

Jan Sokol

Etika a život

POKUS O PRAKTICKOU
FILOSOFII



V Y Š E H R A D

JAN SOKOL

Jan Sokol

Etika a život

POKUS O PRAKTICKOU FILOSOFII

VYŠEHRA D

© Jan Sokol, 2010

ISBN 978-80-7429-063-3

Jak máme žít?
Sókratés

Máš snad něco, co bys nebyl dostal?
(První list Korintským)

Svět a život jsou jedno.
(Wittgenstein)

	ÚVOD	11
	1. PRAKTICKÁ FILOSOFIE	21
	2. OD SLOV K POJMŮM	29
2.1	Život	30
	Evoluce a hodnocení	39
2.2	Trojí model svobody	45
2.3	Svoboda a moc	56
	Soutěž, soupeření a nepřátelství	61
2.4	Mrav, morálka a etika	66
2.5	Relativní, relativita a relativismus	74
2.6	Rozhodování a odpovědnost	78
2.7	Spravedlnost	83
	3. VÝCHODISKA PRAKTICKÉ FILOSOFIE	89
3.1	Rovnováha světa	93
	Odplata a vyrovnání	97
	Zlaté pravidlo	100
	Kategorický imperativ (Kant)	103

3.2	Štěstí a blaženost	110
	Aristotelova eudaimonie	111
	Epikurejství a hédonismus	114
	Utilitarismus	119
3.3	Objev duše.	125
	Čest a svědomí	126
	Péče o duši	132
3.4	Idea dobra a etický realismus	136
	Dobro a zlo	142
	Co je zlo?	145
3.5	Mravní smysl	149
	Cit a rozum	155
	4. ETIKA DĚDICE	161
4.1	Předkové a potomci	162
4.2	Život jako dědictví	172
4.3	Dědic a správce	181
	Soukromý dědic	192
4.4	Instituce a jejich správci	198
	Korupce	209
	Instituce jako dědictví	214
4.5	Shrnutí	219
	5. ZÁVĚR	223
	Literatura	227
	Rejstřík	236

Jako praktická se počínaje Kantem označuje ta část filosofie, která se zabývá jednáním, rozhodováním a hodnocením. Proti ní stojí filosofie teoretická, jež se zabývá bytím a poznáním toho, co jest. Ptá se tedy na to, co je a není, kdežto v praktické filosofii jde o to, co je dobré a špatné, co má a nemá být. Toto základní rozlišení samo pochází ovšem už ze starověku. Sókratovi jde také a především o to, jak má člověk žít, nicméně se opakovaně ptá, zda lidé nechybují jen proto, že se mýlí. Pokud by dobré jednání bylo jen otázkou správného poznání, daly by se omyly odstraňovat a dobrý život také naučit. Naproti tomu pro Aristotela se jedná o dvě odlišné oblasti myšlenkové činnosti, jež se také řídí jinými zásadami. Zatímco poznávat lze jen věci, které se nemění, jednání vždycky mohlo být i jiné. V praktické filosofii čili etice nejde jen o to, něco poznat a vědět, nýbrž o něco ještě základnějšího, totiž dobře a lépe jednat, získávat zdatnost a dobrým se tak stávat. Proto také etika nerozlišuje mezi pravdivým a nepravdivým, nýbrž mezi dobrým a špatným, lepším a horším. „Poněvadž tedy účel tohoto pojednání, na rozdíl od jiných, není teoretický – abychom poznali, co je to zdatnost – nýbrž abychom se dobrými stávali, neboť jinak by nemělo žádný užitek, musíme zkoumat jednání a ptát se, jak jednat.“¹

¹ Aristotelés, *Etika Nikomachova* 1104a26n. Platónovy a Aristotelovy spisy se

Už sama o sobě je tedy praktická filosofie něčím velmi choulostivým a překérním: na rozdíl od té teoretické, která se může snažit o jakousi nestrannost a neutralitu, pouští se tam, kde se člověk ke světu i k sobě nějak staví, rozhoduje se, hodnotí a zaujímá vlastní postoje. Chce nahlížet do oblasti lidské svobody, kterou dnes pokládáme za téměř intimní. Kde k tomu bere oprávnění? Na každém novém pokusu o praktickou filosofii je navíc po staletích této disciplíny – jedné z nejstarších vůbec – nutně cosi opovázlivého, neskromného či nepřiměřeného a čtenář má dobré důvody k pochybovačným otázkám. Myslí si autor, že je nějaký odborník? Co o tom může vůbec vědět a co nového k tomu může říct? Jsem snad malé dítě, aby mi někdo mluvil do toho, jak mám žít? Tyto pochybnosti nemohu v této chvíli rozptýlit a musím čtenáře požádat o trpělivost v naději, že mu na ně odpoví tato knížka.² Její záměr skutečně není skromný, i když se nechce vnucovat, nechce moralizovat a neosobuje si žádnou zvláštní autoritu.

