Karel
Hvížďala

Jiří
Přibáň

Hledání odpovědnosti

KAROLINUM

Hledání odpovědnosti
Dialog

Karel Hvížďala
Jiří Přibáň

———

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Praha 2021
Redakce Adéla Petruželková
Grafická úprava Jan Šerých
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vydání první

© Karel Hvížďala, 2021
© Jiří Přibáň, 2021
© Univerzita Karlova, 2021

ISBN 978-80-246-4867-5
ISBN 978-80-246-4868-2 (pdf)

Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

8 Prolog
12 Odpovědnost za etiku
36 Literatura odpovědnosti
68 Etika proti morálce
100 Systémy odpovědností
130 Etika civilizované diference
156 Občanská odpovědnost a ústava
178 Evropa a covid-19
208 Odpovědnost univerzit
242 Média a odpovědnost

Svět není pro kohokoli z nás stvořený
jednou provždy. Přibývají k němu v průběhu života
věci, o kterých jsme neměli tušení.

Marcel Proust

Prolog

Tato kniha by jistě vypadala jinak, kdyby nás v roce 2020 nedohnala pandemie covidu-19. Ta nám připomněla, jak často politické strany či hnutí pracují jen s momentálními náladami a obrazy přítomnosti namísto toho, aby rozumně zvažovaly možné alternativy budoucího vývoje a rozhodovaly se podle jejich kritického zhodnocení. Politický i kterýkoli jiný marketing využívá vyzkoušené a zaběhnuté vzorce myšlení a chování, do kterých jen včleňuje nová tvrzení. Vymanit se z jeho vlivu proto můžeme jen tehdy, když si uvědomíme, že jeho tajemství, kterým jsme ovládáni, spočívá v tom, co zůstalo nevyřčeno. Současná situace nám to připomněla.

V *Nesnesitelné lehkosti bytí* popsal Milan Kundera toto tajemství následujícími slovy: „Velký Pochod, to je nádherná cesta vpřed, cesta

k bratrství, k rovnosti, ke spravedlnosti, ke štěstí a ještě dál přes všechny překážky, protože překážek musí být, má-li být pochod Velkým Pochodem.“ Po roce 1989 jsme si tento kýčovitý obraz cesty vpřed jen trochu přemalovali pro naše domácí potřeby: chtěli jsme být ekonomickým tygrem Evropy, malým Švýcarskem ve střední Evropě a nakonec prosperující firmou jednoho muže. Jenže stačí, aby přišel jeden neviditelný virus, a z obrazu zbydou trosky a z vůdce se stane jen poslušná marketingová loutka, která se chvílemi nezodpovědně chvástá a chvílemi zase hraje na city občanů v podlézavých televizních projevech. Nejsme v tom však sami, podobný politický posun nastal v posledním desetiletí ve Spojených státech, Velké Británii, Rusku, Turecku a dalších zemích, jejichž politici vyzývají k dalším a dalším pochodům směrem k budoucnosti ve jménu nejrozmanitějších, často protikladných hodnot.

Tato kniha se snaží hledat odpovědnost nejen ve smyslu politickém nebo občanském, ale v mnohem obecnějším kontextu dnešní společnosti. Ta je komplexní, diferencovaná a přitom natolik globálně propojená, že spoléhat se v ní na nějaký obecný princip odpovědnosti nebo jednoduché morální či politické poučky by bylo trestuhodně naivní. A přece se nám v ní neustále ozývají odvěké otázky naší identity, individuality a společenské existence, které jsou neodmyslitelně spojené i s otázkou odpovědnosti člověka ve společnosti, za sebe sama i tento svět, který společně sdílíme. Snad se nám kus tohoto hledání a přemýšlení nad vlastní odpovědností se všemi paradoxy a problémy, kterými jsme se zabývali v našich rozhovorech, podaří přenést i na vás, na čtenáře. Martin Buber kdysi poznamenal, že „být člověkem

znamená žít v dialogu“, a proto i my doufáme, že dialogy, které jsme spolu v posledních dvou letech vedli, najdou svůj život i mimo tuto knihu.

