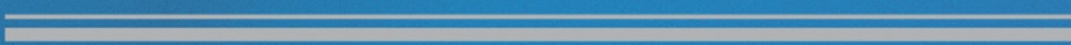




The ELEMENTS *of*
MORAL PHILOSOPHY



JAMES RACHELS

Eighth Edition by

STUART RACHELS

Prvky z Morální filozofie

OSMÉ VYDÁNÍ

James Rachels

Vydání 5–8 podle

Stuart Rachels





MORÁLNÍ FILOZOFIE, OSMÉ VYDÁNÍ

Vydalo McGraw-Hill Education, 2 Penn Plaza, New York, NY 10121. Copyright © 2015 McGraw-Hill Education. Všechna práva vyhrazena. Vytlačeno ve Spojených státech amerických. Předchozí vydání © 2012, 2010 a 2007. Žádná část této publikace nesmí být reprodukována nebo distribuována v jakékoli formě nebo jakýmkoli prostředky, ani uložena v databázi nebo vyhledávacím systému bez předchozího písemného souhlasu společnosti McGraw-Hill Education, včetně ale bez omezení na jakoukoli síť nebo jiné elektronické úložiště nebo přenos nebo vysílání pro distanční vzdělávání.

Některé doplňky, včetně elektronických a tiskových komponent, nemusí být zákazníkům mimo Spojené státy k dispozici.

Tato kniha je vytlačena na papíře bez obsahu kyselin.

1 2 3 4 5 6 7 8 9 0 DOC/DOC 1 0 9 8 7 6 5 4

ISBN 978-0-07-811906-4

MHID 0-07-811906-5

Senior Vice President, Products & Markets: Kurt L. Strand Vice President, General Manager, Products & Markets: Michael Ryan Vice President, Content Design & Delivery: Kimberly Meriwether David Managing Director: William Glass Vedoucí produktový vývojář: Lisa Pinto Produktový vývojář: Jamie Daron Ředitel, Content Design & Delivery: Terri Schiesl

Manažer projektu obsahu: Lisa Brufflodt Kupující: Jennifer Pickel Návrhář obálky: Studio Montage, St. Louis, MO Skladatel: Lumina Datamatics, Inc. Typ písma: 11/12 New Baskerville Tiskárna: RR Donnelley

Obálka: Aleksandr Rodchenko. (Rus, 1891–1956). Neobjektivní malba č.p. 80 (černé na černém). 1918. Olej na plátně, 32 1/4" × 31 1/4" (81,9 × 79,4 cm). Dar umělce prostřednictvím Jaye Leydy. Muzeum moderního umění, New York. Digitální obrázek © 2006 The Museum of Modern Art/Licensed Scala/Art Resource, NY. © Alexander Rodchenko/RAO, Moskva/VAGA, New York

Všechny titulky objevující se na stránce nebo na konci knihy jsou považovány za rozšíření stránky o autorských právech.

Knihovna Kongresu Katalogizace-in-Publikační data

Rachels, Stuart, 1969–

Prvky morální filozofie/James Rachels; Vydání 5–8 od Stuarda Rachelse.—8. vyd. p. cm.

Zahrnuje bibliografické odkazy a rejstřík.

ISBN 978-0-07-811906-4 (alk. papír)

1. Etika — učebnice. I. Rachels, James, 1941–2003. Prvky morální filozofie. II. Titul.

BJ1012.R29 2014
170-dc23

2014022611

www.mhhe.com

O autorech

James Rachels (1941–2003) napsal *The End of Life: Euthanasia and Morality* (1986), *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism* (1990), *Může etika poskytnout odpovědi? And Other Essays in Moral Philosophy* (1997), *Problems from Philosophy* (první vydání, 2005) a *The Legacy of Socrates: Essays in Moral Philosophy* (2007). Jeho webová stránka je www.jamesrachels.org.

Stuart Rachelsis docent filozofie na University of Alabama. Revidoval několik knih Jamese Rachelse, včetně *Problémů z filozofie*, stejně jako doprovodnou antologii k této knize, *The Right Thing to Do*. Stuart vyhrál mistrovství Spojených států v šachu v roce 1989 ve věku 20 let a je bronzovým mistrem života na bridži. V současné době píše knihu o své šachové kariéře s názvem *Nejlepší, co jsem viděl v šachu*.

Obsah

Předmluva	ix
O osmém vydání	xi
1. CO JE TO MORÁLKA?	1
1.1. Problém definice	1
1.2. První příklad: Baby Theresa	1
1.3. Druhý příklad: Jodie a Mary	6
1.4. Třetí příklad: Tracy Latimer	8
1.5. Rozum a nestrannost	10
1.6. Minimální pojetí morálky	13
2. VÝZVA KULTURNÍHO RELATIVISMU	15
2.1. Různé kultury mají různé morální kodexy	15
2.2. Kulturní relativismus	17
2.3. Argument kulturních rozdílů	18
2.4. Co vyplývá z kulturního relativismu	20
2.5. Proč existuje méně neshod, než se zdá, že	22
2.6. Některé hodnoty sdílejí všechny kultury	24
2.7. Posuzování kulturní praxe jako nežádoucí	25
2.8. Zpět k pěti nárokům	28
2.9. Co se můžeme naučit z kulturního relativismu	30

3. SUBJEKTIVIZMUS V ETICE33

- 3.1. Základní myšlenka etického subjektivismu33
- 3.2. Lingvistický obrat35
- 3.3. Popírání hodnoty39
- 3.4. Etika a věda41
- 3.5. Otázka vztahů mezi osobami stejného pohlaví43

4. ZÁVISÍ MORÁLKA NA NÁBOŽENSTVÍ?49

- 4.1. Předpokládaná souvislost mezi morálkou a náboženstvím49
- 4.2. Teorie božského příkazu51
- 4.3. Teorie přirozeného práva55
- 4.4. Náboženství a zvláštní morální otázky58

5. ETICKÝ EGOISMUS64

- 5.1. Existuje povinnost pomáhat hladovějícím?64
- 5.2. Psychologický egoismus65
- 5.3. Tři argumenty pro etický egoismus71
- 5.4. Tři argumenty proti etickému egoismu76

6. TEORIE SOCIÁLNÍ SMLOUVY82

- 6.1. Hobbesův argument82
- 6.2. Vězňovo dilema85
- 6.3. Některé výhody teorie společenské smlouvy89
- 6.4. Problém občanské neposlušnosti92
- 6.5. Obtíže pro teorii95

7. UTILITÁRNÍ PŘÍSTUP99

- 7.1. Revoluce v etice99
- 7.2. První příklad: Eutanazie100
- 7.3. Druhý příklad: Marihuana103
- 7.4. Třetí příklad: Nelidská zvířata106

8. DEBATA O UTILITARIANISMUS111

8.1. Klasická verze teorie111 8.2. Je potěšení vše, na čem záleží?112
8.3. Jsou důležité pouze důsledky?113 8.4. Měli bychom se o všechny
starat stejně?117 8.5. Obrana utilitarismu119 8.6. Myšlenky na
závěr125

9. EXISTUJÍ ABSOLUTNÍ MORÁLNÍ PRAVIDLA?126

9.1. Harry Truman a Elizabeth Anscombe126 9.2. Kategorický
imperativ129 9.3. Kantovy argumenty o lhaní131 9.4. Konflikty mezi
pravidly133 9.5. Kantův pohled135

10. KANT A ÚCTA K OSOBÁM137

10.1. Kantovy základní myšlenky137 10.2. Odplata a užitečnost v
teorii trestu140 10.3. Kantův retributivismus143

11. FEMINISMUS A ETIKA PÉČE147

11.1. Uvažují ženy a muži o etice jinak?147 11.2. Důsledky pro
morální úsudek153 11.3. Důsledky pro etickou teorii157

12. ETIKA CTNOSTI159

12.1. Etika ctnosti a etika správného jednání159 12.2. Ctnosti161
12.3. Dvě výhody etiky ctnosti169 12.4. Ctnost a chování171 12.5.
Problém neúplnosti172 12.6. Závěr173

13. JAKÁ BY BYLA USPOKOJIVÁ MORÁLKA

TEORIE BÝT JAKO?175

13.1. Morálka bez arogance175

13.2. Zacházet s lidmi tak, jak si zaslouží177

13.3. Různé motivy178

13.4. Utilitarismus s více strategiemi179

13.5. Mravní společenství182

13.6. Spravedlnost a férovost183

13.7. Závěr184

Poznámky ke zdrojům 185

Index 197

Předmluva

Sokrates, jeden z prvních a nejlepších morálních filozofů, řekl, že morálka není o „žádné maličkosti, ale o tom, jak bychom měli žít“. Tato kniha je úvodem do morální filozofie, pojaté v tomto širokém smyslu.

Při psaní této knihy jsem se řídil následující myšlenkou: Předpokládejme, že někdo nikdy nestudoval etiku, ale chce to dělat nyní. Jaké jsou první věci, které by se měl naučit? Tato kniha je mou odpovědí na tuto otázku. Nesnažím se pokrýt každé téma v oboru a ani mé pokrytí žádného konkrétního tématu není úplné. Místo toho se snažím diskutovat o myšlenkách, kterým by měl nováček čelit.

Kapitoly lze číst nezávisle na sobě – jsou to ve skutečnosti samostatné eseje. Někdo, kdo se zajímá o etický egoismus, by tedy mohl přejít přímo ke kapitole 5 a najít samostatný úvod k této teorii. Při čtení popořadě však kapitoly vyprávějí víceméně souvislý příběh. První představuje „minimální pojetí“ toho, co je morálka; prostřední kapitoly pokrývají nejdůležitější etické teorie; a poslední kapitola představuje můj vlastní pohled na to, jak by vypadala uspokojivá morální teorie.

Smyslem této knihy však není poskytnout úhledný a jednotný popis „pravdy“ o etice. To by byl špatný způsob, jak uvést téma. Filosofie není jako fyzika. Ve fyzice existuje velké množství uznávaných pravd, které musí začátečníci trpělivě ovládat. Ve fyzice samozřejmě existují nevyřešené kontroverze, ale ty se odehrávají na pozadí široké shody. Naproti tomu ve filozofii je kontroverzní všechno – nebo téměř všechno. Některé zásadní problémy jsou stále k mání. Nováčci ve filozofii si mohou položit otázku, zda se morální teorie, jako je utilitarismus, zdá správná. Nováčci ve fyzice jsou však zřídka povzbuzováni, aby si udělali vlastní názor

zákony termodynamiky. Dobrý úvod do etiky se nebude snažit zakrýt tento poněkud trapný fakt.

Najdete zde tedy přehled protichůdných myšlenek, teorií a argumentů. Některé z těchto návrhů považuji za přitažlivější než jiné a filozof, který by hodnotil různá hodnocení, by bezpochyby napsal jinou knihu. Mé vlastní názory tedy nevyhnutelně podbarvují prezentaci. Ale snažím se prezentovat sporné myšlenky spravedlivě, a když vynáším soud o argumentu, ze všech sil se snažím vysvětlit proč. Filosofie, stejně jako sama morálka, je prvním a posledním cvičením rozumu; měli bychom přijmout myšlenky, které jsou podpořeny nejlepšími argumenty. Pokud bude tato kniha úspěšná, pak může čtenář začít posuzovat, kde spočívá váha rozumu.

O osmém vydání

Při přípravě osmého vydání jsem vylepšil znění zhruba 850 vět. Čtenáři sedmého vydání si těchto změn možná nevšimnou, ale doufám, že nové vydání bude napsané dobře.

Nejvýznamnější změny jsou v kapitole 3, „Subjektivismus v etice“. Toto je jediná kapitola, kterou si instruktoři obeznámení se sedmým vydáním musí znovu přečíst celou. V předchozích vydáních jsme diskutovali o sémantických důsledcích etického subjektivismu, aniž bychom se zabývali jeho metafyzickým jádrem. Nyní však diskutujeme o nihilismu. Prostřední části kapitoly byly podstatně revidovány, i když velká část obsahu staré kapitoly zůstala. O jednoduchém subjektivismu a emotivismu se stále diskutuje, i když nyní spolu s Johnem L. Mackieho „Teorie chyb“. Druhý argument proti jednoduchému subjektivismu (že s sebou nese neomylnost) byl odstraněn. Poslední část kapitoly byla aktualizována a nyní se nazývá „Otázka vztahů mezi osobami stejného pohlaví“.

Jinak kniha obsahuje jen drobné revize: • V kapitole 2 „Výzva

kulturního relativismu“ je nyní vyčleněno druhé tvrzení kulturního relativismu – že dobro a zlo je určováno normami společnosti – jako ústřední pro teorie (část 2.2). • V kapitole 6, „Teorie společenské smlouvy“, jsem odstranil námitku, že kojenci mohou být mučeni, protože nám nemohou prospět (část 6.5). Znepokojila mě odpověď, že pravidla zakazující mučení nemluvnat by nám prospěla, protože sami jsme kdysi byli nemluvnata a byli jsme tak vůči takovému zneužívání zranitelní. • V kapitole 7 „Utilitářský přístup“ jsem odstranil zmínku o vysokých lékařských úctech těžkých uživatelů marihuany, protože se zdá, že žádné takové úcty neexistují.

(část 7.3). Také nyní diskutuji o dvou dalších nákladech současných zákonů o marihuaně. • V kapitole 11 „Feminismus a etika péče“ nyní rozvádím skutečnost, že feminismus je jako obor mnohem širší než etika péče (část 11.2). • V kapitole 12 „Etika ctností“ jsem na seznam ctností přidal „vynalézavost“ a nahradil „pracovitost“ výrazem „pracovitost“. Také jsem odstranil „zdvořilost“ kvůli její podobnosti s „občanstvím“. • V kapitole 13 „Jak by vypadala uspokojivá morální teorie?“ jsem odstranil větu: „Dobrovolné jednání člověka může ospravedlnit odklon od zásady ‚rovného zacházení‘, ale nic jiného nemůže“ (část 13.6).

Podle Multiple-Strategies Utilitarianism je matka oprávněna odchýlit se od politiky rovného zacházení se svým vlastním dítětem, i když to nemá nic společného s dobrovolným jednáním dítěte.

Další změny jsou ještě méně výrazné.

Za jejich pomoc děkuji Lukovi Barberovi, Seth Bordner, Ed Brandon, Matthew Brophy, Janice Daurio, Heather Elliott, Daniel Hollingshead, Lisa Kemmerer, Justin Klockseim, Kaave Lajevardi, Cayce Moore, Tucker Myers, Howard Pospesel, Jim Robinson a Chase Wrenn. Můj největší dluh je mé nejlepší korektorce, Carol Rachels.

James Rachels, úžasný muž, byl jediným autorem této knihy v jejích prvních čtyřech vydáních. Chcete-li se o něm dozvědět více, navštivte www.jamesrachels.org.

Řekněte mi svůj názor na knihu: srachels@as.ua.edu.

— Stuart Rachels

Co je morálka?

Nemluvíme o malých věcech, ale o tom, jak bychom měli žít.

Socrates, in Plato's REPUBLIC (cca 390 př.nl)

1.1. Problém definice

Morální filozofie je studium toho, co je morálka a co od nás vyžaduje. Jak řekl Sokrates, jde o to, „jak bychom měli žít“ – a proč. Bylo by užitečné, kdybychom mohli začít jednoduchou, nekontroverzní definicí toho, co je morálka, ale bohužel nemůžeme. Existuje mnoho soupeřících teorií, z nichž každá vykládá jiné pojetí toho, co to znamená žít morálně, a jakákoli definice, která přesahuje Sokratovu jednoduchou formulaci, musí minimálně jednu z nich urazit.

To by nás mělo přimět k opatrnosti, ale nemusí nás to paralyzovat. V této kapitole popíšu „minimální pojetí“ morálky. Jak název napovídá, minimální koncepce je jádrem, které by každá morální teorie měla přijmout, alespoň jako výchozí bod. Nejprve však prozkoumáme některé morální kontroverze související s postiženými dětmi. Tato diskuse ukáže rysy minimální koncepce.

1.2. První příklad: Dítě Theresa

Theresa Ann Campo Pearson, dítě známé veřejnosti jako „Baby Theresa“, se narodilo na Floridě v roce 1992. Dítě Theresa mělo anencefalii, jednu z nejhorších genetických poruch. Anencefalické děti jsou někdy označovány jako „dítě bez mozku“, ale to není zcela přesně

mozek – velký mozek a mozeček – chybí, stejně jako horní část lebky. Mozkový kmen však stále existuje, a tak může dítě dýchat a tlukot srdce. Ve Spojených státech je většina případů anencefalie detekována během těhotenství a plody jsou obvykle potraceny. Z těch, kteří se nepotratili, se polovina narodila mrtvá. Každý rok se narodí jen několik stovek živých a obvykle zemřou během několika dní.

Příběh Baby Theresy je pozoruhodný jen proto, že její rodiče vznesli neobvyklý požadavek. S vědomím, že jejich dítě brzy zemře a nikdy nebude při vědomí, dali Theresini rodiče dobrovolně její orgány k okamžité transplantaci. Mysleli si, že její ledviny, játra, srdce, plíce a oči by měly jít k jiným dětem, které by z nich mohly mít prospěch. Její lékaři souhlasili. Každý rok potřebují transplantace tisíce kojenců a orgánů není nikdy dost. Tereziny orgány ale nebyly odebrány, protože zákony Floridy zakazují odebírat orgány, dokud dárce nezemře. Když Baby Theresa zemřela, o devět dní později, bylo příliš pozdě – její orgány se příliš zhoršily na to, aby mohly být odebrány a transplantovány.

Případ Baby Theresy byl široce diskutován. Měla být zabita, aby její orgány mohly být použity k záchraně jiných dětí? Řadu profesionálních „etiků“ – lidí zaměstnaných na univerzitách, nemocnicích a právnických fakultách, kteří jsou placeni za to, aby o takových věcech přemýšleli – požádal tisk, aby se vyjádřili. Většina z nich nesohlasila s rodiči a lékaři. Místo toho se odvolávali na staré filozofické principy, aby se postavili odběru orgánů. "Zdá se mi příliš děsivé používat lidi jako prostředky k dosažení cílů jiných lidí," řekl jeden takový odborník. Další vysvětlil: "Je neetické zabít osobu A, abyste zachránili osobu B." A třetí dodal: „To, co rodiče skutečně žádají, je zabít toto umírající dítě, aby jeho orgány mohly být použity pro někoho jiného. No, to je opravdu hrozný návrh.“

Je to strašné? Názory byly rozdělené. Tito etici si to mysleli, zatímco rodiče a lékaři ne. Ale zajímá nás víc než to, čemu lidé náhodou věří. Chceme vědět, co je pravda. Měli rodiče pravdu nebo ne, když dobrovolně nabídli orgány svého dítěte k transplantaci? Abychom na tuto otázku odpověděli, musíme se zeptat, jaké důvody nebo argumenty lze uvést na každé straně. Co lze říci pro nebo proti žádosti rodičů?

Argument o výhodách. Rodiče věřili, že Tereziny orgány jí nedělají dobře, protože nebyla při vědomí a musela brzy zemřít. Ostatním dětem se však dalo pomoci. Zdá se tedy, že rodiče uvažovali: Pokud můžeme někomu prospět, aniž bychom někomu jinému ublížili, měli bychom to udělat. Transplantace orgánů by prospěla ostatním dětem, aniž by poškodila Baby Theresu. Proto bychom měli orgány transplantovat.

Je to správně? Ne každý argument je správný. Kromě toho, že víme, jaké argumenty lze uvést pro názor, chceme také vědět, zda jsou tyto argumenty dobré. Obecně řečeno, argument je správný, pokud jsou jeho předpoklady pravdivé a závěr z nich logicky vyplývá. V tomto případě má argument dva předpoklady: že bychom měli někomu pomoci, pokud by to neškodilo, a že transplantace pomůže ostatním dětem, aniž by Tereze ublížila. Mohli bychom se však divit tvrzení, že Theresa nebude poškozena. Vždyť by zemřela a není lepší být naživu než být mrtvý? Ale při zamyšlení se zdá být jasné, že za těchto tragických okolností měli rodiče pravdu. Být naživu je přínosem pouze tehdy, pokud můžete vykonávat činnosti a mít myšlenky, pocity a vztahy s ostatními lidmi – jinými slovy, pokud máte život. Bez takových věcí nemá biologická existence žádnou hodnotu. Proto, i když by Theresa mohla zůstat naživu ještě několik dní, nebylo by jí to k ničemu.

Argument výhod proto poskytuje pádný důvod pro transplantaci orgánů. Jaké argumenty existují na druhé straně?

Argument, že bychom neměli používat lidi jako prostředek. Etikové, kteří byli proti transplantacím, nabídli dva argumenty. První byl založen na myšlence, že je špatné používat lidi jako prostředek k dosažení cílů jiných lidí. Odebrání Terezinych orgánů by ji využilo ve prospěch ostatních dětí; proto by se to nemělo dělat.

Je tento argument správný? Myšlenka, že bychom neměli „používat“ lidi, je přitažlivá, ale tato myšlenka je vágní. Co to přesně znamená? „Využívání lidí“ obvykle zahrnuje porušení jejich autonomie – jejich schopnosti rozhodovat se sami o tom, jak žít svůj vlastní život, podle svých vlastních tužeb a hodnot.

Autonomie člověka může být narušena manipulací, lstí nebo podvodem. Například mohu předstírat, že jsem váš přítel, když mě zajímá pouze to, jít ven s vaší sestrou; nebo ti můžu lhát, takže mi dáš peníze; nebo se tě můžu pokusit přesvědčit, že by se ti líbilo jít do kina, i když ve skutečnosti chci, abys mě svezl. V každém případě s vámi manipulují, abych pro sebe něco získal.

Autonomie je také narušena, když jsou lidé nuceni dělat věci proti své vůli. To vysvětluje, proč je „používat lidi“ špatné; je to špatné, protože to maří jejich autonomii.

Odebrání orgánů Baby Theresy však nemohlo zmařit její autonomii, protože žádnou autonomii nemá – nemůže se rozhodovat, nemá žádné touhy a nedokáže si ničeho vážit. Bylo by odebrání jejích orgánů „použitím“ v jiném morálně významném smyslu? Samozřejmě bychom použili její orgány ve prospěch někoho jiného. Ale děláme to pokaždé, když provádíme transplantaci. Také bychom použili její orgány bez jejího svolení. Bylo by to špatně? Pokud bychom je použili proti jejímu přání, pak by to byl důvod k námitkám – porušilo by to její autonomii. Ale Baby Theresa nemá žádná přání.

Když se lidé nemohou rozhodovat sami za sebe a ostatní musí zasáhnout, existují dva rozumné pokyny, které lze přijmout. Nejprve se můžeme zeptat: Co by bylo v jejich vlastním nejlepším zájmu? Pokud použijeme tento standard na Baby Theresu, nebyl by problém s odebráním jejích orgánů, protože, jak jsme již poznamenali, její zájmy nebudou ovlivněny. Není při vědomí a bez ohledu na to brzy zemře.

Druhý pokyn se odvolává na vlastní preference dané osoby: Mohli bychom se zeptat: Kdyby nám mohla říct, co chce, co by řekla? Tento druh myšlenek je užitečný, když jednáme s lidmi, kteří mají preference (nebo je kdysi měli), ale nemohou je vyjádřit – například pacient v komatu, který podepsal závěť, než upadl do kómatu. Ale bohužel, Baby Theresa nemá žádné preference v ničem, ani nikdy žádné neměla. Takže od ní nemůžeme získat žádné vedení, dokonce ani v našich představách. Výsledkem je, že musíme dělat to, co považujeme za nejlepší.

Argument z nesprávnosti zabíjení. Etikové také apelovali na zásadu, že zabít jednoho člověka je špatné

zachránit další. Vzít Terezině orgány by ji zabilo, aby zachránila ostatní, říkali; takže odebrání orgánů by bylo špatné.

Je tento argument správný? Zákaz zabíjení rozhodně patří mezi nejdůležitější morální pravidla. Nicméně jen málo lidí věří, že zabíjení je vždy špatné – většina lidí si myslí, že existují výjimky, jako je zabíjení v sebeobraně.

Otázkou tedy je, zda odebrání orgánů Baby Theresy by mělo být považováno za další výjimku. Existuje mnoho důvodů, proč si to myslet: Baby Theresa není při vědomí; nikdy nebude mít život; brzy zemře; a odebrání jejích orgánů by pomohlo ostatním dětem. Každý, kdo to přijme, bude považovat argument za chybný. Obvykle je špatné zabít jednoho člověka, abyste zachránili druhého, ale ne vždy.

Je tu ještě jedna možnost. Možná bychom měli Baby Theresu považovat za již mrtvou. Pokud to zní šíleně, mějte na paměti, že naše pojetí smrti se v průběhu let změnilo. V roce 1967 provedl jihoafrický lékař Christiaan Barnard první transplantaci srdce u člověka. To byl vzrušující vývoj; transplantace srdce by mohla potenciálně zachránit mnoho životů. Nebylo však jasné, zda lze ve Spojených státech zachránit nějaké životy. Tehdy americké právo chápalo smrt jako smrt, když přestane bít srdce. Jakmile však srdce přestane bít, rychle degraduje a stává se nevhodným pro transplantaci. Podle amerických zákonů tedy nebylo jasné, zda mohou být nějaká srdce legálně odebrána pro transplantaci. Takže americké právo se změnilo.

Nyní chápeme, že smrt nastává, ne když srdce přestane bít, ale když přestane fungovat mozek: „mozková smrt“ je náš nový standard konce života. Tím se problém s transplantacemi vyřešil, protože pacient s mrtvým mozkem může mít stále zdravé srdce, vhodné pro transplantaci.

Anencefalici nespĺňujú technické požadavky na mozkovou smrt, jak je tento termín v současnosti definován; ale možná by měla být definice revidována, aby je zahrnovala. Koneckonců postrádají jakoukoli naději na vědomý život, protože nemají velký mozek ani mozeček. Pokud by byla definice mozkové smrti

přeformulována tak, aby zahrnovala anencefalika, pak bychom si zvykli na myšlenku, že tyto nešťastné děti se rodí mrtvé, a

odebrání jejich orgánů by tedy neznamenalo jejich zabití.

Argument from the Wrongness of Killing by pak byl diskutabilní.

Celkově se tedy argumenty ve prospěch transplantace orgánů Baby Theresy zdají silnější než argumenty proti.

1.3. Druhý příklad: Jodie a Mary V srpnu 2000

zjistila mladá žena z Gozo, ostrova jižně od Itálie, že nosí siamská dvojčata. S vědomím, že zdravotnická zařízení na Gozu takový porod nezvládnou, odešla s manželem do nemocnice St. Mary's v Manchesteru v Anglii. Nemluvňata, známá jako Mary a Jodie, byla spojena v podbřišku. Jejich páteře byly srostlé a mezi nimi bylo jedno srdce a jeden pár plic.

Jodie, ta silnější, zásobovala krev svou sestru.

Nikdo neví, kolik sad siamských dvojčat se ročně narodí, ale zdá se, že jde o stovky. Většina umírá krátce po narození, ale některým se daří dobře. Dospějí do dospělosti a sami se vdají a mají děti. Nicméně, vyhlídky pro Mary a Jodie byly ponuré. Lékaři uvedli, že bez zásahu dívky do šesti měsíců zemřou.

Jedinou nadějí byla operace, která je oddělí. To by zachránilo Jodie, ale Mary by okamžitě zemřela.

Rodiče, kteří byli oddanými katolíky, byli proti operaci s odůvodněním, že by to uspíšilo Mariinu smrt.

"Věříme, že příroda by měla jít svou cestou," řekli. "Pokud je Boží vůlí, aby obě naše děti nepřežily, tak to tak bude." Nemocnice v naději, že Jodie zachrání, požádala soudy o povolení k provedení operace. Soudy souhlasily a operace byla provedena. Jak se očekávalo, Jodie žila a Mary zemřela.

Při přemýšlení o tomto případě bychom měli odlišit otázku, kdo by měl rozhodovat, od otázky, jaké by rozhodnutí mělo být. Můžete si například myslet, že by o tom měli rozhodovat rodiče, a tak se soudy mýlily, když zasahovaly. Zůstává však samostatná otázka, co by bylo pro rodiče (nebo kohokoli jiného) nejmoudřejší volbou. Zaměříme se na tuto otázku: Bylo by správné nebo špatné oddělit dvojčata?

Argument, že bychom měli ušetřit co nejvíce. Důvodem pro oddělení dvojčat je, že máme na výběr

mezi záchranou jednoho dítěte nebo nechat obě zemřít. Není jednoznačně lepší si jeden uložit? Tento argument je tak přitažlivý, že mnoho lidí bez dalšího přemýšlení dojde k závěru, že by dvojčata měla být oddělena. Na vrcholu kontroverze zadal Ladies' Home Journal průzkum, který měl zjistit, co si Američané myslí. Průzkum ukázal, že 78 % souhlasilo s operací. Lidi evidentně přesvědčila myšlenka, že bychom měli zachránit co nejvíc. Rodiče Jodie a Mary však věřili, že na druhé straně existuje ještě silnější argument.

Argument z posvátnosti lidského života. Rodiče milovali obě své děti a mysleli si, že by bylo špatné zabít jedno z nich, i když zachránili druhé. Samozřejmě nebyli sami, kdo si to myslel. Myšlenka, že veškerý lidský život je cenný, bez ohledu na věk, rasu, sociální třídu nebo handicap, je jádrem západní morální tradice. V tradiční etice je zákaz zabíjení nevinných lidí absolutní.

Nezáleží na tom, zda by zabíjení posloužilo dobrému účelu; to prostě nejde. Mary je nevinná lidská bytost, a proto nesmí být zabita.

Je tento argument správný? Soudci, kteří případ projednávali, si to z překvapivého důvodu nemysleli. Popřeli, že by operace zabila Mary. Lord soudce Robert Walker řekl, že operace pouze oddělí Mary od její sestry a pak „zemře, ne proto, že byla úmyslně zabita, ale protože její vlastní tělo nemůže udržet její život“. Jinými slovy, operace by ji nezabila; slabost jejího těla by. A tak je morálka zabíjení irelevantní.

Tato reakce se však mívá účinkem. Nezáleží na tom, zda říkáme, že Maryinu smrt způsobila operace, nebo slabost jejího těla. V každém případě bude mrtvá a my jsme její smrt vědomě uspíšili. To je myšlenka za tradičním zákazem zabíjení nevinných.

Existuje však přirozenější námitka proti argumentu posvátnosti života. Možná není vždy špatné zabít nevinné lidské bytosti. Například takové zabíjení může být správné, když jsou splněny tři podmínky: (a) nevinný člověk nemá budoucnost, protože brzy zemře

bez ohledu na to, co; (b) nevinný člověk si nepřeje žít dál, možná proto, že nemá vůbec žádná přání; a (c) toto zabití zachrání ostatní, kteří mohou vést plnohodnotné životy. Za těchto vzácných okolností může být zabití nevinných ospravedlnitelné.

1.4. Třetí příklad: Tracy Latimer Tracy Latimer,

12letá oběť mozkové obrny, byla zabita svým otcem v roce 1993. Tracy žila se svou rodinou na préríjní farmě v Saskatchewanu v Kanadě. Jednoho nedělního rána, když byla jeho žena a další děti v kostele, posadil Robert Latimer Tracy do kabiny svého pickupu a vypouštěl výfukové plyny, dokud nezemřela. V době své smrti Tracy vážila méně než 40 liber a byla popsána jako „fungující na mentální úrovni tříměsíčního dítěte“. Paní Latimerová řekla, že se jí ulevilo, když našla Tracy mrtvou, když dorazila domů. Řekla, že sama „nemala odvalu“ to udělat.

Robert Latimer byl souzen za vraždu, ale soudce a porota s ním nechtěli zacházet tvrdě. Porota ho uznala vinným pouze z vraždy druhého stupně a doporučila soudci ignorovat povinný 10letý trest. Soudce souhlasil a poslal ho na jeden rok do vězení, po kterém následoval rok vězení na jeho farmě. Kanadský nejvyšší soud ale zasáhl a rozhodl, že musí být uložen povinný trest. Robert Latimer nastoupil do vězení v roce 2001 a v roce 2008 byl podmíněčně propuštěn.

Právní otázky stranou, udělal pan Latimer něco špatného? Tento případ zahrnuje mnoho problémů, které jsme viděli v jiných případech. Jedním z argumentů je, že Tracyin život byl morálně drahý, a tak její otec neměl právo ji zabít. Na jeho obranu lze říci, že Tracyin stav byl tak katastrofální, že neměla žádné vyhlídky na „život“ v jiném než biologickém smyslu. Její existence spočívala v zbytečném utrpení, a tak její zabití bylo aktem milosrdenství. S ohledem na tyto argumenty se zdá, že Robert Latimer jednal obhajitelně. Jeho kritici však uvedli jiné body.

Argument z nesprávnosti diskriminace handicapovaných. Když soud prvního stupně udělil Robertu Latimerovi mírný trest, mnozí handicapovaní se cítili uraženi.

Prezident Saskatoon Voice of People with Disability, který má roztroušenou sklerózu, řekl: „Nikdo nemá právo rozhodovat o tom, že můj život má menší cenu než váš. To je závěr." Tracy byla zabita, protože byla postižená, řekl, a to je nesvědomité. Osoby s postižením by měly mít stejný respekt a stejná práva jako všichni ostatní.

Co si o tom máme myslet? Diskriminace je vždy vážná věc, protože zahrnuje zacházení s některými lidmi hůře než s jinými, a to bez dobrého důvodu. Předpokládejme například, že nevidomému odmítne práci jen proto, že se zaměstnavateli nelíbí představa najmout někoho, kdo nevidí. Není to o nic lepší než odmítnout někoho zaměstnat, protože je Hispánc, Žid nebo žena. Proč se s touto osobou zachází jinak? Je méně schopná dělat práci? Je méně inteligentní nebo méně pracovitá? Zaslouží si tu práci méně? Je méně schopná těžit ze zaměstnání? Pokud neexistuje dobrý důvod ji vyloučit, pak je to špatné.

Měli bychom smrt Tracy Latimerové považovat za případ diskriminace hendikepovaných? Robert Latimer tvrdil, že problém Tracyho mozkové obrny není: „Lidé říkají, že je to problém s handicapem, ale mýlí se. Toto je problém mučení. Bylo to o mrzačení a mučení Tracy.

Těsně před svou smrtí podstoupila Tracy rozsáhlou operaci zad, kyčlí a nohou a další operace byla plánována. "S kombinací vyživovací sondy, tyčí v zádech, pořezané a házející nohy a proleženin," řekl její otec, "jak mohou lidé říkat, že byla šťastná holčička?" U soudu tři Tracyini lékaři svědčili o tom, jak je obtížné ovládat její bolest. Pan Latimer tedy popřel, že by Tracy byla zabita kvůli svému postižení; byla zabita, protože trpěla bez naděje na úlevu.

Argument o kluzkém svahu. Když kanadský nejvyšší soud potvrdil rozsudek Roberta Latimera, ředitelka Kanadské asociace center nezávislého života řekla, že byla „příjemně překvapena“. "Byla by to skutečně kluzká plocha a otevření dveří dalším lidem, aby rozhodli, kdo by měl žít a kdo by měl zemřít," řekla.

Tuto myšlenku zopakovali i další zastánci zdravotního postižení. Můžeme cítit soucit s Robertem Latimerem, bylo řečeno; můžeme si dokonce m

že Tracy Latimerová je raději mrtvá. Je však nebezpečné uvažovat tímto způsobem. Pokud přijmeme jakýkoli druh zabíjení z milosti, sklouzneme se po „kluzkém svahu“ a na úpatí svahu bude veškerý život laciný. Kde nakreslíme čáru?

Jestliže Tracyin život nestojí za ochranu, co životy ostatních postižených lidí? A co senioři, nemocní a další „zbyteční“ členové společnosti? V této souvislosti je často zmiňován Hitlerův program „rasové očisty“, z něhož vyplývá, že pokud uděláme první krok, skončíme jako nacisté.

Podobné „argumenty kluzkého svahu“ byly použity v jiných otázkách. Potrat, in vitro fertilizace (IVF) a lidské klonování byly odsuzovány kvůli tomu, k čemu by mohly vést. Někdy se při zpětném pohledu ukazuje, že obavy byly zbytečné. To se stalo s IVF, technikou pro vytváření embryí v laboratoři. Když se Louise Brownová, první „dítě ze zkumavky“ v roce 1978 narodila, existovaly hroživé předpovědi o tom, co by ji a společnost jako celek mohlo čekat. Žádná z těchto předpovědí se ale nenaplnila a IVF se stalo rutinou. Od narození Louise Brownové více než 100 000 amerických párů využilo IVF k narození dětí.

Bez přínosu zpětného pohledu se však argumenty o kluzkém svahu těžko hodnotí. Jak říká staré přísloví: "Je těžké dělat předpovědi, zvláště o budoucnosti." Rozumní lidé nemusí souhlasit s tím, co by se stalo, kdyby bylo povoleno zabíjení z milosti v případech, jako je Tracy Latimer. Ti, kteří mají sklon hájit pana Latimera, mohou považovat strašlivé předpovědi za nerealistické, zatímco ti, kteří mají sklon ho odsuzovat, mohou považovat předpovědi za rozumné.

Stojí za zmínku, že argumenty o kluzkém svahu lze snadno zneužít. Pokud jste proti něčemu, ale nemáte proti tomu žádné dobré argumenty, můžete si vždy vytvořit předpověď, k čemu by to mohlo vést; a bez ohledu na to, jak nepravděpodobná je vaše předpověď, nikdo vám nemůže dokázat, že se mýlíte. Proto bychom k podobným argumentům měli přistupovat opatrně.

1.5. Rozum a nestrannost Co se z toho

všeho můžeme naučit o povaze morálky?

Pro začátek si můžeme všimnout dvou bodů: za prvé, morální soudy musí být podloženy dobrými důvody; a za druhé, morálka vyžaduje nestranné zvážení zájmů každého jednotlivce.

Morální uvažování. Případy Baby Theresy, Jodie a Mary a Tracy Latimerové mohou vzbudit silné pocity. Takové pocity mohou být obdivuhodné; mohou být známkou morální vážnosti. Mohou se však také dostat do cesty odhalení pravdy. Když se k nějakému problému silně cítíme, je lákavé předpokládat, že prostě víme, jaká je pravda, aniž bychom museli zvažovat argumenty. Bohužel se však nemůžeme spolehnout na své pocity, bez ohledu na to, jak mocné mohou být. Naše pocity mohou být iracionální; mohou být produkty předsudků, sobectví nebo kulturního podmínění.

Svého času jim například pocity lidí říkaly, že příslušníci jiných ras jsou méněcenní a že otroctví je Boží plán.

Navíc pocity lidí se různí. V případě Tracy Latimer se někteří lidé silně domnívají, že si její otec zasloužil dlouhé vězení; další lidé otce vášnivě podporují. Ale oba tyto pocity nemohou být správné. Pokud předpokládáme, že náš názor musí být správný, jednoduše proto, že jej zastáváme, pak jsme jen arogantní.

Chceme-li tedy objevit pravdu, musíme se nechat řídit své pocity co nejvíce rozumem. To je podstata morálky. Morálně správné je vždy to, co nejlépe podloží argumenty.

Toto není úzký bod o malém rozsahu morálních názorů; je to obecný požadavek logiky, který musí přijmout každý. Základní bod je následující: Pokud někdo říká, že byste měli dělat to a to, pak se můžete oprávněně ptát proč; a pokud nelze uvést žádný dobrý důvod, můžete radu odmítnout jako svévolnou nebo nepodloženou.