Přes všechny nesnáze a pochybnosti se různé oblasti praktické filosofie těší nečekanému zájmu, který patrně není náhodný. Právě úspěchy novověké vědy, techniky, hospodářství i organizace nesmírně rozšířily lidské možnosti a miliony lidí se tomuto rozšiřování stále věnují. Zároveň ale přibývá také lidí, kteří vidí problém v tom, jak s těmito možnostmi nakládat, co si s touto obrovskou mocí počít. Mezi prvními byli fyzikové, kteří se po výbuchu první atomové bomby v roce 1945 upřímně zděsili nad silami, které vyvolali. Od té doby takových možností stále přibývá, takže prastará otázka „Jak máme žít?“ dostává nový význam a jinou naléhavost. Svědčí o tom bohatá literatura, spousta etických kodexů³ a komisí a ostatně i každodenní veřejná diskuse. Otázky, pochybnosti a spory, které se v nich odbývají, tato knížka jistě nevyřeší – už proto, že potřebu a snad i povinnost

vydání, které se v moderních překladech uvádějí na okraji stránky. – Citovaná literatura zde má být podnětem a pomocí pro vlastní studium. Neslouží tedy ani jako opření o autoritu, ani jako alibi pro autora. Zato má připomínat hlavní tezi této knížky, že žijeme ze zděděného.

² Na podobné otázky odpovídá Rousseau: „Nedovolil bych si lidem poučovat, kdyby je jiní nemátli.“ Cit. in: R. Spaemann, *Základní mravní pojmy a postoje*, str. 8.

³ Databáze etických kodexů různých profesí *Illinois Institute of Technology* jich registruje více než 850. <http://ethics.iit.edu/index1.php/Programs/Codes%20of%20Ethics>. Praktický význam těchto oborových „etik“ rozhodně nepodceňuji, v této knížce se jim však věnovat nebudeme.

mravně hodnotit a posuzovat nemůže z nikoho sejmout, nemůže v nich nikoho nahradit ani zastoupit. Nebudeme se zde zabývat specifickými otázkami například lékařské a zdravotnické etiky,⁴ ale ani mravními požadavky na hospodářství a politiku, jak je formulují různé sociální etiky.⁵ Jednak samozřejmě proto, že se k nim necítím kompetentní, ale také proto, aby se tím neoslabil filosofický, to jest univerzální záměr knížky: ukázat, na co má každý člověk ve svém jednání brát ohled a proč. Kdo by od ní očekával víc než takové vyjasnění a orientaci, bude nejspíš zklamán. Protože chce být filosofická, klade si cíle jak omezenější, tak obecnější – i když by si zároveň chtěla obhájit a jaksi zasloužit označení „praktická“.

Chce se věnovat zejména těmto cílům:

- Přispět ke zřetelnějšímu rozlišování mravně významných fenoménů, aby se o nich dalo přesněji uvažovat a smyslu- plně hovořit.
- Připomenout změněnou situaci, v níž se jako jednající lidé dnes pohybujeme: situaci srůstajícího, globalizovaného svě- ta, kde hrají stále významnější roli instituce a organizace.
- Vyjít vstříc naléhavé potřebě společných východisek či zá- kladů univerzální a „všelidské“ mravnosti, jak ji tyto pro- měny vyvolávají.⁶

Ty chceme posílit ze dvou zdrojů, které naši předkové a před- chůdci k dispozici neměli:

- ze stručného přehledu filosofické tradice a soustavně zpra- cované historické zkušenosti, aby se neztrácelo již dosažené,
- z výsledků zejména biologických a antropologických věd. Proto zde bude hrát takovou úlohu pojem a představa ži- vota.