Tento soubor dialogů současně uzavírá volnou trilogii, kterou neplánovaně začaly rozhovory sebrané v knize *Tyranizovaná spravedlnost* (Portál 2013). Po ní následovalo *Hledání dějin* (Karolinum 2018). Před více než patnácti lety jsme se začali scházet a povídat si o právu a spravedlnosti a později jsme se v našich rozhovorech zaměřili na téma historie a kolektivní paměti. Nyní přicházíme s dialogy o etice, což je úkol nejtěžší a současně nejkontroverznější. Hledání ztraceného světa, který by byl morálně sjednocen a principiálně založen odpovědností, by totiž bylo nebezpečnou iluzí. Odmítnout odpovědnost jako takovou by však představovalo holý cynismus. I proto jsme chtěli v našich rozhovorech porozumět odpovědnosti v jejích filosofických paradoxech, společenské diferencovanosti, morálních protikladech a nejednoznačnostech. V tomto smyslu jsme se také snažili zamyslet nad etickým životem, který se dokáže vyhnout úskalí morálního absolutismu i relativismu. Namísto morálních principů zdůrazňovaných zdviženým ukazováčkem nebo společenských konvencí relativizovaných mávnutím ruky jsme proto hledali souvislosti a možnosti, v nichž se především otevírají dlaně a s nimi lidská mysl i srdce a společné příležitosti.

Za vstřícnost a podporu při práci na této knize děkujeme nakladatelství Karolinum.

Karel Hvížďala a Jiří Přibáň, 2020

Odpovědnost za etiku

Karel Hvížďala: Původně jsem si myslel, že by se pokračování naší knihy *Hledání dějin* mohlo jmenovat *Hledání budoucnosti*, ale po čase se mi zdál ten název banální, protože budoucnost je vždy vázána na odpovědnost těch, kteří se na ní podílejí. Proto navrhuji název *Hledání odpovědnosti*. V nedávné minulosti jsme si zvykli odpovědnost delegovat mimo nás, a teď se musíme zase naučit přijmout ji jako nedílnou součást naší individuální i kolektivní existence. Souhlasil byste s tím?

Jiří Přibáň: Ve filmu *Záskok* od bratří Coenů má postava Mojžíše, který ovládá hodiny a s nimi čas, v prologu větu, která se mi líbí: „O budoucnosti se nedá nic vyprávět. Ale o minulosti, to je jiný příběh." Když jsme se bavili o hledání dějin, snažili jsme se zachytit historické příběhy, jejich uzlové

body a proměny v čase a také jsme chtěli hledat a vyprávět náš vlastní příběh. Naproti tomu o budoucnosti se toho s určitostí dá říct jen velmi málo, a proto ji lidstvo o to víc touží odpradávna předvídat, odkazovat do ní poslední věci člověka a vnímat ji jako apokalypsu, tedy okamžik, v němž bude vše odhaleno a zjeveno. Paradox spočívá v tom, že vyprávění o budoucnosti je jen soubor našich představ o ní, které se odehrávají tady a teď, v přítomnosti. To věděli naši předkové, a proto budoucnost ponechávali božským silám. Jen moderní člověk si ve své naivitě myslel, že by budoucnost mohl vědecky předvídat a racionálně plánovat, a tak ji svěřil do rukou prognostiků, kteří, jak ovšem víme, jsou spolehliví asi jako pouťoví kouzelníci s křišťálovou koulí. Hledat budoucnost je proto současně zcela přirozené i banální, ale asi bychom se spíš měli snažit hledat to, jak si budoucnost představujeme v naší přítomnosti, a také, jakou odpovědnost za ni chceme a musíme převzít.

Jak je možné, že jsme po takových zážitcích, jaké měli naši rodiče, když jsme zjistili, co se dělo v Osvětimi, po smrti Hitlera, po svržení pum na Hirošimu a Nagasaki a odhalení hrůz, které spáchal Stalin, zapomněli na to, co po roce 1945 hlásalo mnoho filosofů a intelektuálů? Že totiž poučení je v odpovědnosti. Jak říká Petr Pithart, zapomněli jsme na to, že odpovědnost není fráze, ale závazek odpovídat na výzvy nejen nové, ale i staré. A jednat podle toho.