Tímto způsobem se morální soudy liší od vyjádření osobního vkusu. Pokud někdo řekne: „Mám rád kávu“, nemusí mít důvod – pouze uvádí fakt o svých preferencích. Neexistuje nic jako „racionální obhajování“ chuti nebo nechuti kávy. Na druhou stranu, pokud někdo říká, že je něco morálně špatné, potřebuje důvody, a pokud jsou jeho důvody legitimní, pak by ostatní lidé měli přijmout jejich sílu. Ze stejné logiky, pokud nemá dobrý důvod pro to, co říká, pak prostě dělá hluk a může být ignorován.

Samozřejmě, ne každý důvod, který může být pokročilý, je dobrý důvod. Existují špatné argumenty, stejně jako dobré,

a velká část dovednosti morálního myšlení spočívá v rozeznání rozdílu. Ale jak poznáme rozdíl? Jak postupujeme při posuzování argumentů? Příklady, které jsme zvažovali, ukazují na některé odpovědi.

První věcí je uvést si fakta na pravou míru. To nemusí být tak snadné, jak to zní. Někdy jsou klíčová fakta neznámá. Jindy jsou věci tak složité, že ani odborníci nesouhlasí. Dalším problémem jsou lidské předsudky. Často chceme něčemu věřit, protože to podporuje naše předsudky. Ti, kdo nesouhlasí s činem Roberta Latimera, například budou chtít věřit strašlivým předpovědím argumentu o skluzu, zatímco ti, kteří jeho čin schvalují, je budou chtít odmítnout. Je snadné vymyslet další příklady: Lidé, kteří nechtějí dávat na charitu, často říkají, že charitativní organizace jsou neefektivní a zkorumpované, i když jejich důkazy jsou slabé; lidé, kteří nemají rádi homosexuály, mohou říkat, že všichni gayové jsou pedofilové, i když jich je jen velmi málo; a lidé, kteří podporují jednu politickou stranu, řeknou, že za věci ve Washingtonu může druhá strana, i když nesledují zprávy. Fakta existují mimo naše přání, a pokud chceme myslet inteligentně, musíme se snažit vidět věci takové, jaké jsou.

Dále můžeme uvést morální principy do hry. V našich příkladech byla zahrnuta řada zásad: že bychom neměli „používat“ lidi; že bychom neměli zabít jednoho člověka, abychom zachránili druhého; že bychom měli dělat to, z čeho budou mít prospěch lidé, kterých se naše činy dotknou; že každý život je posvátný; a že je špatné diskriminovat handicapované. Většina morálních argumentů sestává z principů, které jsou aplikovány na konkrétní případy, a proto se musíme ptát, zda jsou principy oprávněné a zda jsou uplatňovány správně.

Bylo by hezké, kdyby existoval jednoduchý recept, jak sestavit dobré argumenty a vyhnout se těm špatným. Bohužel neexistuje. Argumenty se mohou pokazit mnoha způsoby a my musíme být vždy otevření novým druhům chyb. To by však nemělo být žádným překvapením. V žádném studijním oboru nenahrazuje kritické myšlení aplikace rutinních metod.

Požadavek nestrannosti. Téměř každá důležitá morální teorie zahrnuje závazek k nestrannosti. Být

nestranný znamená zacházet se všemi stejně; nikdo nedostane zvláštní zacházení. Naproti tomu být zaujatý znamená upřednostňovat. Nestrannost také vyžaduje, abychom nezacházeli se členy určitých skup jako méněcenný. Odsuzuje tak formy diskriminace, jako je sexismus a rasismus.

Nestrannost úzce souvisí s myšlenkou, že morální soudy musí být podloženy dobrými důvody. Vezměme si rasistu, který si myslí, že běloši si zaslouží všechny dobré práce. Přál by si, aby všichni lékaři, právníci, obchodní ředitelé a tak dále byli bílí. Nyní se můžeme ptát na důvody; můžeme se ptát, proč je to považováno za správné. Je něco na bílých lidech, díky kterým se lépe hodí pro nejlépe placená a nejprestižnější místa? Jsou ze své podstaty jasnější nebo pracnější? Starají se více o sebe a své rodiny? Měli by z takového zaměstnání větší prospěch? V každém případě je odpověď ne; a pokud neexistuje dobrý důvod zacházet s lidmi odlišně, pak je diskriminace nepřijatelně svévolná.

Požadavek nestrannosti tedy není ničím jiným než pravidlem proti svévolnému zacházení s lidmi. Zakazuje zacházet s jednou osobou hůře než s druhou, když k tomu není žádný dobrý důvod. Pokud to však vysvětluje, proč je rasismus špatný, vysvětluje to také, proč některé případy nerovného zacházení nejsou rasista. Předpokládejme, že filmový režisér natáčel film o Fredu Shuttlesworthovi (1922–2011), hrdinném afroamerickém vůdci občanských práv. Tento režisér by měl dobrý důvod neobsadit Bryana Cranstona do hlavní role – totiž že Cranston je bílý. Taková „diskriminace“ by nebyla svévolná ani závadná.

1.6. Minimální pojetí morálky Nyní můžeme uvést minimální

pojetí: Morálka je přinejmenším snaha řídit své chování rozumem – to znamená dělat to, co k tomu existují nejlepší důvody – a přitom přikládat stejnou váhu. zájmům každého jednotlivce dotčeného svým jednáním.

To vytváří obraz toho, co to znamená být svědomitým morálním činitelem. Svědomitý mravní činitel je někdo, kdo se nestranně zajímá o zájmy každého, kterého se týká to, co dělá; který pečlivě prošetřuje fakta a

zkoumá jejich důsledky; kdo přijme zásady chování až poté, co je prozkoumá, aby se ujistil, že jsou oprávněné; kdo je ochoten „naslouchat rozumu“, i když to znamená revidovat předchozí přesvědčení; a kdo je nakonec ochoten jednat na základě těchto úvah.

Jak by se dalo očekávat, ne každá etická teorie toto „minimum“ akceptuje. Tento obraz morálního činitele byl zpochybňován různými způsoby. Teorie, které odmítají minimální koncepci, však narážejí na vážné potíže. To je důvod, proč většina morálních teorií zahrnuje minimální koncepci, v té či oné formě.

Výzva Kulturní relativismus

Morálka se v každé společnosti liší a je to vhodný termín pro společensky schválené zvyky.

Ruth Benedict, PATTERNS OF CULTURE (1934)

2.1. Různé kultury mají různé

Morální kodexy

Darius, král starověké Persie, byl fascinován rozmanitostí kultur, s nimiž se na svých cestách setkal. Zjistil například, že Callatians, kteří žili v Indii, jedli těla svých mrtvých otců. Řekové to samozřejmě nedělali – Řekové praktikovali kremaci a považovali pohřební hranici za vhodný způsob, jak se zbavit mrtvých.

Darius si myslel, že sofistikovaný pohled by měl ocenit rozdíly mezi kulturami. Jednoho dne, aby dal tuto lekci, svolal několik Řeků, kteří byli na jeho dvoře, a zeptal se, co by bylo zapotřebí, aby jedli těla svých mrtvých otců. Byli šokováni, jak Darius věděl, že budou. Odpověděli, že žádné množství peněz je nemůže přesvědčit, aby udělali takovou věc. Pak Darius zavolal nějaké Callatiany, a zatímco Řekové naslouchali, zeptal se jich, co by bylo zapotřebí, aby spálili těla svých mrtvých otců.

Callatianové byli zděšeni a řekli Dariovi, aby o takových věcech nemluvil.

Tento příběh, který vylíčil Hérodotos ve svých Dějinách, ilustruje opakující se téma v literatuře sociálních věd: Různé kultury mají různé morální kodexy. Co se myslí

přímo v jedné skupině může děsit jinou skupinu a naopak. Máme jíst těla mrtvých nebo je spálit?

Kdybyste byl Řek, jedna odpověď by se zdála zjevně správná; ale kdybyste byl Callatian, druhá odpověď by se zdála stejně jistá.

Existuje mnoho příkladů. Vezměme si Eskymáky z počátku a poloviny 20. století. Eskymáci jsou původní obyvatelé Aljašky, severní Kanady, Grónska a severovýchodní Sibiře v asijském Rusku. Dnes si žádná z těchto skupin neříká „Eskymáci“, ale tento termín historicky označoval onu rozptýlenou arktickou populaci. Před 20. stoletím o nich okolní svět věděl jen málo. Pak průzkumníci začali přinášet podivné příběhy.

Eskymáci žili v malých osadách, oddělených velkými vzdálenostmi, a jejich zvyky se ukázaly být velmi odlišné od našich. Muži měli často více než jednu manželku a své manželky sdíleli s hosty a půjčovali si je na noc na znamení pohostinnosti. V rámci komunity může dominantní muž vyžadovat – a získat – pravidelný sexuální přístup k manželkám jiných mužů. Ženy však mohly porušit tato ujednání jednoduše tím, že opustily své manžely a začaly se bavit s novými partnery – svobodně, tedy pokud se jejich bývalí manželé rozhodli nedělat příliš mnoho problémů. Sečteno a podtrženo, eskymácký zvyk manželství byl nestálý zvyk, který se velmi nelišil

náš vlastní zvyk.

Ale nebyla to jen jejich manželství a sexuální praktiky, které byly odlišné. Eskymákům se také zdálo, že se méně starají o lidský život.

Běžné bylo například zabíjení kojenců.

Knud Rasmussen, raný průzkumník, oznámil, že se setkal s jednou ženou, která porodila 20 dětí, ale 10 z nich při narození zabila. Zjistil, že děti ženského pohlaví byly zabíjeny častěji než muži, a to bylo povoleno podle uvážení rodičů, bez jakéhokoli společenského stigma. Navíc, když starší členové rodiny příliš zeslábli, nechali je ve sněhu zemřít. Zdálo se, že Eskymáci málo respektují život.

Většina z nás by tyto eskymácké zvyky považovala za naprosto nepřijatelné. Náš vlastní způsob života nám připadá tak přirozený a správný, že si jen stěží dokážeme představit lidi, kteří žijí tak odlišně. Když o takových lidech slyšíme, můžeme si o nich myslet, že jsou „zaostalí“ nebo „primitivní“. Ale do

antropologové, Eskymáci se nezdáli neobvyklí. Od dob Herodota osvícení pozorovatelé věděli, že pojetí dobra a zla se kultura od kultury liší.

Pokud předpokládáme, že každý sdílí naše hodnoty, pak jsme pouze naivní.

2.2. Kulturní relativismus

Mnoha lidem toto pozorování – „Různé kultury mají různé morální kodexy“ – připadá jako klíč k pochopení morálky. Neexistují žádné univerzální morální pravdy, říkají; zvyky různých společností jsou vše, co existuje. Označit zvyk „správným“ nebo „nesprávným“ by znamenalo, že jej můžeme posuzovat podle nějakého nezávislého měřítka správného a nesprávného. Ale ve skutečnosti bychom to pouze posuzovali podle měřítek naší vlastní kultury. Neexistuje žádný nezávislý standard; každý standard je kulturně vázán. Sociolog William Graham Sumner (1840–1910) to vyjádřil takto:

„Správná“ cesta je cesta, kterou používali předkové a která se tradovala. . . . Pojem právo je v lidech. Není mimo ně, je nezávislého původu a není přiveden k testování. V lidových způsobech, co je, je správné. Je to proto, že jsou tradiční, a proto v sobě obsahují autoritu duchů předků. Když se dostaneme k lidovým cestám, jsme na konci naší analýzy.

Tento způsob myšlení, více než kterýkoli jiný, přesvědčil lidi, aby byli skeptičtí ohledně etiky. Kulturní relativismus ve skutečnosti říká, že v etice neexistuje nic takového jako univerzální pravda; existují pouze různé kulturní kódy. Kulturní relativismus zpochybňuje naši víru v objektivitu a legitimitu morální pravdy.

Kulturní relativisté zdůrazňují všechna následující tvrzení:

1. Různé společnosti mají různé morální kodexy.
2. Morální kodex společnosti určuje, co je v této společnosti správné; to znamená, že pokud morální kodex společnosti říká, že určité jednání je správné, pak je toto jednání správné, alespoň v rámci této společnosti.

3. Neexistuje žádný objektivní standard, který by se dal použít k posouzení kodexu jedné společnosti jako lepšího než kodexu jiné společnosti. Neexistují žádné morální pravdy, které by vždy platily pro všechny lidi.
4. Morální kodex naší vlastní společnosti nemá žádné zvláštní postavení; je jen jedním z mnoha.
5. Je pro nás arogantní soudit jiné kultury. Měli bychom k nim být vždy tolerantní.

Druhé tvrzení – že správné a špatné je určeno normami společnosti – je jádrem kulturního relativismu.

Může se to však zdát v rozporu s pátým tvrzením, že bychom měli být vždy tolerantní k jiným kulturám. Měli bychom vždycky tolerovat je? Co když normy naší společnosti neupřednostňují tolerovat je? Když například nacistická armáda 1. září 1939 vtrhla do Polska, čímž začala druhá světová válka, jednalo se o netolerantní akci prvního řádu. Ale co když to odpovídalo nacistickým ideálům? Zdá se, že kulturní relativista nemůže kritizovat nacisty za to, že jsou netolerantní, pokud vše, co dělají, je následovat své vlastní morální přesvědčení.

Vzhledem k tomu, že kulturní relativisté jsou hrdí na svou toleranci, bylo by ironií, kdyby jejich teorie skutečně podporovala netoleranci válečných společností. To však jejich teorie dělat nemusí. Správně pochopený kulturní relativismus zastává názor, že normy kultury vládnu v rámci kultury samotné. Jakmile tedy němečtí vojáci vstoupili do Polska, stali se vázání normami polské společnosti –

normy, které zjevně vylučovaly masové vraždění nevinných Poláků. "Když jste v Římě," říká staré přísloví, "dělejte jako Římané." Kulturní relativisté souhlasí.

2.3. Argument kulturních rozdílů Kulturní relativisté často

používají určitou argumentační strategii. Začínají fakty o kulturách a končí závěrem o morálce. Například nás vyzývají, abychom přijali tuto úvahu: (1) Řekové věřili, že je špatné jíst mrtvé, zatímco Callatians věřili, že je správné jíst mrtvé.

- (2) Proto jíst mrtvé není ani objektivně správné, ani objektivně špatné. Je to pouze věc názoru, který se liší kulturu od kultury.

Nebo:

- (1) Eskymáci na vraždění novorozenců neviděli nic špatného, zatímco Američané věří, že zabíjení novorozenců je nemorální.
- (2) Vražda novorozenců tedy není ani objektivně správná, ani objektivně nesprávná. Je to pouze věc názoru, který se liší kulturu od kultury.

Je zřejmé, že tyto argumenty jsou variacemi jedné základní myšlenky. Oba jsou příklady obecnějšího argumentu, který říká:

- (1) Různé kultury mají různé morální kodexy.
- (2) V morálce tedy neexistuje žádná objektivní pravda. Správné a špatné jsou pouze věci názoru a názory se liší kulturu od kultury.

Říkejme tomu argument kulturních rozdílů. Pro mnoho lidí je to přesvědčivé. Ale je to dobrý argument – je to správné?

Není. Aby byl argument správný, musí být všechny jeho premisy pravdivé a jeho závěr z nich musí logicky vyplývat.

Zde je problém, že z toho nevyplývá závěr

premise – to znamená, že i když je premise pravdivá, závěr může být stále nepravdivý. Premisa se týká toho, čemu lidé věří – v některých společnostech lidé věří jedné věci; v jiných společnostech lidé věří něčemu jinému. Závěr se však týká toho, jak to ve skutečnosti je. Tento druh závěru z tohoto druhu předpokladu logicky nevyplývá. Ve filozofické terminologii to znamená, že argument je neplatný.

Podívejme se znovu na příklad Řeků a Kalatů.

Řekové věřili, že je špatné jíst mrtvé; Calla-tané věřili, že je to správné. Vyplývá z pouhého faktu, že se neshodli, že v této věci není žádná objektivní pravda?

Ne, nenasleduje; může existovat objektivní pravda, kterou žádná ze stran nevidí.

Aby byla pointa jasnější, zvažte jinou věc. V některých společnostech lidé věří, že Země je placatá. V jiných společnostech, jako je ta naše, lidé věří, že Země je koule.

Vyplývá z pouhého faktu, že lidé nesouhlasí, že v geografii neexistuje žádná „objektivní pravda“? Samozřejmě že ne; k takovému závěru bychom nikdy nedospěli, protože si uvědomujeme, že členové některých společností se mohou jednoduše mýlit.

I když je svět kulatý, někteří lidé to možná nevědí.

Podobně mohou existovat některé morální pravdy, které nejsou všeobecně známé. Argument o kulturních rozdílech se snaží vyvodit podstatný morální závěr z pouhého faktu, že lidé nesouhlasí. Ale to je nemožné.

Tento bod by neměl být špatně pochopen. Neříkáme, že závěr argumentu je nepravdivý; navzdory všemu, co jsme řekli, kulturní relativismus může být stále pravdivý. Jde o to, že tento konkrétní argument nedokazuje, že je pravdivý. Argument spíše selhává.

2.4. Co vyplývá z kulturního relativismu

I když je argument o kulturních rozdílech nesprávný, kulturní relativismus může být stále pravdivý. Co by následovalo, kdyby byly pravdivé?

Ve výše citované pasáži William Graham Sumner uvádí podstatu kulturního relativismu. Říká, že jediným měřítkem dobra a zla jsou standardy společnosti: „Pojem dobra je v lidových způsobech. Není mimo ně, je nezávislého původu a není přiveden k testování. V lidových způsobech, co je, je správné.“ Předpokládejme, že jsme to vzali vážně.

Jaké by byly některé důsledky?

1. Už jsme nemohli říci, že zvyky jiných společností jsou morálně nižší než naše vlastní. To je jeden z hlavních bodů kulturního relativismu – že bychom nikdy neměli odsuzovat společnost jen proto, že je „jiná“. Tento postoj se zdá osvícený, zvláště když se soustředíme na příklady, jako jsou pohřební praktiky Řeků a Kallatů.

Pokud by však byl kulturní relativismus pravdivý, pak bychom také neměli možnost kritizovat jiné, škodlivější praktiky.

Čínská vláda má například dlouhou historii potlačování politického disentu v rámci svých vlastních hranic. V každém okamžiku tisíce politických vězňů v Číně vykonávají těžkou práci a v epizodě na náměstí Nebeského klidu v roce 1989 čínští vojáci povraždili stovky, ne-li tisíce pokojných demonstrantů. Kulturní relativismus by nám bránil říkat, že útlak čínské vlády je špatný. Nemohli bychom ani říci, že společnost, která respektuje svobodu projevu, je lepší než čínská společnost, protože i to by znamenalo univerzální standard srovnávání. Ale neschopnost odsoudit

tyto praktiky se nezdají být osvícené; naopak, politický útlak se zdá být špatný, ať se vyskytuje kdekoli. Pokud však přijmeme kulturní relativismus, musíme takové praktiky považovat za imunní vůči kritice.

2. Už jsme nemohli kritizovat kodex naší vlastní společnosti. Kulturní relativismus navrhuje jednoduchý test, jak určit, co je správné a co špatné: Vše, co musíme udělat, je zeptat se, zda je jednání v souladu s kodexem dané společnosti. Předpokládejme, že obyvatel Indie přemýšlí, zda je kastovní systém její země – systém rigidní sociální hierarchie – morálně správný. Stačí se zeptat, zda je tento systém v souladu s morálním kodexem její společnosti. Pokud ano, pak se nemá čeho obávat, alespoň z morálního hlediska

pohledu.

Tato implikace kulturního relativismu je znepokojivá, protože jen málo z nás si myslí, že kodex naší společnosti je dokonalý. Spíše nás napadají způsoby, jak by se to dalo zlepšit. Můžeme také přemýšlet o způsobech, jak bychom se mohli učit od jiných kultur. Přesto nám kulturní relativismus brání kritizovat kodex naší vlastní společnosti a brání nám vidět způsoby, jak by jiné kultury mohly být lepší. Koneckonců, pokud je správné a nesprávné relativní ke kultuře, musí to platit pro naši vlastní kulturu, stejně jako to platí pro kultury jiné.

3. Idea mravního pokroku je zpochybněna. Myslíme si, že alespoň některé společenské změny jsou k lepšímu. Po většinu západní historie bylo místo žen ve společnosti úzce vymezeno. Ženy nemohly vlastnit majetek; nemohli volit ani zastávat politické funkce; a byly pod téměř absolutní kontrolou svých manželů nebo otců. V poslední době se toho hodně změnilo a většina z nás to považuje za pokrok.

Ale pokud je kulturní relativismus správný, můžeme to legitimně považovat za pokrok? Pokrok znamená nahrazování starých způsobů novými a vylepšenými způsoby. Ale podle jakého měřítka hodnotíme nové způsoby jako lepší? Pokud by staré způsoby odpovídaly standardům své doby, pak by je kulturní relativismus nesoudil podle našich standardů. Sexistická společnost 19. století byla odlišná společnost od té, kterou nyní obýváme. Tvrdit, že jsme udělali pokrok, znamená, že současná společnost je lepší – což je právě ten druh transkulturního úsudku, který kulturní relativismus zakazuje.

Podle kulturního relativismu existuje pouze jeden způsob, jak zlepšit společnost: aby lépe odpovídala jejím vlastním ideálům. Koneckonců, tyto ideály rozhodnou o tom, zda bylo dosaženo pokroku. Nikdo však nemůže zpochybňovat ideály samy o sobě, protože jsou z definice správné. Podle kulturního relativismu pak myšlenka sociální reformy dává smysl pouze tímto omezeným způsobem.

Tyto tři důsledky kulturního relativismu vedly mnoho lidí k jeho odmítnutí. Chceme říci, že otroctví je špatné, ať se vyskytuje kdekoli, a naše vlastní společnost může učinit zásadní morální pokrok při jeho zrušení. Protože kulturní relativismus implikuje, že tyto soudy nedávají smysl, nemůže být správný.

2.5. Proč je méně neshod Než se zdá být

Kulturní relativismus začíná pozorováním, že kultury se dramaticky liší ve svých názorech na dobro a zlo. Ale jak moc se skutečně liší? Je pravda, že existují rozdíly, ale je snadné je zveličovat. Často se to, co se na první pohled zdá být velkým rozdílem, ukáže jako žádný rozdíl.

Vezměme si kulturu, ve které lidé odsuzují požívání krav. Může to být dokonce chudá kultura, ve které není dostatek jídla; přesto se krav nesmíte dotýkat. Zdá se, že taková společnost má hodnoty velmi odlišné od našich vlastních.

Ale je to tak? Ještě jsme se nezeptali, proč tito lidé nebudou jíst krávy. Předpokládejme, že věří, že po smrti obývají lidské duše těla zvířat, zejména krav, takže kráva může být něčí babičkou. Řekneme, že se jejich hodnoty liší od našich? Ne; rozdíl je jinde.

Lišíme se ve svém přesvědčení, ne v našich hodnotách. Souhlasíme s tím, že bychom neměli jíst babičku; neshodneme se v tom, zda by ta kráva mohla být babička.

Jde o to, že mnoho faktorů spolupracuje na vytváření zvyků společnosti. Důležité jsou nejen hodnoty společnosti, ale také její náboženské přesvědčení, faktické přesvědčení a fyzické prostředí. Nemůžeme tedy dojít k závěru, že se dvě společnosti liší v hodnotách jen proto, že se liší ve zvycích. Zvyky se totiž mohou z řady důvodů lišit.

Mezi kulturami tedy může být méně morálních neshod, než se zdá.

Vezměme si znovu Eskymáky, kteří zabíjeli naprosto zdravá nemluvňata, zejména dívky. Takové věci neschvalujeme; v naší společnosti bude rodič, který zabije dítě, zavřený. Zdá se tedy, že existuje velký rozdíl v hodnotách našich dvou kultur. Ale předpokládejme, že se ptáme, proč to Eskymáci udělali. Vysvětlení není, že by jim chyběla úcta k lidskému životu nebo že by nemilovali své děti. Eskymácká rodina vždy chránila své děti, pokud to podmínky dovozovaly. Eskymáci ale žili v drsném prostředí, kde bylo vzácné jídlo. Abych citoval staré eskymácké rčení: „Život je těžký a hranice bezpečí malá. Rodina může chtít žít své děti, ale nemůže to udělat.

Eskymákům chyběla antikoncepce, a tak byla nechtěná těhotenství běžná. Stejně jako v mnoha tradičních společnostech by eskymácké matky kojily své děti mnohem delší dobu než matky v naší kultuře – čtyři roky a možná i déle. Takže i v těch nejlepších časech mohla jedna matka uživit jen velmi málo dětí. Navíc Eskymáci byli kočovníci; nemohli hospodařit v drsném severním klimatu, museli se stále stěhovat, aby našli potravu. Kojenci se museli nosit a matka mohla nosit ve své bundě jen jedno dítě, když cestovala a chodila za prací venku.

Nemluvňata byla zabíjena snadněji než kojenci ze dvou důvodů. Za prvé, v eskymácké společnosti byli muži primárními poskytovateli potravy – byli to lovci – a potravy bylo málo. Muži tak byli pro komunitu cennější. Za druhé, lovci utrpěli vysoký počet obětí, takže muži, kteří zemřeli předčasně, daleko převyšovali ženy, které zemřely mladé. Pokud by kojenci mužského a ženského pohlaví přežili ve stejném počtu, pak by dospělá ženská populace značně převyšovala dospělou mužskou populaci. Při zkoumání dostupných statistik jeden pisatel dospěl k závěru, že „pokud by nešlo o vraždu novorozenců? . . v průměrné místní eskymácké skupině by bylo přibližně jedenapůlkrát více samic než samců produkujících potravu.“

Eskymácká infanticida tedy nebyla způsobena zásadním přehlížením dětí. Místo toho to vyvstalo z uznání, že k zajištění přežití skupiny byla zapotřebí drastická opatření. Ani potom by však zabití dítěte nebylo to pravé

první zvažovaná možnost. Adopce byla běžná; bezdětné páry byly obzvláště šťastné, že si vzaly „přebytek“ plodného páru. Zabíjení bylo poslední možností. Zdůrazňuji to, abych ukázal, že surová data antropologie mohou být zavádějící; může způsobit, že rozdíly v hodnotách mezi kulturami se zdají větší, než jsou. Hodnoty Eskymáků nebyly nepodobné našim. Jenom to, že jim život vnutil volby, které my dělat nemusíme.

2.6. Některé hodnoty sdílejí všechny kultury Nemělo by nás

překvapovat, že Eskymáci své děti chránili. Jak je možné, že nebyli? Miminka jsou bezmocná a nemohou přežít bez rozsáhlé péče. Pokud by skupina nechránila svá mláďata, mláďata by nepřežila a starší členové skupiny by nebyli nahrazeni. Nakonec by skupina vymřela. To znamená, že každá trvalá kultura musí mít tradici péče o svá mláďata. Zanedbávané kojence musí být výjimkou, nikoli pravidlem.

Podobné úvahy ukazují, že některé další hodnoty musí být víceméně univerzální napříč lidskými společnostmi. Představte si, jaké by to bylo, kdyby společnost nepřikládala žádnou hodnotu sdělování pravdy. Když jedna osoba mluvila s druhou, nebylo by možné předpokládat, že byla upřímná; mohla stejně snadno lhát. V té společnosti by nebyl důvod věnovat pozornost tomu, co kdo říká. Když chci vědět, kolik je hodin, proč bych se měl někoho ptát, jestli je lhaní běžná věc?

Komunikace by byla v takové společnosti extrémně obtížná, ne-li nemožná. A protože společnosti nemohou existovat bez komunikace mezi svými členy, společnost by se stala nemožnou. Z toho vyplývá, že každá společnost si musí vážit pravdivosti. Samozřejmě mohou nastat situace, ve kterých je lhaní dovoleno, ale společnost bude stále ve většině hodnotit poctivost situace.

Zvažte jiný příklad. Mohla by existovat společnost, ve které by neexistovalo žádné pravidlo proti vraždám? Jaké by takové místo bylo? Předpokládejme, že se lidé mohli svobodně zabíjet podle libosti a nikdo to neschvaloval. V takové společnosti se nikdo nemůže cítit bezpečně. Každý by musel být neustále ve střehu a každý by se snažil vyhýbat jiným lidem – těm potenciálním vrahům – co nejvíc to půjde. To by vedlo k pokusům jednotlivců

stát se soběstačným. Společnost v jakémkoli velkém měřítku by se proto zhroutila. Lidé se samozřejmě mohou sdružovat do menších skupin, kde se mohou cítit bezpečně. Ale všimněte si, co to znamená: Vytvářeli by menší společnosti, které uznávaly pravidlo proti vraždám. Zákaz vražd je tedy nezbytným rysem společnosti.

Je zde obecný bod, totiž že existují určitá morální pravidla, která musí všechny společnosti přijmout, protože tato pravidla jsou nezbytná pro existenci společnosti. Pravidla proti lhaní a vraždě jsou dva příklady. A ve skutečnosti najdeme tato pravidla platná ve všech kulturách. Kultury se mohou lišit v tom, co považují za legitimní výjimky z pravidel, ale pravidla samotná jsou stejná. Proto bychom neměli přeceňovat míru, v jaké se kultury liší. Ne každé morální pravidlo se může společnost od společnosti lišit.

2.7. Posuzování kulturní praxe být nežádoucí

V roce 1996 přiletěl 17letý mladík jménem Fauziya Kassindja na mezinárodní letiště Newark v New Jersey a požádal o azyl. Uprchla ze své rodné země Togo v západní Africe, aby unikla tomu, čemu tam lidé říkají „excision“. Excize je trvale znetvořující procedura. Někdy se jí říká „ženská obřizka“, ale s mužskou obřizkou se příliš nepodobá. V západních médiích se tomu často říká „mrzačení ženských pohlavních orgánů“.

Podle Světové zdravotnické organizace se excize provádí ve 29 afrických zemích a asi 125 milionů žen bylo bolestivě vyříznuto. Někdy je excize součástí propracovaného kmenového rituálu prováděného v malých vesnicích a dívky se na něj těší jako na svůj vstup do světa dospělých. Jindy se provádí ve městech na mladých ženách, které se zoufale brání.

Fauziya Kassindja byla nejmladší z pěti dcer. Její otec, který vlastnil úspěšnou nákladní dopravu, byl proti excizi a díky svému bohatství dokázal vzdorovat tradici. Jeho první čtyři dcery byly tedy provdány, aniž by byly zmrzačeny. Ale když bylo Fauziyovi 16 let, náhle zemřel. Poté se dostala pod autoritu své tety, která jí zařídila sňatek a připravila se na její vyříznutí.

Fauziya byla vyděšená a ostatní členové její rodiny jí pomohli uniknout.

V Americe byla Fauziya uvězněna téměř 18 měsíců, zatímco úřady rozhodovaly, co s ní udělat. Během této doby byla podrobena ponižujícím prohlídkám, byla jí odepřena lékařská léčba astmatu a obecně se s ní zacházelo jako se zločincem. Nakonec jí byl udělen azyl, ale teprve její případ vzbudil velkou kontroverzi. Kontroverze se netýkala jejího zacházení v Americe, ale toho, jak bychom měli pohlížet na zvyky jiných kultur. Série článků v The New York Times podpořila myšlenku, že excize je barbarská a měla by být odsouzena. Ostatní pozorovatelé se zdráhali být tak odsuzující. Žij a nech žít, říkali; ostatně naše kultura se Afričanům asi zdá stejně zvláštní.

Předpokládejme, že říkáme, že excize je špatná. Vnucujeme pouze standardy naší vlastní kultury? Pokud je kulturní relativismus správný, to je vše, co můžeme udělat, protože neexistuje žádný na kultuře nezávislý morální standard, na který bychom se mohli odvolávat. Ale je to pravda?

Existuje na kultuře nezávislý standard správného a špatného? Excize je špatná v mnoha ohledech. Je to bolestivé a vede k trvalé ztrátě sexuálního potěšení. Jeho krátkodobé účinky mohou zahrnovat těžké krvácení, problémy s močením a septikémii. Někdy způsobí smrt. Jeho dlouhodobé účinky mohou zahrnovat chronické infekce, cysty a jizvy, které brání chůzi.

Proč se to tedy stalo rozšířenou společenskou praxí? Není snadné to říci. Praxe nemá žádné zjevné sociální výhody. Na rozdíl od eskymácké infanticidy není nutná pro přežití skupiny. Není to ani otázka náboženství. Excizi praktikují skupiny různých náboženství, včetně islámu a křesťanství.

Přesto na její obranu zaznívá řada argumentů. Ženy, které nejsou schopny sexuálního potěšení, jsou méně pravděpodobné, že budou promiskuitní; tím pádem bude méně nechtěných těhotenství u neprovdaných žen. Navíc u manželek, pro které je sex pouze povinností, je méně pravděpodobné, že své manžely podvedou; a protože nemyslí na sex, budou více pozorní k potřebám svých manželů a dětí. Manželé si prý více užívají sexu s manželkami, které byly vyříznuty. Muži mají pocit, že ženy bez excize jsou nečisté a nezralé.

Bylo by snadné a možná i trochu arogantní se těmto argumentům vysmívat. Všimněte si však jejich důležitého rysu: Excizi se snaží ospravedlnit tím, že ukazují, že excize je prospěšná – muži, ženy a jejich rodiny jsou prý na tom lépe, když jsou vyříznuty ženy. Můžeme tedy k problému přistoupit tak, že se zeptáme, zda je excize celkově užitečná nebo škodlivá.

To ukazuje na standard, který by se dal rozumně použít při přemýšlení o jakékoli společenské praxi: Podporuje nebo brání tato praxe blahobytu lidí, kterých se týká? Tento standard lze kdykoli použít k posouzení praktik jakékoli kultury. Lidé to samozřejmě obvykle nebudou vnímat jako „přivedení zvenčí“, aby je soudili, protože všechny kultury oceňují lidské štěstí. Nicméně to vypadá jako přesně ten druh na kultuře nezávislý morální standard, který kulturní relativismus zakazuje.

Proč se navzdory tomu všemu mohou přemýšliví lidé zdráhat kritizovat jiné kultury. Mnoho lidí, kteří jsou zděšení excizí, se přesto zdráhá ji odsoudit, a to ze tří důvodů. Za prvé je zde pochopitelná nervozita ze zasahování do společenských zvyklostí jiných národů. Evropané a jejich potomci v Americe mají za sebou ostudnou historii ničení původních kultur ve jménu křesťanství a osvětlení. Kvůli tomu někteří lidé odmítají kritizovat jiné kultury, zejména kultury, které se podobají těm, kterým bylo v minulosti ublíženo. Existuje však rozdíl mezi (a) posuzováním kulturní praxe jako nedostatečnou a (b) myšlenkou, že bychom měli tuto skutečnost oznámit, použít diplomatický nátlak a poslat vojáky. První je jen o snaze vidět svět jasně, z morálního hlediska. To druhé je něco úplně jiného. Někdy může být správné „něco s tím udělat“, ale často to nebude.

Zadruhé, lidé se mohou oprávněně domnívat, že bychom měli být tolerantní k jiným kulturám. Tolerance je bezpochyby ctnost; tolerantní člověk může žít v míru s těmi, kteří vidí věci jinak. Ale nic o toleranci od nás nevyžaduje, abychom říkali, že všechna přesvědčení, všechna náboženství a všechny společenské praktiky jsou stejně obdivuhodné. Naopak, pokud bychom některé věci nepovažovali za lepší než jiné, neměli bychom co tolerovat.

A konečně, lidé se mohou zdráhat soudit, protože nechťejí vyjádřit pohrdání kritizovanou společností.

Ale opět je to scestné: odsoudit určitý zvyk neznamená říci, že kultura, která jej praktikuje, je opovrženíhodná. Vždyť kultura mohla mít ještě mnoho obdivuhodných rysů. Ve skutečnosti bychom měli očekávat, že to platí o všech lidských společnostech – jsou to směsi dobrých a špatných praktik. Excize je náhodou jedna z těch špatných.

2.8. Zpět k pěti nárokům

Vratme se nyní k pěti výše uvedeným zásadám kulturního relativismu. Jak se jim dařilo v naší diskusi?

1. Různé společnosti mají různé morální kodexy.

To je jistě pravda, ačkoli některé hodnoty sdílejí všechny kultury, jako je hodnota vyprávění pravdy, důležitost péče o mladé a zákaz vražd.

Také, když se zvyky liší, základní důvod bude mít často více společného s faktickým přesvědčením kultur než s jejich hodnotami.

2. Morální kodex společnosti určuje, co je v této společnosti správné; to znamená, že pokud morální kodex společnosti říká, že určité jednání je správné, pak je toto jednání správné, alespoň v rámci této společnosti.

Zde musíme mít na paměti rozdíl mezi tím, co společnost věří o morálce, a tím, co je skutečně pravda. Morální kodex společnosti je úzce spjat s tím, co lidé v této společnosti považují za správné. Tento kód a tito lidé však mohou být chybní. Dříve jsme zvažovali příklad excize – barbarská praxe podporovaná mnoha společnostmi. Zvažte další tři příklady, z nichž všechny zahrnují špatné zacházení se ženami:

- V roce 2002 byla neprovdaná matka v Nigérii odsouzena k ukamenování za to, že měla mimomanželský sex. Není jasné, zda nigerijské hodnoty jako celek schválily tento verdikt, vzhledem k tomu, že byl později zrušen vyšším soudem. Nicméně, to bylo zrušeno částečně, aby potěšil mezinárodní společenství. Když samotní Nigerijci slyšeli v soudní síni číst rozsudek, vykřikli svůj souhlas.

- V roce 2005 byla žena z Austrálie odsouzena za pokus propašovat devět liber marihuany do Indonésie. Za tento zločin byla odsouzena k 20 letům vězení – přílišnému trestu. Podle indonéských zákonů mohla dostat rozsudek smrti.
- V roce 2007 byla v Saúdské Arábii hromadně znásilněna žena. Když si na policii stěžovala, policie v průběhu vyšetřování zjistila, že byla nedávno sama s mužem, s nímž nebyla příbuzná. Za tento zločin byla odsouzena k 90 ranám bičem. Když se proti rozsudku odvolala, soudce to rozzlobilo a zvýšili její trest na 200 ran bičem plus šestiměsíční vězení. Nakonec ji saúdský král omilostnil, ačkoli řekl, že podporuje trest, který dostala.

Kulturní relativismus ve skutečnosti tvrdí, že společnosti jsou morálně neomylné – jinými slovy, že morálka kultury nemůže být nikdy špatná. Ale když vidíme, že společnosti mohou schvalovat a schvalují vážné nespravedlnosti, vidíme, že společnosti, stejně jako jejich členové, mohou potřebovat morální zlepšení.

3. Neexistuje žádný objektivní standard, který by se dal použít k posouzení kodexu jedné společnosti jako lepšího než kodexu jiné společnosti. Neexistují žádné morální pravdy, které by vždy platily pro všechny lidi.

Je těžké vymyslet etické zásady, které by měly vždy platit pro všechny lidi. Máme-li však kritizovat praxi otroctví, kamenování nebo mrzačení pohlavních orgánů, a pokud jsou takové praktiky skutečně a skutečně špatné, musíme se odvolávat na zásady, které nejsou připoutány k žádné konkrétní společnosti.