⁴ Viz například H. Haškoycová, *Lékařská etika*, kde je i přehled zdravotnic- kých kodexů, které platí v ČR. Dále M. Munzarová, *Vybrané kapitoly z lékařské etiky I–III*, Brno; J. Payne, *Klinická etika*, Praha 1992.

⁵ Viz např. A. Rich, *Etika hospodářství I–II*; A. Honneth, *Sociální filosofie a postmoderní etika*; F. Furger, *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*; B. Sutor, *Politická etika*, Praha: Oikúmené 1996. – O mravních a právních předpokladech hospodářství viz také J. Sokol, *Moc, peníze a právo*, zejména kap. 6 a 12.

⁶ Srv. například U. Beck, *Vynalézání politiky*. – O potřebě zdůvodňovat etické soudy viz A. Honneth, *Sociální filosofie a postmoderní etika*, str. 83n.

Člověk je jistě společenský živočich a nemůže žít jinak než v nějaké skupině, v obci.⁷ Už jen k tomu, aby se biologicky reprodukoval, potřebuje druhého, a aby ve světě obstál, potřebuje druhých lidí čím dál tím víc. Před sto padesáti lety byla i u nás téměř soběstačná každá vesnice, kde byl kovář, švec a truhlář, kde byl starosta, učitel a farář, později i lékař. Čas od času se člověk potřeboval vydat do města na trh nebo na dalekou pouť. Tím jeho závislosti na druhých lidech končily – všechno ostatní si obstarával „doma“.

Dnes žijeme většinou ve městech s tisíci sobě podobnými a v nepřehledných státech, kde nás jsou miliony. Když se v polovině 20. století tvůrci „reálného socialismu“ pokusili o soběstačný stát a naši závislost na světě okolo, na cizině či zahraničí, co nejvíc omezili, bylo už zřejmé, že to nejde: naftu nebo železnou rudu musel stát dovážet tak jako tak. Od té doby se naše „vztahy“ či přesněji závislosti na práci druhých lidí jednak nesmírně prohloubily, jednak rozestřely do „globální“ sítě po celém světě. Na tom nic nemění okolnost, že jde o vztahy vesměs anonymní, z velké většiny zprostředkované penězi. Když jsme jako děti přijeli k babičce, obdivovali jsme s úctou malovaný hrneček z Itálie: z takové dálky! Když se chce dnešní hostitel něčím pochlubit, budou to nejspíš švestky nebo ředkvičky z vlastní zahrady. Pokud se čtenář podívá, co má právě na sobě nebo na stole, může si obrázek udělat sám: i když na tom bývá napsáno Levi's, Adidas nebo třeba IBM, pochází to všechno nejspíš z Číny.

Čím dál víc nejenom věcí, ale také činností čili „služeb“ si opatřujeme za peníze u zcela cizích lidí, místo abychom si je obstarali sami. Stále méně lidí si doma šije, plete a vaří, obstarává zábavu nebo zařizuje dovolenou a stále víc dětí svěřujeme školkám. Jen zcela výjimeční lidé by se dokázali uživit na pustém ostrově a dokonce i dnešní dobrodruzi a objevitelé, když se vydávají do těch nejdlejších koutů světa, kde ještě nejezdí ani auta a neznají televizi, přece si do batohu přibalí rádiový vysílač a GPS. Ty mu pak díky práci tisíců neznámých lidí zajistí to nejdůležitější – orientaci a styk s „civilizací“, s tou obrovskou lidskou obcí, kde jsme ve skutečnosti doma.

Můžete namítnout, že je to podivný domov, kde se s většinou lidí nedovedeme domluvit, kde na nás nikdo nečeká a pokud o nás

⁷ „Kdo však nemůže žít ve společenství nebo je ve své soběstačnosti nepotřebuje, není částí obce, ale buď divoké zvíře nebo bůh.“ Aristotelés, *Politika* 1253a.

stojí, zajímají ho spíš naše peníze než naše jedinečné osobnosti. Skeptik Heidegger si přesně všiml, že moderní technika a společnost sice ruší vzdálenosti, žádnou blízkost ale nabídnout nemůže. To je jistě pravda, a přece miliony migrantů po světě dnes a denně dokládají, že než tiše umřít hladu v domnělé „blízkosti“ svého vesnického domova raději živoří v obludných slumech, kde se i z odpadků bohaté civilizace dá konec konců nějak přežít.