Zmiňujete hrůzy minulého století, které znepokojují tím, jak jsou konkrétní, takže proti nim podle mě nelze postavit jen tak nějaký abstraktní princip odpovědnosti. Čeština má ale výhodu, že

je v ní okamžitě patrný vztah mezi odpovědností a odpovídáním.

Ale to snad lze říci i o angličtině, němčině nebo francouzštině. Tyto jazyky slova *responsibility*, *Responsibilität* či *responsabilité* převzaly z latiny, ve které response znamená reakci na konkrétní jednání, která je de facto odpovědí. U německého synonyma *Verantwortlichkeit* je to zcela patrné.

Jistě, ale třeba v angličtině se nabízejí hodnotově neutrálnější synonyma *answer* nebo *reply*. Podobně i v němčině máte neutrální *entsprechen* nebo *antworten*, od kterého se teprve předponou *ver-* z obecného slovesa *odpovídat* vytvoří *odpovídat za něco*. Naproti tomu v českém odpovídat je vztah mezi odpovědí a odpovědností mnohem těsnější a nerozlišenější, takže musíme ještě určit, jestli odpovídáme na nebo za něco a někoho či někomu. Myslím však, že je důležitější uvědomit si, že odpovědnost je sama o sobě velmi rozmanitá a může být například morální, právní nebo metafyzická. Plynou z ní povinnosti ke společenství, jehož jsme součástí, zákonu, kterému se podřizujeme, i světu, v němž žijeme. Máme odpovědnost k minulým i budoucím generacím. Vše, co děláme s ohledem na budoucnost, se v příštím okamžiku stává stopou minulosti. Této složité síti povinností, které vyplývají z odpovědnosti, ovšem předchází sama schopnost odpovídat, která je zakořeněna v jazyce a předpokládá možnost rozpravy, tj. povídání, ve kterém si navzájem naslouchám a sdělujeme si něco, co dostává význam a smysl. Když hledáme odpovědnost, nemůžeme proto zůstat u nějaké analýzy povinností člověka vůči Bohu, světu, jiným lidem nebo sobě samému. Současně se musíme

ptát, co je rozprava a odpovídání v ní, jaké jsou jejich formy nebo režimy.

Obecně se říká, že existují tři druhy rozhovoru: s Bohem, bližním a sebou samým, přičemž, jak říkají rabíni, rozhovor začíná Ty, tedy od toho druhého, jeho přijetím. Ono je taky možné, že jen přes Ty se člověk dostane k Já a nakonec i ke společnému Já.

Mě v tomto zdůrazňování společenského rámce každé rozpravy zajímá i to, že každá sdílená představa o kolektivní identitě, národní nebo jakékoli jiné, předpokládá veřejné mínění a společně sdílené významy – *doxa*.

Pardon, tady vás zase přeruším. Líbí se mi, že opět začínáme diskusi zdůrazněním významu jazyka a slov, a proto bych rád vysvětlil i význam slova *doxa*. To je pojem, který nedávno oživil francouzský sociolog Pierre Bourdieu a označuje všechna přesvědčení a mínění společnosti o tom, co ona považuje za skutečnost.

Jako mnoho jiných před ním se i Bourdieu snažil provázat sociologii s filosofií, když si pojem *doxa* vypůjčil od Edmunda Husserla, aby ho ovšem interpretoval v duchu francouzské sociologické tradice jako soubor významů a porozumění, které bereme jako samozřejmé a vnímáme jako společensky dané, nebo dokonce přirozené. Ačkoli je takové porozumění výsledkem společenské nahodilosti nebo arbitrárnosti, my ho vnímáme jako cosi logického a zákonitého, a tím udržujeme fungování společenských institucí, jejich struktury a vzájemné vazby. Bourdieu tím navazuje na svého předchůdce a jednoho ze zakladatelů moderní sociologie Emila Durkheima a tvrdí, že i dnešní

zdánlivě sekulární kulturu je třeba studovat jako náboženství naší doby, které vypovídá o sociální solidaritě a jejích proměnách.