Již dříve jsem navrhl jeden takový princip: že vždy záleží na tom, zda určitá praxe podporuje nebo brání blahobytu lidí, kterých se týká.

4. Morální kodex naší vlastní společnosti nemá žádné zvláštní postavení; je jen jedním z mnoha.

Je pravda, že morální kodex naší společnosti nemá žádné zvláštní postavení. Naše společnost přece nemá kolem svých hranic žádné nebeské haló; naše hodnoty nemají žádné zvláštní postavení jen proto, že jsou náhodou naše. Nicméně říci, že morální kodex vlastní společnosti „je pouze jedním z mnoha“

Zdá se, že to znamená, že všechny kódy jsou stejné – že všechny jsou víceméně stejně dobré. Ve skutečnosti je otevřenou otázkou, zda daný kód „je pouze jedním z mnoha“. Tento kód může patřit mezi nejlepší; může být mezi nejhoršími.

5. Je pro nás arogantní soudit jiné kultury. Měli bychom k nim být vždy tolerantní.

Je v tom hodně pravdy, ale pointa je přeceňována. Často jsme arogantní, když kritizujeme jiné kultury, a tolerance je obecně dobrá věc. Neměli bychom však tolerovat všechno. Lidské společnosti udělaly hrozné věci a pokrokem je, když ty věci přestanou dělat. Tolerování mučení, otroctví a znásilňování je neřest, nikoli ctnost.

2.9. Co se můžeme naučit z kulturního relativismu

Dosud jsem se při diskuzi o kulturním relativismu pozastavoval především nad jeho nedostatky. Řekl jsem, že spočívá na nesprávném argumentu, že má nepravděpodobné důsledky a že naznačuje větší morální nesouhlas, než jaký existuje. To vše přispívá k odmítnutí teorie. Přesto se vám může zdát, že je to trochu nespravedlivé. Teorie musí mít něco do sebe – proč jinak byla tak vlivná? Ve skutečnosti si myslím, že na kulturním relativismu je něco správného a že bychom si z něj měli vzít dvě poučení.

Za prvé, kulturní relativismus nás zcela oprávněně varuje před nebezpečím předpokladu, že všechny naše praktiky jsou založeny na nějakém absolutním racionálním standardu. Nejsou. Některé naše zvyky jsou pouze konvenční – pouze vlastní naší společnosti – a je snadné na to zapomenout. Tím, že nám to teorie připomíná, nám prokazuje službu.

Jedním z příkladů jsou pohřební praktiky. Callatians, podle Herodotus, byl „muži, kteří jedí jejich otce“ — šokující nápad, přinejmenším pro nás. Ale jíst maso mrtvých by se dalo chápat jako projev úcty. Dalo by se to považovat za symbolický akt, který říká: „Přejeme si, aby v nás přebýval duch této osoby. Možná to tak viděli Callatians. Při tomto způsobu uvažování lze pohřbívání mrtvých považovat za akt odmítnutí a spálení mrtvolky za jednoznačně pohrdavé.

Samozřejmě, že nás představa požívání lidského masa může odpuzovat, ale co s tím? Náš odpor může být jen odrazem toho, kde jsme vyrůstali. Kulturní relativismus začíná pochopením, že mnoho našich praktik je podobných – jsou to pouze kulturní produkty.

Pak to dopadne špatně, když předpokládáme, že jsou všechny.

Nebo zvažte skromnost v oblékání. V Americe by žena neměla vystavovat svá ňadra na veřejnosti. Například během poločasové show Super Bowl v roce 2004 Justin Timberlake strhl část kostýmu Janet Jacksonové a odhalil publiku jedno z jejích prsou. CBS rychle přerušila letecký pohled na stadion, ale bylo příliš pozdě. Půl milionu diváků si stěžovalo a federální vláda udělila CBS pokutu přes půl milionu dolarů. V některých kulturách je však považováno za bezvýznamné, aby žena ukázala svou horní část trupu na veřejnosti. Objektivně vzato, taková zobrazení nejsou ani správná, ani nesprávná.

Nakonec zvažte ještě složitější a kontroverznější příklad: monogamní manželství. V naší společnosti je ideálem se zamilovat, oženit se a zůstat navždy věrní té jedné osobě. Ale neexistují jiné způsoby, jak jít za štěstím? Sloupkař Dan Savage uvádí některé možné nevýhody monogamie: „nuda, zoufalství, nedostatek rozmanitosti, sexuální smrt a být považován za samozřejmost“. Z takových důvodů mnoho lidí považuje monogamii za nereálný cíl – a za cíl, jehož sledování by je neučinilo šťastnými.

Jaké jsou alternativy k tomuto ideálu? Některé manželské páry odmítají monogamii tím, že si dávají svolení k občasnému mimomanželskému úletu. Dovolit svému manželovi mít poměr je riskantní – manžel se nemusí vrátit – ale větší otevřenost v manželství by mohla fungovat lépe než náš současný systém, ve kterém se mnoho lidí cítí sexuálně v pasti a navíc se cítí provinile za takové pocity. Jiní lidé se od monogamie odklánějí radikálněji praktikováním polyamorie, což je mít více než jednoho dlouhodobého partnera, se souhlasem všech zúčastněných. Polyamory zahrnuje skupinová manželství, jako jsou „triády“, zahrnující tři osoby nebo „čtyřkolký“, zahrnující čtyři osoby. Některá z těchto uspořádání mohou fungovat lépe než jiná, ale ve skutečnosti to není otázka morálky. Pokud mu manželka muže svolí mít poměr, pak ji „nepodvádí“ – nezradí její důvěru, protože ona s aférou souhlasila. Nebo, pokud chtějí čtyři lidé žít spolu a fungovat jako jediná rodina, s

láska proudící od každého ke každému, pak na tom není nic morálně špatného. Ale většina lidí v naší společnosti by odmítla jakoukoli odchylku od kulturního ideálu monogamie.

Druhá lekce se týká zachování otevřené mysli.

Jak vyrůstáme, rozvíjíme silné pocity ohledně věcí: Učíme se vnímat některé typy chování jako přijatelné a jiné jako pobuřující. Občas můžeme zjistit, že naše pocity jsou zpochybněny. Například nás možná učili, že homosexualita je nemorální a že se mezi gayi můžeme cítit nepříjemně. Ale pak někdo naznačuje, že naše pocity jsou neopodstatněné; že na tom být gay není nic špatného; a že gayové jsou jen lidé, jako kdokoli jiný, které náhodou přitahují členové stejného pohlaví. Protože to cítíme tak silně, může být pro nás těžké brát vážně myšlenku, že máme předsudky.

Kulturní relativismus poskytuje protijed na tento druh dogmatismu. Když Herodotos vypráví příběh Řeků a Kallatů, dodává:

Neboť kdyby někdo, bez ohledu na to, kdokoli, dostal příležitost vybrat si ze všech národů světa soubor přesvědčení, které by považoval za nejlepší, nevyhnutelně by si po pečlivém zvážení jejich relativních předností vybral to své. země. Každý bez výjimky věří, že jeho vlastní původní zvyky a náboženství, ve kterém byl vychován, jsou nejlepší.

Uvědomění si toho může pomoci rozšířit naši mysl. Vidíme, že naše pocity nejsou nutně vnímáním pravdy – mohou být způsobeny kulturním podmíněním a ničím jiným. Když tedy slyšíme kritiku některého prvku našeho společenského kodexu a zjišťujeme, že se tím návrhem naježíme, můžeme se zastavit a vzpomenout si na to. Pak budeme otevřenější k odhalení pravdy, ať už je jakákoli.

Můžeme tedy pochopit přitažlivost kulturního relativismu, navzdory jeho nedostatkům. Je to atraktivní teorie, protože je založena na skutečném vhledu: že mnoho praktik a postojů, které považujeme za přirozené, jsou pouze kulturní produkty. Kromě toho je důležité mít tuto myšlenku na paměti, pokud se chceme vyhnout aroganci a být otevření novým nápadům. To jsou důležité body, které nelze brát na lehkou váhu. Ale můžeme je přijmout, aniž bychom přijali celou teorii.

Subjektivismus v etice

Proveďte jakoukoli [zlovolnou] akci. . . . Například úmyslná vražda.

Prozkoumejte to ve všech světlech a zjistěte, zda dokážete najít tu věcnou skutečnost nebo skutečnou existenci, kterou nazýváte neřestí. . . . Najděte to, . . . Nikdy nemůžeš dokud neproměníte svůj odraz ve své vlastní prso, a nenajdete sentiment [nesouhlasu], který ve vás vyvstává, vůči tomuto jednání. Tady je fakt; ale je předmětem pocitu,

ne důvod.

David Hume, TRAKTACE O LIDSKÉ PŘÍRODĚ (1739–1740)

3.1. Základní myšlenka etického subjektivismu V

roce 2001 se v New Yorku konaly volby starosty, a když přišel čas na průvod Gay Pride Day, každý demokratický a republikánský kandidát se dostavil na pochod. Matt Foreman, ředitel organizace pro práva gayů, popsal všechny kandidáty jako „dobré v našich otázkách“. Řekl: "V jiných částech země by zde zaujaté postoje byly ve volbách extrémně nepopulární, ne-li smrtící."

Národní republikánská strana zjevně souhlasí; po desetiletí se staví proti hnutí za práva homosexuálů.

Co si vlastně myslí lidé v celé zemi? Od roku 2001 se Gallup Poll ptá Američanů na jejich osobní názory na vztahy gayů a lesbiček. V roce 2001 považovalo vztahy gayů za „morálně špatné“ 53 % Američanů a pouze 40 % je považovalo za „morálně přijatelné“. Do roku 2014 se tato čísla dramaticky změnila: 58 % označilo vztahy gayů za „morálně přijatelné“ a pouze 38 % je považovalo za „morálně špatné“.

Lidé na obou stranách mají silné city. Michele Bachmannová, čtyřletá republikánská kongresmanka z Minnesoty, jednou řekla konzervativnímu publiku: „Pokud jste zapojeni do životního stylu gayů a lesbiček, je to otroctví. Je to osobní otroctví, osobní zoufalství a osobní zotročení.“

Tím pravděpodobně myslela, že gayové jsou „otroci“ svých tužeb; žijí v poutech hříchu. Bachmannová a její manžel nabízejí problémovým gayům způsob, jak se vymanit z jejich údajných řetězců: jejich křesťanské poradenské centrum v Minnesotě nabízí „reparativní terapii“ jako „lék“ na homosexualitu. Bachmann je evangelický luterán.

Katolický pohled může být jemnější, ale souhlasí s tím, že gay sex je špatný. Podle Katechismu katolické církve si gayové „nevolí svůj homosexuální stav“ a „musí být přijímáni s respektem, soucitem a citlivostí.“

Je třeba se vyhnout jakémukoli náznaku nespravedlivé diskriminace v jejich ohledu.“ Nicméně „homosexuální akty jsou vnitřně neuspořádané“ a „za žádných okolností nemohou být schváleny“. Pokud tedy gayové chtějí být ctnostní, pak musí jejich touhám odolat.

Jaký postoj bychom měli zaujmout? Můžeme si myslet, že vztahy mezi homosexuály jsou nemorální, nebo bychom je mohli považovat za přijatelné. Ale je tu ještě třetí alternativa. Mohli bychom věřit:

Lidé mají různé názory, ale pokud jde o morálku, neexistují žádná „fakta“ a nikdo nemá „pravdu“.

Lidé prostě věci cítí jinak, a to je všechno.

To je základní myšlenka etického subjektivismu. Etický subjektivismus je teorie, že naše morální názory jsou založeny na našich pocitech a nic víc. Jak řekl David Hume, morálka je spíše záležitostí „sentimentu“ než „rozumu“. Podle této teorie neexistuje nic jako správné nebo špatné. Je fakt, že někteří lidé jsou gayové a někteří jsou heterosexuálové; ale není pravda, že být gay je morálně lepší nebo morálně horší než být heterosexuál.

Etický subjektivismus samozřejmě není jen představou o vztazích mezi osobami stejného pohlaví. Platí to pro všechny morální záležitosti. Vezměme si jiný příklad, je faktem, že ve Spojených státech se ročně provede přes půl milionu potratů.

Podle etického subjektivismu však není faktem, že je to morálně přijatelné nebo morálně špatné. Když pro-life aktivisté nazývají potraty „vraždou“, vyjadřují tím pouze své rozhořčení. A když pro-choice aktivisté říkají, že žena by měla mít právo volby, dávají nám jen vědět, jak se cítí.

3.2. Lingvistický obrat Co je na

etickém subjektivismu překvapivé, je jeho pohled na morální hodnotu. Pokud etika nemá žádný objektivní základ, pak je morálka pouze názorem a náš pocit, že některé věci jsou „opravdu“ správné nebo „opravdu“ špatné, je pouhou iluzí. Většina morálních filozofů, kteří tuto teorii vyvinuli, se však nezaměřovala na její důsledky pro hodnotu. Ke konci 19. století nabrala profesionální filozofie „lingvistický obrat“, protože filozofové začali pracovat téměř výhradně na otázkách jazyka a významu. Tento trend trval přibližně do roku 1970. Etický subjektivismus byl v té době vyvinut filozofy, kteří si kladli otázky jako tyto: Co mají lidé na mysli, když používají slova jako „dobrý“ a „špatný“? O čem jsou morální debaty, když ne o tom, čím názor je (skutečně) správný? A jaký je účel mravního jazyka? S podobnými otázkami na mysli filozofové navrhli různé verze teorie.

Jednoduchý subjektivismus. Nejjednodušší verze je tato: Když člověk říká, že je něco morálně dobré nebo špatné, znamená to, že to schvaluje, nebo neschvaluje, a nic víc. Jinými slovy:

"X má pravdu"
 "X je dobré"
 "X je morálně přijatelné" } všechny znamenají: „Já (mluvčí)
 X by se mělo udělat schvalovat X"

A podobně:

"X je špatné"
 "X je špatné"
 "X je morálně nepřijatelné" } to vše znamená: „Já (mluvčí)
 X by se nemělo udělat nesouhlasit s X"

Nazvěme tuto verzi teorie jednoduchým subjektivismem. Vyjadřuje základní myšlenku etického subjektivismu v jednoduché, nekomplikované formě. Je však otevřena vážné námitce.

Námítka je, že jednoduchý subjektivismus nemůže vysvětlit morální neshody. Podívejme se na náš předchozí příklad. Obhájce práv gayů Matt Foreman věří, že být gay je morálně přijatelné. Kongresmanka Michele Bachmannová se však domnívá, že nikoli. Takže Foreman a Bachmann nesouhlasí. Ale zvažte, co o této situaci implikuje jednoduchý subjektivismus. Když Foreman říká, že být gay je morálně přijatelný, teorie říká, že pouze říká něco o svých postojích – říká: „Já, Matt Foreman, neodmítám být gay“. Nesouhlasil by s tím Bachmann? Ne, souhlasila by s tím, že Foreman nesouhlasí s tím, že je gay. Zároveň, když Bachmannová říká, že být gay je nemorální, říká pouze: „Já, Michele Bachmannová, nesouhlasím s tím, že jsem gay.“ A jak o tom může někdo pochybovat? Podle jednoduchého subjektivismu tedy mezi nimi není neshoda; každý by měl uznat pravdu toho, co ten druhý říká. To však jistě není správné, protože Bachmann a Foreman se v otázce homosexuality neshodnou .

Existuje druh věčné frustrace, kterou implikuje jednoduchý subjektivismus: Bachmann a Foreman mají hluboce protichůdné názory, přesto nemohou vyjádřit své přesvědčení způsobem, který by dal najevo svůj nesouhlas. Foreman se může snažit popřít to, co říká Bachmann, ale podle jednoduchého subjektivismu se mu daří pouze mluvit o sobě.

Argument lze shrnout takto: Když jeden člověk říká: „X je morálně přijatelné“ a někdo jiný: „X je morálně nepřijatelný“, zjevně nesouhlasí. Pokud by však byl jednoduchý subjektivismus správný, nebyl by správný. Jednoduchý subjektivismus proto nemůže být správný. Zdá se, že tento argument ukazuje, že jednoduchý subjektivismus je chybný.

Emotivismus. Další verze etického subjektivismu vešla ve známost jako emotivismus. Emotivismus byl populární v polovině 20. století, především díky práci amerického filozofa Charlese L. Stevensona (1908–1979).

Stevenson poznamenal, že jazyk se používá mnoha způsoby. Někdy se používá k prohlášení — to znamená ke konstatování faktů. Můžeme tedy říci:

"Ceny plynu rostou."

"Quarterback Peyton Manning podstoupil několik operací krku, byl rok odstaven a poté překonal rekord v počtu přihrávek na touchdown v sezóně."

"Shakespeare napsal Hamleta."

V každém případě říkáme něco, co je buď pravdivé, nebo nepravdivé, a účelem našeho výroku je obvykle předat informace našemu publiku.

Jazyk se však používá i pro jiné účely. Předpokládejme, že řeknu: "Zavřete dveře!" Tento výrok není ani pravdivý, ani nepravdivý. Není to prohlášení, jehož účelem je předat informaci; je to příkaz. Jeho účelem je přimět někoho, aby něco udělal.

Nebo zvažte takové výroky, které nejsou ani příkazy, ani příkazy:

"Aaargh!"

"Výborně, Peyton!"

"Běda, chudák Yoricku!"

Těmto větám rozumíme dostatečně snadno. Ale žádný z nich nemůže být pravdivý nebo nepravdivý. (Nemá smysl říkat: „Je pravda, že ,tak dál, Peyton“ nebo „Není pravda, že ,aaargh!.“) Tyto věty se nepoužívají k uvádění faktů nebo k ovlivnění chování.

Jejich účelem je vyjádřit postoje řečníka – o cenách plynu, o Peyton Manningové nebo o Yorickovi.

Nyní přemýšlejte o morálním jazyce. Podle jednoduchého subjektivismu je morální jazyk o konstatování faktů – etické soudy informují o postojích mluvčího. Podle této teorie, když Bachmann říká: „Být gayem je nemorální“, její výrok znamená „já (Bachmann) nesouhlasím s tím, že jsem gay“ – prohlášení faktu o Bachmannových postojích. Nicméně, podle Emotivism, mravní jazyk není fakt-udávat; neslouží k předávání informací. Používá se za prvé jako prostředek k ovlivnění chování lidí. Pokud někdo říká: „To bys neměl dělat,“ snaží se tě přesvědčit, abys to nedělal; jeho výrok připomíná spíše příkaz než konstatování skutečnosti. "Neměl bys."

udělej to“ je jemnější způsob, jak říci „Nedělej to!“ K vyjádření postojů se také používá morální jazyk. Nazvat Peytona Manninga „morálně dobrým člověkem“ je jako říkat: „Tak dál, Peytone!“ A tak, když Bachmannová říká: „Být gay je nemorální“, emotivisté interpretují její výrok jako něco jako „Homosexualita – hrubá!“ nebo „Nebud' gay!“

Dříve jsme viděli, že jednoduchý subjektivismus nemůže vysvětlit morální neshody. Může emotivismus? Emotivisté zdůrazňují, že nesouhlas přichází v různých formách. Porovnejte tyto dva způsoby, jak se lidé mohou

střetnout: • Věřím, že Lee Harvey Oswald jednal sám při zabití prezidenta Johna F. Kennedyho, a vy věříte, že Oswald byl součástí spiknutí. Toto je faktický nesouhlas – věřím, že něco je pravda, co vy považujete za nepravdivé. • Fandím tomu, aby

Atlanta Braves vyhráli, a vy fandíte tomu, aby prohráli. Naše přesvědčení nejsou v rozporu, ale naše touhy jsou – chci, aby se stalo něco, co si nepřejete, aby se stalo.

V prvním případě věříme různým věcem, přičemž obojí nemůže být pravda. Stevenson tomu říká nesouhlas ve víře. Ve druhém případě chceme různé výsledky, které nemohou nastat. Stevenson tomu říká nesouhlas v postoji. Naše postoje se mohou lišit, i když tomu tak není. Například vy i já můžeme mít stejné přesvědčení ohledně baseballového týmu Atlanta Braves: oba věříme, že hráči Braves jsou přeplácáni; oba věříme, že fandím Braves jen proto, že jsem z jihu; a oba věříme, že Atlanta není skvělé baseballové město. Navzdory všem těmto společným základům – navzdory všem těmto shodám ve víře – se stále můžeme neshodovat v postoji: Já mohu stále fandit Braves a vy můžete stále fandit jim.

Podle Stevensona je morální nesouhlas nesouhlasem v postoji. Matt Foreman a Michele Bachmann mohou (nebo nemusí) mít protichůdné názory na fakta týkající se homosexuality. Přesto je jasné, že se v postoji neshodnou. Foreman například chce, aby manželství osob stejného pohlaví bylo právně uznáno, zatímco Bachmann ne. Pro emotivismus je tedy morální konflikt skutečný.

Emotivismus má tu přednost, že uznává některé z hlavních způsobů, jakými používáme morální jazyk. Jistě, někdy používáme morální jazyk k přesvědčování a někdy k vyjádření postojů. Avšak popíráním toho, že morální jazyk je uvádějící fakta, se zdá, že emotivismus popírá holý fakt. Když například řeknu: „Dlouhodobá izolace je krutý trest“, je pravda, že s takovým trestem nesouhlasím, a také může být pravda, že se snažím někoho jiného přesvědčit, aby se proti němu postavil. Snažím se však také říci něco pravdivého; Dělán prohlášení, které považuji za správné. Stejně jako většina lidí nevidím své vlastní morální přesvědčení jako „pouhé názory“, které nejsou o nic oprávněnější než přesvědčení bigotů a tyranů. Skutečnost, že vidím věci tímto způsobem, ať už správně nebo špatně, je důležitá pro výklad toho, co mám na mysli, když používám morální jazyk.

Teorie chyb. Poslední verze etického subjektivismu uznává, že lidé se alespoň snaží říct něco pravdivého, když mluví o etice. Toto je teorie chyb Johna L. Mackieho (1917–1981). Mackie byl subjektivist; věřil, že v etice neexistují žádná „fakta“ a že nikdo není „správný“ nebo „špatný“. Zároveň však uznal, že lidé věří

mají pravdu, a proto bychom je měli interpretovat jako snahu uvádět objektivní pravdy. Namísto tvrzení, že Bachmann a Foreman pouze hlásí své vlastní postoje (jednoduchý subjektivismus) nebo vyjadřují své pocity (emotivismus), teorie chyb tvrdí, že Bachmann a Foreman předkládají pozitivní tvrzení o hodnotě: tvrzení, že morální pravda je na jejich straně. Protože taková pravda neexistuje, pomyslel si Mackie, morální diskurs se hemží omyly.

3.3. Popírání hodnoty

Morální teorie jsou primárně o hodnotě, ne o jazyce. Mohlo by se tedy zdát, že naše diskuse o etickém subjektivismu selhala. V srdci etického subjektivismu je teorie hodnoty zvaná nihilismus. Nihilisté věří, že hodnoty nejsou skutečné. Lidé mohou mít různá morální přesvědčení, ale ve skutečnosti nic není dobré nebo špatné, správné nebo špatné. Dříve jsme aplikovali nihilismus na otázky potratů a vztahů mezi osobami stejného pohlaví.

Podle nihilisty ani jedna strana nemá v těchto debatách pravdu, protože neexistuje žádné „pravé“.

Dokud budeme zvažovat pouze obtížné nebo kontroverzní morální otázky, může se nihilismus zdát věrohodný. Koneckonců, sami si možná nejsme jisti, co si o takových otázkách myslet; možná si nejsme jisti, protože neexistuje správná odpověď? Přesto se nihilismus a etický subjektivismus zdají mnohem méně věrohodné, když se aplikují na jednodušší záležitosti. Vezměme si nový příklad: je faktem, že nacisté zabili miliony lidí na základě jejich rasového původu; ale podle nihilismu není skutečností, že nacisté jednali špatně. Místo toho by řekl nihilista, že různí lidé mají různé názory a nikdo nemá pravdu. Můžete věřit jedné věci, ale Adolf Hitler věří něčemu jinému a Hitlerův názor je stejně dobrý jako váš.

V tomto světle se nihilismus zdá absurdní. Ve skutečnosti je těžké uvěřit, že někdo někdy věřil nihilismu, nebo mu alespoň věřil konzistentně. Koneckonců, každá lidská bytost má kromě „subjektivních pocitů“ také morální přesvědčení. Dokonce i rasisté se domnívají, že by bylo špatné je zabít nebo vyhladit jejich rasu; přesto jsou tyto soudy také v rozporu se subjektivismem.

Nihilismus by se dal přirovnat k jiné teorii, která nemá nic společného s etikou. Podle této teorie je vesmír starý pouhých pět minut. Taková teorie popírá existenci minulosti – nebo alespoň existenci minulosti, která sahá více než pět minut zpět. I když je tato teorie směšná, je těžké ji vyvrátit. Pokusíte-li se to vyvrátit popisem událostí, které se staly včera, odpověď bude, že vaše „vzpomínky“ na tyto události byly vloženy do vašeho mozku před pěti minutami, když vesmír vznikl. Nebo, pokud ukážete na knihu s datem autorských práv 1740, odpověď bude, že kniha vznikla (spolu s její zavádějící stránkou s autorským právem) přesně před pěti minutami.

Takový postoj je těžké vyvrátit, ale nikdo z nás není v pokušení tomu uvěřit. Totéž lze říci o nihilismu a etickém subjektivismu. Tyto teorie popírají existenci dobra a zla. Takže například popírají, že je špatné úmyslně bezdůvodně způsobit silnou bolest lidskému dítěti. Nihilista by jednoduše řekl, že dítě-mučitel má v této věci své přesvědčení a ty a já máme své. Takový postoj může být těžké vyvrátit, ale možná vyvrácení není nutné.

3.4. Etika a věda

Pokud je etický subjektivismus tak nepravděpodobný, proč k němu přitahuje tolik lidí? Možná někteří lidé nevážili její důsledky příliš pečlivě. Pro jeho přitažlivost však existují hlubší důvody. Mnoho přemýšlivých lidí má pocit, že musí být skeptičtí k hodnotám, mají-li si zachovat náležitou úctu k vědě.

Podle jedné linie myšlení je víra v „objektivní století jako víra v duchy, hodnoty“ ve 21. čarodějnice nebo mystiky. Pokud takové věci existují, proč je tedy věda neobjevila? Ještě v 18. století David Hume tvrdil, že pokud budeme zkoumat zlé činy – například „úmyslnou vraždu“ – nenajdeme žádnou „skutečnou existenci“, která by této zlovolnosti odpovídala. Vesmír neobsahuje nic takového jako špatnost; naše víra v to pochází pouze z našich subjektivních reakcí. Jak řekl Mackie, hodnoty nejsou součástí „látky světa“.

Co z toho máme udělat? Je pravda, že hodnota není hmatatelná věc jako planeta nebo lžíce. Vědci nikdy „neobjeví“ špatnost, protože by mohli objevit nový typ elektronu. To však neznamená, že etika nemá žádný objektivní základ. Častou chybou je předpokládat, že existují pouze dvě možnosti:

1. Existují morální hodnoty, stejně jako existují planety a lžíce.
2. Naše hodnoty nejsou nic jiného než vyjádření našich subjektivních pocitů.

Tím se přehlíží třetí možnost. Lidé nemají jen pocity, ale i rozum, a to je velký rozdíl. Může to být tím

3. Morální pravdy jsou záležitostí rozumu; morální soud je pravdivý, je-li podložen lepšími důvody než alternativy.

Z tohoto pohledu jsou morální pravdy objektivní v tom smyslu, že jsou pravdivé nezávisle na tom, co bychom chtěli nebo čemu věříme. Pokud existují dobré důvody proti způsobování bolesti miminkům a žádné dobré důvody na druhé straně, pak je to objektivně pravda – a ne „pouhý názor“ – že způsobování takové bolesti je špatné.

Další myšlenkový směr bere vědu jako náš model objektivit. A pak, když porovnáme etiku s vědou, zdá se, že etika chybí. Například ve vědě existují důkazy, ale v etice nejsou důkazy. Dokážeme, že Země je kulatá, že dinosauři žili před lidmi a že těla se skládají z atomů. Ale nemůžeme prokázat, zda je interrupce přijatelná nebo nepřijatelná.

Myšlenka, že morální soudy nelze dokázat, se zdá přitažlivá. Jak jsme však poznamenali dříve, subjektivistův případ se zdá nejsilnější, když zvážíme obtížné otázky, jako je potrat. Když o takových věcech přemýšlíme, je snadné uvěřit, že „důkaz“ je nemožný. Ve vědě však existují také složité záležitosti, o kterých se vědci přou. Pokud bychom se zaměřili výhradně na tyto otázky, mohli bychom dojít k závěru, že neexistují žádné důkazy ve fyzice, chemii nebo biologii.

Předpokládejme, že uvažujeme o jednodušší morální záležitosti. Student říká, že test byl nespravedlivý. To je zjevně morální soud; spravedlnost je morální myšlenka. Lze tento rozsudek dokázat? Student by mohl poukázat na to, že test pokryl spoustu triviálního materiálu a ignoroval přitom to, co učitel zdůraznil. Test také zahrnoval látku, která nebyla ani v čteních, ani v diskusích ve třídě. Navíc byl test tak dlouhý, že ho nikdo nedokázal dokončit.

Předpokládejme, že toto vše je pravda. Dále předpokládejme, že učitel nemá co nabídnout. Ve skutečnosti působí učitel, který je ve výuce nováčkem, obecně zmatený. Student neprokázal že ten test byl nespravedlivý? Je snadné vymyslet další příklady, které vyjadřují totéž: • Jones

je zlý člověk: Jones je obvyklý lhář; baví ho zesměšňovat lidi; podvádí v kartách; kdysi zabil člověka ve sporu o 27 centů; a tak dále. • Dr. Smithová je nezodpovědná: své diagnózy zakládá na povrchních úvahách; neposlouchá rady jiných lékařů; před provedením jemné operace pije levné americké pivo; a tak dále. • Prodejce ojetých vozů Joe je nemorální: skrývá závady na svých autech; snaží se tlačit lidi, aby platili příliš mnoho; provozuje zavádějící reklamy na webu; a tak dále.

Proces uvádění důvodů lze posunout dále. Pokud budeme kritizovat Jonese za to, že je obvyklým lhářem, můžeme pokračovat

vysvětlit, proč je lhaní špatné. Lhaní je špatné především proto, že lidem škodí. Pokud vám poskytnu nepravdivé informace a vy se na ně budete spoléhat, může se vám vše pokazit. Za druhé, lhaní je porušením důvěry. Důvěřovat jinému člověku znamená nechat se zranitelným a nechráněným. Když vám věřím, prostě věřím tomu, co říkáte, aniž bych dělal preventivní opatření; a když lžeš, využíváš mé důvěry. Konečně pravidlo vyžadující pravdivost je nezbytné pro existenci společnosti. Pokud bychom nemohli důvěřovat tomu, co říkají ostatní, komunikace by byla nemožná. Pokud by komunikace byla nemožná, společnost by se rozpadla.

Můžeme tedy podpořit naše úsudky dobrými důvody a můžeme vysvětlit, proč na těchto důvodech záleží. Pokud toto všechno dokážeme a jako přídavek ukážeme, že na druhé straně nelze provést žádný srovnatelný případ, co víc si někdo může přát jako „důkaz“? Možná lidé chtějí, aby byly etické teorie dokázány experimentálně, stejně jako vědecké teorie. V etice však dokazování hypotézy zahrnuje uvedení důvodů, analýzu argumentů, stanovení a zdůvodnění principů a tak dále. Skutečnost, že se etické uvažování liší od vědeckého uvažování, neznamená, že je etika nedostatečná.

Přes to všechno každý, kdo se někdy hádal o něčem, jako je potrat, ví, jak frustrující může být snažit se „dokázat“ svůj názor. Přesto nesmíme spojovat dvě věci, které jsou skutečně velmi odlišné:

1. Dokázat, že názor je správný 2.

Přesvědčit někoho, aby přijal váš důkaz

Konstrukce zvukových důkazů je součástí filozofie. Filozofové však nechávají přesvědčování psychologům, politikům a inzerentům produktů. Z filozofického hlediska může být argument dobrým důkazem, i když selže jako přesvědčování. Koneckonců, argument může být nepřesvědčivý jen proto, že ti, kdo je slyší, jsou tvrdohlaví nebo zaujatí nebo ve skutečnosti neposlouchají.

3.5. Otázka vztahů mezi osobami stejného pohlaví

Vraťme se ke sporu o gayích a lesbách. Pokud zvážíme relevantní důvody, co zjistíme? Nejpodstatnější skutečností je, že gayové sledují jediný druh života

může jim udělat radost. Sex je koneckonců obzvláště silná touha a jen málo lidí může být šťastných bez uspokojení svých sexuálních potřeb. Ale neměli bychom se soustředit pouze na sex. Být gay není jen o tom, s kým máte sex; jde taky o to, do koho se zamiluješ. Gayové se zamilují a zamilují se stejným způsobem jako heterosexuální lidé. A stejně jako heterosexuálové, i gayové často chtějí být s osobou, kterou milují, žít s ní a budovat si život. Říci, že by gayové neměli jednat podle svých tužeb, je tedy odsoudit k nenaplňujícím a frustrujícím životům. Je třeba dodat, že lidé, kteří jsou gayové, se tomuto problému nemohou vyhnout tím, že se rozhodnou stát se heterosexuály. Homosexuálové i heterosexuálové zjistí, kým jsou, jakmile dosáhnou určitého věku; nikdo neřeší, ke kterému pohlaví má být přitahován.

Proč se lidé staví proti právům gayů? Někteří lidé si myslí, že homosexuálové jsou nebezpeční. Často je obvinění, ať už je uvedeno nebo ne, to, že gayové pravděpodobně obtěžují děti. V Americe proběhlo několik kampaní, které měly dostat gay veřejné učitele z práce, a strach z pedofilie se v těchto diskuzích vždy vynořoval. Kongresmanka Bachmannová využila tohoto strachu, když o manželství gayů řekla: „Toto je velmi vážná věc, protože jsou to naše děti, kdo je cenou pro tuto komunitu – [gay komunita] se zaměřuje konkrétně na naše děti. Takový strach však nebyl nikdy oprávněný. Je to pouhý stereotyp, stejně jako představa, že černoši jsou líní nebo že muslimové jsou teroristé. Mezi gayi a heterosexuály není žádný rozdíl v jejich morálních povahách nebo v jejich přínosu pro společnost.

Nejčastější námitkou proti homosexualitě může být, že je „nepřirozená“. Co z toho máme udělat? Abychom mohli námitku posoudit, musíme vědět, co znamená „nepřirozený“. Zdá se, že existují tři možnosti.

Za prvé, „nepřirozené“ by mohlo být bráno jako statistický pojem. V tomto smyslu je lidská vlastnost nepřirozená, pokud ji většina lidí nemá. Být gay by bylo v tomto smyslu nepřirozené, ale stejně tak by bylo nepřirozené být levák, být vysoký a dokonce být obzvláště milý. Je zřejmé, že to není důvod kritizovat homosexualitu. Vzácné vlastnosti jsou často dobré.

Za druhé, význam „nepřirozeného“ může být spojen s účelem věci. Zdá se, že části našeho těla slouží konkrétním účelům. Účelem ledvin je čistit

krev a účelem obočí je chránit oči. Podobně je účelem našich pohlavních orgánů plodit: Sex je pro tvoření dětí. Lze tedy tvrdit, že gay sex je nepřírozený, protože je to sexuální aktivita, která je oddělena od svého přirozeného účelu.

Zdá se, že to vyjadřuje to, co má mnoho lidí na mysli, když říkají, že homosexualita je nepřírozená. Pokud by však byl gay sex z tohoto důvodu odsouzen, pak by musela být odsouzena i řada dalších, široce přijímaných praktik: masturbace, orální sex, sex s použitím kondomů a dokonce i sex se ženami během těhotenství nebo po menopauze. Tyto praktiky by byly stejně „nepřírozené“ (a pravděpodobně stejně špatné) jako gay sex. Není však důvod přijmout žádný z těchto závěrů, protože celý tento způsob uvažování je chybný. Spočívá na předpokladu, že je špatné používat části svého těla k něčemu jinému, než jsou jejich přirozené účely. Proč bychom měli přijmout tento předpoklad? „Účelem“ očí je vidět; je tedy špatné používat oči k flirtování nebo k dávání signálu? „Účelem“ prstů je uchopit a štouchnout; je tedy špatné lusknout prsty, aby upoutal něčí pozornost? Proč nemůžeme vymýšlet nové účely pro věci? Myšlenka, že věci by měly být používány pouze „přirozenými“ způsoby, nemůže být zachována, a tak tato verze argumentu selhává.

Za třetí, protože slovo „nepřírozený“ má zlověstný zvuk, lze jej chápat jednoduše jako termín hodnocení. Možná to znamená něco jako „v rozporu s tím, čím by člověk měl být“. Ale pokud to znamená „nepřírozené“, pak říkat, že homosexualita je nesprávná, protože je nepřírozená, by bylo prázdné. Bylo by to jako říkat, že homosexualita je špatná, protože je špatná. Taková prázdná poznámka nedává důvod něco odsuzovat.

Myšlenka, že homosexualita je nepřírozená, a proto musí být nemorální, se mnoha lidem zdá správná. Argument je nicméně neopodstatněný. Selhává u každé interpretace.

Ale co často uváděné tvrzení, že homosexualita je „v rozporu s rodinnými hodnotami“? James Dobson, zakladatel konzervativní křesťanské skupiny Focus on the Family, řekl svým následovníkům: „Více než 40 let se hnutí homosexuálních aktivistů snažilo realizovat hlavní plán, jehož ústředním bodem bylo naprosté zničení rodiny. -ily.“ Ale jak přesně se homosexuálové snaží zničit

rodina? Gay aktivisté se ve skutečnosti snaží rozšířit rodinu. Nechtějí brát žádná práva heterosexuálním párům. Místo toho chtějí gayům usnadnit zakládání rodin – podporují sňatky osob stejného pohlaví, domácí partnerské výhody, právo gay párů na adopci dětí a tak dále.

Gayové může považovat za ironické, že jim „příznivci rodiny“ chtějí zabránit v zakládání rodin.

Možná, že všechny ty řeči o „rodinných hodnotách“ skutečně odpovídají větě: „Pojďme se ujistit, že takové rodiny nemáme.“

Ale pokud ano, pak se nabízí otázka: Co je špatného na rodině, ve které děti vychovávají dvě matky, nebo dva otcové?

Zdravý rozum naznačuje, že dva rodiče jsou lepší než jeden: výchova dítěte je obrovský úkol a dva lidé to zvládnou snadněji než jeden. Ale i když na počtu rodičů v domácnosti záleží, není jasné, proč by jejich pohlaví mělo.

Největší studií gay rodin je americká National Longitudinal Lesbian Family Study, která sleduje skupinu gay matek od 80. let. Jejich data naznačují, že dospívající děti lesbiček si ve skutečnosti vedou lépe než teenageři z tradičních domovů. Někdy se dětem gay rodičů ve škole vysmívají, což je pro ně těžké. Obecně však mají tyto děti méně problémů s chováním a mají tendenci být lepší jak v sociální, tak v akademické oblasti než jejich vrstevníci. Americká pediatriká akademie podporuje jak občanský sňatek, tak plná adopční práva pro gay rodiče a nazývá tato zákonná opatření „nejlepším způsobem, jak zaručit výhody a bezpečí jejich dětem“. Existují všechny důvody věřit, že gayové mohou být dobrými rodiči.