Na tuto úplně novou životní situaci globálních možností a globálních rizik, kterou si zvědaví a dobytvační Evropané začali od 16. století budovat, nejsme „od přírody“ pochopitelně nijak vybaveni. Instinktivní bariéry mezi našinci a cizími, stejně jako třeba bezpečný osobní odstup,⁸ působí v tlačenci velkoměsta neustálé stresy, které se výchovou a zkušeností dají jen oslabit a potlačovat. Nesrozumitelný jazyk a nepochopitelné zvyky cizinců pobuřují usedlé domácí, tím hůř ale doléhají na nešťastné imigranty, kterým obvykle nic jiného nezbylo než odejít mezi „cizí“.

Lákavá i tísnivá otevřenost moderního bohatého světa, často spojená se ztrátou blízkosti, domova a pevné půdy pod nohama, vyvolává téměř spontánní reakce dvojího druhu. Náš svět se rychle mění, nutí nás, abychom se přizpůsobovali a rozhodovali sami, protože osvědčené vzory často chybí. Na rostoucí počet závislostí na milionech neznámých lidí, bez nichž bychom nedovedli přežít, na pocit ztracenosti v obrovských davech a masách, reaguje Evropan od raného novověku zdůrazňováním své osobní, individuální autonomie. V protikladu ke stále menší míře skutečné soběstačnosti zdůrazňujeme svou osobní autonomii a individuální svobody, které už možná neohrožuje tolik stát, jako spíš společenská skutečnost uniformované spotřeby a jednotné kultury, mimoděk pěstovaná školou i televizí. Tlaku miliardových globálních „většin“ je pochopitelně obtížnější odolávat než v dobách, kdy společnost tvořily jen tisíce svobodných příslušníků elit, které ti ostatní prostě napodobovali a bez odporu následovali. Kdo by se mu chtěl dnes za každou cenu vzepřít, může ztratit hlavu a sahat po semtexu, který ovšem také nepomůže.

Druhá, historicky mladší reakce na evropský globalismus je méně utopická než osvícenský individualismus a možná i účinnější. Spocívá v úporném shledávání a hájení jakýchkoli zby-

⁸ Podle etologů má člověk – jako i jiní živočichové – své „zóny odstupu“ a pokud do nich vstoupí někdo cizí, může to vnímat jako napadení. Fraňková – Klein, *Úvod do etologie člověka*, str. 75.

ků skutečných i domnělých „kolektivních identit“ či blízkostí – od folklorních zvláštností až po národní nebo místní loajality. Mírně rozmazlený novověký Evropan se začíná děsit miliardového světa a vůbec nestojí o to, aby se z něj stal problematický světoobčan. Chce se držet své vlasti, svého jazyka a národní kultury a bránit je proti potopě globálního světa, v němž ztrácí své výsadní postavení. Nacistická ideologie se mohla chytit masového zděšení Němců z válečné porážky a hospodářské katastrofy a lidem nabídla hmatatelný obraz „cizího“ nepřítele. Také komunistická ideologie musela revoluční nadšení podepřít představou mocného vnějšího i vnitřního nepřítele, aby získala potřebnou společenskou průbojnost. K důležitému pojmu nepřítele se ještě vrátíme.

Tento kritický obraz individualistické i kolektivistické obrany evropského člověka proti globální skutečnosti musíme ovšem hned významně korigovat. Osvícenský liberalistický individualismus není jen nějakou instinktivní reakcí proti hrozícímu nebezpečí, nýbrž znamená také zásadní průlom lidské svobody, ideálu svobody pro každého jednotlivého člověka. Právě zde vznikl koncept lidských práv a svobod, první pokus o všelidskou formulaci základů budoucí světové společnosti. Jakkoli jej můžeme v lecčem kritizovat, ani praktická filosofie se ho rozhodně nemůže vzdát.

Také romantický důraz na všechno místní, odlišné a národní mohl být sice různě zneužit, přesto zůstává důležitou složkou lidského života ve společnosti. Jako je osvícenský individualismus trvalým antidotem proti tyraním a absolutismům všeho druhu, vyjadřuje romantický partikularismus stejně důležitý odpor proti pokusům redukovat lidskou společnost na množinu stejných, atomických a vůči sobě téměř netečných individuů a zacházet s ní podle toho.