Takže úlohou sociologie je odhalovat faktické síly, které se ve společnosti maskují jako náboženské nebo jiné společně sdílené city a vášně a kterým říkáme *doxa*?

To by bylo příliš zjednodušující. Neměl jsem na mysli *doxa* jako mínění a významy, které musí být demaskovány a uvedeny na pravou míru kritickou sociologickou analýzou. Šlo mi o cosi mnohem základnějšího, totiž o obecné pochopení společnosti jako systému komunikace, který vždy předpokládá nějaké společné mínění. Jinými slovy, ještě předtím, než nám Bourdieu, Marx, Durkheim nebo kterýkoli jiný učenec začnou popisovat společnost z hlediska rozdílu mezi pravdou a lží nebo realitou a iluzí, víme, že společnost vzniká jen tehdy, když existuje komunikace a významy, které nejsou jen subjektivně, ale i společensky platné. Jestli jsou tyto významy pravdivé, nebo ne, je v těchto souvislostech druhotné. Důležité je, že tyto významy považujeme za smysluplné, jednáme podle nich a očekáváme, že ostatní se podle nich budou řídit také. Z hlediska sociologie není důležité, jestli například prášek z rohu nosorožce má, nebo nemá léčivý účinek. Důležité je, že tomu část lidstva věří a platí za něj takové částky, že vznikne mezinárodní trh a pytláci i překupníci ohrožují životy strážců rezervací i samotné přežití tohoto zvířecího druhu. Všechny tyto souvislosti formují naši *doxa*, tedy mínění konstruující naši sociální realitu. A taky bychom asi měli říct, že komunikací vůbec nemyslíme jen jazyk, ale zrovna tak i jiná sociální média,

jakými jsou například v ekonomice peníze, v právu legalita a v politice moc.

Jistě, ale zdá se mi, že všechna tato sociální média přesto nemohou potlačit obecný lidský strach z chaosu a rozpadu hodnot a s tím i ze ztráty odpovědnosti za vlastní jednání a myšlení.

Strach, hodnoty, myšlení, odpovědnost. Všechny tyto pojmy, o kterých se zmiňujete, se filosofové i sociologové vždy pokoušeli definovat jako základy společnosti. Pro ty, kdo následují Hobbese, nás do náruče společnosti žene strach z druhých lidí i sebe samých. Hodnoty a myšlení zase zdůrazňují všichni, kdo minimálně od Platónových dob předpokládají, že společenský život je ze všeho nejvíc morální úkol, a ti, kdo mají autoritu politickou, musí také být vzorem morálním i intelektuálním. Politickou moc má mít ten, kdo má pravdu, a proto společnost mají vést filosofové nebo ti, kdo jsou osvíceni moudrostí. Jako kdybychom společnost nejdřív mohli promyslet a teprve potom prožít. Mimochodem, na přelomu 70. a 80. let minulého století v době, kdy například filosof Jürgen Habermas vymýšlel teorii tzv. komunikativního jednání a rozumu, která by zajistila i dnešní komplexní společnosti její legitimitu, pro změnu jiný filosof, Hans Jonas, napsal knihu s výmluvným názvem *Princip odpovědnosti*, ve které tvrdí, že díky tomuto jednoduchému principu můžeme čelit i tak složitým problémům, jako jsou genetické inženýrství, nukleární technologie nebo klimatické změny. Jako kdyby nás nějaká etika mohla zachránit před katastrofou hrozící ze způsobu našeho myšlení a života. Přitom je patrné, že realita je mnohem složitější a řešení našich dnešních problémů nelze

převést na nějakou jednoduchou formuli, jako je „morální existence“ nebo „život v pravdě“.

Jenže problém je v tom, že lež, aby byla působivá, musí působit hlubokomyslně, což nelze bez použití pravdy. Čím víc pravdy lež obsahuje, tím je věrohodnější. Každá lež používá plno pravdivých údajů, v nichž se skrývá rozhodující jádro lživé a manipulativní informace.