Mezitím jsou gayové v Americe nadále znevýhodňováni.

Někdy je nevýhoda podpořena zákonem.

Například ve většině států je legální někoho vyhodit za to, že je gay; v některých státech nemohou homosexuální páry adoptovat děti; a manželství osob stejného pohlaví je ve většině států stále nezákonné. Americké právo tedy homosexuály zcela jistě diskriminuje. Na mnoha jiných místech jsou však zákony ještě extrémnější. V 76 zemích je samotný gay sex nezákonný. V některých muslimských zemích je trestem smrt.

Kromě zákona má být gay v Americe sociální nevýhody. Je těžké vyrůstat v místě, kde čtyři desetiny vašich sousedů věří, že s vámi není něco v pořádku. Ještě horší je, že někteří vaši sousedé jsou nenávistní – oni

jsou vámi odpuzováni a vidí vás méně než člověka. Gayové v Americe vedou stresující život. Mezi americkými vysokoškoláky je u gayů dvakrát vyšší pravděpodobnost pokusu o sebevraždu než u heterosexuálů.

Zvlášť smutné je, když mladý člověk, který byl naučen homosexualitou pohrdat, si začne uvědomovat, že je gay. Mnoho gayů, ať už ze strachu nebo studu, volí život ve skříni. Život ve skříni je obzvláště stresující. Uzavření gay vysokoškoláci mají šestkrát vyšší pravděpodobnost, že se pokusí o sebevraždu, než jejich přímí spolužáci. Také, když jsou gayové uzavřeni, jejich přímí přátelé mohou trpět bolestí srdce, že se do nich zamilují. Z dlouhodobého hlediska je téměř nemožné skrývat svou sexualitu před přáteli, členy rodiny a spolupracovníky.

Je třeba prodiskutovat ještě jeden argument, totiž že homosexualita je v Bibli odsouzena. Například Leviticus 18:22 říká: „Nesmíš s mužem ležet jako se ženou; je to ohavnost.“ Někteří komentátoři řekli, že na rozdíl od zdání, Bible ve skutečnosti není k homosexualitě tak tvrdá; a vysvětlují, jak je třeba rozumět každé relevantní pasáži (zdá se, že jich je devět). Předpokládejme však, že přijmeme, že Bible odsuzuje homosexualitu.

Co z toho můžeme vyvodit? Máme věřit tomu, co Bible říká, jednoduše proto, že to říká?

Tato otázka některé lidi urazí. Zpochybňovat Bibli, věřit, znamená zpochybňovat Boží slovo.

A to je podle nich akt arogance od tvorů, kteří by měli projevovali vděčnost Všemohoucímu.

Zpochybňování Bible může také způsobit, že se lidé budou cítit nepohodlně, protože se může zdát, že zpochybňuje celý jejich způsob života. Takové myšlenky nás však nemohou zadržet.

Filosofie je o zpochybňování celých způsobů života. Když je uveden argument, že homosexualita musí být nesprávná, protože to říká Bible, je třeba tento argument posoudit podle jeho zásluh.

Problém s argumentem je, že když se podíváme na jiné co říká Bible, pak se nezdá být spolehlivým průvodcem morálky. Kniha Leviticus odsuzuje homosexualitu, ale také zakazuje jíst ovčí tuk (7:23), pouštět do církevní svatyně ženu, která nedávno porodila (12:2-5), a vidět svého strýce nahého. Vidět svého strýce nahého, jako je homosexualita, je považováno za ohavnost

(18:14, 26). Ještě horší je, že Leviticus odsuzuje k smrti ty, kdo proklínají své rodiče (20:9) a ty, kteří se dopouštějí cizoložství (20:10). Říká, že dcera kněze, pokud si „hraje na nevěstku“, bude upálena zaživa (21:9), a říká, že si můžeme koupit otroky z okolních národů (25:44). V Exodu se dokonce říká, že je v pořádku bít své otroky, pokud je nezabijete (21:20–21).

Smyslem toho všeho není zesměšňovat Bibli; Bible ve skutečnosti obsahuje mnoho pravdivého a moudrého. Ale z příkladů, jako jsou tyto, můžeme dojít k závěru, že Bible nemá vždy pravdu. A protože to není vždy správné, nemůžeme dojít k závěru, že homosexualita je ohavnost jen proto, že to říká.

Ale hlavní bod této kapitoly není o homosexualitě. Hlavní bod se týká povahy morálního myšlení. Morální myšlení a mravní chování je věcí zvážení důvodů a jejich vedení. Ale nechat se vést rozumem je velmi odlišné od následování vlastních pocitů. Když máme silné pocity, můžeme být v pokušení ignorovat rozum a jít s pocity. Tím bychom se ale zcela odhlásili z morálního myšlení. To je důvod, proč se při zaměření na postoje a pocity zdá, že etický subjektivismus jde špatným směrem.

Závisí morálka na náboženství?

Dobro spočívá v tom, že vždy děláme to, co Bůh chce v kteroukoli konkrétní chvíli.

Emil Brunner, BOŽSKÝ IMPERATIV (1947)

Vážím si božstev. nespolehám na ně.

Musashi Miyamoto, v chrámu Ichijoji (cca 1608)

4.1. Předpokládaná souvislost mezi morálkou a náboženstvím

V roce 1995 American Civil Liberties Union (ACLU) zažalovala soudce Roye Moora z Gadsdenu v Alabamě za to, že ve své soudní síni vystavil Desatero příkázání. Takový projev, řekl ACLU, porušuje odstavce církve od státu, kterou zaručuje americká ústava. Voliči však Moorea podpořili. V roce 2000 Moore úspěšně vedl kampaň za to, aby se stal předsedou Nejvyššího soudu v Alabamě, pod slibem „obnovit morální základy práva“. „Soudce Desatera“ se tak stal nejmnějším právníkem ve státě Alabama.

Moore se však ještě nedostal do konce. V časných ranních hodinách 31. července 2001 nechal v soudní budově státu Alabama nainstalovat žulový pomník Desatera. Tato památka vážila přes 5000 liber a každý, kdo do budovy vstoupil, ji nemohl minout. Moore byl poté znovu žalován, ale lidé za ním stále stáli: 77 %.

Američané podpořili jeho právo vystavit jeho památník. Zákon však nesouhlasil. Když Moore ignoroval soudní příkaz k odstranění pomníku, soud v Alabamě ho vyhodil s tím, že se postavil nad zákon.

Moore však věřil, že pouze uznává Boží právoplatné místo nad zákonem. V roce 2012 byl znovu zvolen hlavním soudcem státu Alabama.

Spojené státy jsou náboženskou zemí; 92 % Američanů říká, že věří v Boha, a 56 % říká, že náboženství je v jejich životě „velmi důležité“. Hlavním náboženstvím v Americe je křesťanství; 41 % Američanů uvádí, že věří, že se Ježíš Kristus vrátí na Zemi do roku 2050. V Americe jsou členové křesťanského duchovenstva často považováni za morální experty: Nemocnice je žádají, aby zasedali v etických komisích; reportéři s nimi vedou rozhovory o morálních rozměrech příběhu; a návštěvníci kostela u nich hledají vedení. Duchovenstvo dokonce pomáhá rozhodnout, zda filmy budou mít hodnocení „G“, „PG“, „PG-13“, „R“ nebo „NC-17“. Předpokládá se, že kněží a kazatelé jsou moudří rádci, kteří dávají rozumné morální rady.

Proč je na klérus nahlíženo tímto způsobem? Důvodem není to, že by dokázali, že jsou lepší nebo moudřejší než ostatní lidé – jako skupina se nezdá být ani lepší, ani horší než my ostatní. Existuje hlubší důvod, proč jsou považováni za osoby se zvláštním morálním vhladem. V lidovém myšlení jsou morálka a náboženství neoddělitelné; lidé běžně věří, že morálku lze chápat pouze v kontextu náboženství.

Duchovní jsou tedy považováni za autority morálky.

Není těžké pochopit, proč si to lidé myslí. Při pohledu z nenáboženské perspektivy se vesmír zdá být chladným, bezvýznamným místem, postrádajícím hodnotu a účel. Bertrand Russell ve své eseji „A Free Man's Worship“, napsané v roce 1903, vyjadřuje to, co nazývá „vědeckým“ pohledem na svět:

Ten člověk je produktem příčin, které neměly žádnou předtuchu cíle, kterého dosahovaly; že jeho původ, jeho růst, jeho naděje a obavy, jeho lásky a jeho víra jsou pouze výsledkem náhodného sloučení atomů; že žádný oheň, žádné hrdinství, žádná intenzita myšlení a cítění nemůže zachránit život jednotlivce až za hrob; že veškerá práce věků, veškerá oddanost, veškerá inspirace, všechna polední jas lidského génia jsou předurčeny k

vyhynutí v obrovské smrti sluneční soustavy a že celý chrám úspěchu člověka musí být nevyhnutelně pohřben pod troskami vesmíru v troskách – všechny tyto věci, i když ne zcela nesporné, jsou zatím tak téměř jisté, že žádná filozofie která je odmítá, může doufat, že obstojí.

Z náboženského hlediska však věci vypadají úplně jinak. Judaismus a křesťanství učí, že svět stvořil milující, všemocný Bůh, aby nám poskytl domov. My jsme zase byli stvořeni k jeho obrazu, abychom byli jeho dětmi. Svět tedy není zbaven smyslu a účelu. Je to místo toho aréna, ve které se realizují Boží plány. Co by tedy mohlo být přirozenější, než uvažovat o „morálce“ jako o součásti náboženství, zatímco ve světě ateistů není místo pro hodnoty?

4.2. Teorie božského příkazu Křesťané, židé

a muslimové všichni věří, že Bůh nám řekl, abychom dodržovali určitá pravidla chování. Bůh nám tato pravidla nevnucuje. Stvořil nás jako volné hráče; takže si můžeme vybrat, co uděláme. Ale pokud žijeme, jak bychom měli, pak musíme dodržovat Boží zákony. Tato myšlenka byla rozšířena do teorie známé jako teorie božského příkazu. Základní myšlenkou je, že Bůh rozhoduje o tom, co je správné a co špatné. Činnosti, které nám Bůh přikazuje, jsou morálně vyžadovány; činy, které nám Bůh zakazuje, jsou morálně špatné; a všechny ostatní akce jsou morálně neutrální.

Tato teorie má řadu výhod. Jednak to okamžitě řeší starý problém objektivity etiky. Etika není pouze záležitostí osobních pocitů nebo společenských zvyklostí. Zda je něco správné nebo špatné, je naprosto objektivní: Je to správné, pokud to Bůh přikazuje, a špatné, pokud to Bůh zakazuje. Teorie božského příkazu navíc vysvětluje, proč by se měl kdokoli z nás obtěžovat morálkou. Proč bychom si neměli dávat pozor sami na sebe? Pokud je nemravnost porušením Božích přikázání, pak existuje snadná odpověď: V den konečného zúčtování budete pohnáni k odpovědnosti.

S teorií jsou však vážné problémy. Ateisté by to samozřejmě nepřijali, protože ne

věřit, že Bůh existuje. Ale i pro věřící jsou potíže. Hlavní problém identifikoval Platón, řecký filozof, který žil 400 let před Ježíšem Nazaretským.

Platónovy knihy byly psány jako rozhovory neboli dialogy, v nichž je vždy hlavním řečníkem Platónův učitel Sokrates. V jednom z nich, Euthyfru, se diskutuje o tom, zda „správné“ lze definovat jako „to, co přikazují bohové“. Sokrates je skeptický a ptá se: Je chování správné, protože to přikazují bohové, nebo to bohové přikazují, protože je správné? To je jedna z nejznámějších otázek v dějinách filozofie. Britský filozof Antony Flew (1923–2010) tvrdí, že „jedním dobrým testem schopnosti člověka pro filozofii je zjistit, zda dokáže pochopit [sílu a smysl] této otázky.

Sokratova otázka se týká toho, zda Bůh činí morální pravdy pravdivými, nebo zda jejich pravdu pouze uznává. Mezi těmito možnostmi je velký rozdíl. Víím, že budova Burdž Chalífa ve Spojených arabských emirátech je nejvyšší budovou na světě; Tuto skutečnost uznávám. Nicméně jsem to nevedl. Spíše to provedli designéři a stavitelé ve městě Dubaj. Je vztah Boha k etice jako můj vztah k budově Burdž Chalífa nebo jako vztah stavitelů? Tato otázka představuje dilema a každá možnost vede k potížím.

Za prvé bychom mohli říci, že správné chování je správné, protože to přikazuje Bůh. Například podle Exodus 20:16 nám Bůh přikazuje, abychom byli pravdiví. Proto bychom měli být pravdiví jednoduše, protože to Bůh vyžaduje. Boží příkaz opravňuje pravdivost, stejně jako stavitelé mrakodrapu dělají budovu vysokou. Toto je teorie božského příkazu. Je to téměř teorie Shakespearovy postavy Hamleta. Hamlet řekl, že nic není dobré nebo špatné, ale myšlení to tak dělá. Podle Teorie božského příkazu není nic dobré nebo špatné, kromě případů, kdy to tak činí Boží myšlení.

Tato myšlenka naráží na několik problémů.

1. Toto pojetí morálky je záhadné. Co to znamená říkat, že Bůh „učiní“ pravdivost správnou? Je dost snadné pochopit, jak se fyzické předměty vyrábějí, alespoň v principu. Všichni jsme něco vyrobili, třeba jen hrad z písku nebo sendvič s arašídovým máslem a želé. Ale dělat pravdivost správně není takové; nešlo to udělat přeskupením

věci ve fyzickém prostředí. Jak by se to tedy dalo udělat? Nikdo neví.

Chcete-li vidět problém, zvažte nějaký ubohý případ zneužívání dětí. Podle Teorie božského příkazu to mohl udělat Bůh příklad správného zneužívání dětí – nikoli tím, že by se facka proměnila v přátelské štípnutí do tváře, ale příkázáním, že facka je správná. Tento návrh se vymyká lidskému chápání. Jak by to mohlo napravit pouhé tvrzení nebo příkázání, že facka je správná? Pokud by byla pravdivá, byla by tato koncepce morálky záhadou.

2. Díky tomuto pojetí morálky jsou Boží příkazy svévolné. Předpokládejme, že rodič zakáže teenagerovi něco dělat, a když se ho zeptá proč, rodič odpoví: "Protože jsem to řekl!" V takovém případě se zdá, že rodič dítěti vnucuje svou vůli svévolně. Přesto Teorie božského příkazu vidí Boha jako takového rodiče. Místo aby Bůh své příkazy zdůvodnil, pouze říká: „Protože jsem to řekl“.

Boží příkazy se také zdají být svévolné, protože vždy mohl nařídit opak. Předpokládejme například, že nám Bůh přikazuje, abychom byli pravdiví. Pokud jde o Teorii božského příkazu, mohl nám stejně snadno přikázat, abychom byli lháři, a pak by bylo správné lhát, a ne pravdomluvnost. Koneckonců, než Bůh vydá své příkazy, neexistují žádné důvody pro nebo proti lhaní – protože Bůh je ten, kdo vytváří důvody. A tak jsou z morálního hlediska Boží příkazy libovolné. Mohl přikázat cokoliv. Tento výsledek se může zdát nejen nepřijatelný, ale z náboženského hlediska bezbožný.

3. Toto pojetí morálky poskytuje špatné důvody pro morální zásady. Na zneužívání dětí je mnoho špatných věcí: Je zlomyslné; zahrnuje zbytečné způsobování bolesti; může mít nežádoucí dlouhodobé psychologické účinky; a tak dále. Teorie božského příkazu se však o žádnou z těchto věcí nestará; vidí zlomyslnost, bolest a dlouhodobé účinky zneužívání dětí jako morálně irelevantní. Jediné, na čem nakonec záleží, je, zda je zneužívání dětí v rozporu s Božími příkazy.

Existují dva způsoby, jak potvrdit, že je zde něco špatně. Nejprve si všimněte něčeho, co tato teorie naznačuje: Kdyby Bůh neexistoval, nebylo by špatné týrání dětí. Koneckonců, kdyby Bůh neexistoval, Bůh by tu nebyl

dělat týrání dětí špatně. Zneužívání dětí by však bylo stále škodlivé, takže by to bylo stále špatné. Teorie božského příkazu tedy selhává. Za druhé, mějte na paměti, že i věřící člověk může být skutečně na pochybách o tom, co Bůh přikázal. Náboženské texty se totiž navzájem neshodují a někdy se zdá, že i v rámci jednoho textu existují nesrovnalosti. Člověk tedy může mít pochybnosti o tom, co je skutečně Boží vůle. Člověk však nemusí pochybovat o tom, zda je zneužívání dětí špatné. To, co Bůh přikázal, je jedna věc; zda je bít děti špatné, je věc druhá.

Existuje způsob, jak se těmto nepříjemným následkům vyhnout. Můžeme vzít druhou ze Sokratových možností. Nemusíme říkat, že správné chování je správné, protože to přikazuje Bůh. Místo toho můžeme říci, že nám Bůh přikazuje dělat určité věci, protože jsou správné. Bůh, který je nekonečně moudrý, uznává, že pravdivost je lepší než klam, stejně jako v Genesis uznává, že světlo, které vidí, je dobré. Z tohoto důvodu nám Bůh přikazuje, abychom byli pravdiví.

Pokud vezmeme tuto možnost, vyhneme se důsledkům, které zkazily první alternativu. Nemusíme se starat o to, jak Bůh dělá chybu, když lže, protože to nedělá. Boží příkazy nejsou libovolné; jsou výsledkem jeho moudrosti v poznání toho, co je nejlepší. Také nejsme zatěžováni špatnými vysvětleními našich morálních zásad; místo toho se můžeme odvolávat na jakékoli jejich odůvodnění, které se nám zdá vhodné.

Bohužel tato druhá možnost má jinou nevýhodu. Tím, že to bereme, opouštíme teologické pojetí dobra a zla. Když říkáme, že nám Bůh přikazuje, abychom byli pravdiví, protože pravdivost je správná, uznáváme standard, který je nezávislý na Boží vůli. Správnost existuje před Božím příkazem a je důvodem. Chceme-li tedy vědět, proč bychom měli být pravdiví, odpověď „protože to Bůh přikazuje“ nám ve skutečnosti neříká. Stále se můžeme ptát: Proč to Bůh přikazuje? a odpověď na tuto otázku poskytne konečný důvod.

Mnoho náboženských lidí věří, že musí přijmout teologické pojetí dobra a zla, protože by bylo svatokrádežné to neudělat. Nějak cítí, že pokud věří v Boha, pak musí být správné a nesprávné chápáno z hlediska Božích přání. Naše argumenty tomu však nasvědčují

Teorie božského příkazu je nejen neudržitelná, ale také bezbožná. A ve skutečnosti někteří z největších teologů tuto teorii odmítli právě z těchto důvodů. Takoví myslitelé jako svatý Tomáš Akvinský spojují morálku s náboženstvím odlišným způsobem.

4.3. Teorie přirozeného práva V dějinách

křesťanského myšlení není dominantní teorií etiky Teorie božského příkazu. Tato čest místo toho patří Teorii přirozeného práva. Tato teorie má tři hlavní části.

1. Teorie přirozeného práva spočívá na konkrétním pohledu na svět. Z tohoto pohledu má svět racionální řád s hodnotami a cíli zabudovanými do jeho samotné podstaty. Tato myšlenka pochází od Řeků, jejichž světonázor ovládal západní myšlení více než 1700 let. Řekové věřili, že vše v přírodě má svůj účel.

Aristoteles (384–322 př.nl) zabudoval tuto myšlenku do svého myšlenkového systému. Abychom něčemu porozuměli, řekl, je třeba si položit čtyři otázky: Co to je? Z čeho je to vyrobeno? Jak k tomu došlo? A k čemu to je? Odpovědi mohou být: Toto je nůž; je vyroben z kovu; vyrobil ji řemeslník; a používá se k řezání. Aristoteles předpokládal, že poslední otázku – k čemu to je? – lze položit na cokoliv. "Příroda," řekl, "patří do třídy příčin, které jednájí pro něco."

Je zřejmé, že nože mají svůj účel, protože řemeslníci je vyrábějí s určitým účelem. Ale co přírodní předměty, které nevyrábíme? Aristoteles věřil, že mají také své cíle. Jedním z jeho příkladů bylo, že máme zuby, abychom mohli žvýkat. Biologické příklady jsou docela přesvědčivé; Intuitivně se zdá, že každá část našeho těla má zvláštní účel – naše oči jsou pro vidění, naše uši pro slyšení, naše kůže existuje proto, aby nás chránila a tak dále. Ale Aristotelovo tvrzení se neomezovalo na organické bytosti. Všechno má podle něj svůj účel. Abych si vzal jiný příklad, myslel si, že déšť padá, aby rostliny mohly růst. Zvažoval alternativy. Například se zeptal, zda může déšť padat „z nutnosti“, což rostlinám pomáhá pouze „náhodou“.

To však považoval za nepravděpodobné.

Svět, pomyslel si Aristoteles, je uspořádaný, racionální systém, v němž má každá věc své vlastní místo a slouží svému zvláštnímu účelu. Existuje úhledná hierarchie: déšť existuje kvůli rostlinám, rostliny existují kvůli zvířatům a zvířata existují – samozřejmě – kvůli lidem. Aristoteles říká: „Pokud tedy máme pravdu, když věříme, že příroda nedělá nic bez nějakého cíle, nic bez účelu, musí to být tak, že příroda stvořila všechny věci specificky pro člověka. Tento světonázor je úžasné antropocentrický neboli zaměřený na člověka. Ale Aristoteles byl stěží sám, kdo měl takové myšlenky; téměř každý významný myslitel v historii lidstva takovou tezi prosadil. Lidé jsou pozoruhodně ješitný druh.

Křesťanští myslitelé, kteří přišli později, považovali tento světonázor za přitažlivý. Chybělo jediné: Bůh. Křesťanští myslitelé tedy říkali, že déšť padá, aby pomohl rostlinám, protože to Bůh zamýšlel, a zvířata jsou pro lidské použití, protože je pro to Bůh stvořil. Hodnoty a cíle tak byly chápány jako součást Božího plánu.

2. Důsledkem tohoto způsobu myšlení je, že „přírodní zákony“ popisují nejen to, jak věci jsou, ale také jak by věci měly být. Svět je v harmonii, když věci slouží svým přirozeným účelům. Když ne nebo nemohou, věci se pokazily. Oči, které nevidí, jsou vadné a sucho je přirozené zlo; špatnost obou se vysvětluje odkazem na přírodní zákon. Existují však také důsledky pro lidské chování. Morální pravidla jsou nyní považována za odvozená z přírodních zákonů. Některé způsoby chování jsou považovány za „přirozené“, zatímco jiné jsou považovány za „nepřirozené“; a „nepřirozené“ činy jsou považovány za morálně špatné.

Vezměme si například povinnost dobročinnosti. Morálně se od nás vyžaduje, abychom se starali o naše bližní. Proč? Podle Teorie přirozeného práva je pro nás dobročinnost přirozená, vzhledem k tomu, jací jsme stvoření. Jsme od přírody společenští a potřebujeme společnost ostatních lidí. Někdo, kdo se vůbec nestará o ostatní – koho to skutečně nezajímá, skrz naskrz – je považován za vyšinutého. Moderní psychiatrie říká, že takoví lidé trpí antisociální poruchou osobnosti a takoví lidé se běžně nazývají psychopati nebo sociopati. Bezcitná osobnost je vadná, stejně jako jsou vadné oči, pokud nevidí. A lze dodat, je to pravda, protože jsme byli

stvořil Bůh se specifickou „lidskou“ přirozeností jako součást jeho celkového plánu.

Schválení beneficence je relativně nekontroverzní. Teorie přirozeného práva byla také používána, nicméně, k podpoře více sporných nápadů. Náboženští myslitelé často odsuzují „deviantní“ sexuální praktiky a obvykle to ospravedlňují tím, že se odvolávají na Teorii přirozeného práva.

Pokud má vše svůj účel, jaký je účel sexu?

Jasnou odpovědí je plazení. Sexuální aktivita, která není spojena s tvořením dětí, může být proto považována za „nepřirozenou“ a praktiky jako masturbace a gay sex mohou být z tohoto důvodu odsouzeny. Tento pohled na sex pochází přinejmenším od svatého Augustina (354–430 n. l.) a je výslovný ve spisech svatého Tomáše Akvinského (1225–1274).

1274). Morální teologie katolické církve je založena na teorii přirozeného práva.

3. Třetí část se týká morálního poznání. Jak můžeme rozeznat dobré od špatného? Pokud jde o Teorii Božího příkazu, musíme konzultovat Boží přikázání. Podle Teorie přirozeného práva jsou však „přírodní zákony“ morálky jen zákony rozumu; takže správné je to, co je podpořeno nejlepšími argumenty. Z tohoto pohledu můžeme přijít na to, co je správné, protože Bůh nám dal schopnost uvažovat. Navíc Bůh dal tuto schopnost každému a postavil věřícího a nevěřícího do stejné pozice.

Mimo katolickou církev má dnes Teorie přirozeného práva jen málo zastánců. Obecně se odmítá za tři důvodů.

Za prvé, myšlenka, že „co je přirozené, je dobré“, se zdá být otevřená zjevným protipříkladům. Někdy to, co je přirozené, je špatné. Lidé se přirozeně starají mnohem více o sebe než o cizí lidi, ale to je politováníhodné. Nemoc se vyskytuje přirozeně, ale nemoc je špatná. Děti jsou přirozeně sebestředné, ale rodiče-rodiče si nemyslí, že je to dobrá věc.

Za druhé, zdá se, že teorie přirozeného práva zaměňuje „je“ a „mělo by“. V 18. století David Hume poukázal na to, že to, co je a co by mělo být, jsou logicky odlišné pojmy a žádný závěr o jednom nevyplývá z druhého. Můžeme říci, že lidé jsou přirozeně nakloněni být dobročinnými, ale z toho nevyplývá, že by měli

být dobrotivý. Podobně může být pravda, že sex plodí děti, ale z toho nevyplývá, že sex by měl nebo neměl být provozován pouze za tímto účelem. Fakta jsou jedna věc; hodnoty jsou jiné.

Za třetí, Teorie přirozeného práva je nyní široce odmítána, protože její pohled na svět je v rozporu s moderní vědou.

Svět, jak jej popsali Galileo, Newton a Darwin, nepotřebuje „fakta“ o tom, co je správné a co špatné. Jejich vysvětlení přírody neodkazuje na hodnoty nebo účely. Co se děje, se prostě děje díky zákonům příčiny a následku. Pokud déšť rostlinám prospívá, je to proto, že se rostliny vyvinuly podle zákonů přirozeného výběru v deštivém klimatu.

Moderní věda nám tedy poskytuje obraz světa jako říše faktů, kde jedinými „přírodními zákony“ jsou zákony fyziky, chemie a biologie, fungující slepě a bez účelu. Ať jsou hodnoty jakékoli, nejsou součástí přirozeného řádu. Pokud jde o myšlenku, že „příroda vytvořila všechny věci speciálně pro člověka“, je to jen marnivost. Do té míry, do jaké člověk přijme světonázor moderní vědy, odmítne světový názor teorie přirozeného práva.

Tato teorie byla produktem nikoli moderního myšlení, ale středověku.

4.4. Náboženství a zvláštní morální otázky Některým

náboženským lidem bude předchozí diskuse připadat neuspokojivá. Bude se to zdát příliš abstraktní na to, aby to mělo nějaký vliv na jejich skutečný život. Pro ně je spojení mezi morálkou a náboženstvím bezprostřední, praktickou záležitostí, která se soustředí na konkrétní morální otázky. Nezáleží na tom, zda je správné a nesprávné chápáno z hlediska Boží vůle, nebo zda jsou mravní zákony zákony přírody. Na čem záleží, jsou morální nauky něčího náboženství. Písmo a církevní představitelé jsou považováni za autority; pokud je někdo skutečně věrný, musí přijmout, co říkají. Mnoho křesťanů například věří, že se musí postavit proti potratům, protože je církev odsuzuje a protože (předpokládají) to také Písmo.

Existují výrazně náboženské postoje k hlavním morálním otázkám, které musí věřící přijmout? Rétorika kazatelny tomu nasvědčuje. Ale existuje dobrý důvod myslet si něco jiného.

Jednak je často obtížné najít konkrétní morální vodítko v Písmu. Čelíme jiným problémům, než kterým čelili naši předkové před 2000 lety; Písmo tedy může mlčet o záležitostech, které se nám zdají naléhavé. Bible skutečně obsahuje řadu obecných příkázání – například milovat bližního a chovat se k druhým tak, jak si přejeme, aby se oni chovali k nám. A to jsou dobré zásady, které mají praktické uplatnění v našem životě. Není však jasné, co znamenají o právech pracovníků, vymírání druhů, financování lékařského výzkumu a tak dále.

Dalším problémem je, že Písmo a církevní tradice jsou často nejednoznačné. Úřady nesouhlasí a věřící tak zůstávají v nepříjemné situaci, kdy si musí vybrat, kterou část tradice přijme. Například Nový zákon odsuzuje být bohatý a existuje dlouhá tradice sebezapření a charitativního dárcovství, která toto učení potvrzuje. Existuje však také obskurní starozákonní postava jménem Jabez, která požádala Boha, aby „rozšířil má území“ (1 Paralipomenon 4:10), a Bůh to udělal. Nedávná kniha vybízějící křesťany, aby přijali Jabez jako svůj model, se stala bestsellerem.

Když tedy lidé říkají, že jejich morální názory pocházejí z jejich náboženství, často se mýlí. Ve skutečnosti si o problémech vytvářejí vlastní názor a pak interpretují Písmo nebo církevní tradici způsobem, který podporuje závěry, ke kterým již dospěli. To se samozřejmě nestává ve všech případech, ale zdá se spravedlivé říci, že se to stává hodně. Otázka bohatství je jedním příkladem; další je potrat.

V debatě o potratech nejsou náboženské otázky nikdy daleko od diskuse. Náboženští konzervativci zastávají názor, že plod je osoba od okamžiku početí, a tak je potrat vraždou. Domnívají se, že plod není pouze potenciál osoba, ale je skutečnou osobou, která má plnohodnotné právo na život. Liberálové to samozřejmě popírají – říkají, že plod je něco méně než to, alespoň na začátku těhotenství.

Otázka potratů je složitá, ale zabýváme se pouze tím, jak souvisí s náboženstvím. Konzervativci někdy říkají, že život plodu je posvátný. Je to křesťánský pohled? Musí křesťané odsuzují potraty? Abychom na tyto otázky odpověděli, můžeme se podívat do Písma nebo do církevní tradice.

Písmo svaté. Je obtížné odvodit zákaz potratů z židovských nebo křesťanských písem.

Písmo nikdy neodsuzuje potrat jménem. Konzervativci však někdy citují určité pasáže, které, jak se zdá, naznačují, že plody mají plně lidské postavení. Jedna z nejčastěji citovaných pasáží je z první kapitoly Jeremiáše, ve které Jeremiáš cituje Boha, jak řekl: „Než jsem tě utvořil v lůně, znal jsem tě, a než jsi se narodil, posvětil jsem tě. Tato slova jsou prezentována, jako by to byla Boží podpora konzervativního postoje: je špatné zabíjet nenarozené, protože nenarození jsou zasvěceni Bohu.

V kontextu však tato slova zjevně znamenají něco jiného. Předpokládejme, že čteme celý úryvek, ve kterém se vyskytují: Nyní ke

mně přišlo slovo Páně, řka: „Než jsem tě utvořil v lůně, znal jsem tě, a než jsi se narodil, posvětil jsem tě; Ustanovil jsem tě prorokem mezi národy.”

Pak jsem řekl: „Ach, Pane Bože! Hle, já neumím mluvit, protože jsem jen mladík.” Ale Pán mi řekl: "Neříkej: 'Jsem jen

mladík'; neboť ke všem, ke kterým tě pošlu, půjdeš, a co ti přikážu, budeš mluvit. Neboj se jich, neboť já jsem s tebou, abych tě vysvobodil.”

Tato pasáž nemá nic společného s potratem. Místo toho Jeremiáš prosazuje svou autoritu proroka. Ve skutečnosti říká: „Bůh mi řekl, abych mluvil za něj. Snažil jsem se říct ne, ale on na tom trval.” Jeremiáš však tento bod vyjadřuje poeticky; říká, že ho Bůh vybral za proroka ještě předtím, než se narodil.

Vzorec je zde známý: někdo, kdo obhajuje morální postoj, cituje pár slov z Bible, vytržených z kontextu, a pak je interpretuje způsobem, který jeho postoj podporuje; přesto tato slova při čtení v kontextu naznačují něco úplně jiného. Když se to stane, je správné říci, že ten člověk „následuje morální učení Bible“? Nebo je správné říci, že hledal v Bibli, aby našel podporu pro něco, čemu již věří, a vykládal Bibli s tímto vědomím? To druhé, je-li pravda, naznačuje

obzvláště arogantní postoj – postoj, že Bůh sám musí sdílet něčí názory!

Jiné biblické pasáže podporují liberální pohled na potraty. Pro ženy, které měly mimomanželský sex, se doporučuje trojnásobný trest smrti, i když zabití ženy by zabilo i její plod (Genesis 38:24; Leviticus 21:9; Deuteronomium 22:20–21). To naznačuje, že plod nemá právo na život. Také, v Exodus 21, Bůh říká Mojžíšovi, že trest za vraždu je smrt; trestem za způsobení potratu ženy je však pouze pokuta. Zdálo se, že izraelský zákon považuje plod za něco méně než osobu.

Církevní tradice. Dnes se katolická církev důrazně staví proti potratům. Také v mnoha protestantských církvích je potrat běžně odsuzován z kazateln. Není tedy žádným překvapením, že mnoho lidí cítí, že musí odsuzovat potraty „z náboženských důvodů“, bez ohledu na to, jak je vykládáno Písmo. Co se skrývá za současným postojem církve k potratům?

Vatikán byl do určité míry vždy proti potratům ze stejného důvodu, z jakého odsuzuje kondomy, antikoncepční pilulky a další formy antikoncepce: Všechny tyto aktivity maří přirozené procesy. Podle přirozeno-právní teorie má sex vést k narození zdravého dítěte. Kondomy a antikoncepční pilulky tomu zabrání tím, že zabrání otěhotnění; potrat tomu zabrání tím, že zabije plod. Ve světle tradičního katolického myšlení je tedy potrat špatný, protože narušuje přirozený proces. Tento typ argumentu však může jen stěží ukázat, že křesťané „musí“ být proti potratům. Argument závisí na teorii přirozeného práva, a jak jsme viděli, teorie přirozeného práva je založena na světovém názoru, který předchází moderní vědě. Dnešní křesťané nemusejí odmítat moderní vědu – dokonce i katolická církev upustila od svého odporu k evoluční teorii Charlese Darwina již v roce 1950. Od křesťanů se tedy nevyžaduje, aby se postavili proti potratům na základě přirozených zákonů.

V každém případě říci, že potrat narušuje přirozený proces, neznamená nic o morálním postavení plodu. Papež nevěří pouze tomu, že potrat je nemorální

používání kondomu; věří, že potrat je vražda. Jak se tato pozice stala dominantní v rámci katolické církve? Považovali církevní vůdci vždy na plod zvláštní morální postavení?

Pro většinu historie Církve – až do doby kolem roku 1200 – je známo jen málo významu. Tehdy ještě nebyly žádné univerzity a církev nebyla nijak zvlášť intelektuální. Lidé věřili všem možným věcem ze všech možných důvodů. Ale ve 13. století vytvořil svatý Tomáš Akvinský filozofický systém, který se stal základem pozdějšího katolického myšlení. Klíčovou otázkou, věřil Akvinský, je, zda má plod duši: pokud ji má, pak je potrat vraždou; pokud ne, pak potrat není vražda. Má plod duši? Akvinský přijal Aristotelovu myšlenku, že duše je „podstatnou formou“ člověka. Nestarejme se o to, co to přesně znamená; důležité je, že lidské bytosti mají získat „podstatnou formu“ pouze tehdy, když jejich těla nabývají lidské podoby. Nyní tedy klíčová otázka zní: Kdy lidské bytosti poprvé vypadají jako lidé?

Když se dítě narodí, každý může vidět, že má lidskou podobu. V době Akvinského však nikdo nevěděl, kdy plody začínají vypadat jako lidské – koneckonců k vývoji plodu dochází v matčině lůně, mimo dohled. Aristoteles bezdůvodně věřil, že muži získávají duši 40 dní po početí a ženy po 90 dnech. Mnoho křesťanů pravděpodobně přijalo jeho názor. V každém případě bylo pro katolíky po několik dalších staletí přirozené, že se důrazně postavili proti potratům v jakékoli fázi těhotenství, protože plod již mohl získat lidskou podobu, a potrat by tak mohl být vraždou.

Na rozdíl od všeobecného přesvědčení katolická církev nikdy oficiálně netvrdila, že plod získává duši v okamžiku početí. Kolem roku 1600 však někteří teologové začali říkat, že duše vstupuje do těla několik dní po početí, a tak je potrat i v raném stádiu vraždou. Tato monumentálně důležitá změna v katolickém myšlení nastala bez rozšířené teologické debaty. Možná se to zdálo nedůležité, protože církev už byla proti předčasným potratům. Přesto málo rozumíme tomu, proč církev přijala tento postoj.

Dnes víme hodně o vývoji plodu. Prostřednictvím mikroskopů a ultrazvuků víme, že plody vypadají jako lidské až po několika týdnech těhotenství. A tak by měl následovník Akvinského říci, že plody nemají duši během prvního měsíce nebo dvou těhotenství. Uvnitř katolické církve však nedošlo k žádnému hnutí, které by tento postoj přijalo. Z důvodů, které zůstávají nejasné, přijala církev v 17. století konzervativní pohled na stav plodu a od té doby se tohoto názoru pevně drží.

Účelem přezkumu této historie není naznačit, že postoj současné církve je špatný. Přes všechno, co jsem řekl, to může být správné. Jde spíše o toto: každá generace vykládá své tradice, aby podpořila své oblíbené morální názory. Potrat je jen jedním příkladem toho. Mohli jsme také diskutovat o měnících se názorech církve na otroctví, postavení žen nebo trest smrti. V každém případě se zdá, že morální postoj Církve nevychází ani tak z Bible, jako spíše vnucený.

Argumenty v této kapitole ukazují na společný závěr: Správné a špatné nelze chápat ve smyslu Boží vůle; morálka je věcí rozumu a svědomí, nikoli náboženské víry; a v každém případě náboženské úvahy neposkytují definitivní řešení většiny morálních problémů, kterým čelíme. Morálka a náboženství jsou jedním slovem odlišné. Náboženská víra se samozřejmě někdy týká morálních otázek. Uvažujme například o nauce o věčném životě. Pokud se někteří lidé po smrti dostanou do nebe – takže umírání je pro ně dobrá věc – pak by to mohlo ovlivnit morálku zabíjení těchto lidí. Nebo předpokládejme, že po studiu starověkých proroctví věříme, že se svět blíží ke konci. To by mohlo snížit náš strach ze změny klimatu. Vztah mezi morálkou a náboženstvím je komplikovaný, ale je to vztah mezi dvěma různými subjekty.

Tento závěr se může zdát protináboženský. Nebylo však dosaženo zpochybněním platnosti náboženství. Argumenty, které jsme zvažovali, nepředpokládají, že křesťanství nebo jakýkoli jiný teologický systém je falešný; pouze ukazují, že i když je takový systém pravdivý, morálka zůstává oddělená hmota.

