroposofika) nebo nutraceutika či kosmetické přípravky se zdravotními účinky. Například největší česká lékárenská síť *Dr. Max* nabízí výrobky tradiční čínské medicíny ve veřejnoprávní podobě doplňků stravy.

Evropská právní úprava námi sledovaného tématu, týkající se léčiv a zdravotnických prostředků, původem pramení v lékovém právu Evropského hospodářského společenství z roku 1992. Evropské i české **lékové právo** je již léta pojato **integrativně**. Zásadně podobně to můžeme říci o **právu zdravotnických prostředků**; například přírodních vedle klinicko inženýrských. U zdravotnických prostředků se můžeme setkat i s některými **novými** přístroji, které ovšem podléhají zhodnocení klinických údajů. *Klasifikace oborů vzdělávání*, která vychází z mezinárodního standardu UNESCO, obsahuje, vedle zdravotní péče, též „Tradiční a alternativní medicínu a terapie“, což platí i u nás; viz sděl. č. 348/2015 Sb. Skutečnost, že ryze statisticky vzato půjde o dva druhy vzdělávání, nemusí bránit jejich možnému doplnění, nahrazení nebo propojení, resp. scelení.

Integrativní zdravotnictví, zahrnující i komplementární a alternativní medicínu, má svou společenskou obdobu v zavedeném **integrativním školství** nebo **právnictví**. Poukázat si můžeme nejen například na waldorfské školství, ale též na způsoby alternativního řešení sporů nebo rozhodování majetkových sporů podle zásad spravedlnosti, namísto použití jinak příslušného (konvenčního) právního řádu, je-li tak svobodně projevem vůle účastníků rozhodčího řízení (arbitráže).

Právníká fakulta Masarykovy univerzity v Brně uspořádala v letech 2011 a 2015 *Druhou a Třetí letní školu zdravotnického práva*, které tematicky zahrnovaly též komplementární a alternativní medicínu. Letní školy byly součástí specifického výzkumu Masarykovy univerzity; tzn. výzkumu se zapojením studentů.

Na Právnické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci probíhal v letech 2015 až 2018 vědecký výzkum *Hraničního jevu duševního vlastnictví: přírodního léčitelství*, který byl zaměřen právně teoreticky. Hlavní výsledek spočíval ve vědecké monografii s názvem *Právo přírodního léčitelství*, kterou vydalo pražské právnícké nakladatelství *Leges* na podzim 2018. Právně teoretický výzkum tam pokračuje nadále s věcným zaměřením na *Právo komplementární a alternativní medicíny*. Vydání další vědecké monografie je předpokládáno na podzim letošního roku.

Od roku 2016 porůznu probíhají veřejné odborné semináře a přednášky o našem právním tématu z hlediska českého práva (a podobně o právu přírodního léčitelství).

Současné vědecké poznatky z komplementární a alternativní medicíny šíří například renomovaná vědecká nakladatelství *Elsevier* nebo *Springer*.

9. Odmítači komplementární a alternativní medicíny

Mezi českými lékaři se můžeme setkat se „základním vyjádřením k alternativní medicíně“, rozuměno ke komplementární a alternativní medicíně. Přijato bylo pracovní skupinou při předsednictvu *České lékařské společnosti Jana Evangelisty Purkyně, z. s.*, zvanou nevědecké léčebné a diagnostické metody, bez data, asi v roce 2015; [Stanovisko](#). Cit. stanovisko obsahuje všeobecnou kritiku komplementární a alternativní medicíny, aniž by se ale opíralo o konkrétní světové vědecké poznatky z lékařské vědy. Zároveň stanovisko **nesprávně směšuje** komplementární a alternativní medicínu s přírodním léčitelstvím a dokonce s duchovní péčí, pokud jde o psychickou „chirurgii filipínského typu“, jež je součástí křesťanského náboženství. Ve stanovisku se současně promítá silná **světonázorová pozice** z hlediska **vědeckého světového názoru** (asi i **vědeckého ateismu**), s nímž jsou světonázorově **neslučitelné** obrazy jakékoli duchovní, resp. nehmotné, síly. Nicméně, otázka obrazu světa s působením nehmotných sil se týká spíše pastorální medicíny včetně klinické pastorační praxe, resp. tzv. léčivého magnetismu v části přírodního léčitelství. **Nikoli** anebo **nikoli** hlavně komplementární a alternativní medicíny, která pracuje zejména s účinnými, i silně účinnými, chemickými látkami podle chemie léčivých rostlin (fytochemie) a na základě průmyslové výroby léčiv a jejich dávkování; tzn. materialisticky.