Ano, ale dnešní společenské a civilizační problémy nelze převést ani na problémy metafyzické nebo existenciální pravdy, ani na formule jako „více se bát“, „lépe hodnotit“, „správněji myslet“, nebo případně „žít odpovědněji“.

Ale zároveň přece nelze žít bez odpovědnosti?! Stačí se rozhlédnout okolo sebe, abychom viděli devastaci životního prostředí a drancování přírodních zdrojů, kterým si lidstvo samo pod sebou podřezává civilizační větev.

Líbí se mi vaše metafora civilizační větve. Immanuel Kant používá metaforu pokrouceného dřeva, ze kterého je vytesán člověk, a proto z takového lidství nemůže vzejít nic přímého a rovného. Ona je pokroucená i ta vaše civilizační větev, na které sedíme a která, jak máte pravdu, pod námi stále víc praská. Co to ale znamená „být odpovědný“ nebo „žít odpovědněji“? Vždy mě překvapí, kolik lidí hledá na jednoduchou skutečnost, že jsme se ocitli na civilizačním rozcestí a hrozí nám ekologická katastrofa, tak jednoduché odpovědi a nalézá je v tradičních etických receptech, ať je jimi volání po askezi, nebo revoluci srdcí a myslí. Na tom rozcestí jsme však nejen kvůli tomu, jak se chováme k životnímu

prostředí, ale také proto, že stále víc zasahujeme vědou a technikou do dříve posvátných oblastí stvoření života, jeho jedinečnosti nebo do fungování inteligence. To jsou komplexní problémy, které nevyřešíte jednoduchým principem. A podívejte se také, jak se od sebe liší význam pojmu odpovědnost, když ho použijete jako vědec, právník, politik nebo občan. Například v právu je pochopitelně odpovědnost jedním z klíčových termínů a institutů, ale jeho význam je jiný v občanském, trestním nebo obchodním právu. Za některé činy nesete odpovědnost jen tehdy, pokud je spácháte úmyslně, zatímco u jiných stačí nedbalost. A je také odpovědnost, kterou máte už jen z toho důvodu, že provozujete nějakou činnost, a když z ní vznikne škoda, nezáleží na tom, jestli jste ji zavinil, nebo ne. Taková odpovědnost je tzv. objektivní a souvisí například s riziky vznikajícími z výrobní a obchodní činnosti. Dokonce se dnes hovoří o trestněprávní odpovědnosti právnických osob, což je posun, nad kterým by klasičtí právníci nejspíš jen nevěřícně kroutili hlavou. Takto bych mohl pokračovat, abych vám ukázal, že i v tak úzkém oboru, jakým je právo, má pojem odpovědnosti mnoho různých významů a funkcí. Touha filosofů a moralistů vyřešit vše nějakým principem je však tím silnější, čím složitější se naše společnost stává. Takoví lidé si myslí, že té složitosti porozumíme asi lépe a snáz, když ji převedeme na abstraktní princip a z něho vysvětlíme, a hlavně vylepšíme a napravíme právě ono pokroucené dřevo, či si aspoň přestaneme pod sebou podřezávat onu vámi zmiňovanou civilizační větev. Po zkušenostech s filosofickými projekty na proměnu moderní společnosti ovšem víme, že etická touha vytesat nové tělo společnosti je současně nebezpečným politickým pokušením. Takže k odpovědnosti patří i ostražitost ke všem

principům odpovědnosti, které si nekladou úkol menší než všeobecnou nápravu lidstva.

Proto bychom se možná měli vrátit k původnímu významu slova dialektika, který byl umění rozhovoru.