Faktický význam obou těchto proudů praktického myšlení lze ilustrovat na příkladu z politické filosofie. Jedním z nejvýznamnějších myšlenkových výkonů raného novověku je myšlenka společenské smlouvy. I když ji nechápeme jako historickou událost, nýbrž jako myšlenkový pokus, poskytuje jistý model společnosti, která se zakládá a organizuje sama ze sebe a nepotřebuje k tomu žádnou vnější autoritu. Z toho pak také plyne, že organizovaná společnost sice nějakou autoritu nezbytně potřebuje, umí si ji však opatřit sama a žádná vláda si pak nemůže činit nárok na to, že by byla jediná možná či nenahraditelná.

Všechny teorie společenské smlouvy ovšem sdílejí jednu slabinu: sám pojem smlouvy už totiž předpokládá, že si lidé mohou navzájem důvěřovat a že co si slíbili, také splní. Bez takové základní důvěry v dané slovo, která se ještě musí obejít bez podpory vládou, mocí a právem, nemá pojem smlouvy žádný smysl. Společenská smlouva tedy může hypoteticky zakládat stát, musí k tomu však už předpokládat nějak organizovanou společnost, jejíž členové se na sebe navzájem mohou spolehnout.

Dnes ale také víme, že vztahy takové elementární vzájemné důvěry vznikají v malých a přehledných společnostech, spíše „uzavřených“ než otevřených. Právě tam, kde lidé spolu žili dlouhou dobu a shodovali se v mnohem více věcech, než jsou osvícenské postuláty rovnosti a individuální svobody, mohly časem vznikat pevné vztahy přátelství a důvěry. V takových společnostech, která spojuje také společná kultura, obvykle jazyk, náboženství, mrav a zvyklosti, případně i společný vztah k určitému kraji a místu, vznikaly předpoklady pro ustavení dobré společnosti. Za takových předpokladů si lze také nejspíše představit i vznik nějaké „společenské smlouvy“ a takové společenské moci či vlády, která nemusí potlačovat svobodu jednotlivce, protože ji svoboda neohrožuje. A právě takové společnosti se pak v historii stávaly vzory a krystalizačními jádry pro společnosti širší a více rozrůzněné.

Jako Evropané jsme měli to štěstí, že se naši předkové – dobrovolně i nedobrovolně – do tohoto dobrodružství také pustili a za cenu nesmírných konfliktů a lidského utrpení začali úporně hledat, jak by se v takových nepřehledně velikých a rozmanitých společnostech přece jen dalo žít, a to dokonce svobodně. Jejich metoda, kterou už kdysi zkoušeli římsí císařové, spočívá na třech hlavních zásadách:

- Stát se musí vzdát toho, co by si významné části společnosti rozhodně nenechaly líbit – například státního náboženství –, a omezit se na jakési společné „občanské minimum“.⁹

⁹ To je politický smysl například Hobbesovy nebo Spinozovy kritiky zjeveného náboženství s jeho zvláštnostmi a konfliktností. U Bodina, Locka a Spinozy je zřejmé i spojení s tolerancí. Do téže souvislosti patří i francouzská „laïcité“, usilovná snaha vyloučit náboženské prvky z veřejného života. Viz také A. Kohen, *In defense of human rights: a non-religious grounding in a pluralistic world*.

- Ztrátu tohoto kulturního a názorového pojiva musí vyvážit podstatným posílením svého institučního panství – zejména administrativy a evidence, financí, policie a armády.¹⁰
- Ve společnosti musí stát podporovat nové „občanské ctnosti“, především disciplínu a toleranci, a tvrdě vymáhat dodržování takto minimalizovaného společného řádu.¹¹

Tato metoda se – přes všechny historické katastrofy – pozoruhodně osvědčila, odolala náporu ideologických totalit a i dnes se snaží dále redukovat povinné minimum občanské shody. Společnosti, které tak vznikly, jsou ovšem podstatně jiné než byly společnosti předmoderní. Jsou předně nesmírně veliké a složité, silně individualizované a většinou bohaté. Život v nich je organizován stále složitějšími institucemi, které jej pochopitelně homogenizují, takže lidé v nich jsou si stále podobnější nebo aspoň zaměnitelnější.