Na druhou stranu nutno říci, že některé obory komplementární a alternativní medicíny pracují s předpokladem existence a působení **metafyzického prvku** včetně lidského ducha. Tím se zásadně **liší** od ryze materialisticky chápáného pojetí biomedicíny a biomedicínského inženýrství. Platí to ovšem i o některých západních psychoterapeutických směrech, s nimiž se můžeme setkávat při péči o duševní zdraví, aniž by snad musely být tyto směry brány jako „komplementární“ nebo „alternativní“.

Díky tomu, že **část** západní komplementární a alternativní medicíny vychází z **bio-psycho-sociálního** a **spirituálního** vzorce odborného přístupu k nemocným lidem, se také tato část stala předmětem **ideologického boje**. Svým výchozím předpokladem totiž tato část medicíny **nehoví** materialistickému vědeckému světovému názoru ani materialistické filozofii vůbec; tudíž ani ideologii scientismu. Týká se to například tradičních hermetických lékařství, ale i některých jiných oblastí. Podobně se to ovšem má s **pastorální medicínou**.

Cit. stanovisko se kriticky zmiňuje také o naturopatii. Jedná se přitom o zahraniční vysokoškolský studijní obor. Stanovisko se však těmito vzdělávacími okolnostmi nezabývá.

Komplementární a alternativní medicína bývá otevřena vědeckým výzkumům energií a jejich potenciálně léčivých projevů. Sem patří **magnetoterapie**, která je u nás **hrazena z veřejného zdravotního pojištění**.

Podle tvrzení lékaře *Beneše*, předsedy výše uvedené spolkové pracovní skupiny, z roku 2016 je ale „*Magnetoterapie slušný podvod. Vlivem placebo sice pomáhá, fyzika ani biologie to ale nedovolují objasnit, a objasnění snad není ani možné.*“; viz *Hloupost je rychlejší než světlo*. Magnetoterapii pracující s magnetickým polem tento lékařský funkcionář vnímá jako „nevědeckou“ metodu, tudíž něco, co je lékařsky nepatřičné. Tím se ale on sám (a potažmo i zmiňovaný spolek) dostal do rozporu se státem, který naopak magnetoterapii zařadil mezi zdravotní výkony hrazené z veřejného zdravotního pojištění, což samo sebou předpokládá, že tyto výkony jsou v souladu se současnými dostupnými poznatky lékařské vědy a že existují důkazy o účinnosti magnetoterapie podle § 13 odst. 1 písm. b) a c) zákona o veřejném zdravotním pojištění č. 48/1997 Sb. Nikoli jako neúčinného léčebného postupu, zavedeně ovšem používaného v klinické praxi jen jako „šidítka“ na pacienty. Kritik zavedené

zdravotnické metody magnetoterapie, používané u nás i ve fakultních nemocnicích zřizovaných Ministerstvem zdravotnictví, se přitom nezabýval výsledky klinických hodnocení nízkofrekvenčních pulzních magnetoterapeutických přístrojů jakožto zdravotnických prostředků.

10. Závěr

Ve výše uvedeném textu jsme se snažili poskytnout veřejnosti racionální pohled na komplementární a alternativní medicínu z hlediska západního lékařství a práva. Činili jsme tak bez emočního „nálepkování“, které již samo o sobě brání kritickému myšlení, a tedy i poznání. Zlehčující „nálepkování“ může být projevem predsudečného odmítání, nevzdělanosti nebo nezkušenosti. Některá odmítání klasické přírodní a tradiční medicíny, která tvoří základ či jádro západní komplementární a alternativní medicíny, mohou vycházet z nedostatečného lékařského školského vzdělávání, což se kriticky týká zejména **fytoterapie**, resp. herbální medicíny.