Stačí si jen připomenout základní paradox moderního života, v němž si hodnoty nárokují absolutní platnost, ale přitom víme, že ta může být ve společnosti jen relativní a mění se v čase i místě. Jde o proces nejen společenský, ale i kulturní a myšlenkový a Friedrich Nietzsche ho přesně zachytil jako pohyb neustálého přehodnocování hodnot. Co vypadá pevné, se v příští chvíli rozpadá, a co je zdánlivě prchavé a pomíjivé, stává se úhelným kamenem společnosti. Hranice mezi módou a moderností se stírají, základní kategorie se nejen zpochybňují, ale začínají být propustné. Z objektivních hodnot se stávají subjektivní pocity, a naopak pocity, zájmy a předsudky jednotlivých skupin definují, co má být kulturně sdílenými, obecně závaznými a univerzálně platnými hodnotami. Vidíme to například v tom, jak se společnost chovala k sexuálním menšinám. Ještě před pár desítkami let bylo homosexuální chování leckde v Evropě trestné, ale po dekriminalizaci přišlo i zrovnoprávnění a lidskoprávní ochrana, která pro změnu trestně stíhá ty, kdo by dnes homosexuály uráželi. Všimněte si také, jak se proměnilo naše vnímání toho, co je soukromé a veřejné, takže dnes lidé otevřeně v médiích hovoří o svých nejintimnějších problémech a pocitech, otevírají ony „třináctě komnaty“ vlastního soukromí a jsou ochotni sdílet je nejen se svými blízkými, ale i s televizními diváky nebo na sociálních sítích. Naproti tomu jsme dnes mnohem citlivější

ke všemu, co se týká sociálních identit, takže například z náboženské víry, která se v moderní sekulární společnosti měla podle někdejších politických představ i sociálních prognóz stát jen osobní volbou, se stalo natolik silné veřejné téma, že sociologové naši společnost popisují jako post-sekulární. To je jen několik příkladů za všechny, podobnou proměnu hodnot bychom našli například v úpadku ekonomické i morální hodnoty manuální práce dělníků nebo zemědělců, úctě k půdě a krajině atd. Těžko potom tvrdit, že hodnoty jsou fundamentální, když vidíme, jak jsou závislé na proměně společnosti, ale také, jak s nimi nakládají morální fundamentalisté.

Takže chcete říct, že hodnoty rozdělují, podobně jako například peníze nebo moc?

Chci jen říct, že hodnoty nemají schopnost sjednotit společnost do jednoho celku, ale naopak jsou příčinou konfliktů a rozdílů stejně jako vámi zmiňované peníze nebo moc. Dnešní společnost nelze založit nějakým hodnotovým řádem, podle kterého by se vše řídilo. Podobně i odpovědnost se může stěží stát obecným legitimizačním principem vědy, umění, hospodářství nebo politiky a omezovat zvnějšku to, jak mají fungovat a jakými tématy a problémy se mají, nebo dokonce musí zabývat. A představu, že když spolu budeme více a bez zábrán rozumně hovořit a komunikovat, tak vytvoříme legitimní společenskou formaci, víceméně opustil i Jürgen Habermas, který ji ještě před třiceti lety vehementně prosazoval. Představa, že společnost lze integrovat nějakými hodnotami, principy nebo rozumnou argumentací, je neudržitelná. Zrovna tak je ale neudržitelná a příliš zjednodušující cynická představa, že společnost je

jen náhubek na člověka, který je druhému člověku vlkem, a výsledek všeobecného a všudypřítomného lidského strachu. Společnost nemá fundamentální normu, je funkcionálně diferencovaná a žádný z jejích systémů nedokáže ovládnout její totalitu. To si mysleli komunisté, když chtěli politicky poručit ekonomice, vědě i větru a dešti, nebo ekonomové, kteří tržní hodnotu aplikují úplně na všechno, od vzdělávání přes věznice až po transplantace lidských orgánů a klimatickou změnu. Ve skutečnosti má každý ze systémů společnosti jen svou specifickou funkci a řídí se svou vnitřní logikou, kterou však nelze jednoduše přenést do ostatních oblastí společnosti.

Dobře, ale není etická odpovědnost vždy obecná a univerzální?