Tato podobnost se ovšem týká hlavně „vnějších“ věcí – řeči, chování, oblékání – kdežto někde „vevnitř“ si každý člověk zárlivě hájí komůrku své identity a svých hlubokých přesvědčení, do níž by nejraději nenechal nikoho ani nahlédnout. Této stále postupující „vnitřní“ individualizaci, jež začala před víc než dvěma tisíci lety „objevem duše“ a dále probíhá pod povrchní slupkou masové uniformity a globalizace, vděčíme za mnoho, mnoho věcí, které si ještě připomeneme. Zároveň ovšem také roste, aspoň mezi vnímavějšími a mladými lidmi, nejméně trojí nepříjemný pocit nebo možná jen otázka:

- Nahromaděné množství lidských možností a prostředků vyvolává palčivou otázku: co si s nimi počneme?
- Dokážeme sami sebe v rozvolněném rámci svobodných společností udržet na uzdě, anebo se naše společnosti už neřiditelně řítí do nějaké katastrofy?

¹⁰ Že se tímto vyprázdněním novověké státy přesto cítily silně ohroženy, dokládá osud „práva poddaných na odpor proti panovníkovi“. Zatímco středověké politické myšlení od Jana ze Salisburie s ním samozřejmě počítalo, v novověkém myšlení – se zkušeností náboženských a občanských válek od 15. do 17. století – na dlouhou dobu mizí. Jeremy Benthamovi nahánělo toto „právo na vzpouru“ hrůzu a ještě článek 23 české *Listiny základních práv a svobod* vyvolal ostrou diskusi.

¹¹ Do této souvislosti nepochybně patří i zavedení povinné školní docházky. Srv. E. Gellner, *Národy a nacionalismus*.

- Máme dost fantazie a tvořivé síly, abychom svým životům v tomto pečlivě vyprázdněném rámci dokázali dát nějaký smysl, anebo se musíme spokojit s pohodlným přežíváním bez jakéhokoli výhledu?¹²

Tato poslední otázka je ve své naléhavosti vlastním obsahem celého Nietzscheova díla a nikdo jiný ji nepoložil pregnantněji. K lidem, kteří ji tak také cítí, ale nechtějí se spokojit s jeho velmi předběžnými pokusy o odpověď – ať to byl nadčlověk, věčný návrat nebo amoralismus – k těm se obrací tato knížka. Lidé, kteří tyto otázky pokládají za vyřešené – ať už v rámci své tradice nebo vlastního úsilí – zde asi nemohou mnoho očekávat. A těm, kdo si je nekladou, by toto úsilí nejspíš připadlo jen jako pošelilé maření času.

Praktická filosofie vznikla v době, kdy lidé zjistili, že jim tradiční odpovědi nestačí a že se nemohou opřít ani o samozřejmý souhlas svých současníků. Pokud se nechtěli spokojit s naivní, případně cynickou oslavou síly, jak ji předvádí třeba Platónův Kalliklés,¹³ museli se pustit do velmi problematického hledání smyslu, a to takového, který by mohli přijmout za svůj všichni. Protože se mohli opřít jen o lidský rozum – podle předpokladu všem společný –, muselo jejich počínání připomínat člověka, který se sám za vlasy vytahuje z bláta. Tomu se jistě nevyhne ani zde, pokud se však zbavíme jistého purismu, který trápí i filosofii, mohli bychom mít dnes k dispozici přece jen o něco víc: historickou zkušenost a výsledky věd, zejména biologických.

Právě ty se totiž podstatně přičinily o pozoruhodnou proměnu našeho „obrazu světa“ i vlastního postavení v něm. Vesmír není věčný, nýbrž má svůj nedohlédnutelný „počátek“¹⁴ a patrně i konec. Na rozdíl od starší představy prosté rozmanitosti, jak ji vyjadřují Aristotelovy rody a druhy nebo Linnéova systematika, vidíme dnes vesmír jako obrovitý proces nevratných změn, v nichž tato rozmanitost postupně vznikala a vzniká. Jednotli-

¹² Nietzsche tomu říkal „zaříditi si své malé pohodlí“ nebo také „nihilismus“.

¹³ „Zákony dávají lidé slabí a množství. Nejlepší a nejsilnější z nás od mládí jako lvíčata zotročujeme tím, že je třeba zachovávat rovnost, a to že je krása a spravedlnost. Ale náležitě od přírody nadaný muž to se sebe setřese, pošlape kejkle a zařikadla a nepřirozené zákony... a jako plamen vyšlehne právo přírody.“ Platón, *Gorgias* 484a.