Evropsky i český již máme léta zavedenu **integrativní farmacie**. Dosud tomu ale u nás **neodpovídá integrativní medicína**, což nemusí obstát v očích nemalé části pacientské veřejnosti.

Do **budoucnosti** je nezbytné **změnit vyhlášku Ministerstva zdravotnictví o minimálních požadavcích na studijní programy všeobecné lékařství, zubní lékařství, farmacie a na vzdělávací program všeobecné praktické lékařství** (vyhl. č. 187/2009 Sb.) tak, aby tyto požadavky zahrnovaly též **získání znalostí a dovedností v herbální medicíně**, resp. fytoterapii.

Dále je do **budoucnosti** nutno uvážit stanovení **nástavbového oboru vzdělávání lékařů**, popř. i zubních lékařů, v **herbální medicíně**, resp. v přírodní a tradiční medicíně, a odpovídající stanovení **lékařské odbornosti**. I zde se jedná o záležitost Ministerstva zdravotnictví, resp. o **změnu vyhl. č. 52/2018 Sb., o nastavbových oborech vzdělávání lékařů a zubních lékařů**. Právně a zdravotně politickou inspirací může posloužit například Německo nebo Maďarsko, dle i Slovensko.

Mezi důvody, které by k tomu měly vést, patří snaha o omezování vzestupu antibiotické rezistence, a to používáním přírodních, zpravidla průmyslově vyráběných, i silně účinných látek.

U vědeckých sporů o spolehlivost prokázané účinnosti nebo bezpečnosti postupů, látek nebo prostředků nezbyvá než si uvědomit, že evropsko-unijní a české zdravotnické právo stanoví **rozličné způsoby vědeckého prokazování účinnosti nebo bezpečnosti**. Všechny tyto způsoby jsou **věcně odlišné**. Zdravotněprávně si však jsou **rovný** a jsou **dostatečně** použitelné pro dané předmětné určení.

Platí proto **právní závěr**, že komplementární a alternativní medicína, je-li uplatňována podle zdravotnického práva, má – podobně jako konvenční medicína – povahu *evidence-based medicine*, protože je **poznatkově** opřena o **zdravotněprávně patřičné podklady (důkazy)** účinnosti a bezpečnosti; byť mohou mít různou míru spolehlivosti. Právně je podstatné, že jsou brány za **dostatečné**. Nemusí jít o dosažení vědeckého ideálu přírodních věd.

Nikoli na posledním místě musíme upozornit na některá **hlediska ovlivňující špatnou klinickou praxi** v komplementární a alternativní medicíně u nás. Rozumíme jimi zejména **nedostatečné zdravotnické vzdělávání**, z čehož potenciálně pramení **hrozba odborně nesprávných klinických postupů**. Nevzdělanost nám nenahradí ani, někdy až přehnaně a nekritické, nadšení pro vše „přírodní“ nebo „tradiční“ či naopak „nové“, aniž by bylo rozumně medicínsky podloženo alespoň zdokumentovanou klinickou zkušeností. S tím souvisí i některá nedostatečná či jinak odborně nesprávná zhodnocení účinnosti, popř. i bezpečnosti látek, postupů nebo prostředků v klinické praxi. Na mysli máme například některé nové zdravotnické prostředky. V praxi se někdy setkáváme s rozporů mezi hlášeným nadšením a klinickými výsledky.

Přesto všechno nalezneme rozumné důvody, proč pěstovat komplementární a alternativní medicínu jako **nedílnou součást** západní biomedicíny a jako předmět zdravotního výzkumu.

Časopis zdravotnického práva bioetiky, II. 7. 2019. Na závěr článku je uveden dlouhý seznam informačních zdrojů:
<https://zdravotnickepravo.info/racionalne-o-komplementarni-a-alternativni-medicine/>



HŘÍBEK, Tomáš: Co by udělal Kant? Etika v čase pandemie

Pandemie je komplexní problém, který má morální, zdravotní, ekonomické nebo politické konsekvence. Lze při vědomí různosti a ambivalence jednotlivých perspektiv najít racionální principy, podle nichž se můžeme morálně rozhodovat? A co vůbec morální rozhodování v koronavirové době znamená? Filosofie pár odpovědí nabízí.