KAPITOLA 5

Etický egoismus

Dosažení vlastního štěstí je nejvyšším morálním cílem člověka.

Ayn Rand, Ctnost SOBECNOSTI (1961)

5.1. Existuje povinnost pomáhat hladovějícím?

Každý rok umírají miliony lidí na zdravotní problémy způsobené podvýživou. Ti, kteří umírají, jsou často děti. Každý den zemře kolem 18 000 dětí ve věku do 5 let, téměř vždy z příčin, kterým lze předejít. To znamená více než 6,5 milionu úmrtí každý rok. I když je tento odhad příliš vysoký, počet těch, kteří zemřou zbytečně, je ohromující.

Chudoba představuje akutní problém pro mnohé z nás, kteří nejsou chudí. Utrácíme peníze za sebe, nejen za potřeby, ale i za luxus – šperky, lístky na koncerty, iPady a tak dále. V Americe si takové věci často užívají i lidé se skromnými příjmy. Ale mohli jsme se vzdát svého přepychu a dát peníze na pomoc při hladomoru. Skutečnost, že nenaznačujeme, že považujeme náš luxus za důležitější než život hladovějících.

Proč necháváme lidi hladovět, když je můžeme zachránit? Málokdo z nás skutečně věří, že náš luxus je tak důležitý. Většina z nás, kdyby byla položena otázka přímo, by se pravděpodobně stala v rozpacích a mohli bychom říci, že bychom měli udělat více, abychom pomohli. Jedním z důvodů, proč neděláme více, je, že o problému jen zřídka přemýšlíme. Žijeme svůj vlastní pohodlný život, jsme od toho izolováni. Hladovějící lidé umírají v určité vzdálenosti od nás; nevidíme je a můžeme se vyhnout přemýšlení o nich. Když na ně myslíme, je to jediné

abstraktně, jako statistika. Bohužel pro hladovějící má statistika jen malou sílu nás pohnout.

Když nastane „krize“, reagujeme jinak, jako když v roce 2013 zasáhl Filipíny tajfun, který zabil přes 6 000 lidí a více než 4 miliony připravil o střechu nad hlavou. Pak je krize velkou zprávou a mobilizuje se úsilí o pomoc. Když jsou ale potřební rozptýleni, situace se nezdá tak naléhavá. 6,5 milionu dětí, které každý rok zemřou, by se pravděpodobně zachránilo, kdyby se všechny shromáždily řekněme v Chicagu.

Ale pomíneme-li otázku, proč se chováme tak, jak se chováme, co je naší povinností? Co bychom měli dělat? Zdravý rozum nám může říkat, abychom vyvážili své vlastní zájmy se zájmy druhých. Je samozřejmě pochopitelné, že se o sebe staráme a nikdo nemůže za to, že se stará o její vlastní základní potřeby. Ale zároveň jsou důležité potřeby druhých, a když můžeme pomáhat druhým – zvláště při malých nákladech pro nás samotné – měli bychom to dělat. Pokud tedy máte 10 dolarů navíc a jejich poskytnutí na charitu by pomohlo zachránit život dítěte, pak by zdravý rozum řekl, že byste to měli udělat.

Tento způsob myšlení předpokládá, že máme povinnosti vůči druhým jednoduše proto, že by jim to, co děláme, mohlo pomoci nebo jim ublížit. Pokud by určitá akce prospěla (nebo poškodila) jiné lidi, pak je to důvod, proč bychom měli (nebo neměli) tuto akci provést. Předpokladem zdravého rozumu je, že z morálního hlediska se počítají zájmy jiných lidí .

Ale zdravý rozum jednoho člověka je naivní fráze druhého člověka. Někteří lidé věří, že nemáme vůči ostatním žádné povinnosti. Podle jejich názoru, známého jako etický egoismus, by měl každý člověk sledovat výhradně svůj vlastní zájem. To je morálka sobectví. Platí, že naší jedinou povinností je dělat to, co je pro nás nejlepší. Na ostatních lidech záleží jen do té míry, do jaké nám mohou prospět.

5.2. Psychologický egoismus Než

probereme etický egoismus, měli bychom probrat teorii, se kterou je často zaměňována – psychologický egoismus. Etický egoismus tvrdí, že každý člověk by měl sledovat výhradně svůj vlastní zájem. Psychologický egoismus naopak tvrdí, že každý člověk ve skutečnosti sleduje svůj vlastní zájem

výhradně. Tyto teorie jsou velmi odlišné. Jedna věc je říci, že lidé jsou sobecké a že naši sousedé nebudou dávat na charitu. Něco jiného je říkat, že by lidé měli být sobecký a že by naši sousedé neměli dávat na charitu. Psychologický egoismus tvrdí o lidské přirozenosti nebo o tom, jak věci jsou; Etický egoismus tvrdí o morálce nebo o tom, jak by věci měly být.

Psychologický egoismus není teorií etiky; spíše je to teorie lidské psychologie. Ale etici si s tím vždycky dělali starosti. Pokud by byl psychologický egoismus pravdivý, pak by se morální filozofie zdála zbytečná. Koneckonců, pokud se lidé budou chovat sobecky bez ohledu na to, jaký má smysl diskutovat o tom, co by „měli“ dělat? Ať už by „měli“ udělat cokoli, neudělají to. Může být od nás naivní si myslet, že naše morální teorie mohou mít v reálném světě význam.

Je altruismus možný? V roce 1939, kdy začala druhá světová válka, byl Raoul Wallenberg neznámým obchodníkem žijícím ve Švédsku. Švédsko bylo dobré místo pro život během války. Jako neutrální země nebyla nikdy bombardována, blokována ani napadena. Přesto v roce 1944 Wallenberg dobrovolně odešel ze Švédska do nacisty kontrolovaného Maďarska. Oficiálně měl být jen dalším švédským diplomatem v Budapešti. Jeho skutečným posláním však bylo zachraňovat životy. V Maďarsku začal Hitler realizovat své „konečné řešení židovského problému“: Židé byli zadržováni, deportováni a poté vražděni na nacistických vražedných stanicích.

Wallenberg chtěl zastavit porážku.

Wallenberg pomohl přesvědčit maďarskou vládu, aby zastavila deportace. Maďarskou vládu však brzy vystřídal nacistický loutkový režim a masové zabíjení bylo obnoveno. Wallenberg poté vydal „švédské ochranné průkazy“ tisícům Židů a trval na tom, že všichni mají spojení se Švédskem a jsou pod ochranou jeho vlády. Wallenberg také pomohl mnoha lidem ukrýt se.

Když byli odhaleni, postavil se mezi ně a nacisty a řekl Němcům, že ho budou muset nejdříve zastřelit. Celkově tak zachránil tisíce lidských životů.

Na konci války, kdy zavládl chaos, zůstal Wallenberg pozadu, i když ostatní diplomaté prchali. Poté zmizel a jeho osud byl dlouho neznámý. Nyní se domníváme, že ho nezabili Němci, ale Sověti, kteří ho po převzetí Maďarska uvěznil.

Wallenbergův příběh je obzvláště dramatický, ale není ojedinělý. Izraelská vláda uznává více než 22 000 nežidů, kteří riskovali své životy ve snaze zachránit Židy před zavražděním během holocaustu. Izraelci nazývají tyto hrdinské jedince „Spravedlivými mezi národy“. A přestože jen málo z nás zachránilo životy, altruistické činy se zdají být běžné.

Lidé si dělají laskavosti jeden pro druhého. Dávají krev. Staví přístřešky pro bezdomovce. Dělají dobrovolníky v nemocnicích. Čtou nevidomým. Mnoho lidí dává peníze na důstojné účely.

V některých případech je uvedená částka mimořádná. Warren Buffett, americký obchodník, věnoval 37 miliard dolarů Nadaci Billa a Melindy Gatesových na podporu globálního zdraví a vzdělávání. Zell Kravinsky, americký investor do nemovitostí, věnoval celý svůj majetek ve výši 45 milionů dolarů na charitu. A pak pro jistotu daroval jednu ze svých ledvin úplně cizímu člověku. Oseola McCarty, 87letá Afroameričanka z Hattiesburgu ve státě Mississippi, věnovala 150 000 dolarů na poskytnutí stipendijního fondu na University of Southern Mississippi.

75 let šetřila peníze a pracovala jako pokojská.

Nikdy nevlastnila auto a ve věku 87 let stále chodila přes míli do nejbližšího obchodu s potravinami a tlačila vlastní nákupní košík.

Jsou to pozoruhodné činy, ale je třeba je brát s nadhledem? Podle psychologického egoismu se můžeme považovat za vznešené a obětavé, ale ve skutečnosti nejsme. Ve skutečnosti se staráme jen o sebe. Může být tato teorie pravdivá?

Proč tomu lidé věřili, tváří v tvář tolika opačným důkazům? Pro psychologický egoismus jsou často uváděny dva argumenty.

Argument, že vždy děláme to, co chceme. "Každý čin, který jsi kdy udělal ode dne, kdy jsi se narodil, byl vykonán proto, že jsi něco chtěl." Tak napsal Dale Carnegie, autor první a nejlepší svépomocné knihy Jak získávat přátele a působit na lidi (1936). Carnegie považoval touhu za klíč k lidské psychologii. Pokud měl pravdu, pak když popisujeme jednání jedné osoby jako altruistické a jednání jiné osoby jako sobecké, můžeme přehlédnout skutečnost, že v každém případě tato osoba pouze dělá to, co chce dělat nejvíce. Pokud se například Raoul Wallenberg rozhodl jít do Maďarska, chtěl tam jet víc, než chtěl zůstat ve Švédsku – a proč by měl být chválen za altruismus, když dělal jen to, co chtěl? Jeho akce pramenila z

jeho vlastní přání, z jeho vlastního smyslu pro to, co chtěl. Byl tedy pohnut svými vlastními zájmy. A protože totéž lze říci o jakémkoli údajném aktu laskavosti, můžeme dojít k závěru, že psychologický egoismus musí být pravdivý.

Tento argument je však chybný. Jsou věci, které děláme ne proto, že chceme, ale protože cítíme, že bychom měli. Třeba napíšu babičce dopis, protože jsem to matce slíbil, i když to nechci. Někdy se navrhuje, abychom takové věci dělali, protože nejvíce chceme dodržet své sliby. Ale to není pravda. Je prostě falešné říkat, že mou nejsilnější touhou je dodržet svůj slib. Nejvíce chci porušit svůj slib, ale z důvodu svědomí to nedělám. Pokud víme, Wallenberg byl v této pozici: Možná chtěl zůstat ve Švédsku, ale cítil, že musí jet do Maďarska, aby zachránil životy. V každém případě skutečnost, že se rozhodl jít, neznamená, že to tak chtěl ze všeho nejvíce.

Argument má druhou vadu. Předpokládáme, že připustíme, že vždy jednáme podle svých nejsilnějších tužeb. I kdyby tomu tak bylo, neznamenalo by to, že Wallenberg jednal ve vlastním zájmu. Neboť pokud chtěl Wallenberg pomáhat druhým, byť sám sobě velkým rizikem, pak je to právě to, co dělá jeho chování altruistickým. Pouhá skutečnost, že jednáte podle svých vlastních tužeb, neznamená, že se o sebe staráte; vše záleží na tom, co si přejete. Pokud se staráte jen o sebe a nemyslíte na ostatní, jednáte ve vlastním zájmu; ale pokud chcete, aby ostatní byli šťastní, a podle této touhy jednáte, pak nejste. Řečeno jinak: Při posuzování toho, zda je akce sobecká, nejde o to, zda je akce založena na přání; Otázkou je, na jakém druhu přání je založen. Pokud chcete pomoci někomu jinému, pak je vaším motivem altruistický, nikoli vlastní zájem.

Proto se tento argument kazí ve všech směrech, jak by mohl: Předpoklad není pravdivý – ne vždy děláme to, co bychom nejvíce chtěli – a i kdyby to byla pravda, závěr by z toho nevyplýnul.

Argument, že vždy děláme to, co nám dělá dobře. Druhý argument pro psychologický egoismus apeluje na skutečnost, že takzvané altruistické činy vyvolávají pocit sebeuspokojení v osobě, která je provádí.

Když se lidé chovají „nesobecky“, mají ze sebe dobrý pocit, a proto to dělají.

Podle novin z 19. století tento argument uvedl Abraham Lincoln. Springfield, Illinois, Monitor hlášeno:

Pan Lincoln jednou poznamenal ke spolucestujícímu na starém bahenním autobuse, že všichni muži byli při konání dobra pobízení sobectvím. Jeho spolucestující si tuto pozici znepřátelila, když projížděli přes manšestrový most, který se klenul nad srázem. Když přecházeli tento most, uviděli na břehu starou prasnici s břitvou hřbetem, která dělala hrozný hluk, protože její prasata se dostala do bahna a hrozilo, že se utopí. Když starý kočár začal stoupat do kopce, pan Lincoln zvolal: "Řidiči, nemůžete se na chvíli zastavit?" Pak pan Lincoln vyskočil, běžel zpátky, zvedl prasátka z bahna a vody a položil je na břeh. Když se vrátil, jeho společník poznamenal: "A teď, Abe, kde se v této malé epizodě bere sobectví?" "Požehnej své duši, Ede, to byla samotná podstata sobectví." Celý den bych neměl klid, kdybych šel dál a nechal tu trpící starou prasnici starat se o ta prasata. Udělal jsem to, abych měl klid, nevidíš?"

V tomto příběhu Honest Abe používá osvědčenou taktiku psychologického egoismu: strategii reinterpretace motivů. Každý ví, že se někdy zdá, že lidé jednají altruisticky; ale když se podíváme hlouběji, můžeme zjistit, že se děje něco jiného. A obvykle není těžké zjistit, že „nesobecké“ chování je ve skutečnosti spojeno s nějakým přínosem pro toho, kdo to dělá. Lincoln tedy mluví o klidu, který získal při záchraně prasat.

Jiné příklady údajného altruismu mohou být také reinterpretovány. Podle některých přátel Raoula Wallenberga byl před odjezdem do Maďarska v depresi, protože měl pocit, že jeho život nic moc neznamenal. Podnikl tedy činy, které z něj udělaly hrdinskou postavu. Jeho honba za významnějším životem byla okázale úspěšná – zde o něm, více než 60 let po jeho smrti, mluvíme. Matka Tereza, jeptiška, která strávila svůj život prací mezi chudými v Kalkatě, je často uváděna jako dokonalý příklad altruismu – ale samozřejmě věřila, že bude pohledná

odměněn v nebi. A pokud jde o Zella Kravinského, který rozdal své jmění i ledvinu, jeho rodiče ho nikdy moc nechválili, takže se vždy snažil dělat věci, které by obdivovali i oni. Sám Kravinskij řekl, že když začal rozdávat své peníze, začal přemýšlet o daru jako o „pohoštění pro sebe“. Opravdu jsem to považoval za něco příjemného."

Navzdory tomu všemu je Lincolnův argument chybný. Možná je pravda, že jedním z jeho motivů při záchraně prasat bylo zachování vlastního duševního klidu. Ale skutečnost, že Lincoln měl sebe-motiv zájmu neznamena, že neměl shovívavé motivy

také. Ve skutečnosti Lincolnova touha pomoci prasatům mohla být ještě větší než jeho touha zachovat si klid. A pokud to neplatí v Lincolnově případě, bude to platit i v jiných případech: Když vidím, jak se dítě topí, moje touha tomu dítěti pomoci bude obvykle větší než moje touha vyhnout se špatnému svědomí. Případy jako tyto jsou protipříklady psychologického egoismu.

V některých případech altruismu nemusíme mít žádné sobecké motivy. Například v roce 2007 50letý stavební dělník jménem Wesley Autrey čekal na vlak metra v New Yorku. Autrey viděl, jak se vedle něj zhroutil muž a jeho tělo se křeče. Muž vstal, ale doklopýtal na okraj nástupiště a spadl na koleje.

V tu chvíli se objevily světlomety vlaku. "Musel jsem se rozhodnout ve zlomku sekundy," řekl později Autrey. Pak vyskočil na koleje, lehl si na muže a stlačil ho do prostoru hlubokého stopu. Brzdy vlaku zaskřípaly, ale nedokázal zastavit včas. Lidé na platformě křičeli. Přes muže projelo pět aut a umazalo Autreyovu modrou pleť čepici mastnotou. Když si přihlížející uvědomili, že oba muži jsou v bezpečí, propukli v potlesk.

"Právě jsem viděl někoho, kdo potřeboval pomoc," řekl později Autrey. Zachránil tomu muži život, nikdy nemyslel na své vlastní blaho.

Zde je třeba se naučit obecné poučení, které souvisí s povahou touhy. Chceme všemožné věci – peníze, přátelé, sláva, nové auto a tak dále – a protože po těchto věcech toužíme, můžeme získat uspokojení z jejich získání. Ale předmětem naší touhy obvykle není pocit uspokojení – o to nám nejde. To, co chceme, jsou prostě peníze, přátelé, sláva a auto.

Stejně je to s pomocí druhým. Naše touha pomáhat druhým je často na prvním místě; dobré pocity, které můžeme získat, jsou pouze vedlejším produktem.

Závěr o psychologickém egoismu. Pokud je psychologický egoismus tak nepravděpodobný, proč k němu přitahuje tolik inteligentních lidí? Některým lidem se líbí cynický pohled této teorie na lidskou povahu. Jiným se může líbit jeho jednoduchost. A skutečně by bylo potěšující, kdyby jediný faktor mohl vysvětlit veškeré lidské chování. Ale na to se lidské bytosti zdají příliš komplikované. Psychologický egoismus není věrohodná teorie.

Morálka se tedy nemá čeho bát od psychologického egoismu. Vzhledem k tomu, že můžeme být pohnuti respektem k našim sousedům, není zbytečné mluvit o tom, zda bychom jim měli pomáhat. Morální teoretizování nemusí být naivním úsilím založeným na nerealistickém pohledu na lidskou přirozenost.

5.3. Tři argumenty pro etický egoismus Etický egoismus je

opět doktrína, že každý člověk by měl sledovat výhradně svůj vlastní zájem. To není názor zdravého rozumu, že by člověk měl prosazovat své zájmy vedle zájmů ostatních. Etický egoismus je radikální myšlenka, že princip vlastního zájmu odpovídá za všechny povinnosti člověka.

Etický egoismus vám však neříká, abyste se vyhýbali pomoci druhým. Někdy se vaše zájmy budou shodovat s blahobytem druhých, takže si pomůžete tím, že pomůžete jim. Pokud například dokážete přesvědčit učitele, aby úkol zrušil, bude to přínosem pro vás i vaše spolužáky. Etický egoismus takové činy nezakazuje; ve skutečnosti je může doporučit. Teorie pouze trvá na tom, že prospěch pro ostatní není tím, co činí čin správným. Spíše je ten čin správný, protože vám prospívá.

Etický egoismus také neznamená, že při prosazování svých zájmů byste měli vždy dělat to, co chcete, nebo to, co vám nabízí krátkodobé potěšení. Někdo může chtít kouřit cigarety nebo vsadit všechny své peníze na dostihové dráze nebo si ve sklepe zřídit laboratoř na pervitin. Etický egoismus by všechny tyto akce odsuzoval, navzdory jejich možným krátkodobým přínosům. Etický egoismus říká, že člověk by měl dělat co

je z dlouhodobého hlediska skutečně v jeho nebo jejím nejlepším zájmu. Podporuje sobectví, nikoli hloupost.

Nyní proberme tři hlavní argumenty pro etický egoismus.

Argument, že altruismus je sebezničující. První argument má několik variant:

- Každý si je vědom svých vlastních přání a potřeb. Každý z nás má navíc jedinečnou pozici k tomu, aby mohl efektivně plnit tato přání a potřeby. Přitom druhým lidem rozumíme jen nedokonale a nemáme dobré předpoklady prosazovat jejich zájmy. Z těchto důvodů, pokud se snažíme být „hlídačem našeho bratra“, často práci zpackáme a naděláme více škody než užítku. • Politika „hledat ostatní“ je zároveň urážlivým zásahem do soukromí jiných lidí; je to v podstatě politika péče o věci jiných lidí. • Dělat z jiných lidí předmět své „charity“ je pro ně ponižující: obírá je to o jejich důstojnost a sebeúctu a ve skutečnosti jim to říká, že nejsou kompetentní se o sebe postarat. Navíc je taková politika seberealizační: ti, kterým se „pomáhá“, přestávají být soběstační a stávají se pasivně závislými na druhých. Proto jsou příjemci milodarů často spíše rozhořčení než vděční.

V každém případě je politika „hledat ostatní“ považována za sebezničující. Pokud chceme dělat to, co je pro lidi nejlepší, neměli bychom přijímat takzvané altruistické politiky. Naopak, bude-li si každý hlídat své zájmy, bude na tom lépe.

Proti tomuto argumentu je možné namítat z mnoha důvodů. Samozřejmě, že nikdo neupřednostňuje zatracování, napadání nebo zbavování lidí jejich sebeúcty. Ale je to opravdu to, co se děje, když krmíme hladové děti? Je hladovějícímu dítěti v Somálsku skutečně ublíženo, když mu „zasahujeme“ do „jejího podnikání“ tím, že mu dáváme jídlo? Zdá se to sotva pravděpodobné. Tento bod však můžeme ponechat stranou, neboť tento způsob myšlení má ještě závažnější vadu.

Problém je v tom, že to ve skutečnosti vůbec není argumentem pro etický egoismus. Argument uzavírá, že bychom měli přijmout

určité zásady chování a tyto zásady se mohou jevit jako egoistické. Důvod, proč bychom měli přijmout tyto politiky, je však rozhodně negoistický. Říká se, že přijetí těchto politik podpoří zlepšení společnosti – ale podle etického egoismu bychom se o to neměli starat. Úplně vysvětleno, argument říká:

- (1) Měli bychom dělat cokoli, co nejlépe prosadí zájmy každého.
- (2) Nejlepším způsobem, jak prosazovat zájmy každého z nás, je sledovat výhradně své vlastní zájmy.
- (3) Každý z nás by proto měl sledovat výhradně své vlastní zájmy.

Pokud přijmeme tuto úvahu, pak nejsme etičtí egoisté. I když se můžeme chovat jako egoisté, naším hlavním principem je dobročinnost – snažíme se pomáhat všem, nejen sobě. Spíše než egoisté se z nás stávají altruisté se zvláštním pohledem na to, co podporuje obecné blaho.

Argument Ayn Randové. Dílu Ayn Randové (1905–1982) filozofové příliš nevěnují pozornost. Hlavní témata zkoumaná v jejích románech – totiž primát jednotlivce a nadřazenost kapitalismu – jsou pečlivěji rozvíjena jinými spisovateli. Přesto byla charismatickou postavou, která přitahovala oddané následovníky. Etický egoismus je s ní spojen více než s jakýmkoli jiným spisovatelem 20. století.

Ayn Rand považovala „etiku altruismu“ za naprosto destruktivní myšlenku, a to jak ve společnosti jako celku, tak v životech těch, kteří se jí ujali. Altruismus, pomyslela si, vede k popření hodnoty jednotlivce. Člověku říká: Tvůj život je jen něco, co je třeba obětovat. "Pokud muž přijme etiku altruismu," píše, "jeho první starostí není, jak žít svůj život, ale jak ho obětovat." Ti, kdo prosazují etiku altruismu, jsou pod pohrdáním – jsou to paraziti. Spíše než aby pracovali na budování a udržování svých vlastních životů, odvádějí ty, kteří tak činí. Rand pokračuje:

Paraziti, lumpové, lupiči, surovci a násilníci nemohou mít pro lidskou bytost žádnou hodnotu – ani nemohou získat žádnou výhodu.

od života ve společnosti přizpůsobené jejich potřebám, požadavkům a ochraně, společnosti, která s ním zachází jako s obětí zvířetem a trestá ho za jeho ctnosti, aby je odměnila za jejich nectnosti, což znamená: společnost založená na etice altruismu.

Tím, že „obětuje svůj život“, nemá Rand na mysli nic tak dramatického, jako je umírání. Život člověka se zčásti skládá z uskutečněných projektů a vydělaných a vytvořených statků. Požadovat po člověku, aby opustil své projekty a vzdal se svého majetku, tedy znamená, že „obětuje svůj život“.

Rand také naznačuje, že pro etický egoismus existuje metafyzický základ. Nějakým způsobem je to jediná etika, která bere vážně realitu jednotlivce. Nařiká nad „obrovským rozsahem, do kterého altruismus nahlodává schopnost mužů chápat . . . hodnota individuálního života; odhaluje mysl, ze které byla vymazána realita lidské bytosti.“

Co tedy hladové děti? Dalo by se říci, že samotný etický egoismus „odhaluje mysl, z níž byla vymazána realita lidské bytosti“, totiž lidskou bytost, která hladoví. Ale Rand souhlasně cituje odpověď jednoho z jejich následovníků: „Jednou, když se Barbary Brandonové zeptal student: ‚Co se stane s chudými... . . ‘ odpověděla: ‚Pokud jim chcete pomoci, nebudete zastaveni.“

Všechny tyto poznámky jsou součástí jediného argumentu, který zní asi takto: (1) Každý

člověk může žít jen jeden život. Pokud si vážíme jednotlivce, pak musíme souhlasit s tím, že tento život je nanejvýš důležitý. Koneckonců je to vše, co člověk má, a vše, co člověk je.

(2) Etika altruismu považuje život jednotlivce za něco, co je třeba obětovat pro dobro druhých. Proto etika altruismu nebere vážně hodnotu jednotlivce.

(3) Etický egoismus, který každému člověku umožňuje pohlížet na svůj vlastní život jako na život s nejvyšší hodnotou, bere jednotlivce vážně – je to ve skutečnosti jediná filozofie, která to dělá.

(4) Měli bychom tedy přijmout etický egoismus.

Jedním z problémů tohoto argumentu, jak jste si mohli všimnout, je jeho předpoklad, že máme pouze dvě možnosti: Buď přijmeme etiku altruismu, nebo přijmeme etický egoismus. Volba je pak učiněna tak, aby vypadala zřejmá zobrazením altruismu jako myšlenky, kterou by přijal pouze idiot. O etice altruismu se říká, že je to názor, že vlastní zájmy nemají žádnou hodnotu a že musíme být připraveni se zcela obětovat.

kdykoli nás o to někdo požádá. Pokud je toto altruismus, pak jakýkoli jiný pohled, včetně etického egoismu, bude ve srovnání vypadat dobře.

Ale to je sotva věrný obrázek možností. To, čemu jsme říkali zdravý rozum, stojí mezi těmito dvěma extrémy.

Říká, že vlastní zájmy a zájmy druhých jsou důležité, a proto mezi nimi musíme najít rovnováhu.

Někdy by člověk měl jednat pro dobro druhých; jindy by se měl člověk starat sám o sebe. I když odmítneme extrémní etiku altruismu, nemusíme přijmout extrém etického egoismu. Existuje střední cesta.

Etický egoismus jako slučitelný s morálkou zdravého rozumu.

Třetí argument má jiný přístup. Etický egoismus je obvykle prezentován jako výzva zdravému rozumu. Je však možné jej interpretovat jako podporu našeho morálního názoru zdravého rozumu.

Tento výklad zní takto: Obyčejná morálka spočívá v dodržování určitých pravidel. Musíme mluvit pravdu, plnit své sliby, vyhýbat se ubližování druhým a tak dále. Zpočátku se zdá, že tyto povinnosti nemají nic společného – jsou to jen shluk diskrétních pravidel. Přesto v nich může být jednota.

Etičtí egoisté by řekli, že všechny tyto povinnosti pramení z jediného základního principu vlastního zájmu.

Takto chápaný etický egoismus není tak radikální doktrínou. Nezpochybňuje běžnou morálku; pouze se to snaží vysvětlit a systematizovat. A dělá to překvapivě dobrou práci. Může poskytnout věrohodná vysvětlení výše uvedených povinností a další:

- Povinnost neubližovat druhým: Pokud děláme věci, které ubližují druhým lidem, ostatním lidem nebude vadit, že ublíží nám. Nebudeme mít přátele; budeme se vyhýbat a budeme opovrhováni; a nedostaneme pomoc, když ji potřebujeme. Pokud jsou naše prohřešky dostatečně závažné, můžeme skončit ve vězení. Prospívá nám tedy, když neubližujeme druhým.

- Povinnost nelhat: Pokud budeme lhát druhým lidem, budeme trpět všemi neblahými následky špatné pověsti. Lidé nám budou nevěřovat a nebudou s námi obchodovat. Lidé k nám budou neupřímní, jakmile si uvědomí, že jsme k nim byli neupřímní. Máme tedy prospěch z toho, že jsme pravdiví.
- Povinnost dodržet své sliby: Je pro nás výhodné uzavírat vzájemně výhodná ujednání s ostatními lidmi. Abychom z těchto opatření měli prospěch, musíme se spolehnout na to, že ostatní dodrží slovo. Těžko však můžeme očekávat, že to udělají, pokud nedodržíme své sliby, které jsme jim dali. Z hlediska vlastního zájmu bychom proto měli dodržet své sliby.

V této linii uvažování Thomas Hobbes (1588-1679) navrhl, že princip etického egoismu nevede k ničemu menšímu než ke Zlatému pravidlu: Měli bychom „dělat druhým“, aby ostatní s větší pravděpodobností „dělali nám“.

Uspěje tento argument při prosazování etického egoismu jako životaschopné teorie morálky? Může to být nejlepší pokus. S tím jsou však spojeny dva vážné problémy. Za prvé, argument nedokazuje tolik, kolik by potřeboval. Ukazuje pouze to, že je obvykle ku prospěchu člověka říkat pravdu, dodržovat své sliby a vyhýbat se ubližování druhým. Ale může nastat situace, kdy byste mohli profitovat z toho, že uděláte něco hrozného, jako je zabití někoho. V takovém případě nemůže etický egoismus vysvětlit, proč byste neměli udělat tu hroznou věc. Zdá se tedy, že některé naše morální závazky nelze odvodit z vlastního zájmu.

Za druhé, předpokládejme, že dávat peníze na pomoc při hladomoru je nějakým způsobem ku prospěchu člověka. Z toho nevyplývá, že je to jediný důvod, proč tak učinit. Dalším důvodem může být pomoc hladovějícím lidem. Etický egoismus říká, že vlastní zájem je jediným důvodem, proč pomáhat druhým, ale nic v tomto argumentu to skutečně nepodporuje.

5.4. Tři argumenty proti etickému egoismu Argument, že etický egoismus podporuje špatnost.

Vezměme si tyto zlé činy, převzaté z různých novinových článků: Aby vydělal více peněz, lékárník plnil recepty

pacienti s rakovinou užívající zředěné léky. Záchranář dával pacientům na pohotovosti injekce sterilní vody místo morfia, aby mohl morfin prodat. Rodiče krmili své dítě kyselinou, aby mohli předstírat žalobu a tvrdili, že dětská výživa byla pokažená. Zdravotní sestra znásilnila dva pacienty, když byli v bezvědomí. Třiasedmdesátiletý muž držel svou dceru 24 let zavřenou ve sklepě a proti její vůli s ní zplodil sedm dětí. Šedesátiletý muž vystřelil sedmkrát do svého dopisního doručovatele, protože měl dluh 90 000 dolarů a myslel si, že být ve federálním vězení by bylo lepší než být bezdomovec.

Předpokládejme, že by někdo mohl skutečně těžit z takových věcí. Nemusel by etický egoismus takové činy schvalovat? Zdá se, že to stačí k diskreditaci doktríny. Tato námitka však může být vůči etickému egoismu nespravedlivá, protože když říká, že tyto činy jsou zlé, předpokládá to negoistické pojetí špatnosti. Někteří filozofové se tak pokusili ukázat, že etický egoismus má hlubší logické problémy.

Následující argument je typický pro takové návrhy.

Argument, že etický egoismus je logicky nekonzistentní. Kurt Baier ve své knize *The Moral Point of View* (1958) tvrdí, že etický egoismus nemůže být správný, a to na čistě logickém základě. Baier si myslí, že teorie vede k rozporům. Pokud je to pravda, pak se etický egoismus skutečně mýlí, protože žádná teorie nemůže být pravdivá, pokud si odporuje.

Předpokládejme, říká Baier, dva lidé kandidují na prezidenta. Říkejme jim „D“ a „R“, což znamená „demokrat“ a „republikán“. Protože by bylo v zájmu D vyhrát, bylo by v zájmu D zabít R. Z toho na etickém egoismu vyplývá, že D by měl zabít R; je morální povinností D tak učinit. Ale je také pravda, že je v zájmu R zůstat naživu.

Z toho vyplývá, že R by měl zabránit D v jejím zabití; to je povinnost R. Tady je problém. Když se R chrání před D, její čin je jak špatný, tak není špatný – špatný, protože brání D v plnění jeho povinnosti, a není špatný, protože je v nejlepším zájmu R. Ale jeden a tentýž čin nemůže být morálně nesprávný i morálně správný.

Vyvrací tento argument etický egoismus? Na první pohled by se to mohlo zdát přesvědčivé. Je to však komplikované, takže jej musíme nastavit u každého jednotlivého kroku.

Pak to budeme moci lépe posoudit. Úplně napsáno, vypadá to takto:

- (1) Předpokládejme, že je povinností každého člověka dělat, co je v něm vlastní nejlepší zájem.
- (2) Je v nejlepším zájmu D zabít R, aby D vyhrál volby.
- (3) Je v nejlepším zájmu R zabránit D, aby ji zabil.
- (4) Povinností D je zabít R a povinností R je zabránit D v tom.
- (5) Ale je špatné bránit někomu, aby dělal jeho povinnost.
- (6) Proto je špatné, když R brání D v zabíjení její.
- (7) Proto je pro R špatné i špatné zabránit D, aby ji zabil.
- (8) Žádný čin však nemůže být nesprávný a nesprávný; to je rozpor.
- (9) Proto předpoklad, se kterým jsme začali – že je povinností každého člověka dělat to, co je v jeho vlastním nejlepším zájmu – nemůže být pravda.

Když je argument postaven tímto způsobem, můžeme vidět jeho skrytou chybu. Logický rozpor – že je špatné a není špatné, když R brání D v zabití – nevyplývá jednoduše z principu etického egoismu, jak je uvedeno v kroku (1). Z této zásady spolu s premisou vyjádřenou v kroku (5) vyplývá, že „není správné bránit někomu v plnění jeho povinností“. Zařazením kroku (5) do argumentu Baier přidal svůj vlastní předpoklad.

Nemusíme tedy odmítat etický egoismus. Místo toho bychom mohli jednoduše odmítnout tento dodatečný předpoklad a vyhnout se tak rozporu. A to je jistě to, co by etický egoista udělal, protože etický egoista by nikdy bez kvalifikace neřekl, že je vždy špatné bránit někomu v plnění jeho povinností. Místo toho by řekl, že to, zda bychom měli někomu bránit v plnění jeho povinností, zcela závisí na tom, zda by to bylo v jeho vlastním zájmu. Bez ohledu na to, zda se nám tato myšlenka líbí, je to alespoň to, co by řekl Etický egoista. Tento pokus usvědčit egoistu z rozporu se sebou samým selhává.

Argument, že etický egoismus je nepřijatelně svévolný. Tento argument může vyvrátit Etický egoismus. Je to přinejmenším nejhlubší z argumentů, které budeme zvažovat, protože se snaží vysvětlit, proč by nám na zájmech jiných lidí mělo záležet. Než jej však představíme, musíme se podívat na obecný bod o morálních hodnotách.

Existuje rodina morálních názorů, které mají toto společné: Rozdělují lidi do skupin a říkají, že zájmy některých skupin mají větší váhu než zájmy jiných skupin. Rasismus je nejviditelnějším příkladem. Rasisté rozdělují lidi do skupin podle rasy a připisují větší význam blahu jedné rasy než blahu jiných ras. Ve skutečnosti takto fungují všechny formy diskriminace – antisemitismus, nacionalismus, sexismus, ageismus a tak dále. Lidé pod vlivem takových postojů si ve skutečnosti budou myslet, že moje rasa má větší hodnotu“ nebo „ti, kdo věří v mé „ náboženství, mají více“ nebo moje země počítá s více“ a tak dále.

Lze takové myšlenky obhájit? Lidé, kteří je přijímají, za ně obvykle nedávají argumenty – například rasisté se jen zřídka snaží rasismus ospravedlnit. Ale předpokládejme, že ano. Co by mohli říct?

Každému takovému odůvodnění stojí v cestě obecný princip. Nazvěme to zásada rovného zacházení: Měli bychom s lidmi zacházet stejně, pokud neexistuje dobrý důvod, proč to tak není. Předpokládejme například, že zvažujeme, zda přijmout dva studenty na právnickou fakultu. Pokud oba studenti absolvovali vysokou školu s vyznamenáním a uspěli u přijímací zkoušky – pokud jsou oba stejně kvalifikovaní – pak je svévolné připustit jednoho, ale ne druhého. Pokud však jeden promoval s vyznamenáním a skóroval dobře v přijímacím testu, zatímco druhý opustil vysokou školu a nikdy test neudělal, pak je přijatelné přijmout prvního studenta, ale ne druhého.

Princip rovného zacházení je principem, který vyžaduje spravedlivé jednání s ostatními: se stejnými případy by se mělo zacházet stejně a pouze s rozdílnými případy lze zacházet odlišně. K tomuto principu je třeba uvést dvě poznámky. První je, že zacházet s lidmi stejným způsobem neznamená vždy zajistit pro ně stejný výsledek. Během vietnamské války se mladí američtí muži zoufale chtěli vyhnout tomu, aby byli povoláni do ozbrojených služeb, a vláda musela rozhodnout, v jakém pořadí budou povolávací výbory svolány.

lidé nahoru. V roce 1969 byla první „návrhová loterie“ vysílána celostátnímu publiku. Fungovalo to takto: Dny v roce byly napsány na 366 papírcích (jeden složenek 29. února) a vloženy do modrých plastových kapslí. Tyto kapsle byly umístěny do skleněné nádoby a smíchány. Potom byly kapsle jedna po druhé taženy. První byl 14. září – mladí muži s těmito narozeninami, ve věku 18–26 let, byli povoláni jako první. Výherci loterie, vylosovaní jako poslední, se narodili 8. června. Tito mladí muži nikdy nebyli draftováni. Ve vysokoškolských koležích sledovaly skupinky studentů kresby živě a bylo snadné poznat, čí narozeniny právě nastaly – kdo jen stěnal nebo nadával. Je zřejmé, že výsledky byly různé: Nakonec byli někteří lidé draftováni a jiní ne. Postup byl však spravedlivý. Tím, že vláda dala všem stejnou šanci v loterii, zacházela se všemi stejně.

Druhý bod se týká oblasti působnosti zásady nebo situací, na které se vztahuje. Předpokládejme, že svůj lístek na velkou hru nepoužijete, a tak ho dáte kamarádovi. Tím se ke svému příteli chováte lépe než ke všem ostatním, kterým jste mohli dát lístek. Porušuje vaše jednání zásadu rovného zacházení? Potřebuje to zdůvodnění? Morální filozofové se v této otázce neshodnou. Někteří z nich si myslí, že na případy, jako je tento, tato zásada neplatí. Zásada platí pouze v „morálních kontextech“ a to, co byste měli udělat se svým tiketem, není natolik důležité, aby to bylo považováno za morální otázku. Jiní si myslí, že váš čin vyžaduje ospravedlnění a mohou být poskytnuta různá ospravedlnění.