Studenti právní filosofie a etiky dostávají zpravidla hned v úvodu k řešení tzv. problém odbrzděného vagónu. Situace je jednoduchá: na železnici se utrhl vagón, ve kterém sedí pět cestujících, a teď jede s kopce stále se zvyšující rychlostí, takže je jisté, že vykolejí a všichni cestující při nehodě zemřou. Jedinou možností jejich záchrany je přehodit výhybku, což ale v důsledku znamená, že vagón usmrtí jednoho člověka, který se momentálně nachází na koleji, na kterou můžete vagón odklonit, a tím jej zastavit. Jste výhybkář, co uděláte? Je zajímavé, jak každého taková možnost volby rozruší, protože člověka-výhybkáře staví do pozice suveréna rozhodujícího o životě a smrti druhých lidí. Immanuel Kant jasně postuloval myšlenku, že každý život je jedinečný a nenahraditelný, a zrovna tak naše duchovní a kulturní tradice nám neustále připomínají, že každý člověk je nezaměnitelná bytost, kterou nelze převést na čísla a statistiky.

Hodnota lidského života je absolutní a lidská důstojnost představuje základní hodnotu, za kterou přebírají politickou a ústavní odpovědnost moderní státy, jejich soudci, zákonodárci a všichni ostatní veřejní činitelé. A přesto všude okolo sebe vidíme, že s lidmi se nakládá jako s „lidskými zdroji“, které představují jen čísla v hospodářských, zdravotních, vzdělávacích či jakýchkoli jiných statistkách. V situaci výhybkáře, na jehož výhybku se řítí odbrzděný vagón, se tak ocitají nejen velitelé na frontě, kteří vědí, že každé vítězství přináší nevinné oběti, nebo záchranáři rozhodující, kterým obětem nějaké katastrofy se má přednostně pomoci a které je nutné ponechat jejich osudu. Zrovna tak dnes rozhodují lékaři na jednotkách intenzivní péče, ministerští úředníci o financování nových léčebných metod, ochránci životního prostředí nebo vedoucí na životu a zdraví nebezpečných pracovištích. Když se o tomto modelovém problému rozvine diskuse, je zajímavé sledovat, jak většina zpravidla nemá problém rozhodnout ve prospěch pasažérů a poslat na smrt onoho nešťastníka, pokud mají rozhodnout jen v rámci své kompetence a přehodit výhybku, takže smrt nastane v důsledku jejich pracovní činnosti a fungování systému železniční dopravy, jehož jsou součástí. V okamžiku, kdy ovšem dále celou situaci kvalifikujete tak, že nestačí jen přehodit výhybku, ale že toho člověka na druhé koleji je také nutné zabít vlastníma rukama a odstranit z cesty, aby se cestující ve vagónu zachránili, najednou se většinový názor, že je vždy správnější zachránit větší počet lidí na úkor menšiny, začne otřásat. Výhybkář se totiž už nemůže zbavit odpovědnosti za cizí život pasivní obranou, že „jen plní svou funkci“, ale musí také aktivně zabít druhého člověka.

Takže se nemůže vymlouvat na to, že jen plnil povinnost a příkazy, které musel podle práva poslouchat?

Ano. V těchto souvislostech je zajímavé, že studenti práv se okamžitě ptají na další okolnosti a chtějí například vědět, proč se ten vagón odbrzdil, kdo za to může, jestli je ten výhybkář zaměstnancem drah, a má tedy pracovní odpovědnost atd. Jinými slovy, snaží se celou situaci kvalifikovat, aby se zbavili tíhy nahodile rozhodnout o životě a smrti nevinných lidí, kteří tak či onak budou oběťmi buď vašeho konání, nebo vaší nečinnosti. Proč o tom mluvím? Protože etická odpovědnost je sice obecná a univerzální, ale v žádném případě vás nezbaví tíhy rozhodnutí v tom smyslu, že by nabízela manuál na řešení morálně rozporuplných situací. V našem konkrétním případě se vždy budou navzájem vylučovat etika v kantovském a utilitárním slova smyslu. Každý člověk je jedinečný a nikoho nesmíte svévolně zabít! Samozřejmě, ale není potom vaše nečinnost jen výmluva na osud zakrývající ve skutečnosti spoluodpovědnost na zabití těch, které jste mohl aktivním činem zachránit? Není skutečně užitečnější zachránit víc lidí obětováním nevinných menšin? Naproti tomu stoupencům kantovské etiky, kteří by se pohoršovali nad takovým utilitárním viděním situace, je zase třeba připomenout, že i takový masový vrah, jakým byl Adolf Eichmann, se nehorázně před soudem hájil tím, že jen poslouchal příkazy a vždy jednal v souladu s kantovským kategorickým imperativem! Perverznost argumentu, jakým se bránil Eichmann obžalobě, totiž současně ukazuje, že právní i etické imperativy jsou stejně zneužitelné jako cokoli jiného, co člověk kdy vymyslel. A život