Začnu-li tím, že probíhající pandemie koronaviru nastoluje i palčivé morální otázky, mnozí možná obrátí oči v sloup, protože jim slovo „morálka“ připadá naprosto papírové. Nebo si pod ním představí předsudky dotěrných konzervativců, kteří vnucují své úzkoprsé normy ostatním. Progresivisté zase často považují morálku za součást měšťácké ideologie. Některé morální normy lze opravdu snadno zneužít pro omezení svobody jedněch a upevnění panství druhých. Ve skutečnosti ale morálka nepředstavuje tak úzkou nebo okrajovou oblast.

Úvahám tohoto typu se nedokážeme vyhnout, i když často jsou naše morální soudy pouze implicitní v rozhodnutích, která přijímáme. Mohou být implicitní, protože život nevybočuje z obvyklých kolejí. Ale poslední dobou z nich uhnul výrazně. Je ohroženo naše zdraví a bezpečí, a zdraví a bezpečí druhých lidí – jak našich blízkých, tak naprostých cizinců. Jsme konfrontováni s novými situacemi, a pokud se chceme zachovat správně, musíme v nich uvažovat explicitně, protože se nelze spolehnout na běžné vzorce chování.

Vybočení za zajetých kolejí

Ne všechna z morálních dilemat, o nichž se zmíním, musel ve stejné míře řešit celý svět. V některých zemích, včetně České republiky, jsme jich byli ušetřeni zavedením včasných opatření, která způsobila zpomalení a zmírnění nákazy. Například jsme

nezažili, nebo jen v omezené míře, vykupování potravin a léků. Ale kdyby k tomu došlo, je takové chování odsouzeníhodné? Někdo by hromadil zásoby pro sebe a svou rodinu, aniž by na většinu pomyslel na potřeby druhých, ale hromadění zásob nemusí být výraz čirého egoismu. Někdo by řekl, že takové jednání je morálně přípustné, protože se řídí pravidlem „kdo dřív přijde, ten dřív mele“, a toto pravidlo je fér, přinejmenším za předpokladu, že stejnou šanci přijít a zásobit se měl každý. Jenže takové pravidlo lze zpochybnit: nikdo z nás není lepší, než ten druhý, takže nemá právo připravit o základní potřeby ostatní lidi, zvláště když zásoby, jež by mohly prospět někomu dalšímu, nevyužije nebo nechá zkazit.

Stejně jako bychom měli přemýšlet, jak férově rozdělit omezené zásoby zboží, mohla by nastat situace, kdy bychom museli spravedlivě rozdělovat omezené zdravotnické zdroje a zařízení. V Itálii a Španělsku se museli lékaři rozhodovat, komu přidělit nedostatkové plicní ventilátory, a někteří pacienti museli být zkrátka odmítnuti. Kolegové z Ústavu státu a práva navrhli, že pokud by takový akutní nedostatek nastal v našich nemocnicích, měli by lékaři brát v úvahu věk pacienta – smrt je pro pacienta tím horší, oč více času ho připraví; pro člověka v pokročilém věku, jenž před sebou má již jen krátký čas, není smrt tak špatná jako pro mladého.

Přitom je možné na zmíněný návrh odpovědět racionálně: čím starší pacient, tím delší dobu byl plátcem do systému všeobecného zdravotního pojištění, a tím více si ventilátor a další nákladnou lékařskou péči v pokročilé fázi svého života zasloužil ve srovnání s mladým pacientem. Starší pacient si péči již takřka jistě předplatil.

Omezování svobody

Vykupování zásob a odpírání zdravotnických materiálů jsme tedy byli, alespoň protentokrát, ušetřeni, díky omezením občanských práv, k nimž se naše vláda uchýlila. Jenže tato omezení vzbuzují další morální otázky. Je morálně přípustné omezovat takovým způsobem osobní svobodu občanů? A co když jako řadový občan zjistím, že někdo další nařízená bezpečnostní opatření nedodržuje – například nenosí roušku? Je správné, abych ho oznámil na policii? Někteří z nás by takové jednání odsoudili jako udušácké. Za normálních okolností je donášení nepřípustné.