Váš čin může být ospravedlněn povahou přátelství; nebo tím, že by pro vás bylo nemožné uspořádat loterii na poslední chvíli pro všechny fanoušky bez lístků; nebo tím, že tiket vlastníš, tak si s ním můžeš dělat co chceš. Z našeho pohledu je jedno, zda princip rovného zacházení platí pouze v „morálních souvislostech“.

Postačí, když řeknu, že každý přijímá princip, pod tím či oným výkladem. Každý věří v podobné zacházení s lidmi, pokud fakta nevyžadují opak.

Aplikujme nyní tento princip na rasismus. Může rasista poukázat na nějaké rozdíly mezi, řekněme, bělochy a černochoy, které by ospravedlňovaly jiné zacházení s nimi? V minulosti se o to někdy rasisté pokoušeli tím, že černochoy vykreslovali jako líné, neinteligentní a ohrožující. Přitom rasisté

ukázat, že i oni přijímají zásadu rovného zacházení – smyslem takových stereotypů je poskytnout „dobré důvody“ potřebné k ospravedlnění rozdílů v zacházení. Pokud by taková obvinění byla pravdivá, pak by rozdílné zacházení bylo za určitých okolností oprávněné. Ale samozřejmě nejsou pravdivé; mezi rasami takové rozdíly nejsou. Rasismus je tedy svévolná doktrína – obhajuje odlišné zacházení s lidmi, i když k tomu neexistují žádné dobré důvody.

Etický egoismus je morální teorií stejného typu. Prosazuje rozdělení světa na dvě kategorie lidí – nás i všech ostatních – a nabádá nás, abychom považovali zájmy těch v první skupině za důležitější než zájmy těch ve druhé skupině. Ale každý z nás se může ptát: Jaký je rozdíl mezi mnou a všemi ostatními, který ospravedlňuje zařazení mě do této zvláštní kategorie? Jsem inteligentnější? Jsou mé úspěchy větší? Baví mě víc život? Liší se mé potřeby a schopnosti od potřeb a schopností ostatních? Zkrátka, čím jsem tak výjimečný? Bez odpovědi se ukazuje, že etický egoismus je svévolná doktrína, stejně jako je svévolný rasismus. Obě doktríny porušují princip rovného zacházení.

Měli bychom se tedy starat o zájmy druhých lidí, protože jejich potřeby a touhy jsou srovnatelné s našimi. Uvažujme ještě naposledy o hladovějících dětech, které bychom mohli nakrmit tím, že bychom se vzdali části svého přepychu. Proč bychom se o ně měli starat? Záleží nám samozřejmě na sobě – kdybychom hladověli, udělali bychom pro jídlo téměř cokoli. Ale jaký je rozdíl mezi námi a jimi? Ovlivňuje je hlad méně? Jsou méně zasloužilí než my? Pokud mezi námi a jimi nenajdeme žádný podstatný rozdíl, pak musíme přiznat, že pokud by měly být uspokojeny naše potřeby, měly by být uspokojeny i jejich potřeby. Toto uvědomění – že jsme na stejné úrovni – je nejhlubším důvodem, proč naše morálka musí uznávat potřeby druhých. A to je důvod, proč nakonec etický egoismus selhává jako morální teorie.

Teorie společenské smlouvy

Kde končí právo, začíná tyranie. . .

John Locke, DRUHÉ TRAKTACE O VLÁDĚ (1690)

6.1. Hobbesův argument

Předpokládejme, že odstraníme všechny tradiční rekvizity pro morálku. Předpokládejme za prvé, že neexistuje žádný Bůh, který by vydával příkazy a odměňoval ctnosti. Dále předpokládejme, že neexistují žádné „přirozené účely“ – objekty v přírodě nemají žádné vlastní funkce ani zamýšlené použití. Nakonec předpokládejme, že lidské bytosti jsou přirozeně sobecké. Kde se tedy mohla vzít morálka? Pokud se nemůžeme odvolat k Bohu, přirozenému účelu nebo altruismu, existuje ještě něco, na čem bychom mohli založit morálku?

Thomas Hobbes, přední britský filozof 17. století, se pokusil ukázat, že morálka nezávisí na žádné z těchto věcí. Namísto toho by měla být morálka chápána jako řešení praktického problému, který vyvstává pro sobecké lidské bytosti. Všichni chceme žít co nejlépe; ale abychom vzkvétali, potřebujeme mírový, kooperativní společenský řád. A nemůžeme ho mít bez pravidel. Tato pravidla jsou morální pravidla; morálka se skládá z příkázání, která musíme dodržovat, abychom získali výhody společenského života.

To – nikoli Bůh, inherentní záměry nebo altruismus – je klíčem k pochopení etiky.

Hobbes začíná otázkou, jaké by to bylo, kdyby neexistoval způsob, jak prosadit společenská pravidla. Předpokládejme, že neexistují žádné vládní instituce – žádné zákony, žádná policie a žádné soudy. V této situaci by si každý z nás mohl dělat, co chce. Hobbes to nazval „stav přírody“. Jaké by to bylo?

Hobbes si myslel, že to bude strašné. V přirozeném stavu, říká,

nebylo by místo pro průmysl, protože jeho ovoce je nejisté: a v důsledku toho žádná kultura země; žádná plavba ani používání komodit, které mohou být dováženy po moři; žádná velkorysá budova; žádné nástroje k pohybu a odstraňování takových věcí, které vyžadují velkou sílu; žádné znalosti o tváři země; žádný účet času; žádné umění; žádná písmena; žádná společnost; a což je ze všeho nejhorší, neustálý strach a nebezpečí násilné smrti; a život člověka, osamělého, chudého, odporného, brutálního a krátkého.

Přirozený stav by byl hrozný, pomyslel si Hobbes, kvůli čtyřem základním faktům o lidském životě:

- Existuje rovnost potřeb. Každý z nás potřebuje stejné základní věci, aby přežil – jídlo, oblečení, přístřeší a tak dále. I když se v některých potřebách lišíme (diabetici potřebují inzulin, jiní ne), v podstatě jsme si všichni podobní.
- Existuje nedostatek. Nežijeme v rajské zahradě, kde mléko teče potoky a každý strom je obtěžkaný ovocem. Svět je tvrdé, nehostinné místo, kde věci, které potřebujeme, nepřicházejí v hojnosti. Musíme tvrdě pracovat, abychom je vyrobili, a i tak jich může být nedostatek.
- Existuje zásadní rovnost lidských sil. Kdo získá nedostatečné zboží? Nikdo jí prostě nemůže vzít, co chce. I když jsou někteří lidé chytřejší a tvrdší než jiní, i ti nejsilnější mohou být srazeni, když ti, kteří jsou méně silní, jednájí společně. • Konečně je zde omezený altruismus. Pokud nedokážeme zvítězit vlastní silou, jakou máme naději? Můžeme se spolehnout na dobrou vůli druhých? Nemůžeme. I když lidé nejsou zcela sobečtí, nejvíce jim záleží na sobě a nemůžeme předpokládat, že ustoupí stranou, když se jejich zájmy střetnou s našimi.

Tyto skutečnosti dohromady vytvářejí ponurý obraz. Všichni potřebujeme stejné základní věci a není jich dost, abychom mohli jít

kolem. Proto o ně budeme muset soutěžit. Ale v této soutěži nemůže nikdo zvítězit a nikdo – nebo téměř nikdo – se nebude starat o jeho sousedy. Výsledkem, jak říká Hobbes, je „neustálý válečný stav, jeden se všemi“. A je to válka, kterou nikdo nemůže vyhrát. Kdo chce přežít, pokusí se zmocnit toho, co potřebuje, a připravit se na obranu před útokem. Ostatní mezitím budou dělat totéž. Život v přirozeném stavu by byl nesnesitelný.

Hobbes si nemyslel, že to všechno jsou pouhé spekulace. Poukázal na to, že to je to, co se ve skutečnosti stane, když se vlády zhroutí během občanských povstání. Lidé hromadí jídlo, vyzbrojují se a zamykají své sousedy. Navíc se takto chovají samy národy, když je mezinárodní právo slabé. Bez silné, zastřešující autority k udržení míru, země stráží své hranice, budují své armády a krmí nejprve své vlastní lidi.

Abychom unikli přirozenému stavu, musíme najít způsob, jak spolupracovat. Ve stabilní a kooperativní společnosti můžeme vyrábět důležitější zboží a distribuovat je racionálním způsobem. Založit takovou společnost ale není snadné. Lidé se musí dohodnout na pravidlech, kterými se budou řídit jejich interakce. Musí se například dohodnout, že si nebudou navzájem ubližovat a že nebudou porušovat své sliby. Hobbes nazývá takovou dohodu „společenskou smlouvou“. Jako společnost dodržujeme určitá pravidla a máme způsoby, jak je prosadit. Některé z těchto způsobů zahrnují zákon – pokud někoho napadnete, policie vás může zatknout.

Jiné způsoby zahrnují „soud veřejného mínění“ – pokud získáte pověst lháře, lidé se k vám mohou obrátit žády. Všechna tato pravidla dohromady tvoří sociální smlouva.

Pouze v kontextu společenské smlouvy se můžeme stát blahodárnými bytostmi, protože smlouva vytváří podmínky, za kterých si můžeme dovolit starat se o druhé. V přirozeném stavu je to každý sám za sebe; bylo by hloupé, kdyby někdo dával pozor na ostatní a ohrožoval své vlastní zájmy. Ale ve společnosti je altruismus možný. Tím, že nás společenská smlouva osvobodí od „neustálého strachu z násilné smrti“, nás osvobodí k tomu, abychom si všimli druhých. Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) zašel tak daleko, že řekl, že když vstoupíme, stáváme se různými druhy stvoření.

civilizované vztahy s ostatními. Ve společenské smlouvě (1762) píše:

Přechod ze stavu přírody do stavu občanského vytváří v člověku velmi pozoruhodnou změnu. . . . Pak teprve, když hlas povinnosti nahradí fyzické impulsy. . . zjišťuje člověk, který dosud považoval pouze sebe, že je nucen jednat podle jiných principů a konzultovat svůj rozum, než naslouchá svým sklonnům. . . . Jeho schopnosti jsou tak stimulovány a rozvíjeny, . . . jeho city byly tak zušlechtěny a celá jeho duše tak povznesena, že kdyby ho zneužívání tohoto nového stavu často nesnížilo pod to, co opustil, byl by povinen neustále žehnat šťastnému okamžiku, který ho z toho navždy vzal. a místo hloupého a nenápaditého zvířete z něj udělal inteligentní bytost a člověka.

A co od tohoto nového muže vyžaduje „hlas povinnosti“? Vyžaduje to, aby odložil své sebestředné návrhy ve prospěch pravidel, která jsou prospěšná pro všechny. Ale je schopen to udělat jen proto, že ostatní souhlasili s tím, že udělají totéž – to je podstata „smlouvy“.

Teorie společenské smlouvy vysvětluje účel jak morálky, tak vlády. Účelem morálky je umožnit sociální život; účelem vlády je prosazovat životně důležitá morální pravidla. Koncept morálky společenské smlouvy můžeme shrnout takto: Morálka spočívá v souboru pravidel, řídicích chování, které rozumní lidé přijmou, za podmínky, že je přijmou i ostatní. A racionální lidé přijmou pravidlo pouze tehdy, mohou-li od něj očekávat zisk. Morálka je tedy o vzájemném prospěchu; vy a já jsme morálně zavázáni dodržovat nějaké pravidlo pouze v případě, že by nám bylo lépe žít ve společnosti, ve které se toto pravidlo obvykle dodržovalo.

6.2. Věžňovo dilema

Hobbesův argument je jedním ze způsobů, jak dospět k teorii sociální smlouvy. Další argument využívá Věžňovo dilema – problém, který vymysleli Merrill M. Flood a Melvin Dresher kolem roku 1950. Zde je návod, jak problém pokračuje.

Předpokládejme, že žijete v totalitní společnosti a jednoho dne budete ke svému údivu zatčeni a obviněni z velezrady. Policie říká, že jste spikli proti vládě s mužem jménem Smith, který byl také zatčen a je držen v samostatné cele. Vyšetřovatel požaduje, abyste se přiznal. Protestujete svou nevinu; ani neznáš Smithe. Ale tohle ti nedělá dobře. Brzy se ukáže, že vaši vězňatelé nemají zájem o pravdu; chtějí jen někoho usvědčit. Nabídnou vám následující nabídku: • Pokud se Smith nepřizná, ale vy se přiznáte a budete svědčit proti němu, pak vás propustí. Půjdete na svobodu, zatímco Smith bude na 10

let propuštěn. • Pokud se Smith přizná a vy ne, situace se obrátí – bude na svobodě, zatímco vy dostanete 10 let. • Pokud se oba přiznáte, budete každý odsouzen k

5 let.

- Pokud se ani jeden z vás nepřizná, nebude dostatek důkazů k usvědčení ani jednoho z vás. Mohou vás držet rok, ale pak vás oba budou muset pustit.

Nakonec je vám řečeno, že Smithovi je nabídnuta stejná dohoda; ale nemůžete s ním komunikovat a nemáte jak vědět, co udělá.

Problém je tento: Za předpokladu, že vaším jediným cílem je strávit co nejméně času ve vězení, co byste měli dělat? Přiznat se či nepřiznat? Pro účely tohoto problému byste měli zapomenout na zachování své důstojnosti a hájení svých práv. O tom tento problém není. Měli byste také zapomenout na snahu pomoci Smithovi. Tento problém se týká výhradně výpočtu toho, co je ve vašem vlastním nejlepším zájmu. Co vás osvobodí nejrychleji?

Na tuto otázku se může zdát nemožné odpovědět, pokud nevíte, co Smith udělá. Ale to je iluze. Problém má jasné řešení: Bez ohledu na to, co Smith dělá, měli byste se přiznat. To lze ukázat následovně:

(1) Smith se buď přizná, nebo nepřizná.

(2) Předpokládejme, že se Smith přizná. Pak, když se přiznáš, dostaneš 5 let, zatímco když se nepřiznáš, tak

dostane 10 let. Proto, když se přizná, je lepší se přiznat.

(3) Na druhou stranu předpokládejme, že se Smith nepřizná. Pak, když se přiznáš, půjdeš na svobodu, zatímco když se nepřiznáš, dostaneš jeden rok. Proto, když se Smith nepřizná, bude lepší, když se přiznáte.

(4) Proto byste se měli přiznat. To vás dostane z vězení co nejdříve, bez ohledu na to, co Smith udělá.

Zatím je vše dobré. Ale pamatujte, že Smithovi je nabídnuta stejná nabídka. Tak se také přizná. Výsledkem bude, že oba dostanete 5leté tresty. Ale kdybyste oba udělali opak, mohli jste oba dostat jen jeden rok. Je to zvláštní situace: Protože vy i Smith jednáte sobecky, oba na tom skončíte hůř.

Nyní předpokládejme, že můžete komunikovat se Smithem. V tom případě byste se s ním mohli domluvit. Mohli byste souhlasit s tím, že se ani jeden z vás nepřizná; pak oba dostanete roční vězení. Tím, že budete spolupracovat, budete na tom oba lépe, než když budete jednat samostatně. Spolupráce nepřinese ani jednomu z vás nejlepší výsledek – okamžitou svobodu –, ale oběma vám přinese lepší výsledek, než kdybyste dosáhli sami.

Je však životně důležité, aby jakákoliv dohoda mezi vámi a Smithem byla vymahatelná, protože pokud on poruší a přizná se, zatímco vy budete dodržovat dohodu, skončíte tak, že budete sloužit maximálně 10 let, zatímco on bude svobodný. Abyste se tedy mohli racionálně podílet na takovém obchodu, musíte si být jisti, že Smith dodrží svůj konec.

Morálka jako řešení problémů typu vězeňského dilematu. The Prisoner's Dilemma není jen chytrá hádanka. Ačkoli příběh, který vypráví, je fiktivní, vzor, který ilustruje, se často objevuje ve skutečném životě. Zvažte například volbu mezi dvěma obecnými strategiemi života. Mohli byste se věnovat výhradně svým vlastním zájmům – v každé situaci jste mohli dělat, co vám prospěje, aniž byste si všimli nikoho jiného. Nazvěme to „sobecké jednání“. Případně se můžete starat o ostatní, vyvažovat jejich zájmy se svými vlastními a někdy se vzdát

své vlastní zájmy kvůli nim. Nazvěme tuto strategii „jednat benevolentně“.

Ale nejste to jen vy, kdo se musí rozhodnout. Ostatní lidé si také musí vybrat, jakou strategii přijmou. Existují čtyři možnosti: (a) Můžete být sobec, zatímco ostatní lidé jsou benevolentní; (b) ostatní mohou být sobečtí, zatímco vy jste laskaví; (c) každý mohl být sobecký; a (d) každý mohl být benevolentní. Jak byste dopadli v každé z těchto situací?

Možnosti můžete posoudit takto:

- Nejlepší by pro vás bylo, kdybyste byli sobci, zatímco ostatní lidé byli benevolentní. Získali byste výhodu jejich štědrosti, aniž byste museli laskavost oplácet. (V této situaci byste byli „volným jezdcem“.)
- Druhé nejlepší by bylo, kdyby byli všichni benevolentní. Už byste neměli výhody plynoucí z ignorování cizích zájmů, ale ostatní by se k vám chovali dobře. (Toto je situace „obyčejné morálky.“)
- Špatná situace, ale ne nejhorší, by byla taková, kdy by byli všichni sobečtí. Snažili byste se chránit své vlastní zájmy, ale od ostatních by se vám dostalo jen malé pomoci. (To je Hobbesův „přirozený stav“.)
- Nejhorší byste na tom byli, kdybyste byli benevolentní, zatímco ostatní byli sobečtí. Jiní lidé by vás mohli bodnout do zad, kdykoli by chtěli, ale vy byste nikdy neudělali totéž. Pokaždé byste se dostali na kratší konec. (Toto je „výplata pro hlupáky.“)

Tato situace má stejnou strukturu jako situace vězně

Dilema. Ve skutečnosti je to vězeňské dilema, i když nezahrnuje žádné vězně. Opět můžeme dokázat, že byste měli přijmout sobeckou strategii:

- (1) Ostatní lidé budou respektovat vaše zájmy nebo oni zvyklý.
- (2) Pokud respektují vaše zájmy, bylo by pro vás lepší nerespektovat jejich, alespoň když by to bylo k vašemu prospěchu. To by byla optimální situace – staneš se volným jezdcem.
- (3) Pokud oni nerespektují vaše zájmy, pak by bylo pošetilé, abyste respektovali jejich. To by vám přistálo

v nejhorší možné situaci – dostanete odměnu pro hlupáka.

(4) Proto, bez ohledu na to, co dělají ostatní, je lepší přijmout politiku hlídání sebe sama. Měl bys být sobecký.

A nyní se dostáváme k úlovku: Ostatní lidé samozřejmě mohou uvažovat stejným způsobem a výsledkem bude Hobbesův přirozený stav. Každý bude sobecký, ochotný udeřit nožem každého, kdo se mu postaví do cesty. V takové situaci by na tom byl každý z nás hůř, než kdybychom všichni spolupracovali.

Abychom unikli dilematu, potřebujeme další vynutitelnou dohodu, tentokrát o dodržování pravidel vzájemně respektujícího společenského života. Stejně jako dříve spolupráce nepřinese optimální výsledek pro každého jednotlivce, ale povede k lepšímu výsledku než nespolečenská. Potřebujeme, slovy Davida Gauthiera, „vyjednat si cestu k morálce“. Můžeme toho dosáhnout zavedením zákonů a společenských zvyklostí, které budou chránit zájmy všech zúčastněných.

6.3. Některé výhody teorie společenské smlouvy

Morálka podle této teorie spočívá v pravidlech, která rozumní lidé přijmou, za podmínky, že je přijmou i ostatní. Síla této teorie je z velké části dána skutečností, že poskytuje věrohodné odpovědi na některé obtížné otázky.

1. Jaká morální pravidla jsme povinni dodržovat a jak jsou tato pravidla ospravedlněna? Morálně závazná pravidla jsou ta, která umožňují harmonický společenský život. Nemohli bychom spolu žít v míru, kdybychom dovolili vraždy, napadání, krádeže, lhaní, nedodržování slibů a tak dále. Pravidla zakazující tyto činy jsou tedy odůvodněna jejich tendencí podporovat harmonii a spolupráci. Na druhou stranu „morální pravidla“, která odsuzují prostituci, sodomii a sexuální promiskuitu, nelze z těchto důvodů ospravedlnit. Jak je společenský život omezován soukromou, dobrovolnou sexuální aktivitou? Jak by nám prospělo souhlasit s takovými pravidly? To, co lidé dělají za zavřenými dveřmi, je mimo rámec společenské smlouvy. Taková pravidla na nás proto nemají žádný nárok.

2. Proč je pro nás racionální dodržovat morální pravidla? Souhlasíme _
dodržovat morální pravidla, protože máme prospěch z toho, že žijeme v
místě, kde jsou pravidla přijímána. Nicméně ve skutečnosti ano
dodržujte pravidla – dodržujeme svůj konec dohody – protože pravidla
budou vynucována a je pro nás racionální vyhnout se trestu. Proč neunesíš
svého šéfa? Protože byste mohli být chyceni.

Ale co když si myslíš, že se nenecháš chytit? Proč se tedy řídit pravidly?
Chcete-li odpovědět na tuto otázku, nejprve si všimněte, že nechcete, aby
ostatní lidé porušovali pravidla, když si myslí, že se mohou vyhnout trestu –
nechcete, aby jiní lidé spáchali vraždu, přepadení a tak dále, jen proto, že si
myslí, že mohou pryč s tím. Koneckonců, mohou vás zabít nebo napadnout.
Z tohoto důvodu chceme, aby ostatní přijali smlouvu více než lehkovážným
nebo lehkovážným způsobem. Chceme, aby si vytvořili pevný záměr dodržet
svůj konec dohody; chceme, aby se z nich stali lidé, kteří nebudou v pokušení
zabloudit. A totéž budou samozřejmě požadovat i po nás, v rámci dohody.
Ale jakmile máme tento pevný záměr, je rozumné podle něj jednat. Proč
neunesíš svého šéfa, když si myslíš, že ti to projde?

Protože jste se pevně rozhodli nebýt takovým člověkem.

3. Za jakých okolností je rozumné porušovat pravidla?

Souhlasíme s dodržováním pravidel pouze za určitých podmínek. Jednou z
podmínek je, že máme prospěch z celkového uspořádání.
Další podmínkou je, že svou část udělají jiní lidé. Když tedy někdo poruší
pravidla, osvobodí nás od našich závazků vůči němu. Předpokládáme
například, že vám někdo odmítne pomoci za okolností, za kterých by jasně
měl. Pokud později bude potřebovat vaši pomoc, můžete mít oprávněně
pocit, že nemáte žádnou povinnost mu pomáhat.

Stejný bod vysvětluje, proč je potrestání zločinců přijatelné. S
porušovateli zákona se zachází jinak než s ostatními občany – když je
trestáme, zacházíme s nimi způsoby, které jsou běžně zakázané, způsoby,
se kterými by oni sami nesouhlasili. Proč to můžeme udělat? Pamatujte, že
pravidla se na vás vztahují pouze v případě, že je dodržují i ostatní lidé.
Takže můžete tato pravidla ignorovat, když jednáte s někým, kdo je
nedodržuje. Při porušení pravidel tak zločinec opouští sám sebe

otevřená odvěť. To vysvětluje, proč je legitimní, aby vláda prosazovala zákon.

4. Kolik od nás může morálka požadovat? Zdá se, že morálka vyžaduje, abychom byli nestranní – to znamená, že svým vlastním zájmům nepřikládáme větší váhu než zájmům druhých.

Předpokládejme však, že čelíte situaci, ve které si musíte vybrat mezi svou vlastní smrtí a smrtí pěti dalších lidí.

Zdá se, že nestrannost by vyžadovala, abyste si zvolili svou vlastní smrt; vždyť je jich pět a vy jen jeden.

Jste morálně zavázáni obětovat se?

Filozofové se často cítili nesví ohledně tohoto druhu příkladu; instinktivně cítili, že existují hranice toho, co od nás morálka může požadovat. Proto tradičně říkali, že takové hrdinské činy jsou superrerogační –

to je nad rámec povinností, obdivuhodné, když se vyskytují, ale nejsou morálně vyžadovány. Je však těžké vysvětlit, proč taková opatření nejsou nutná. Pokud morálka vyžaduje nestranné chování a je lepší, když jeden člověk zemře než pět, pak byste měli být požádáni, abyste se obětovali.

Co na to říká Teorie společenské smlouvy?

Předpokládejme, že otázka zní, zda mít pravidlo „Pokud můžete zachránit mnoho životů obětováním vlastního života, pak to musíte udělat. Bylo by racionální přijmout toto pravidlo za podmínky, že ho přijmou všichni ostatní? Pravděpodobně by bylo. Koneckonců, každý z nás má z tohoto pravidla větší užitek, než že mu ublíží – spíše budete mezi zachráněnými, než že budete jedinou osobou, která se vzdá svého života. Může se tedy zdát, že teorie společenské smlouvy vyžaduje morální hrdinství.

Ale není tomu tak. V teorii společenské smlouvy spočívá morálka v pravidlech, která rozumní lidé přijmou za podmínky, že je přijmou i ostatní. Nebylo by však racionální uzavřít dohodu, kterou neočekáváme, že ji budou ostatní dodržovat. Můžeme očekávat, že ostatní lidé budou následovat toto pravidlo sebeobětování – můžeme očekávat, že cizinci vytvoří pevný záměr vzdát se svého života pro nás? Nemůžeme. Většina lidí nebude tak benevolentní, i když to slíbili. Můžeme očekávat, že hrozba trestu je učiní tak benevolentními?

Opět nemůžeme; strach lidí ze smrti pravděpodobně přemůže

jakýkoli strach z trestu. Existuje tedy přirozená hranice míry sebeobětování, kterou může společenská smlouva vyžadovat:

Racionální lidé nebudou souhlasit s tak náročnými pravidly, že je ostatní nebudou dodržovat. Tímto způsobem teorie společenské smlouvy vysvětluje rys morálky, který jiné teorie považují za záhadný.

6.4. Problém občanské neposlušnosti

Morální teorie by nám měly pomoci pochopit konkrétní morální problémy. Zejména Teorie společenské smlouvy by nám měla pomoci porozumět otázkám společenských institucí – koneckonců vysvětlení správné funkce těchto institucí je jedním z hlavních cílů této teorie. Zvažme tedy znovu naši povinnost dodržovat zákony. Jsme někdy oprávněni porušovat zákon? Pokud ano, kdy?

Velké moderní příklady občanské neposlušnosti jsou převzaty z indického hnutí za nezávislost vedeného Mohandasem K. Gándhím (1869–1948) a amerického hnutí za občanská práva vedeného Martinem Lutherem Kingem Jr. (1929–1968).

Obě hnutí se vyznačovala veřejným, svědomitým, nenásilným odmítáním dodržování zákonů. V roce 1930 Gándhí a jeho následovníci pochodovali do pobřežní vesnice Dandi, kde se vzepřeli britskému zákonu destilací soli ze slané vody. Britové kontrolovali produkci soli, aby donutili indické rolníky, aby ji kupovali za vysoké ceny. V Americe vedl Dr. King bojkot autobusu v Montgomery, který začal poté, co byla Rosa Parksová 1. prosince 1955 zatčena za to, že odmítla přenechat své místo v autobuse bělochovi. Parks se vzpíral jednomu ze zákonů „Jima Crowa“, který měl prosadit rasovou segregaci na jihu. Gándhí a King, dva největší zastánci nenásilí ve 20. století, byli oba zavražděni střelbou.

Jejich pohyby měly různé cíle. Gándhí a jeho následovníci neuznávali právo Britů vládnout Indii; chtěli nahradit britskou vládu samosprávou.

King a jeho stoupenci však legitimitu americké vlády nezpochybovali. Namítali pouze určité zákony a sociální politiku, které považovali za nespravedlivé – tak nespravedlivé, že je odmítli dodržovat.

Ve svém „Dopisu z birminghamského městského vězení“ (1963), King popisuje frustraci a hněv, které se objevují

když jsi viděl, jak zlomyslné davy lynčují tvé matky a otce podle libosti a topí tvé sestry a bratry z rozmaru; když jste viděli nenávislné policisty beztrestně proklínat, kopat, brutalizovat a dokonce zabíjet vaše černé bratry a sestry; když vidíte drtivou většinu vašich dvaceti milionů černošských bratrů, jak se dusí ve vzduchotěsné kleci chudoby uprostřed bohaté společnosti; když najednou zjistíte, že máte zkroucený jazyk a zadržování řeči, když se snažíte své šestileté dceři vysvětlit, proč nemůže jít do veřejného zábavního parku, který právě zveřejnila televize, a vidíte, jak se z ní derou slzy malé oči, když se jí řekne, že Fun-town je zavřen pro barevné děti, a uvidí, jak se na jejím malém duševním nebi začínají formovat depresivní mraky méněcennosti.

Rasová segregace nebyla vynucována pouze společenským zvykem; byla to také záležitost práva, zákonů, při jejichž formulaci byl černým občanům odepřen hlas. Když byl King vyzván, aby se spoléhal na běžné demokratické procesy, poukázal na to, že všechny pokusy o využití těchto procesů selhaly. A pokud jde o „demokracii“, řekl, že toto slovo nemělo pro jižní černochoy žádný význam: „V celém státě Alabama se používají všechny typy lstivých metod, aby se černoši nestali registrovanými voliči, a v některých krajích není jediný černocho. zapsána k volbám navzdory skutečnosti, že černoši tvoří většinu populace. King proto věřil, že černoši neměli jinou možnost, než se vzepřít nespravedlivým zákonům a přijmout následky tím, že půjdou do vězení.

Dnes vzpomínáme na Kinga jako na velkého morálního vůdce. V té době však byla jeho strategie občanské neposlušnosti značně kontroverzní. Mnoho liberálů vyjádřilo sympatie k jeho cílům, ale kritizovali jeho taktiku porušování zákona. Článek v New York State Bar Journal v roce 1965 vyjádřil typické obavy. Louis Waldman, prominentní newyorský právník, poté, co ujistil své čtenáře, že „dlouho předtím, než se narodil Dr. King, zastával jsem a stále zastávám věc občanských práv pro všechny lidi:

Ti, kdo prosazují práva podle ústavy a zákonů přijatých na jejím základě, musí tuto ústavu a zákony dodržovat, má-li tato ústava přežít. Nemůžou

vybrat a vybrat; nemohou říci, že budou dodržovat zákony, o kterých si myslí, že jsou spravedlivé, a odmítají dodržovat zákony, o kterých si myslí, že jsou nespravedlivé. . . .

Země proto nemůže přijmout doktrínu Dr. Kinga, kterou si on a jeho následovníci vyberou, s vědomím, že je to nezákonné. Říkám, že taková doktrína je nejen nezákonná a už jen z toho důvodu by měla být opuštěna, ale že je také nemorální, destruktivní pro principy demokratické vlády a představuje nebezpečí pro samotná občanská práva, která se Dr. King snaží prosazovat.

Waldman měl pravdu: Je-li náš právní systém v zásadě slušný, pak je vzpírání se zákonu na první pohled špatné, protože by to mohlo obecně oslabit respekt lidí k zákonu. Aby se King vyrovnal této námitce, někdy říkal, že zlo, proti kterému se postavil, bylo tak vážné, tak početné a bylo tak těžké s ním bojovat, že občanská neposlušnost byla ospravedlněna jako poslední možnost. Účel světí prostředky, i když prostředky jsou nedokonalé. Tento argument může stačit k odpovědi na Waldmanovy námítky.

Existuje však hlubší odpověď.

Podle teorie společenské smlouvy jsme povinni dodržovat zákony, protože každý z nás se účastní sociálního systému, který slibuje více výhod než zátěže. Benefity jsou výhody sociálního života: Unikáme přirozenému stavu a žijeme ve společnosti, ve které jsme v bezpečí a požíváme základních práv. Abychom tyto výhody získali, souhlasíme s podporou institucí, které je umožňují. To znamená, že musíme dodržovat zákony, platit daně, sloužit v porotách a tak dále -

toto jsou břemena, která na oplátku přijímáme.

Ale co když jsou některým občanům upírána jejich základní práva? Co když je policie místo toho, aby je chránila, „beztrestně [je] proklínala, kopala, brutalizovala a dokonce i zabíjela“? Co když je některým lidem odepřeno slušné vzdělání, zatímco oni a jejich rodiny se „dusí ve vzduchotěsné kleci chudoby“? Za takových okolností není společenská smlouva dodržována.

Tím, že žádáme znevýhodněné skupiny, aby dodržovaly zákony a respektovaly instituce společnosti, žádáme je, aby přijali zátěž sociálního života a zároveň jim byly odepřeny jeho výhody.

Tento způsob uvažování naznačuje, že občanská neposlušnost není pro sociálně znevýhodněné skupiny nežádoucí „poslední možnost“. Spíše je to nejpřirozenější a nejrozumnější prostředek k vyjádření protestu.

Když jsou znevýhodněni odepřeni

výhody sociálního života, jsou osvobozeni od smlouvy, která by po nich jinak vyžadovala dodržování společenských pravidel. Toto je nejhlubší argument pro občanskou neposlušnost a Teorie společenské smlouvy jej prezentuje jasně a důrazně.

6.5. Obtíže pro teorii Teorie společenské

smlouvy je jednou z hlavních možností v současné morální filozofii, spolu s utilitarismem, kantianismem a etikou ctnosti. Je snadné pochopit proč; zdá se, že teorie vysvětluje mnohé o morálním životě. Proti němu však byly vzneseny dvě důležité námitky.

Za prvé, říká se, že teorie společenské smlouvy je založena na historické fikci. Jsme požádáni, abychom si představili, že lidé kdysi žili v izolaci jeden od druhého, že to považovali za neúnosné, a že se nakonec spojili a souhlasili s dodržováním společenských pravidel vzájemného prospěchu. Ale nic z toho se nikdy nestalo. Je to jen fantazie. Jaká je tedy relevance?

Abychom si byli jisti, že kdyby se lidé takto spojili, mohli bychom vysvětlit jejich vzájemné závazky, jak naznačuje teorie: Byli by povinni dodržovat pravidla, na jejichž dodržování se zavázali. Ale i tak by byly problémy. Byla dohoda jednomyslná? Pokud ne, co lidé, kteří se nepřihlásili – není od nich požadováno, aby jednali morálně? A když tu smlouvu dávno uzavřeli naši předkové, proč bychom jí měli být vázáni? Ale každopádně taková smlouva nikdy neexistovala, a tak se odvoláním na ni nedá nic vysvětlit.

Jak se vyjádřil jeden kritik, společenská smlouva „nestojí za papír, na kterém není napsána“.

Jistě, nikdo z nás nikdy nepodepsal „skutečnou“ smlouvu – neexistuje žádný kus papíru s našimi podpisy. Výjimkou jsou imigranti, kteří při udělení občanství slíbí, že budou dodržovat zákony. Teoretik smluv by však mohl říci, že takové sociální uspořádání, jako je to popsáno, pro nás všechny existuje: Existuje soubor pravidel, která každý považuje za závazná, a všichni těžíme z toho, že tato pravidla jsou obecně platná. následoval. Každý z nás přijímá výhody vyplývající z tohoto ujednání; a více než to očekáváme a povzbuzujeme ostatní, aby pravidla dodržovali.

Toto popisuje skutečný svět; není to fiktivní. A tím

přijmeme-li výhody tohoto uspořádání, vzniká nám povinnost udělat svou část – což přinejmenším znamená, že bychom měli dodržovat pravidla. Jsme tedy vázáni implicitní společenskou smlouvou. Je „implicitní“, protože se stáváme jeho stranou nikoli výslovným slibem, ale přijímáním výhod sociálního života.

Příběh „společenské smlouvy“ tedy nemusí být zamýšlen jako popis historických událostí. Je to spíše užitečný analytický nástroj, založený na myšlence, že své morální závazky můžeme chápat, jako by vznikly tímto způsobem. Zvažte následující analogii: Předpokládejme, že narazíte na skupinu lidí, kteří hrají propracovanou hru. Vypadá to jako zábava a vy se přidáte. Po chvíli však začnete porušovat některá pravidla, protože to vypadá jako větší zábava. Když ostatní hráči protestují, řeknete, že jste nikdy neslíbili dodržování pravidel. Vaše poznámka je však irelevantní. Snad nikdo neslíbil poslušnost; ale vstupem do hry každý implicitně souhlasil s dodržováním pravidel, která hru umožňují. Jako by se všichni dohodli. Morálka je taková. „Hrou“ je sociální život; pravidla, která umožňují hru, jsou pravidla morálky.

Tato odpověď na první námitku je však neúčinná. Když hra probíhá a vy se připojíte, je zřejmé, že jste se rozhodli připojit, protože jste mohli právě odejít. Z toho důvodu musíte respektovat pravidla hry, jinak budete právem považováni za obtěžující. Naproti tomu nějaké tělo narozené do dnešního velkého kooperativního světa si nevybírá připojit se k němu; nikdo si nevybírá, že se narodí. A pak, jakmile člověk vyroste, náklady na opuštění tohoto světa jsou vysoké. Jak byste se mohli odhlásit? Možná se z vás stane survivalista a nikdy nebudete používat elektřinu, silnice, vodovody a tak dále. To by ale byla velká zátěž. Případně můžete zemi opustit. Ale co když se vám nelíbí společenská pravidla, která existují v žádné z jiných zemí? Navíc, jak poznamenal David Hume (1711–1776), mnoho lidí nemá „svobodu opustit svou zemi“ v žádném smysluplném smyslu:

Můžeme vážně říci, že chudý rolník. . . má svobodnou volbu opustit svou zemi, když nezná cizí jazyk ani mravy a ze dne na den žije z malých mezd, které dostává? Můžeme to také tvrdit

muž tím, že zůstane [na lodi], svobodně souhlasí s nadvládou pána, i když byl na palubě nesen, když spal, a musí skočit do oceánu a zahynout v okamžiku, kdy odejde.

Život tedy není jako zapojit se do hry, jejíž pravidla můžete odmítnout tím, že odejdete. Život je spíše jako být vražen do hry, ze které nemůžete odejít. Teoretik smluv nevysvětlil, proč se člověk musí řídit pravidly takové hry.

Vyvrací tedy první námitka Teorii sociální smlouvy? Myslím, že ne. Teoretik smluv může říci toto: Účast na rozumném sociálním schématu je racionální; je to opravdu v nejlepším zájmu člověka. Proto jsou pravidla platná – protože prospívají těm, kdo pod nimi žijí. Pokud někdo s pravidly nesouhlasí, pravidla pro něj stále platí; je jen iracionální. Předpokládáme například, že survivalista se vzdává výhod sociálního života. Může pak odmítnout platit daně? Možná ne, protože i on by byl lépe, kdyby platil daně a užíval si výhod čisté vody, dlážděných cest, vnitřního vodovodu a tak dále. Survivalista možná nebude chtít hru hrát, ale pravidla pro něj stále platí, protože by skutečně a skutečně bylo v jeho zájmu se do ní zapojit.

Tato obhajoba teorie společenské smlouvy opouští myšlenku, že morálka je založena na dohodě. Pevně se však drží myšlenky, že morálka spočívá ve vzájemně výhodných pravidlech. Odpovídá to také naší dřívější definici, že morálka spočívá v souboru pravidel, řídících chování, které rozumní lidé přijmou, za podmínky, že je přijmou i ostatní. Racionální lidé přijmou pravidla vzájemného prospěchu.