¹⁴ Hypotéza „Velkého třesku“ (*Big bang*), na niž současná kosmologie staví, mluví o „singularitě“, jež se vymyká přímému zkoumání.

vé kategorie jsou tedy neležící jen vedle sebe v nepřekonatelné odlišnosti, nýbrž představují jakési etapy procesu, který je všechny spojuje. Vesmír je tedy pro nás „historický“ a i člověk, v mnoha ohledech jistě výjimečný, do něho přesto patří: nejen proto, že z něho pochází a v něm ovšem žije, ale také a zejména proto, že má naši Zemi stále víc ve své moci. To všechno jsou okolnosti, které praktická filosofie nemůže ignorovat.

*Neboť se nejedná o nic menšího než o to, jak máme žít.
Platón, Ústava 352d*

Sókratova otázka, která zakládá praktickou filosofii a trvale vymezuje její účel, vyvolává ovšem spoustu skeptických námitek. Co se k ní dá ve třetím tisíciletí filosofické tradice ještě dodat? Je zřejmě až příliš stručná a každé ze tří slov jen vyvolává další otázky. Co je to „žít“? Proč by (každý) člověk něco „měl“? A pokud ano, kde to hledat? Ty tvoří obsah této knížky a budeme se k nim stále vracet.

Každý pokus o praktickou filosofii by měl zůstat filosofií a přitom se nakonec legitimovat svými výsledky. „Praktický“ v této souvislosti znamená, že by měl čtenáři nebo posluchači nějak pomoci v té obtížné úloze, jež před ním jako před člověkem stojí: totiž vést svůj život „odpovědně“, to jest tak, že se z této úlohy nemůže nijak vyvléci a že na tom, jak si v ní povede, skutečně záleží. To se pak dá vyjádřit i metaforou, jako kdyby se z toho měl nějak odpovídat.¹⁵ Jistou beznadějnost takového počinání není třeba dále rozvádět, měl bych ale možná vysvětlit, proč se do něho vůbec pouštím. Důvody jsou dva: předně jsem si za posledních dvacet let života ve svobodné společnosti uvědomil, že o věcech, o nichž se úplně přestane hovořit, vzniká

¹⁵ To má na mysli i slavný a velmi paradoxní výrok Sartrův, že člověk je „odsouzen ke svobodě“. Otázka „komu“ nebo „před kým“ by se měl odpovídat, se na této úrovni ještě neklade. Viz níže, kap. 2.6.

dojem, že přestaly být. Musí se o nich hovořit proto, aby se na ně nezapomnělo. Kritických pozorovatelů současných společností, nejen té české, je dost a dost a jejich stesky často vyjadřují dojem, jako kdyby veřejnost na mravní otázky prostě zapomněla. Pokud může podezřelý politik sám pokládat svoji kauzu za zcela vyřízenou tím, že nebyl potrestán,¹⁶ jako kdyby tu kromě soudního postupu nic jiného vůbec nebylo. Jako kdyby soudní beztrestnost byla dostatečnou kvalifikací pro veřejnou funkci.¹⁷ Tak tomu jistě není, protože i v současných společnostech lidé nějak žijí, sledují nějaké cíle, a pokud se dosud nevyvraždili, zřejmě se ve svém jednání něčím řídí. Ve veřejném obrazu tu nicméně něco podstatného chybí.

Druhý důvod na to přímo navazuje. O tom, čím se ve svých jednáních řídíme, nemluvíme také proto, že to neumíme. Chybí nám slova, nebo přesněji řečeno jsou silně zanedbaná. Ať už na Sókratovy věčné pochybnosti, zda se dobré vedení života dá nebo nedá učit, odpovíme kladně nebo záporně, jisté je, že mluvit o tom se člověk učit musí. Prvním úkolem praktické filosofie tak podle mého názoru musí být pokus nabrousit jazykové nástroje, abychom mohli začít lépe rozlišovat. V jedné velké televizní debatě o morálce, které se před pár lety účastnili významní a vzdělaní lidé, se celá řeč po chvíli soustředila na to, zda se mají starším lidem uvolňovat místa v tramvaji. Nic proti tomu, ale pokud si takový výběr lidí plete mravnost se zdvořilostí, udělali by možná lépe, kdyby se věnovali jiným tématům.