Kdybychom v době před koronavirem na ulici narazili na člověka, jenž mává pistolí, zřejmě bychom neváhali a zavolali policii – a považovali bychom to nejspíš nejen za morálně přípustné, ale dokonce za morální povinnost.

V posledních týdnech si mnozí výslovně kladli otázku, jak rozsáhlé omezení svobody občanů lze v zájmu obecného dobra povolit vládě. Zvláště moderní technologie dovolují sledovat pohyb občanů, a tak zasahovat do jejich soukromí donedávna nepředstavitelným způsobem. Tyranské režimy se pochopitelně rády schovají za masku ochránce veřejného zdraví, ale zřejmě nebudou váhat použít data o svých občanech k jiným účelům a pokračovat s jejich sběrem i po konci pandemie. Iluze si jistě nelze dělat o žádné vládě, ale na druhé straně, bylo by nejspíš paranoidní nevidět rozdíl mezi dohledem bez souhlasu a omezeným dohledem – trasováním – za transparentních podmínek a s výslovným souhlasem sledovaného.

Konečně, etické otázky vyvolává i situace, v níž se nacházíme nyní, tj. závěr první fáze pandemie. Kdy a jak je správné začít rozvolňovat restriktce? Ve veřejné diskusi se vyhranily dva názory. Podle jednoho z nich je lidský život nejvyšší hodnota, takže s rušením restriktcí je třeba čekat co nejdéle, protože ekonomie stojí na škále hodnot o mnoho níže. Podle druhého názoru je třeba ekonomii nastartovat co nerychleji, i za cenu „příjatelného rizika“ pro lidský život. Vypadá to, že stoupenci první pozice mají nad těmi druhými jednoznačně morální výhodu; jsou to morální idealisté, kteří hájí lidskost proti ekonomickému cynismu. Ale situace je ve skutečnosti složitější.

Zhroucené hospodářství znamená masovou nezaměstnanost, která způsobí nemoc a smrt stejně jako pandemie, přičemž postiženy budou hlavně nejzranitelnější vrstvy společnosti. Navíc sociální distancování – které se může v nějaké formě protáhnout na léta, pokud bude vývoj vakcíny trvat tak dlouho – se negativně odrazí na růstu domácího násilí, násilí na dětech a na jejich psychosociálním vývoji.

Prospěch versus férovost

Jak je vidět, morální rozhodování se týká každého aspektu pandemie. Ale zřejmě se chceme rozhodovat případ od případu, nýbrž principiálně – zvláště když nemáme jasný návod ve zkušenostech z „normální“ doby. Naštěstí nám moderní etika nejméně dva racionální principy nabízí. Utilitaristé, například John Stuart Mill či dnes Peter Singer, tvrdí, že bychom si měli zvolit takový způsob jednání, který přinese prospěch – obvykle co největšímu množství zúčastněných. A deontologové, opírající se o Immanuelu Kanta, doporučují konat tak, abychom se vyhnuli instrumentalizaci morálních aktérů; musíme s nimi jednat fér. Ve školském podání jsou tyto principy obvykle prezentovány jako vzájemně protikladné. Rád bych v závěru naznačil, že se ve skutečnosti doplňují a že alespoň v některých případech generují shodná či alespoň neprotikladná morální doporučení. Ta lze použít jako základ veřejné politiky.

Nejprve ke komplementaritě obou principů. Není to tak, že Kant je proti konání dobra; spíše tvrdí, že dobročinnost má své meze, které je nemravné překročit. Je v pořádku sledovat prospěch většiny, ale není čestné použít k tomu někoho jako pouhý prostředek.

Například vykupování zásob je nemorální podle obou z nich: má z něj prospěch menšina, která navíc v ostatních vidí jen překážku, jež jí stojí v cestě. Podobně by se Mill i Kant shodli i na ohlašování nedisciplinovaných občanů. Vládní dohled se jeví omluvitelnější z utilitaristického než kantovského hlediska. Ale i kantián připustí, že je legitimní omezit svou libovůli, pokud s vládní politikou dokážeme vyslovit racionální souhlas.