je ve skutečnosti tak složitý, že na něj často nestačí ani ona šalamounská moudrost. Dovolte mi zmínit ještě jeden případ z dějin anglického trestního práva, na kterém se dá demonstrovat současně hluboká provázanost i vzájemná neredukovatelnost odpovědnosti morální, etické a právní.

Ještě bych vás rád vrátil k minulému případu: na něm je zajímavé, že nikoho nenapadlo, že ti cestující by z vagónu mohli vyskákat.

To bychom už spekulovali o možné reakci a jednání těch, kdo se mají stát obětí, pro jejichž záchranu se musí aktivně rozhodnout výhybkář. Tím by se ovšem celý myšlenkový experiment zkomplikoval a zamlžil by se rozdíl mezi utilitární a imperativní etikou a odpovědností s ní spojenou. Taky bychom mohli říct, že řešením je nepodniknout nic, tedy *akrasia* jako nedostatek vůle konat. Jenže etika a odpovědnost předpokládají právě vůli a rozhodnutí.

Ale rozhodovat by se v kritické situaci měli vždy všichni zúčastnění, tedy i oběti. Jinak je to taky příliš velké zjednodušení, ne?

Každý takový myšlenkový experiment představuje zjednodušení, které ale umožňuje modelovat alternativy v chování a rozhodování. V našem případě jde o rozhodování o životech druhých lidí, tedy o tom, kdo bude a může být obětí tragické nehody. Pokud byste do experimentu vložil jako další proměnnou možnost obětí rozhodovat, jestli se chtějí stát oběťmi, už byste ho fakticky zrušil. Předmětem našeho experimentu je totiž rozhodování o životech druhých lidí, a ne rozhodování o životech nás samotných.

Takový experiment už by patřil spíš do teorie demokratického chování a rozhodování.

Teď se, prosím, vraťme zase k dějinám anglického trestního práva.

Upozorním na tzv. případ Mignonette z roku 1884, což byla soukromá jachta určená pro mořskou plavbu, ale ne na dlouhé oceánské cesty. Po čase ji ovšem zakoupil australský kupec a potřeboval ji přeplavit z Anglie do Austrálie, takže najal čtyřčlennou posádku, která ovšem s lodí v běžné bouřce na volném moři ztroskotala. Jak asi již tušíte, ti čtyři muži postupně v záchranném člunu bez potravin a pitné vody chřadli a nejmladší i nejméně zkušený z nich, sedmnáctiletý plavčík Richard Parker, se nejspíš z otravy mořskou vodou začal propadat do kómatu. Ještě předtím se ovšem všichni čtyři domlouvali, jestli by v případě nutnosti neměli losovat o tom, kdo z nich by byl obětován a zabit, aby si ostatní zachovali alespoň nějakou šanci na přežití. Los však všichni odmítli, a tak nastala situace, kdy se zjevně umírajícího Parkera rozhodli kapitán Dudley společně se Stevensem, ale proti vůli Brookse zabít, aby mohli kromě masa získat i tekutinu z jeho krve. Všichni tři se nakonec zachránili, a když vstoupili na pevninu v přístavním městě Falmouth, tak poctivě podle zákona o námořním obchodu a v souladu se zvykovým námořním právem podali obchodnímu inspektorátu pravdivou zprávu včetně toho, jakou hrůzu a děs v nich toto rozhodnutí i samotné zabití plavčíka Parkera vyvolalo navzdory tomu, že to byla jediná možnost, jak v dané nouzi mohli přežít. Obchodní inspektorát zprávu zapsal a navrhl proti třem námořníkům nepodnikat žádná další opatření, ale současně informoval