Základním rozlišením a upřesněním slov, aby mohla sloužit jako pojmy, je věnována druhá kapitola. Nejde v ní o to, jak se čemu má správně říkat, nýbrž o to, co je od čeho třeba odlišovat, aby řeč vůbec mohla mít smysl. Odlišovat ovšem neznamená oddělovat. Praktická filosofie nemůže být axiomatická, prostě už proto, že chce být praktická. Má-li se týkat vedení života, nemůže chtít svá témata ostře oddělit a zařadit do disjunktních kategorií, jako to dělá matematika nebo byrokracie. Jen v matematice a v administrativě si můžeme definovat přesně vymezené množiny bez přesahů, jako jsou třeba sudá čísla nebo občané narození v roce 1968. Praktická filosofie tudíž také nemůže as-

¹⁶ Není snad třeba vysvětlovat, že (na rozdíl od dotyčného) ji naopak soudní systém – podle zásady presumpce neviný – za uzavřenou pokládat musí.

¹⁷ Jen na okraji připomínám, že cesta mnoha významných politiků – v dobrém i špatném – do veřejného života vedla naopak přes léta vězení.

pirovat na logicky nutné usuzování a dokazování, které je konec konců vyhrazeno právě axiomatickým vědám a administrativě.¹⁸ Ale už v právu, které se o takovou určitost snažit musí, je zařazování lidských činů do zákonných kategorií tou nejchoulostivější úlohou žalobce i soudce a odsouzený mívá těžko vyvratitelný dojem, že to nezvládli.

Mravní teorie, o nichž budeme hovořit ve třetí kapitole, nemůžeme tedy chápat jako soběstačné a navzájem výlučné systémy – i když si to třeba Hobbes, Spinoza nebo Kant možná mysleli. Bernard Williams ironizuje toto pojetí mravních teorií jako „agresivních zbraní“ proti „předsudkům“ těch ostatních a přirovnává jeho zastánce k supervelmoci, která se cítí bezpečná jen tehdy, je-li schopna své protivníky zničit.¹⁹ Zde budeme naopak různé mravní teorie chápat jako často komplementární pohledy na jen výjimečně jednoznačné situace jednání a hodnocení, které mohou určité typy rozhodnutí objasnit, případně podpořit. Tak je třeba číst i můj vlastní příspěvek, jemuž je věnována kapitola čtvrtá

V „*Etice Nikomachově*“ zavádí Aristotelés důležité rozlišení mezi tím, co je pro praktickou filosofii relevantní a co nikoli.²⁰ Oblast toho mravně významného ale vymezuje v jednom ohledu poměrně úzce: žádný lakedaimonský občan podle něho neuvažuje o tom, jak by se měly spravovat jiné obce. „Uvažování“ zde výslovně vymezuje „z hlediska jednání“, což patrně platilo pro přísně oddělené *poleis* starého Řecka, kdežto dnes si tím nemůžeme být tak jisti: diktátorský režim totiž neohrožuje jen své vlastní poddané. Aristotelés správně shrnuje, že praktickou

¹⁸ Aristotelés, který si tuto okolnost přesně uvědomoval, se hned na začátku *Etiky Nikomachovy* (1094b) ohrazuje, že „vzdělaný se vyznačuje tím, že v každé oblasti vyžaduje jen tolik přesnosti, kolik povaha předmětu připouští“. W. Sweet dospívá k názoru, že etika nemůže podávat důkazy, nýbrž jen náměty (*suggestions*), čím se řídit. *The bases of ethics*, str. 11.

¹⁹ B. Williams, *Ethics and the limits of philosophy*, str. 85n.

²⁰ „O tom, co je věčné, nikdo neuvažuje, například o vesmíru nebo o neúměrnosti úhlopříčky a strany čtverce. Ale ani o tom, co je v pohybu, co se však děje stále tímž způsobem, buď z nutnosti nebo z přirozenosti nebo z nějaké jiné příčiny, jako obraty slunce nebo jeho východy. Ani o tom, co je hned tak, hned jinak, například sucha a deště. Ani o nahodilostech, například nalezení pokladu. Ale ani o všech lidských záležitostech, například žádný Lakedaimoňan neuvažuje, jakou ústavou by se Skythové nejlépe spravovali. Neboť nic z toho se nemůže stát skrze nás. Uvažujeme však o tom, co je v naší moci a co námi může být vykonáno; a to také zbývá.“ *Etika Nikomachova* 1112a22–31; srv. tamtéž 1139a.