Velké rozdíly by zpočátku mohly nastat v otázce rušení restriktcí a distribuce vzácných medicínských zdrojů. Zdá se, že utilitaristé budou ochotni oživit hospodářství i za cenu individuálních obětí, kdežto kantovci oběti na oltář obecného blaha odmítnou. Konečně, pokud jde o alokaci vzácných zdrojů v medicíně, utilitaristé patrně dají přednost pacientům, jejichž zachráněním prospěje mnoha dalším (rodinným příslušníkům, zaměstnavatelům a kolegům atd.). Kantovcům se to může jevit jako redukce člověka na pouhý prostředek cizího dobra. Nicméně i kantovci mohou přistoupit na kritérium, podle něhož mají být nedostatkové zdroje poskytnuty pacientům s největší šancí na přežití. Na takové kritérium může hypoteticky přistoupit i osoba, již se dané rozhodnutí týká – pokud by byla ve stavu o tom uvažovat. Totéž se týká i rozhodnutí, kdy a jak rychle oživit hospodářství.

https://www.etikaepidemie.cz/clanky/32-co-by-udelal-kant?fbclid=IwAR3BsOTx_4klc0tbfRj0l5EiGjHR9HrIwgsnyUYEze-lLkGiYo7fZpwivmMkbo



BURUMA, Ian: Fotbal je válka

NEW YORK – Vlajky už se třepotají, od Holandska po Argentinu, od Kamerunu po Japonsko. Brzy se rozezvučí bubny a vyřísknou trubky. Rozvinou se prapory a zazní bojové pokřiky. A je to tu zas: začíná Mistrovství světa ve fotbale.

Nebožtík Rinus Michels, známý též jako „generál“, trenér holandského mužstva, které ve finále roku 1974 těsně prohrálo s Německem, proslul výrokem: „Fotbal je válka.“ Když v roce 1988 Nizozemci uspěli s odvetou a po porážce Německa se stali mistry Evropy, v ulicích Holandska tančilo víc lidí, než když v květnu 1945 skočila skutečná válka.

Při jedné příležitosti v roce 1969 fotbalový zápas mezi Hondurasem a Salvadorem skutečně vyústil ve vojenský střet, známý jako fotbalová válka. Napětí mezi oběma zeměmi bylo už před utkáním značné. Pak ale byli napadeni fanoušci Hondurasu, ba co hůř, zhanobena honduraská národní hymna a zneuctěna modrobílá vlajka země.

Samozřejmě, fotbalové války jsou zřídka (ostatně žádný další příklad mě nenapadá), ale představa, že mezinárodní sportovní soutěžení nevyhnutelně podněcuje vřelé bratrství – což je myšlenka, kterou prosazoval baron de Coubertin, zakladatel moderních olympijských her –, je romantický přelud. Násilnosti britských fotbalových chuligánů, kupříkladu, odrážejí svérázný nostalgický stesk po válce. Život v mírových dobách může být nudný a britská sláva jako by byla už dlouho zašlá. Fotbal je příležitostí, při níž lze zažít bojové vzrušení, aniž by se riskovalo víc než pár zlomených kostí.

I když kopaná nevede k reálnému krveprolití, probouzí silné emoce – primitivní a kmenové – evokující doby, kdy si válečníci nanášeli na tvář barvy, poskakovali při válečných tancích a vřeštěli jako lidoopi. Povaha hry k tomu vybízí: rychlost, kolektivní agrese.

Tenis vyvádění v celonárodním měřítku nevyvolává. Ani box tak nepůsobí, kromě velmi vzácných okamžiků, třeba když „snědý bombardák“ Joe Louis v roce 1938 porazil nacistického favorita Maxe Schmelinga. Ostatně tyto podoby zápolení se neodehrávají mezi dvěma kmeny, ale mezi jednotlivci.

Arthur Koestler měl pravdu, když prohlásil, že existuje jednak vlastenectví, jednak vlastenectví fotbalové – a že hlouběji prožíváme to druhé. Sám Koestler, narozený v Budapešti, leč hrdý britský občan, zůstal po celý život maďarským fotbalovým vlastencem.