Druhá námitka je znepokojivější. Někteří jednotlivci nám nemohou prospět. Podle teorie společenské smlouvy na nás tedy tito jedinci nemají žádný nárok; můžeme ignorovat jejich zájmy, když píšeme „vzájemně prospěšná“ pravidla společnosti. Morální pravidla nám proto umožní zacházet s těmito jednotlivci jakýmkoli způsobem. Tato implikace teorie je nepřijatelná.

Existovaly by nejméně tři zranitelné skupiny:

- Nelidská zvířata •
- Budoucí generace •
- Utlačované populace

Předpokládejme například, že sadista chtěl potrápiti kočku. Neprospěl by mu systém pravidel zakazujících mučení koček; koneckonců není kočka a chce být krutý. Jakákoli pravidla zakazující týrání koček by se na něj tedy nevztahovala. Majitelé koček by v takovém systému samozřejmě byli poškozeni – protože jim na kočce záleží – a tak by mohli mít námitky proti systému pravidel umožňujících mučení koček. V takových případech je těžké vědět, jaká morální pravidla by byla platná. Ale předpokládejme, že sadista našel v lese nějaké toulavé kočky. Teorie společenské smlouvy ho nyní nemůže odsoudit, i když se dopustí těch nejkrutějších činů.

Nebo myslet na budoucí generace. Nemohou nám prospět; zemřeme dřív, než se vůbec narodí. Přesto můžeme profitovat na jejich úkor. Proč bychom neměli zvýšit státní dluh? Proč bychom neměli znečišťovat jezera a obalovat oblohu oxidem uhličitým? Proč bychom neměli toxický odpad pohřbívat do kontejnerů, které se za sto let rozpadnou? Nebylo by proti našim zájmům povolit takové akce; jen by to uškodilo našim potomkům. Takže to můžeme udělat. Nebo zvážit utlačované populace. Když Evropané kolonizovali nové země, proč jim morálně nebylo dovoleno zotročit původní obyvatele? Koneckonců, domorodí obyvatelé neměli zbraně, aby mohli vést dobrý boj. Evropané by mohli nejvíce profitovat z vytvoření společnosti, v níž by původní obyvatelé byli jejich otroky.

Tento typ námitek se netýká některého menšího aspektu teorie; jde přímo ke kořeni stromu. Teorie společenské smlouvy je založena na vlastním zájmu a reciprocitě; zdá se tedy, že nedokáže adekvátně rozpoznat morální povinnosti, které máme vůči jednotlivcům, kteří nám nemohou prospět.

Utilitární přístup

Největším štěstím největšího počtu je základ morálky a zákonodárství.

Jeremy Bentham, SBÍRANÁ DÍLA (1843)

7.1. Revoluce v etice

Konec 18. a 19. století přinesl ohromující sérii převratů: Moderní národní stát se vynořil z Francouzské revoluce (1787–1799) a z trosek napoleonské říše; revoluce roku 1848 ukázaly sílu „svobody, rovnosti a bratrství“ jako morálních idejí; v Novém světě Amerika získala nezávislost na Britském impériu a ratifikovala ústavu, která slibovala otevřenou a demokratickou společnost; a Americká občanská válka (1861–1865) ukončila otroctví v západní civilizaci. Po celou dobu průmyslová revoluce přinášela úplnou ekonomickou restrukturalizaci společnosti.

Není divu, že se v této době objevily nové myšlenky o etice. Zejména Jeremy Bentham (1748–1832) učinil silný argument pro nové pojetí morálky.

Morálka, naléhal, není o tom, abychom se Bohu líbili, ani o věrnosti abstraktním pravidlům. Morálka je spíše o tom, aby byl svět co nejšťastnější. Bentham věřil v jeden konečný morální princip, totiž princip užitečnosti.

Tento princip vyžaduje, abychom za všech okolností produkovali co nejvíce štěstí a co nejméně neštěstí.

Bentham vedl skupinu radikálů, kteří pracovali na reformě zákonů a institucí Anglie podél utilitárních linií.

Jedním z jeho následovníků byl James Mill, významný skotský filozof, historik a ekonom. syn Jamese Milla,

John Stuart Mill (1806-1873), by se stal předním obhájcem utilitární morální teorie. Obhajoba Johna Stuarta byla ještě elegantnější a přesvědčivější než Benthamova. Millova krátká kniha Utilitarismus (1861) je dodnes povinnou četbou pro vážné studenty etiky.

Princip užitku se na první pohled nemusí jevit jako tak radikální myšlenka; ve skutečnosti se to může zdát příliš zřejmé. Kdo nevěří, že bychom se měli postavit proti utrpení a podporovat štěstí? Přesto byli Bentham a Mill svým způsobem stejně revoluční jako další dva velcí intelektuální inovátoři 19. století, Charles Darwin a Karl Marx.

Abyste pochopili, proč byl princip užitečnosti tak radikální, zvažte, co z morálky vynechává: pryč jsou všechny odkazy na Boha nebo na abstraktní morální pravidla „napsaná v nebesích“. Morálka už není chápána jako poslušnost nějakého božsky daného kodexu nebo nějakého souboru nepružných pravidel. Jak by později řekl Peter Singer (1946–), morálka není „systém odporných puritánských zákazů. . . navržený tak, aby se lidé přestali bavit.“ Spíše je smyslem morálky štěstí bytostí v tomto světě a nic víc; a je nám dovoleno – dokonce vyžadováno – dělat to, co je nezbytné k podpoře tohoto štěstí. To byl revoluční nápad.

Jak již bylo zmíněno, utilitáři byli sociální reformátoři i filozofové. Chtěli, aby jejich doktrína přinesla rozdíl nejen v myšlení, ale i v praxi. Abychom to ilustrovali, prozkoumejme důsledky utilitarismu pro tři praktické otázky: eutanazii, marihuanu a zacházení s nelidskými zvířaty. To nám dá smysl pro teorii.

7.2. První příklad: Eutanazie Sigmund

Freud (1856–1939), legendární psycholog, byl diagnostikován s rakovinou ústní dutiny po celoživotním kouření doutníků. Během jeho posledních let se Freudovo zdraví zlepšovalo a klesalo, ale na začátku roku 1939 se mu v zadní části úst vytvořil velký otok a už by neměl žádné dobré dny. Freudova rakovina byla aktivní a neoperovatelná a také trpěl srdečním selháním. Jak se jeho kosti rozkládaly, vyvrhovaly nepříjemný zápach a odehnaly jeho oblíbeného psa. Přes postel musela být přehozena moskytiéra, aby se mouchy nedostaly.

21. září, ve věku 83 let, vzal Freud svého přítele a osobního lékaře Maxe Schura za ruku a řekl: „Můj drahý Schure, jistě si vzpomínáš na naši první přednášku. Tehdy jsi mi slíbil, že mě neopustíš, až přijde můj čas.

Ted už to není nic jiného než mučení a už to nedává smysl.“

Před čtyřiceti lety Freud napsal: "Co má jedinec, když se už neodvažuje přijít k... prozradit, že zemřít je ten či onen?" Dr. Schur řekl, že rozumí Freudově žádosti. Injekcí Freudovi podal drogu, aby ukončil svůj život. "Brzy pocítil úlevu," napsal Dr. Schur, "a upadl do klidného spánku."

Udělal Max Schur něco špatného? Na jedné straně byl motivován ušlechtilými city — miloval svého přítele a chtěl mu ulehčit od utrpení. Freud navíc požádal o smrt. To vše svědčí pro mírný soud. Na druhou stranu to, co Schur udělal, bylo morálně špatné, podle převládající morální tradice v naší kultuře.

Tou tradicí je křesťanství. Křesťanství zastává názor, že lidský život je dar od Boha a že pouze Bůh se může rozhodnout jej ukončit. Raná církev zakazovala jakékoli zabíjení, protože věřila, že Ježíšovo učení nepřipouští žádné výjimky z pravidla.

Později církev uznala některé výjimky, jako je trest smrti a zabíjení ve válce. Sebevražda a eutanazie však zůstaly zakázány. Abychom shrnuli církevní doktrínu, teologové formulovali pravidlo: úmyslné zabíjení nevinných lidí je vždy špatné. Tato myšlenka více než kterákoli jiná formovala západní postoje k morálce zabíjení. Můžeme se tedy zdráhat omluvit Maxe Schura, přestože jednal z ušlechtilých pohnutek. Úmyslné zabil nevinného člověka; proto podle naší tradice to, co udělal, bylo špatné.

Utilitarismus má jiný přístup. Ptá se: Která akce, kterou měl Max Schur k dispozici, by přinesla největší rovnováhu mezi štěstím a neštěstím? Osobou, o jejíž štěstí bylo nejvíce v sázce, byl Sigmund Freud. Kdyby ho Schur nezabil, Freud by žil dál v ubohých bolestech.

Kolik neštěstí by to znamenalo? Těžko přesně říci; ale Freudův stav byl tak špatný, že dal přednost smrti. Jeho zabitím skončilo jeho utrpení. Proto utilitáři v takových případech podporují eutanazii.

Ačkoli se tento argument velmi liší od argumentů v křesťanské tradici, klasičtí utilitáři si nemysleli, že obhajují ateistickou nebo antináboženskou filozofii. Bentham se domníval, že věřící by podpořili utilitární stanovisko, pokud by Boha považovali za dobrotivého.

Napsal:

Náboženské diktáty by se ve všech případech shodovaly s diktáty užitku, kdyby Bytost, která je předmětem náboženství, byla všeobecně považována za stejně shovívavou, jako by byla moudrá a mocná. Ale mezi [zastánci] náboženství . . . zdá se, že jich je jen málo. . . kteří jsou skutečnými věřícími v jeho dobrotu. Slovy ho nazývají benevolentním, ale neznamenají, že takový ve skutečnosti je.

Příkladem může být morálka zabíjení z milosti.

Jak by se mohl ptát Bentham, jak by mohl dobrotivý Bůh zakázat zabít Sigmunda Freuda? Pokud by někdo řekl: „Bůh je starostlivý a milující – ale zakazuje nám vyvést Freuda z jeho neštěstí,“ přesně to Bentham myslel tím, že „ho nazval slovně shovívavým, ale ne tak, že je ve skutečnosti takový. .“

Většina věřících nesouhlasí s Benthamem a nejen naše morální tradice, ale i naše právní tradice se vyvinuly pod vlivem křesťanství. Mezi západními národy je eutanazie legální pouze v několika zemích. Ve Spojených státech je to prostě vražda a lékařka, která úmyslně zabije svého pacienta, by mohla strávit zbytek života ve vězení. Co by na to řekl utilitarismus?

Pokud je eutanazie morální, z utilitárního pohledu, měla by být také legální?

Obecně bychom neměli morálně přijatelné chování postavit mimo zákon. Bentham byl vyškolen v právu a princip užitku považoval za vodítko pro zákonodárce i obyčejné lidi. Účelem zákona je podle něj podporovat blaho všech občanů. Aby zákon posloužil tomuto účelu, měl by co nejméně omezovat svobodu lidí. Zejména by neměla být zakázána žádná činnost, pokud není škodlivá nebo nebezpečná pro ostatní. Bentham se stavěl například proti zákonům upravujícím sexuální chování souhlasných dospělých. Ale bylo

Mill, který dal tomuto principu jeho nejvýmluvnější výraz ve své knize *On Liberty* (1859):

Jediným účelem, pro který lze právoplatně uplatňovat moc nad kterýmkoli členem civilizované komunity proti jeho vůli, je zabránit škodě ostatním. Jeho vlastní dobro, ať už fyzické nebo morální, není dostatečnou zárukou. . . Nad sebou samým, nad svým vlastním tělem a myslí je jedinec suverénní.

Pro klasické utilitaristy jsou tedy zákony proti eutanazii neopodstatněným omezením schopnosti lidí ovládat svůj vlastní život. Když Max Schur zabil Sigmunda Freuda, pomáhal Freudovi ukončit jeho život způsobem, který si Freud zvolil. Nikomu jinému se nic nestalo, a tak to nikoho jiného nebylo. Říká se, že sám Bentham ve svých posledních dnech požádal o eutanazii. Zda bylo jeho žádosti vyhověno, však nevíme.

7.3. Druhý příklad: Marihuana William Bennett

byl prvním americkým „drogovým carem“. V letech 1989 až 1991 jako nejvyšší poradce prezidenta George HW Bushe pro drogovou politiku obhajoval agresivní prosazování protidrogových zákonů USA. Bennett, který je držitelem titulu Ph.D. ve filozofii řekl: „Jednoduchým faktem je, že užívání drog je špatné. A morální argument je nakonec tím nejprěsvědčivějším argumentem.“ Zdá se, že Bennettův „morální argument“ je pouze tvrzením, že užívání drog je ze své podstaty špatné. Co by si o tom mysleli utilitáři? Pro ně neexistuje žádný „prostý fakt“, zda je užívání drog nemorální. Morální argument musí spíše řešit složitou otázku, zda užívání drog zvyšuje nebo snižuje štěstí. Zamysleme se nad jednou konkrétní drogou: marihuanou.

Co by řekl utilitarista o etice hrnce?

Lidé mají k tomuto tématu silné pocity. Mladší lidé, kteří užívají drogy, mohou být defenzivní a popírají, že by hrnce vůbec nějak škodily; starší lidé, kteří drogy neužívají, mohou být odsuzující a přitom nedokážou odlišit marihuanu od tvrdších drog, jako je kokain a metamfetamin. Dobrý utilitarista bude takové pocity ignorovat. Jaké jsou výhody a nevýhody marihuany podle utilitarismu?

Hlavní výhodou hrnce je potěšení, které přináší. Nejen, že je marihuana nesmírně uvolňující, ale marihuana může výrazně zvýšit potěšení ze smyslových činností, jako je jídlo, poslech hudby a sex. Tato skutečnost se ve veřejné diskusi téměř vůbec nezmiňuje; zdá se, že lidé předpokládají, že požitek je pro morálku irelevantní. Utilitáři však nesouhlasí. Pro ně jde o to, zda pot zvyšuje nebo snižuje štěstí. Ani utilitáři nevěří na „špatné radosti“. Když se něco cítí dobře, pak je to dobré, alespoň do té míry.

Jak příjemná je marihuana? Někteří lidé to milují; někteří lidé to nemají rádi; a hodně záleží na tom, zda se používá v pohodlném prostředí. Je tedy těžké generalizovat. Fakta však naznačují, že mnoho lidí se rádo dostává vysoko. Marihuana je nejoblíbenější nelegální drogou v Americe: jedna třetina Američanů ji vyzkoušela; 6 % jej použilo v posledním měsíci; a Američané za něj utratí více než 10 miliard dolarů ročně, navzdory hrozbě vězení.

Jaké neštěstí způsobuje marihuana? Některá obvinění vznesená proti němu jsou nepodložená. Za prvé, marihuana nezpůsobuje násilí; pot má tendenci dělat lidi pasivní, ne agresivní. Za druhé, marihuana není „vstupní drogou“, která způsobuje, že lidé touží po tvrdších drogách a užívají je. Mnoho lidí používá hrnec před užitím tvrdších drog, ale je to proto, že je hrnec tak široce dostupný. Ve čtvrtích, kde je snazší získat crack, lidé obvykle nejprve zkoušejí crack. Za třetí, marihuana není vysoce návyková. Podle odborníků je méně návykový než kofein. Utilitáři nechtějí zakládat své hodnocení na nepravdivých informacích.

Marihuana má však některé skutečné nevýhody, které musí utilitarista porovnat s výhodami. Za prvé, někteří lidé se stanou závislími na hrnci. I když vysazení marihuany není tak traumatické jako například vysazení heroinu, odvykání může být nepříjemné. Za druhé, dlouhodobé těžké užívání může způsobit mírné kognitivní poškození, které může snížit pocit štěstí. Zatřetí, neustálé zvyšování úrovně by člověka učinilo neproduktivním. Za čtvrté, kouření je špatné pro váš dýchací systém a vaše dásně. Konzumace marihuany jinými způsoby – například pečením do brownies – by však pro vaše plíce a dásně neměla být vůbec špatná.

Co z toho všeho vyvozují utilitáři? Když se podíváme na škody a výhody, zdá se, že občasně použití hrnce není vůbec morální záležitostí; nejsou známy žádné nevýhody. Proto utilitáři považují příležitostné použití za věc osobních preferencí. Nadměrné užívání marihuany vyvolává složitější problémy. Převažuje potěšení z dlouhodobého a intenzivního používání nad nevýhodami? Asi záleží na člověku. Otázka je každopádně tak obtížná, že se utilitáři na odpovědi možná neshodnou.

Dosud jsme diskutovali o individuálním rozhodnutí, zda užívat marihuanu. A co zákon – měl by být pot podle utilitarismu nezákonný? Skutečnost, že se mnoho lidí těší ze vzletu, je podle Utilitarismu pádným důvodem k legalizaci drogy. Jaké další faktory jsou relevantní?

Pokud by byla marihuana legální, užívalo by ji více lidí a z toho plynou dvě obavy: společnost jako celek by mohla být méně produktivní a více lidí by mohlo řídit vysoko. Je však třeba poznamenat, že marihuana narušuje schopnost řídit jen mírně, pokud vůbec, protože marihuana má tendenci posilovat smysly a přimět lidi řídit opatrněji.

Na druhou stranu by na tom byla společnost lépe, pokud by marihuana nahradila alkohol jako drogu zneužívání: ukamenování občané jsou neproduktivní, ale alkoholici ještě více zameškají práci kvůli špatné kocovině po ránu; alkoholismus je zvláště nákladný z hlediska zdravotní péče; alkohol zhoršuje řídičské schopnosti mnohem více než pot; a konečně, opilci jsou mnohem násilnější než potlouci. Jednou z výhod legalizace hrnce by tedy bylo méně alkoholiků, i když by bylo více hrnkových hlav.

Kromě toho existují čtyři velké náklady na udržování současných zákonů. První je míra, do jaké americký postoj k marihuaně podněcuje drogové války po celém světě, zejména v Mexiku. Vzhledem k tomu, že Spojené státy zakazují prodej marihuany a tlačí ostatní země, aby učinily totéž, obchodníci s drogami se nemohou spoléhat na běžnou ochranu zákona. Díky tomu je drogový průmysl násilnější.

Druhým jsou ušlé příjmy. Když je marihuana nelegální, společnost utrácí peníze na prosazování zákonů; s legální marihuanou společnost vydělává peníze zdaněním drogy. Legalizace marihuany ve Spojených státech by ušetřila asi 7,7 miliardy dolarů ročně v oblasti vymáhání práva a vygenerovala by a

v daních, kdyby byl pot zdaněn sazbou, jakou nyní zdaňujeme alkohol. Poté, co Colorado legalizovalo marihuanu, vybralo jen za první měsíc prodeje na daních přes 2 miliony dolarů.

Třetí náklad je škoda způsobená pachatelům.

V roce 2012 bylo ve Spojených státech zatčeno kolem 750 000 marihuany, z nichž většina byla za pouhé držení. Nejen, že zatýkáni a vězněni je hrozné, ale bývalí podvodníci mají problém najít slušnou práci. Utilitáři se o tyto škody starají, i když jsou škody způsobeny těm, kdo porušují zákon, kteří věděli, že mohou být potrestáni.

Čtvrtou cenou je zlá vůle, kterou prosazování protidrogových zákonů vytváří v menšinových komunitách. V chudých sousedství jsou zatýkáni marihuany široce nelibě. V důsledku toho je méně občanů ochotno spolupracovat s policií při řešení násilných trestných činů, jako je vražda a napadení.

Téměř všichni utilitáři tedy upřednostňují legalizaci marihuany. Ve Spojených státech pouze Colorado a Washington legalizovaly drogu pro soukromé použití. Většina států také zakazuje drogu pro léčebné účely, i když tři čtvrtiny severoamerických lékařů by rády předepisovaly marihuanu k léčbě rakoviny. Celkově je hrnec mnohem méně škodlivý než alkohol nebo cigarety, které západní společnosti již tolerují. Nicméně, utilitáři musí být flexibilní; pokud se objeví nové důkazy, které ukazují, že marihuana je škodlivější, než se dříve myslelo, pak by se utilitární pohled mohl změnit.

7.4. Třetí příklad: Nelidská zvířata Léčba zvířat byla tradičně

považována za triviální záležitost. Křesťané věří, že pouze člověk je stvořen k Božímu obrazu a že zvířata nemají duši. Přirozeným řádem věcí tedy můžeme se zvířaty zacházet, jak chceme. Svatý Tomáš Akvinský (1225–1274) shrnul tradiční pohled, když napsal:

Tímto je vyvrácen omyl těch, kteří říkali, že je hřích, když člověk zabíjí hrubá zvířata; neboť božskou prozřetelností jsou určeny pro lidskou potřebu v přirozeném řádu. Není tedy špatné, když je člověk využívá, ať už je zabíjí, nebo jakýmkoli jiným způsobem.

Ale není špatné být ke zvířatům krutý ? Akvinský připouští, že ano, ale říká, že důvod má co do činění s lidskými životními podmínkami, nikoli s dobrými životními podmínkami zvířat:

A pokud se zdá, že nám některé pasáže Písma svatého zakazují být krutými vůči hrubým zvířatům, například zabít ptáka s jeho mláďaty, je to buď proto, abychom odstranili lidské myšlenky z krutosti vůči jiným lidem, aby se člověk krutostí vůči zvířatům nestal krutý k lidem; nebo protože zranění zvířete vede k dočasnému zranění člověka, buď toho, kdo čin vykonal, nebo jiného.

Lidé a zvířata jsou tedy v oddělených morálních kategoriích. Zvířata nemají vlastní morální postavení; můžeme s nimi zacházet, jak chceme.

Řečeno na rovinu, tradiční doktrína by nás mohla trochu znervózit: Zdá se extrémní ve svém nedostatku zájmu o nelidská zvířata, z nichž mnohá jsou konec konců inteligentní a citliví tvorové. Přesto se velká část našeho chování řídí touto naukou. Jíme zvířata; používáme je jako experimentální subjekty v našich laboratořích; používáme jejich kůže na oděv a jejich hlavy jako nástěnné ozdoby; děláme z nich předměty naší zábavy v cirkusech a rodeech; a my je vystopujeme a zabijeme pro sport.

Pokud se teologické „ospravedlnění“ těchto praktik zdá slabé, západní filozofové nabídli spoustu sekulárních. Filozofové říkali, že zvířata nejsou racionální, že postrádají schopnost mluvit nebo že prostě nejsou lidé – a to vše je uváděno jako důvody, proč jejich zájmy leží mimo sféru morálního zájmu.

Utilitáři by však nic z toho neměli. Podle jejich názoru není důležité, zda má zvíře duši, je racionální nebo cokoli jiného. Důležité je jen to, zda dokáže prožívat štěstí a neštěstí. Pokud může zvíře trpět, pak máme povinnost to vzít v úvahu při rozhodování, co dělat. Ve skutečnosti Bentham tvrdí, že to, zda je zvíře člověk nebo nečlověk, je stejně irelevantní jako to, zda je černé nebo bílé. Napsal:

Může přijít den , kdy zbytek zvířecího stvoření může získat práva, která by jim nikdy nemohla být odepřena, kdyby rukou tyranie.

Francouzi již zjistili, že černá kůže není důvodem, proč by měl být člověk opuštěn bez nápravy do rozmaru trýznitele.

Jednoho dne může být uznáno, že počet nohou, křehkost kůže nebo zakončení křížové kosti jsou stejně nedostatečné důvody k tomu, aby byla citlivá bytost ponechána stejnému osudu. Co dalšího by mělo vysledovat nepřekonatelnou linii? Je to schopnost rozumu, nebo snad fakulta diskurzu? Ale dospělý kůň nebo pes je nesrovnatelně racionálnější, stejně jako více upovídané zvíře, než kojenec ve věku jednoho nebo týdne nebo dokonce měsíce. Ale předpokládejme, že byli jinak, k čemu by to bylo? Otázka nezní: Dokážou uvažovat? ani nemohou mluvit? ale mohou trpět?

Pokud je člověk mučen, proč je to špatně? Protože ten člověk trpí. Podobně, pokud je mučen nečlověk, také trpí. Zda trpí člověk nebo zvíře, je prostě jedno. Pro Benthama a Milla byla tato úvaha přesvědčivá. Lidé i nelidé mají stejný nárok na morální zájem.

Tento pohled se může zdát extrémní, v opačném směru než tradiční pohled, který zvířatům nepřiznává vůbec žádné morální postavení. Jsou zvířata skutečně rovná lidem? V určitém smyslu si to Bentham a Mill mysleli, ale nevěřili, že se zvířaty a lidmi se musí vždy zacházet stejně. Jsou mezi nimi faktické rozdíly, které ospravedlní mnoho rozdílů v zacházení. Například díky svým intelektuálním schopnostem se lidé mohou těšit z mnoha věcí, které si lidé neužívají – matematika, filmy, literatura, strategické hry a tak dále. A podobně je díky lepším schopnostem lidí schopných frustrace a zklamání, které jiná zvířata zažít nemohou. Naše povinnost podporovat štěstí tedy znamená povinnost podporovat tyto zvláštní požitky pro lidi a také předcházet jakýmkoli zvláštním újmám, které by mohli utrpět. Zároveň však máme morální povinnost brát v úvahu utrpení zvířat a jejich utrpení se počítá stejně jako jakékoli podobné utrpení, které zažívají lidé.

V roce 1970 zavedl britský psycholog Richard D. Ryder termín „speciesismus“, který odkazuje na myšlenku, že na zájmech zvířat záleží méně než na zájmech lidí. Utilitáři věří

že speciesismus je diskriminací jiných druhů, stejně jako rasismus je diskriminací jiných ras. Ryder se diví, jak můžeme ospravedlnit povolení experimentů, jako jsou tyto:

- V Marylandu v roce 1996 vědci použili psy bíggle ke studiu septického šoku. Psům vyřízli otvory do hrdla a do jejich žaludku umístili sraženiny infikované E. coli. Během tří týdnů většina psů zemřela.
- Na Tchajwanu v roce 1997 vědci shodili závaží na páteř krys, aby mohli studovat poranění páteře. Vědci zjistili, že větší zranění byla způsobena pádem závaží z větší výšky.
- Od 90. let 20. století se ke studiu alkoholismu používají šimpanzi, opice, psi, kočky a hlodavci.

Po návyku zvířat na alkohol vědci pozorovali příznaky jako zvracení, třes, úzkost a záchvaty. Když jsou zvířata v abstinčním stavu, vědci vyvolali křeče tím, že je zvedli za ocasy, dali jim elektrické šoky a vstříkli jim do mozku chemikálie.

Utilitární argument je dostatečně jednoduchý. Měli bychom posuzovat činy podle toho, kolik štěstí nebo neštěstí způsobují. Zvířatům v těchto experimentech bylo zjevně způsobeno hrozné utrpení. Byl tam nějaký kompenzační zisk ve štěstí, který to ospravedlňoval? Bylo zabráněno většímu neštěstí pro ostatní zvířata nebo pro lidi? Pokud ne, pak byly experimenty morálně nepřijatelné.

Tento styl argumentace neznamena, že všechny pokusy na zvířatech jsou nemorální. Spíše to navrhuje posuzovat každého podle jeho vlastních zásluh. Z utilitárního principu však vyplývá, že experimenty, které způsobují mnoho bolesti, vyžadují významné zdůvodnění. Nemůžeme jednoduše předpokládat, že při jednání s nelidmi jde všechno.

Ale kritizovat pokusy na zvířatech je pro většinu z nás příliš snadné. Můžeme se cítit sebedůvěrně nebo nadřazeně, protože sami takový výzkum neprovádíme. Všichni jsme však zapojeni do krutosti, když jíme maso. Fakta o produkci masa jsou znepokojivější než jakákoli fakta o pokusech na zvířatech.

Většina lidí se vágním způsobem domnívá, že jatka jsou nepřijemná, ale se zvířaty chovanými na jídlo se jinak zachází humánně. Ve skutečnosti hospodářská zvířata žijí v ohavných podmínkách, než jsou odvezena na porážku. Telecí telata například tráví 24 hodin denně v kotcích tak malých, že se nemohou otočit, pohodlně si lehnout nebo dokonce otočit hlavu, aby se zbavili parazitů na vlastním těle. Výrobci je dávají do malých kotců, aby ušetřili peníze a aby maso zůstalo měkké. Krávám se zjevně stýská po matkách a jako lidská nemluvnata chtějí něco sát, a tak se marně snaží sát boky svých dřevěných stání. Telata jsou také krmena potravou s nedostatkem železa a vlákniny, aby jejich maso zůstalo bledé a chutné. Jejich touha po železe zesílí tak, že pokud se nechají otočit, olizují si vlastní moč – což by za normálních okolností nikdy neudělali.

Bez objemového krmiva si telata nemohou vytvořit žvýkací hmotu. Z tohoto důvodu jim nelze dávat podestýlku ze slámy, protože by ji sežrali ve snaze spotřebovat objemové krmivo. Takže pro tato zvířata nejsou jatka nepřijemným zakončením jinak spokojené existence.

Telecí tele je jen jedním příkladem. Slepice, krůty, prasata a dospělé krávy žijí před porážkou v hrozných podmínkách. Utilitaristický argument v těchto věcech je jednoduchý. Systém produkce masa způsobuje zvířatům obrovské utrpení bez kompenzačních výhod. Proto bychom měli tento systém opustit. Měli bychom se buď stát vegetariány, nebo se ke zvířatům chovat humánně, než je zabijeme.

To, co je na tom všem nejrevolučnější, je jednoduše myšlenka, že zvířata mimo člověka se počítají. Normálně předpokládáme, že lidské bytosti jsou samy, kdo si zaslouží morální ohled. Utilitarismus tento předpoklad zpochybňuje a trvá na tom, že bychom se měli starat o každého tvora, který cítí potěšení a bolest. Lidské bytosti jsou v mnoha ohledech zvláštní a adekvátní morálka musí tuto skutečnost uzнат. Ale nejsme jediná zvířata schopná trpět a adekvátní morálka to musí také uzнат.

Debata o utilitarismu

Krédo, které přijímá . . . princip největšího štěstí. . . zastává názor, že činy jsou správné. . . protože mají tendenci podporovat štěstí, špatné, protože mají tendenci vytvářet opak štěstí.

John Stuart Mill, UTILITARIANISMUS (1861)

Člověk neusiluje o štěstí; to dělá jen Angličan.

Friedrich Nietzsche, SOUMRAK IDOLU (1889)

8.1. Klasická verze teorie Klasický utilitarismus lze shrnout

do tří návrhů: (a) Morálka jednání závisí pouze na důsledcích jednání; na ničem jiném nezáleží. (b) Důsledky jednání jsou důležité pouze do té míry, pokud zahrnují větší či menší štěstí jednotlivců. (c) Při posuzování důsledků se štěstí každého jednotlivce bere stejně v úvahu. To znamená, že stejné množství štěstí se vždy počítá stejně; na nikom blahobytu nezáleží víc jen proto, že je bohatý, řekněme, nebo mocný, nebo hezký, nebo je to spíše muž než žena. Morálně každý počítá stejně. Podle klasického utilitarismu je čin správný, pokud vytváří největší celkovou rovnováhu mezi štěstím a neštětím.

Klasický utilitarismus vyvinuli a hájili tři největší filozofové Anglie 19. století: Jeremy Bentham (1748–1832), John Stuart Mill (1806–1873) a Henry Sidgwick (1838–1900). Částečně díky jejich práci mělo utilitarismus hluboký vliv na moderní myšlení. Většina morálních filozofů však tuto teorii odmítá.

V následujícím textu probereme některé námitky, které způsobily, že teorie není populární. Při zkoumání těchto argumentů se také zamyslíme nad některými nejhlubšími otázkami etické teorie.

8.2. Je potěšení vše, na čem záleží?

Otázka Jaké věci jsou dobré? se liší od otázky Jaké akce jsou správné? a utilitarismus odpovídá na druhou otázku odkazem na první. Správné činy jsou ty, které produkují nejvíce dobrého. Ale co je dobré? Užitečná odpověď zní: štěstí. Jak říká Mill: „Utilitární doktrína říká, že štěstí je žádoucí a jediná věc žádoucí jako cíl; všechny ostatní věci jsou žádoucí pouze jako prostředek k tomuto cíli.“

Ale co je to štěstí? Podle klasických utilitaristů je štěstí potěšením. Utilitáři chápou „potěšení“ široce, zahrnují všechny duševní stavy, které se cítí dobře. Pocit úspěchu, lahodná chuť a zvýšené vědomí, které přichází na vrcholu napínavého filmu, to vše jsou příklady potěšení. Teze, že potěšení je jediným konečným dobrem – a bolest jediným konečným zlem – je známá již od starověku jako hédonismus. Myšlenka, že věci jsou dobré nebo špatné kvůli tomu, jak se cítíme, měla ve filozofii vždy pokračování. Zdá se však, že malá úvaha odhaluje nedostatky této myšlenky.

Zvažte tyto dva příklady: •

Myslíte si, že někdo je váš přítel, ale on se vám za vašimi zády posmívá. Nikdo ti to neřekne, takže nikdy nevíš. Je to pro vás neštěstí? Hédonisté by museli říci, že ne, protože vám nikdy nezpůsobuje bolest. Přesto věříme, že se děje něco špatného. Je s vámi špatně zacházeno, i když si to neuvědomujete a netrpíte žádným neštěstím. • Nadějná mladá klavíristka si při

autonehodě zraní ruce, takže už nemůže hrát. Proč je to pro ni špatné? Hédonisté by řekli, že je to špatné, protože jí to způsobuje bolest a odstraňuje pro ni zdroj radosti. Ale předpokládejme, že najde něco jiného, co ji baví stejně jako... předpokládejme například, že má z toho tolik potěšení

sledováním hokeje v televizi jako kdysi hraním na klavír. Proč je její nehoda nyní tragédií? Nebo proč je to vůbec špatné? Hédonistka může jen říct, že se bude cítit frustrovaná a rozrušená, kdykoli pomyslí na to, co mohlo být, a to je její smůla.

Ale toto vysvětlení vrací věci zpět. Není to tak, že by tím, že se cítila rozrušená, změnila neutrální situaci ve špatnou. Špatná situace je naopak to, co ji činilo nešťastnou. Mohla se stát skvělou pianistkou a teď se nestane. Nemůžeme eliminovat tragédii tím, že ji přimějeme, aby se rozveselila a sledovala hokej.

Oba tyto příklady se opírají o stejnou myšlenku: Ceníme si jiných věcí než potěšení. Oceňujeme například uměleckou kreativitu a přátelství. Tyto věci nás dělají šťastnými, ale to není jediný důvod, proč si jich vážíme. Zdá se to jako neštěstí ztratit je, i když nedochází ke ztrátě štěstí.

Z tohoto důvodu většina současných utilitaristů odmítá klasický předpoklad hédonismu. Někteří z nich obcházejí otázku, co je dobré, a říkají pouze, že správné činy mají nejlepší výsledky, jakkoli je to měřené. Jiní utilitáři, jako anglický filozof G. E. Moore (1873–1958), sestavili krátké seznamy věcí, které je třeba samy o sobě považovat za cenné. Moore navrhl, že existují tři zjevné vnitřní statky – potěšení, přátelství a estetický požitek – a tak správné činy jsou ty činy, které zvyšují světovou zásobu těchto věcí. Jiní zase říkají, že bychom měli jednat tak, abychom maximalizovali uspokojení preferencí lidí. Nebudeme diskutovat o výhodách a nevýhodách těchto teorií dobra. Zmiňuji je jen proto, abych poznamenal, že ačkoli byl hédonismus z velké části odmítnut, současní utilitaristé neshledali, že je obtížné pokračovat.

8.3. Jsou důležité jen důsledky?

Aby bylo možné určit, zda je určitá akce správná, utilitáři věří, že bychom se měli podívat na to, co se stane v důsledku jejího provedení. Tato myšlenka je ústředním bodem teorie. Pokud jsou pro určení toho, co je správné, důležité jiné věci než důsledky, pak

Utilitarismus je nesprávný. Zde jsou tři argumenty, které útočí na teorii právě v tomto bodě.

Spravedlnost. V roce 1965 nás HJ McCloskey, píšící v rasově nabitém klimatu amerického hnutí za občanská práva, žádá, abychom zvážili následující případ:

Předpokládejme, že utilitarista navštívil oblast, kde došlo k rasovým sporům, a že během jeho návštěvy černoch znásilnil bílou ženu a že v důsledku zločinu dojde k rasovým nepokojům. . . . Předpokládejme také, že náš utilitarista je v oblasti zločinu, když je spáchán tak, že jeho svědectví by způsobilo odsouzení [kohokoli obviňuje]. Pokud ví, že rychlé zatčení zastaví nepokoje a lynčování, jistě jako utilitarista musí dojít k závěru, že má povinnost podat křivé svědectví, aby byl potrestán nevinný člověk.

Takové obvinění by mělo špatné následky – nevinný muž by byl odsouzen – ale mělo by to dost dobrých důsledků, které by je převážily: nepokoje a lynčování by byly zastaveny a mnoho životů by bylo zachráněno. Nejlepšího výsledku by tedy bylo dosaženo falešným svědectvím; proto je podle utilitarismu lhaní věc, kterou je třeba dělat. Ale argument pokračuje, bylo by špatné přivést nevinného člověka k odsouzení. Proto musí být utilitarismus nesprávný.

Podle kritiků utilitarismu tento argument ilustruje jeden z nejzávažnějších nedostatků teorie, totiž že je v rozporu s ideálem spravedlnosti. Spravedlnost od nás vyžaduje, abychom s lidmi zacházeli spravedlivě, podle zásluh v jejich konkrétní situaci. V McCloskeyho příkladu utilitarismus vyžaduje, abychom s někým zacházeli nespravedlivě. Proto utilitarismus nemůže být správný.

Práva. Zde je příklad z amerického odvolacího soudu. V případě York v. Story (1963), vycházející z Kalifornie:

V říjnu 1958 odvolatel [Ms. Angelynn York] šel na policejní oddělení Chino za účelem podání obvinění v souvislosti s útokem na ni.

Appellee Ron Story, důstojník tohoto policejního oddělení, který tehdy jednal pod barvou své autority jako takové, doporučil odvolatelce, že je nutné ji vyfotografovat. Story poté odvedl stěžovatelku do místnosti na policejní stanici, zamkl dveře a nařídil jí, aby se svlékla, což také udělala. Story poté nařídil navrhovatelce, aby zaujala různé neslušné pozice, a vyfotografoval ji v těchto pozicích. Tyto fotografie nebyly pořízeny pro žádný zákonný nebo legitimní účel.

Stěžovatel vznesl námitky proti svlékání. Pro Story uvedla, že není třeba ji fotit nahou nebo v pozicích, které měla zaujmout, protože modřiny se na žádné fotografii neprojeví. . . .

Později toho měsíce Story stěžovateli sdělil, že obrázky nevyšly a že je zničil. Místo toho Story [vytiskl další kopie a] dal tyto fotografie do oběhu mezi pracovníky policejního oddělení Chino.

Paní Yorková podala žalobu na důstojníka Storyho a vyhrála. Její zákonná práva byla zjevně porušena. Ale co morálka chování Story? Utilitarismus říká, že činy jsou obhajitelné, pokud vytvářejí příznivou rovnováhu mezi štěstím a neštěstím. To naznačuje, že porovnáme množství neštěstí způsobené Yorkovi s množstvím potěšení, které fotografie poskytly důstojníkovi Storyovi a ostatním. A je přinejmenším možné, že vzniklo více štěstí než neštěstí. V takovém případě by utilitarista řekl, že Storyho jednání bylo morálně přijatelné. Ale tohle se zdá být zvrácené. Proč by na potěšení Story a jeho přátel vůbec mělo záležet? Neměli právo zacházet s Yorkem tímto způsobem a skutečnost, že se jim to líbilo, se nezdá být relevantní.