Ku prospěchu tu jsou tradiční nepřátelé, dávné křivdy a pokoření, která je třeba napravit, třeba i jen symbolicky. Američané, kteří jednak v kopané zrovna nevynikají, jednak se neužívají velkými historickými záštěmi, by stěží dokázali sdílet radost řecké Holanďanů, když v roce 1988 zvítězili nad Němci, anebo Korejci, když porazí Japonsko.

Snad nejlepší příklad tohoto typu sportovního vlastenectví nepředvedl fotbalový zápas, ale finále mistrovství světa v ledním hokeji v roce 1969, když Československo porazilo Sovětský svaz jen rok poté, co se do Prahy vřítily sovětské tanky. Českoslovenští hráči mířili hokejovými holemi na Rusy, jako by šlo o pušky, a jejich vítězství doma vyvolalo protisovětské nepokoje.

Je tedy jasné, že navzdory de Coubertinovým nadějím kosmopolitismus ani mezikulturní bratrství k lidským bytostem neproniká tak přirozeně jako syrové kmenové emoce. Kmenem může být klub, tlupa, národ. Před druhou světovou válkou fotbalové kluby často obsahovaly etnický či náboženský prvek: v Londýně byl Tottenham Hotspur „židovský“, kdežto Arsenal „irský“. Stopy těchto označení zůstávají dodnes: amsterdamský Ajax bývá provinčními soupeři stále vysmíván jako „židovský klub“. V Glasgow zase kluby dodnes rozděluje náboženská příslušnost: Celtic je katolický, Rangers protestantský.

Společná rasa či náboženství ale není nutností. Mezi hrdiny francouzského fotbalu, kteří zvítězili v Mistrovství světa ve fotbale v roce 1998, byli muži afrického a arabského původu a byli na to hrdí. Většina úspěšných fotbalových klubů je smíšená jako reklamy Benettonu, trenéři i hráči pocházejí ze všech koutů planety, a přece to podle všeho nijak netlumí nadšení lokálních příznivců. V některých zemích je kopaná jedinou věcí stmelující odlišné lidi, šiity a sunnity v Iráku či muslimy a křesťany v Súdánu.

Samozřejmě že většina rozumně uvažujících lidí je tak trochu jako de Coubertin. Kmenové emoce jsou trapné, a když se jim dá volný průběh, tak i nebezpečné. Ze samozřejmých příčin byly po druhé světové válce projevy nacionalistických emocí v Evropě (především v Německu) prakticky tabu. Všichni jsme se stali dobrými Evropany a vlastenecké cítění bylo pro rasisty. Avšak jelikož měl pravdu Koestler, tyto emoce nebylo možné jen tak rozdrtit. Musely si najít nějaký ventil a posloužil jim právě fotbal.

Fotbalový stadion se stal určitou rezervací, kde se tabu ohledně kmenového šilenství a rasové nesnášenlivosti mohou vybit, ale jen po určité meze: když se posměšky vůči příznivcům Ajaxu coby odporným Židům zvrhly ve skutečné násilí, občas doprovázené davovým syčením imitujícím unikající plyn, městské orgány se rozhodly zakročit. Některé zápasy se musely odehrát bez přítomnosti soupeřových fanoušků.

Ne všechna fotbalová utkání jsou naplněna negativními postoji a násilím. Letošní Mistrovství světa ve fotbale by dost dobře mohlo být přehlídkou bratrství a míru. I když vyhraje Německo, dotkne se to už jen nemnoha lidí.

Skutečnost, že sport dokáže rozpoutat primitivní emoce, ale není důvodem k jeho odsuzování. Tyto city jednoduše pouhým přáním nevykořeníme, a tak je lepší umožnit jejich rituální vyjádření, tak jako strach ze smrti, násilí a rozkladu si nachází vyjádření v náboženství či byčích zápasech. Třebaže některé fotbalové zápasy vyvolaly násilí a v jednom případě dokonce válku, mohly posloužit pozitivnímu účelu potlačování našich barbarštějších popudů tím, že je převedly na pouhý sport.

Nechme tedy mače začít a necht' zvítězí nejlepší mužstvo. Což je samozřejmě Holandsko, má rodná vlast.

Project Syndicate, 7. 6. 2010.

www.project-syndicate.org Z angličtiny přeložil David Daduč