Zvažte související případ. Předpokládejme, že Peeping Tom špehoval ženu oknem její ložnice a tajně ji fotil svlečenou. Předpokládejme, že ho nikdy nechytil a nikdy nikomu neukáže obrázky. Za těchto okolností se zdá, že jediným důsledkem jeho jednání je zvýšení jeho vlastního štěstí. Nikomu jinému, včetně té ženy, není způsobeno vůbec žádné neštěstí. Jak by tedy mohl utilitarista popřít, že činy Peeping Toma jsou správné?

Utilitarismus se opět jeví jako nepřijatelný.

Klíčovým bodem je, že utilitarismus je v rozporu s myšlenkou, že lidé mají práva, která nelze pošlapávat jen proto, že člověk očekává dobré výsledky. V těchto příkladech je porušeno právo ženy na soukromí. Mohli bychom si ale představit podobné případy, kdy jde o jiná práva – právo svobodně uctívat, právo vyjadřovat svůj názor nebo dokonce právo žít. Pokud jde o utilitarismus, práva jednotlivce mohou být vždy pošlapána, pokud z pošlapávání těží dostatek lidí. Utilitarismus tak byl obviněn z podpory „tyranie většiny“: pokud by většina lidí měla radost z toho, že jsou něčí práva zneužívána, pak by tato práva měla být zneužívána, protože potěšení většiny převažuje nad utrpením jednoho. Nemyslíme si však, že by naše individuální práva měla z morálního hlediska znamenat tak málo. Pojem individuálního práva není utilitární pojem. Právě naopak: Je to představa, která omezuje, jak může být s jednotlivcem zacházeno, bez ohledu na dobro, kterého může být dosaženo.

Zpětné důvody. Předpokládejme, že jste slíbili, že něco uděláte – řekněme, že jste slíbili, že se dnes odpoledne setkáte se svým přítelem v kavárně. Ale když přijde čas jít, nechceš; potřebujete dohnat nějakou práci a raději zůstanete doma. Zvažujete, že jí pošlete SMS, ale víte, že u sebe nemá telefon. Co bys měl dělat? Předpokládejme, že usoudíte, že užitečnost vaší práce převáží, byť jen nepatrně, podráždění, které by váš přítel pocítoval, kdyby se postavil. Při použití utilitárního standardu můžete dojít k závěru, že zůstat doma je lepší než dodržet svůj slib. To se však nezdá správné. Skutečnost, že jste slíbili, na vás ukládá povinnost, které nemůžete tak snadno uniknout. Samozřejmě, pokud by bylo v sázce hodně – pokud byste například museli spěchat se svým spolubydlícím do nemocnice – pak byste oprávněně slib porušili. Ale malý zisk ve štěstí nemůže překonat závazek vytvořený vaším slibem; povinnost by měla něco znamenat, morálně. Zdá se tedy, že utilitarismus se opět mýlí.

Tato kritika je možná, protože utilitarismus se stará pouze o důsledky našich činů. Obvykle si však myslíme, že důležitá jsou i některá fakta o minulosti. Vy

slíbil svému příteli, a to je minulost.

Utilitarismus se zdá být chybný, protože vylučuje takové zpětné důvody.

Jakmile pochopíme tento bod, můžeme myslet na další příklady zpětných důvodů. Skutečnost, že někdo spáchal trestný čin, je důvodem k jeho potrestání. Skutečnost, že vám někdo minulý týden udělal laskavost, je důvodem, abyste jí udělal laskavost příští týden. To, že jsi včera někomu ublížil, je důvod, proč se mu dnes omluvit. To vše jsou fakta o minulosti, která jsou relevantní pro stanovení našich závazků. Ale utilitarismus činí minulost irelevantní, a tak se zdá být vadná.

8.4. Měli bychom se o všechny stejně starat?

Poslední část utilitarismu říká, že ke štěstí každého člověka musíme přistupovat jako ke stejně důležitému – nebo jak řekl Mill, musíme být „stejně přísně nestranní jako nezaujatý a benevolentní divák“. Abstraktně řečeno to zní věrohodně, ale má to znepokojivé důsledky. Jedním z problémů je, že požadavek „stejného zájmu“ na nás klade příliš velké nároky; dalším problémem je, že nám říká, abychom dělali věci, které by zničily naše osobní vztahy.

Poplatek, že utilitarismus je příliš náročný. Předpokládejme, že jste na cestě do kina, když někdo poukáže na to, že peníze, které se chystáte utratit, by mohly být použity na nakrmení hladovějících nebo na očkování dětí z třetího světa.

Tito lidé jistě potřebují jídlo a léky víc, než vy, abyste viděli Brada Pitta a Angelinu Jolie. Takže se vzdáte zábavy a věnujete své peníze na charitu. Ale tím to nekončí. Ze stejného důvodu si nemůžete koupit nové oblečení, auto, smartphone nebo PlayStation. Asi by ses měl přestěhovat do levnějšího bytu. Koneckonců, co je důležitější — že máte tento luxus, nebo že děti mají jídlo?

Ve skutečnosti by věrné dodržování utilitárního standardu vyžadovalo, abyste rozdávali své bohatství, dokud se nestanete stejně chudými jako lidé, kterým pomáháte. Nebo spíše byste se potřebovali nechat jen tolik, abyste si udrželi práci, abyste mohli dál dávat. I když bychom

obdivovat někoho, kdo tohle všechno udělal, nemysleli bychom si, že takový člověk pouze „dělal svou povinnost“. Spíše bychom ho považovali za světce, za někoho, jehož štědrost překračuje rámec povinností. Filozofové nazývají takové akce super-erogantní. Zdá se však, že utilitarismus nedokáže rozpoznat tuto morální kategorii.

Problém není jen v tom, že by utilitarismus vyžadoval, abychom rozdali většinu našich věcí. Také by nám to zabránilo pokračovat ve svém životě. Všichni máme cíle a projekty, díky kterým má náš život smysl. Ale etika, která od nás vyžaduje, abychom v maximální možné míře podporovali obecné blaho, by nás donutila opustit tyto snahy.

Předpokládejme, že jste webový designér, který nezbohatne, ale slušně si vydělává na živobytí; máte dvě děti, které milujete; a o víkendech rád vystupujete s amatérským divadelním kroužkem. Kromě toho rádi čtete historii. Jak by na tom mohlo být něco špatného? Ale soudě podle utilitárního standardu vedete nemorální život. Koneckonců, můžete udělat mnohem více dobrého, když budete trávit čas jinak.

Poplatek, který utilitarismus narušuje naše osobní vztahy. V praxi nikdo z nás není ochoten zacházet se všemi stejně, protože by to vyžadovalo, abychom se vzdali našich zvláštních vazeb na přátele a rodinu. Všichni jsme hluboce zaujatí, pokud jde o naši rodinu a přátele. Milujeme je a děláme vše proto, abychom jim pomohli. Pro nás to nejsou jen členové velkého zástupu lidstva – jsou zvláštní. To vše je ale v rozporu s nestranností. Když jste nestranní, přicházíte o intimitu, lásku, náklonnost a přátelství.

V tuto chvíli se zdá, že utilitarismus ztratil veškerý kontakt s realitou. Jaké by to bylo starat se o svého manžela o nic víc než o úplně cizí lidi? Samotná myšlenka je absurdní; nejen, že je to v hlubokém rozporu s normálními lidskými emocemi, ale láskyplné vztahy by ani nemohly existovat bez zvláštní odpovědnosti a závazků. Znovu, jaké by to bylo chovat se ke svým dětem s o nic větší láskou než k cizím lidem? Jak říká John Cottingham: „Rodič, který nechá své dítě shořet“, protože „budova obsahuje někoho jiného, jehož budoucí přínos k obecnému blahu bude větší, není hrdina; je (právem) předmětem mravního pohrdání, mravním malomocným.“

8.5. Obrana utilitarismu

Společně se tyto námitky zdají být rozhodující. Zdá se, že utilitarismus se nezajímá jak o spravedlnost, tak o individuální práva.

Navíc nemůže odpovídat ze zpětných důvodů.

Kdybychom žili podle teorie, stali bychom se chudými a museli bychom přestat milovat svou rodinu a své přátele.

Většina filozofů proto opustila utilitarismus.

Někteří filozofové tomu však stále věří. Brání to třemi různými způsoby.

První obrana: Popírání důsledků. Většina argumentů proti utilitarismu vypadá takto: je popsána situace; pak se říká, že za těchto okolností by nejlepší důsledky mělo nějaké konkrétní (podlé!) jednání; pak je utilitarismus obviňován z obhajování této akce.

Tyto argumenty však uspějí pouze tehdy, pokud by činy, které popisují, měly skutečně ty nejlepší důsledky. Že by?

Podle první obhajoby by ne.

Vezměme si například McCloskyho argument, v němž má utilitarismus podporovat kádrování nevinného člověka, aby se zastavilo rasové nepokoje. Mělo by křivé svědectví tímto způsobem ve skutečném světě skutečně dobré důsledky? Asi ne. Lhář by mohl být odhalen a situace by pak byla horší než předtím. A i kdyby lež uspěla, skutečný viník by zůstal na svobodě a mohl by spáchat další zločiny, po nichž by následovaly další nepokoje. Navíc, pokud by byl viník později dopaden, což je vždy možné, lhář by se dostal do hlubokých problémů a důvěra veřejnosti v systém trestní justice by narušila.

Morálka je taková, že ačkoliv by si někdo mohl myslet, že takovým chováním lze dosáhnout nejlepších následků, zkušenost učí opak: Užítku neslouží obviňování nevinných lidí.

Totéž platí pro ostatní argumenty. Lhaní, porušování lidských práv, porušování slibů a přerušování intimních vztahů, to vše má špatné následky. Jen v představách filozofů je tomu jinak. Ve skutečném světě jsou Peeping Toms chyceni, stejně jako byl chycen Officer Story, a jejich oběti zaplatí cenu. Ve skutečném světě, když lidé lžou, jejich pověst trpí a ostatní lidé jsou zraněni; a kdy

lidé porušují své sliby a neoplácejí laskavosti, ztrácejí své přátele.

To je tedy první obrana. Bohužel to není moc účinné. I když je pravda, že většina činů křivého svědectví a podobně má špatné následky, nelze říci, že všechny takové činy mají špatné následky. Alespoň jednou za čas může člověk dosáhnout dobrého výsledku tím, že udělá něco, co odporuje morálnímu zdravému rozumu. Proto bude alespoň v některých reálných případech utilitarismus v rozporu se zdravým rozumem. Navíc, i kdyby se antiutilitární argumenty musely opírat o fiktivní příklady, tyto argumenty by si zachovaly svou sílu.

Teorie jako utilitarismus se mají vztahovat na všechny situace, včetně situací, které jsou pouze hypotetické. Ukázat, že utilitarismus má nepřijatelné důsledky ve smyšlených případech, je tedy platný způsob, jak jej kritizovat. První obrana je tedy slabá.

Druhá obrana: Princip užitku je vodítkem pro volbu pravidel, nikoli aktů. Revize teorie je dvoukrokový proces: nejprve určíte, který rys teorie potřebuje práci; za druhé, změníte pouze tuto vlastnost a zbytek teorie ponecháte beze změny. Jaký rys klasického utilitarismu způsobuje potíže?

Nepříjemným předpokladem může být, že každý jednotlivý čin by měl být posuzován podle utilitárního standardu. Zda by bylo špatné říkat konkrétní lež, závisí na důsledcích vyprávění této konkrétní lži; to, zda byste měli dodržet konkrétní slib, závisí na důsledcích dodržení tohoto konkrétního slibu; a tak dále pro každý z příkladů, které jsme uvažovali. Pokud nám záleží na důsledcích konkrétních činů, pak si vždy dokážeme vymyslet okolnosti, za kterých bude mít hrozný čin ty nejlepší následky.

Nová verze utilitarismu proto upravuje teorii tak, že jednotlivé činy již nejsou posuzovány podle Principu užitku. Místo toho se musíme nejprve zeptat, jaký soubor pravidel je z utilitárního hlediska optimální. Jinými slovy, jaká pravidla bychom měli dodržovat, abychom maximalizovali štěstí? Jednotlivé úkony jsou pak posuzovány podle toho, zda tato pravidla dodržují. Tato nová verze teorie se nazývá „Utilitarismus pravidel“, aby se odlišila od původní teorie, nyní běžně nazývané „Utilitarismus činů“.

Rule-Utilitarismus má snadnou odpověď na antiutilitární argumenty. Činný utilitarista by obvinil nevinného muže v McCloskeyho příkladu, protože následky tohoto konkrétního činu by byly dobré. Ale utilitarista pravidel by takto neuvažoval. Nejprve se zeptala: Jaká pravidla chování obvykle podporují největší štěstí? A jedno dobré pravidlo zní: „Nevydávejte křivé svědectví proti nevinným“. Toto pravidlo je jednoduché a snadno zapamatovatelné a jeho dodržování téměř vždy zvýší štěstí. Odvoláním se na něj může utilitarista pravidel dojít k závěru, že v McCloskeyho příkladu bychom neměli svědčit proti nevinnému muži.

Podobným uvažováním lze stanovit pravidla proti porušování lidských práv, nedodržování slibů, lhaní, zrazování přátel a tak dále. Měli bychom taková pravidla přijmout, protože jejich pravidelné dodržování podporuje všeobecné štěstí. Takže již neposuzujeme činy podle jejich užitečnosti, ale podle jejich souladu s těmito pravidly. Tudíž pravidlo-utilitarismus nemůže být usvědčen z porušení našeho morálního zdravého rozumu. Přesunutím důrazu z ospravedlňování činů na ospravedlňování pravidel byl utilitarismus uveden do souladu s našimi intuitivními soudy.

Vážný problém s Rule-Utilitarismem však nastává, když se ptáme, zda ideální pravidla mají výjimky. Musí se pravidla dodržovat bez ohledu na to? Co když „zakázaný“ čin značně zvýší celkové dobro? Pravidla-utilitarista může dát jednu ze tří odpovědí na tuto otázku.

Za prvé, pokud říká, že v takových případech můžeme porušovat pravidla, pak to vypadá, že chce posuzovat akce případ od případu. Toto je zákonný utilitarismus, ne utilitarismus pravidel. Je tedy zranitelný vůči všem námitkám, které byly podány.

Za druhé by mohla navrhnout, abychom pravidla formulovali tak, že jejich porušení nikdy nezvýší štěstí. Například místo pravidla „Nepodávejte křivé svědectví proti nevinným“ bychom mohli použít pravidlo „Nevydávejte křivé svědectví proti nevinným, pokud tím nedosáhnete nějakého velkého dobra.“ Pokud změníme všechna pravidla tímto způsobem, pak bude pravidlo-utilitarismus přesně jako zákonitost-utilitarismus v praxi; pravidla, kterými se řídíme, nám vždy říkají, abychom si vybrali akt, který vytváří největší štěstí. Ale nyní pravidlo-utilitarismus neposkytuje odpověď na antiutilitarismus

argumenty; jako Act-Utilitarismus, Rule-Utilitarismus nám říká, abychom obviňovali nevinné, porušovali naše sliby, špehovali lidi v jejich domovech a tak dále.

A konečně, utilitářka pravidel by mohla stát za svým a říct, že bychom nikdy neměli porušovat pravidla, ani abychom podpořili štěstí. JJC Smart (1920–2012) říká, že takový člověk trpí iracionálním „uctíváním pravidel“. Ať už si o tom někdo myslí cokoli, tato verze utilitarismu ve skutečnosti není vůbec utilitaristickou teorií. Utilitáři se starají výhradně o štěstí a následky; ale tato teorie navíc dbá na dodržování pravidel. Teorie je tedy směsí utilitarismu a něčeho úplně jiného. Abych parafrázoval jednoho spisovatele, tento typ utilitarismu podle pravidel je jako gumová kachnička: stejně jako gumová kachna není druh kachny, tento typ utilitarismu není druhem utilitarismu. A tak nemůžeme utilitarianismus bránit tím, že se na něj budeme odvolávat.

Třetí obrana: „Zdravý rozum“ je špatný. Konečně, někteří utilitáři nabídli velmi odlišnou odpověď na námitky. Když jim bylo řečeno, že utilitarismus je v rozporu se zdravým rozumem, odpoví: "No a co?" Při pohledu zpět na svou vlastní obranu utilitarismu JJC Smart píše:

Je pravda, že utilitarismus má důsledky, které jsou neslučitelné s běžným morálním vědomím, ale měl jsem sklon zastávat názor „tím horší pro obecné morální vědomí“. To znamená, že jsem byl nakloněn odmítnout běžnou metodologii testování obecných etických principů tím, že jsem viděl, jak se v konkrétních případech shodují s našimi pocity.

Toto plemeno utilitaristů – tvrdohlavý a neomluvitelný – může nabídnout tři odpovědi na antiutilitární argumenty.

První odpověď: Všechny hodnoty mají utilitární základ. Kritici utilitarismu říkají, že tato teorie nemůže dávat smysl některým z našich nejdůležitějších hodnot – jako je hodnota, kterou přikládáme vyprávění pravdy, dodržování slibů, respektování soukromí jiných lidí a lásce k našim dětem. Vezměme si například lhaní. Hlavní důvod, proč nelhat, podle kritiků nemá nic společného se špatnými důsledky. Důvodem je, že lhát je nečestné; to zraňuje důvěru lidí. Tato skutečnost nemá nic společného s

utilitární výpočet výhod a škod. Poctivost má hodnotu, která přesahuje jakoukoli hodnotu, kterou může utilitarista uznat. A totéž platí o dodržování slibů, respektování soukromí ostatních lidí a lásce k našim dětem.

Ale podle filozofů, jako je Smart, bychom měli o těchto hodnotách přemýšlet jednu po druhé a zvážit, proč jsou důležité. Když lidé lžou, lži jsou často odhaleny a zrazení se cítí zranění a naštvání. Když lidé poruší své sliby, dráždí své sousedy a odcizují své přátele. Někdo, jehož soukromí je narušeno, se může cítit poníženo a chtít se od ostatních stáhnout. Když se lidé nestarají o své vlastní děti více než o cizí lidi, jejich děti se cítí nemilované a jednoho dne se i ony mohou stát nemilujícími rodiči. Všechny tyto věci snižují štěstí. Utilitarismus není zdaleka v rozporu s myšlenkou, že bychom měli být ke svým dětem upřímní, spolehliví, ohleduplní a milující, ale vysvětluje, proč jsou tyto věci dobré.

Kromě utilitárního vysvětlení by se navíc tyto povinnosti zdály nevysvětlitelné. Co může být divnějšího než říkat, že lhaní je špatné „samo o sobě“, kromě škod, které lhaní způsobuje? A jak by lidé mohli mít „právo na soukromí“, pokud by respektování tohoto práva nepřineslo nějaké výhody? Na tomto způsobu myšlení není utilitarismus neslučitelný se zdravým rozumem; naopak, utilitarismus ospravedlňuje hodnoty zdravého rozumu, které máme.

Druhá odpověď: Když jsou případy výjimečné, našim střevisním reakcím nelze věřit. Ačkoli některé případy nespravedlnosti slouží obecnému dobru, tyto případy jsou výjimkou. Lhaní, nedodržování slibů a porušování soukromí obvykle vedou k neštěstí, nikoli ke štěstí. Toto pozorování tvoří základ další utilitární reakce.

Zvažte znovu McCloskeyho příklad člověka, který je v pokušení vydat křivé svědectví. Proč okamžitě a instinktivně věříme, že je špatné vydávat křivé svědectví proti nevinnému člověku? Někteří říkají, že důvodem je to, že po celý život jsme viděli, že lži vedou k bídě a neštěstí. Proto instinktivně odsuzujeme všechny lži. Ale když odsuzujeme lži, které jsou prospěšné, naše intuitivní schopnosti selhávají. Zkušenost nás naučila odsuzovat lži, protože jsou

snižit štěstí. Nyní však odsuzujeme lži, které zvyšují štěstí. Když čelíme neobvyklým případům, jako je McCloskeyho, možná bychom měli více věřit Principu užitečnosti než svým instinktům.

Třetí odpověď: Měli bychom se zaměřit na všechny důsledky. Když jsme požádáni, abychom zvážili „opovrženímhodnou“ akci, která maximalizuje štěstí, je tato akce často prezentována způsobem, který nás povzbudí, abychom se zaměřili na její špatné účinky, spíše než na její dobré účinky. Pokud se místo toho zaměříme na všechny účinky aktu, bude se utilitarismus zdát věrohodnější.

Zvažte znovu příklad McCloskeyho. McCloskey říká, že by bylo špatné odsoudit nevinného člověka, protože by to bylo nespravedlivé. Ale co ostatní nevinní lidé, kteří budou zraněni, pokud budou výtržnosti a lynčování pokračovat? A co bolest, kterou budou snášet ti, kteří jsou bití a mučeni davem? A co úmrtí, ke kterým dojde, pokud muž nebude lhát? Děti přijdou o rodiče a rodiče o své děti.

Samozřejmě nikdy nechceme čelit takové situaci. Ale pokud si musíme vybrat mezi zajištěním odsouzení jedné nevinné osoby a umožněním smrti několika nevinných lidí, je tak nerozumné myslet si, že je lepší první možnost?

A znovu zvažte námitku, že utilitarismus je příliš náročný, protože nám říká, abychom použili naše zdroje k nakrmení hladovějících dětí, místo abychom tyto zdroje použili na sebe. Pokud zaměříme své myšlenky na ty, kteří by hladověli, zdají se požadavky utilitarismu tak nepřiměřené? Není to od nás samoučelné říkat, že utilitarismus je „příliš náročný“, než říkat, že bychom měli pomoci víc?

Tato strategie funguje v některých případech lépe než v jiných. Vezměme si Peeping Tom. Neomluvený utilitarista nám řekne, abychom zvážili potěšení, které má ze špehování nic netušících žen. Pokud se z toho dostane, jaká škoda byla způsobena? Proč by měl být jeho čin odsouzen? Většina lidí jeho chování i přes utilitární argumenty odsoudí.

Utilitarismus, jak naznačuje Smart, nelze plně sladit se zdravým rozumem. Zda teorie potřebuje takové usmíření, zůstává otevřenou otázkou.

8.6. Závěrečné myšlenky

Pokud se podíváme na to, co Smart nazývá naše „společné morální vědomí“, zdá se, že mnoho jiných ohledů než užitečnosti je morálně důležitých. Ale Smart nás správně varuje, že „zdravému rozumu“ nelze věřit. To se může ukázat jako největší vhléd utilitarismu. Nedostatky morálního zdravého rozumu jsou zřejmé, pokud se nad tím zamyslíme. Mnoho bělochů kdysi cítilo, že mezi bílými a černými je důležitý rozdíl, takže zájmy bílých jsou jaksi důležitější. Důvěřující „zdravému rozumu“ své doby a mohli trvat na tom, že adekvátní morální teorie by měla tuto „skutečnost“ pojmout.

Dnes takové věci neříká nikdo, koho by stálo za to poslouchat, ale kdo ví, kolik dalších iracionálních předsudků je stále součástí našeho morálního zdravého rozumu? Nositel Nobelovy ceny Gunnar Myrdal (1898–1987) na konci své klasické studie rasových vztahů, *An American Dilemma*, připomíná:

Kvůli mlze, do které nás zahluje náš typ západní kultury, musí existovat ještě další nesčetné množství chyb stejného druhu, které žádný živý člověk ještě nemůže odhalit. Kulturní vlivy vytvořily předpoklady o mysli, těle a vesmíru, se kterými začínáme; klást otázky, které klademe; ovlivnit fakta, která hledáme; určit výklad, který těmto skutečnostem podáváme; a nasměrovat naši reakci na tyto interpretace a závěry.

Mohlo by se například stát, že se budoucí generace budou znechuceně ohlížet na to, jak si bohatí lidé v 21. století užívali pohodlný život, zatímco děti z třetího světa umíraly na nemoci, kterým lze snadno předejít? Pokud ano, mohli by si všimnout, že utilitární filozofové předběhli svou dobu v jeho odsouzení.

Existují absolutní morální pravidla?

Nesmíte dělat zlo, aby mohlo přijít dobro.

Svatý Pavel, DOPIS ŘÍMŮM (cca ad . 50)

9.1. Harry Truman a Elizabeth Anscombe

Harry Truman bude navždy vzpomínat jako muž, který se rozhodl shodit atomové bomby na Hirošimu a Nagasaki. Když se v roce 1945 po smrti Franklina D. Roosevelta stal prezidentem, nevěděl Truman o bombě nic; Rooseveltovi poradci ho museli doplnit. Spojenci vyhrávali válku v Pacifiku, říkali, ale za hroznou cenu. Byly vypracovány plány na invazi do Japonska, ale tato bitva bude ještě krvavější než útok v den D na Normandii ve Francii. Použití atomové bomby na jedno nebo dvě japonská města by mohlo urychleně ukončit válku, takže invaze nebude zbytečná.

Zpočátku se Truman zdráhal použít novou zbraň.

Problém byl v tom, že každá bomba by zničila celé město – nejen vojenské cíle, ale i nemocnice, školy a domy. Ženy, děti, staří lidé a další nevojáckí budou zničeni spolu s vojenským personálem. Spojenci již dříve bombardovali města, ale Truman vycítil, že nová zbraň učinila otázku smrti nebojových mravenců naléhavější. Navíc Spojené státy podle záznamů odsuzovaly útoky na civilní cíle. V roce 1939, předtím, než Amerika vstoupila do války, poslal prezident Roosevelt vládám Francie, Německa, Itálie, Polska a Velké Británie zprávu, v níž odsoudil bombardování

města v nejsilnějších podmínkách. Nazval to „nelidským barbarstvím“:

Nelidské bombardování civilistů ze vzduchu. . . která měla za následek zmrzačení a smrt tisíců bezbranných mužů, žen a dětí, otrávil srdce každého civilizovaného muže a ženy a hluboce šokovala svědomí lidstva. Pokud se uchýlíme k této formě nelidského barbarství v období tragického požáru, kterému je nyní svět konfrontován, statisíce nevinných lidských bytostí, které nemají žádnou odpovědnost a které se ani vzdáleně nepodílejí na hos- společnosti, které nyní vypukly, přijdou o život.

Truman vyjádřil podobné myšlenky, když se rozhodl povolit bombové útoky. Do svého deníku si napsal: „Řekl jsem Sec. války, pane Stimsone, použít ji k tomu, aby cílem byly vojenské cíle a vojáci a námořníci a ne ženy a děti. . .

. Cíl bude čistě vojenský." Je těžké vědět, co si o tom myslet, protože Truman věděl, že bomby zničí celá města.

Nicméně je jasné, že měl obavy z otázky nebojících.

Je také jasné, že Truman si byl svým rozhodnutím jistý.

Winston Churchill, válečný vůdce Velké Británie, se setkal s Trumanem krátce před svržením bomb. „Rozhodnutí, zda použít nebo ne použít atomovou bombu,“ napsal později Churchill, „. . . ani nikdy nebyl problém. U našeho stolu panovala jednomyslná, automatická a nezpochybnitelná shoda.“ Truman řekl, že po podepsání konečné objednávky „spal jako dítě“.

Elizabeth Anscombeová, která zemřela v roce 2001, byla 20letá studentka Oxfordské univerzity, když začala druhá světová válka. V té době byla spoluautorkou brožury, která tvrdila, že Británie by neměla jít do války, protože země ve válce nevyhnutelně skončí bojem nespravedlivými prostředky. „Slečna Anscombeová“, jak se jí vždy říkalo – navzdory jejímu 59letému manželství a sedmi dětem – se stala jednou z nejuznávanějších filozofek 20. století a možná největší ženskou filozofkou v historii.

Slečna Anscombeová byla také katolička a její náboženství bylo ústředním bodem jejího života. Její etické názory odrážely tradiční

Katolické učení. V roce 1968, poté, co papež Pavel VI. potvrdil církevní zákaz antikoncepce, napsala brožuru vysvětlující, proč je umělá antikoncepce nemorální. Na konci svého života byla zatčena, když protestovala před britskou potratovou klinikou. Přijala také církevní učení o etickém vedení války, což ji přivedlo do konfliktu s Trumanem.

Harry Truman a Elizabeth Anscombeová se zkřížili v roce 1956. Oxfordská univerzita plánovala udělit Trumanovi čestný titul jako poděkování za válečnou pomoc Ameriky a ti, kdo toto vyznamenání navrhovali, předpokládali, že to bude nekontroverzní. Ale Anscombe a dva další členové fakulty se postavili proti této myšlence. Přestože prohráli, vynutili si hlasování o tom, co by jinak bylo schválením. Pak, když se uděloval titul, Anscombe poklekl před síní a modlil se.

Anscombe napsal další brožuru, tentokrát vysvětlující, že Truman byl vrah, protože nařídil bombardování Hirošimy a Nagasaki. Truman si samozřejmě myslel, že bombardování bylo oprávněné, protože zkrátilo válku a zachránilo životy. Pro Anscombe to nebylo dost dobré. "Pro muže, aby se rozhodli zabít nevinné jako prostředek k dosažení svých cílů," napsala, "je vždy vražda." Na argument, že bombové útoky zachránily více životů, než vzaly, odpověděla: „Pojďte teď: kdybyste si museli vybrat mezi vařením jednoho dítěte a nechat nějakou strašlivou katastrofu postihnout tisíc lidí – nebo milion lidí, pokud jich je tisíc. nedostatek- co bys dělal?"

Anscombův příklad byl výstižný. Výbuch bomby na Hirošimu, který zapálil ptáky ve vzduchu, skutečně vedl k vaření nemluvnat: Lidé umírali v řekách, nádržích a cisternách, marně se snažili uniknout horku. Anscombova pointa byla, že některé věci nelze udělat, ať se děje cokoli. Nezáleží na tom, jestli bychom mohli vykonat nějaké velké dobro tím, že uvaříme dítě; je to prostě špatně. Anscombe věřil v řadu takových pravidel. Za žádných okolností, řekla, nesmíme úmyslně zabít nevinné lidi; uctívat modly; učinit falešné vyznání víry; zapojit se do sodomie nebo cizoložství; potrestat jednu osobu za činy druhé; nebo se dopustit zrady, kterou popisuje jako „získání mužské důvěry ve vážné záležitosti sliby důvěryhodného přátelství a následným zradou jeho nepřátelům“.

Anscombův manžel Peter Geach (1916–2013) s tím souhlasil. Anscombe a Geach byli ve 20. století předními filozofickými zastánci doktríny, že morální pravidla jsou absolutní.

9.2. Kategorický imperativ Myšlenku, že

morální pravidla nemají žádné výjimky, je těžké obhájit. Je snadné vysvětlit, proč bychom někdy měli porušit pravidlo – můžeme jednoduše poukázat na případy, kdy by dodržování pravidla mělo hrozné následky. Jak se ale v takových případech bránit neporušení pravidla? Mohli bychom říci, že mravní pravidla jsou neporušitelná Boží přikázání. Kromě toho, co lze říci?

Před 20. stoletím existoval jeden významný filozof, který věřil, že morální pravidla jsou absolutní. Immanuel Kant (1724–1804) tvrdil, že lhát je za všech okolností špatné. Neodvolával se na náboženství; místo toho si myslel, že lhaní je zakázáno samotným rozumem. Abychom viděli, jak k tomuto závěru dospěl, podívejme se na jeho obecnou teorii etiky.

Kant poznamenal, že slovo měl se často používá nemorálně:

- Pokud se

chcete stát lepším šachistou, měli byste studovat hry Magnuse Carlsena. • Pokud chcete jít na vysokou školu, měli byste si vzít SAT.

Velká část našeho chování se řídí takovými „povinnostmi“. Vzor je tento: Máme určitou touhu (stát se lepším šachistou, jít na vysokou školu); uznáváme, že určitý postup nám pomůže získat to, co chceme (studování Carlsenových her, SAT); a tak postupujeme podle naznačeného plánu.

Kant nazval tyto „hypotetické imperativy“, protože nám říkají, co máme dělat za předpokladu, že máme příslušné touhy. Osoba, která se nechtěla zdokonalovat v šachu, by neměla důvod studovat Carlsenovy partie; někdo, kdo nechtěl jít na vysokou školu, by neměl důvod SAT.

Protože svazující síla „měla“ závisí na tom, zda máme relevantní touhu, můžeme uniknout jejímu sevření tím, že touhu opustíme. Takže se například mohu vyhnout SAT tím, že se rozhodnu, že nechci jít na vysokou školu.

Naproti tomu morální závazky nezávisí na konkrétních „
přáních. Forma mravního závazku není If
chcete to a to, pak byste měli udělat to a to.“

Místo toho jsou morální požadavky kategorické: Mají formu „Měli byste dělat to a to, tečka“. Morálním pravidlem například není, že byste měli pomáhat lidem, pokud vám na nich záleží nebo pokud chcete být dobrým člověkem. Místo toho platí pravidlo, že byste měli lidem pomáhat bez ohledu na to, jaké jsou vaše touhy.

To je důvod, proč nelze uniknout morálním požadavkům tím, že řeknete: „To mě nezajímá“.

Hypotetické „měly“ jsou snadno pochopitelné. Pouze nám říkají, abychom udělali to, co je nezbytné k dosažení našich cílů. Na druhou stranu kategorická „měla“ jsou záhadná. Jak můžeme být zavázáni chovat se určitým způsobem bez ohledu na naše cíle? Kant má odpověď. Stejně jako jsou hypotetická „měla“ možná, protože máme touhy, kategorická „měla“ jsou možná, protože máme rozum. Kant říká, že kategorické povinnosti jsou odvozeny z principu, který musí přijmout každý rozumný člověk: kategorického imperativu. Kant ve svých Základech metafyziky morálky (1785) vyjadřuje kategorický imperativ takto:

Jednejte pouze podle té maximy, kterou můžete zároveň chtít, aby se stala univerzálním zákonem.

Tento princip poskytuje způsob, jak zjistit, zda je čin morálně povolen. Když přemýšlíte o tom, že něco uděláte, zeptejte se, jaké pravidlo byste dodržovali, kdybyste to skutečně udělali. Toto pravidlo bude „maximem“ vašeho činu. Pak se zeptejte, zda byste byli ochotni, aby se vaše zásada stala univerzálním zákonem. Jinými slovy, dovolili byste, aby se vaše pravidlo řídilo všemi lidmi za všech okolností? Pokud ano, pak je vaše zásada správná a váš čin je přijatelný. Ale pokud ne, pak je váš čin zakázán.

Kant uvádí několik příkladů, jak to funguje. Předpokládejme, říká, muž potřebuje peníze, ale nikdo mu je nepůjčí, pokud neslíbí, že je vrátí – což ví, že nebude schopen. Měl by křivě slíbit, že úvěr dostane? Pokud by to udělal, jeho zásada by byla: Kdykoli budete potřebovat půjčku, slibte, že ji splatíte, i když víte, že nemůžete. Mohl by nyní chtít, aby se toto pravidlo stalo univerzálním zákonem? Očividně ne, protože

bylo by to sebezničující. Jakmile se toto pravidlo stalo univerzální praxí, nikdo by podobným slibům nevěřil, a tak by na jejich základě nikdo neposkytoval půjčky.

Kant uvádí další příklad o poskytování pomoci. Předpokládejme, říká, že odmítám pomáhat druhým v nouzi a říkám si: „Co mě zajímá? Ať si každý poradí sám.“ Toto je opět pravidlo, které nemohu chtít být univerzálním zákonem. Neboť v určitém okamžiku svého života budu potřebovat pomoc druhých a nebudu chtít, aby se ode mě odvrátili.

9.3. Kantovy argumenty o lhaní Podle Kanta by

se tedy naše chování mělo řídit univerzálními zákony, což jsou morální pravidla, která platí za všech okolností. Kant věřil v mnoho takových výjimečných pravidel.

Zaměříme se na pravidlo proti lhaní, ke kterému měl Kant obzvláště silné pocity. Řekl, že lhaní za jakýchkoli okolností je „vymazáním důstojnosti člověka jako lidské bytosti“.

Kant nabídl dva argumenty pro absolutní nebo bezvýjimečné pravidlo proti lhaní.

1. Jeho hlavní argument se opírá o kategorický imperativ. Nemohli bychom najít univerzální zákon, který nám umožňuje lhát, řekl Kant, protože takový zákon by byl sebezničující. Jakmile by se lhaní stalo běžným, lidé by si přestali věřit. Lhaní by pak nemělo smysl a v jistém smyslu by se lhaní stalo nemožným, protože by nikdo nevěnoval pozornost tomu, co se říká. Proto, uvažoval Kant, lhaní nelze připustit. A tak je to za každých okolností zakázáno.

Tento argument má chybu, která bude jasnější na příkladu. Předpokládejme, že bylo nutné lhát, aby se někomu zachránil život. Měli byste to udělat? Kant by to zdůvodnil takto:

- (1) Měli bychom dělat pouze takové akce, které jsou v souladu s pravidly, která bychom mohli chtít, aby byla přijata všeobecně.
- (2) Pokud byste lhali, pak byste se řídili pravidlem: „Lhát je v pořádku“.
- (3) Toto pravidlo nemohlo být přijato univerzálně, protože by bylo sebezničující: Lidé by si přestali věřit, a pak by nebylo možné lhát.
- (4) Proto byste neměli lhát.

Přestože Anscombeová souhlasila s Kantovým závěrem, rychle upozornila na chybu v jeho úvahách. Obtíž nastává v kroku (2). Proč bychom měli říkat, že kdybyste lhali, řídili byste se pravidlem: „Lhát je v pořádku“? Možná by vaše zásada byla: "Budu lhát, když to někomu zachráni život." Toto pravidlo by nebylo sebezničující. Mohl by se stát univerzálním zákonem. A tak, podle Kantovy vlastní teorie, by bylo v pořádku, kdybys lhal. Zdá se tedy, že Kantovo přesvědčení, že lhát je vždy špatné, není v souladu s jeho vlastní morální teorií.

2. Mnoho Kantových současníků si myslelo, že jeho trvání na absolutních pravidlech je podivné. Jeden recenzent ho vyzval tímto příkladem: Představte si, že někdo utíká před vrahem a řekne vám, že se jde domů schovat. Pak přijde vrah a zeptá se vás, kde ten muž je. Věříte, že když řeknete pravdu, budete pomáhat při vraždě. Kromě toho, zabiják již míří správným směrem, takže pokud prostě zůstanete zticha, je pravděpodobný nejhorsší výsledek. Co bys měl dělat? Říkejme tomu Případ vyšetřujícího vraha. Za těchto okolností se většina z nás domnívá, že byste měli lhát. Koneckonců, co je důležitější: říkat pravdu nebo zachránit někomu život?

Kant odpověděl v eseji s půvabně staromódním názvem „O domnělém právu lhát z altruistických motivů“, ve kterém uvádí druhý argument proti lhaní. Možná, říká, muž na útěku skutečně opustil svůj domov, a když řeknete pravdu, přivedete vraha k tomu, aby se podíval na špatné místo. Pokud však lžete, vrah se může zatoulat a objevit muže opouštějícího oblast, v takovém případě byste byli zodpovědní za jeho smrt. Kdokoli lže, říká Kant, „musí se zodpovědět za následky, jakkoli byly nepředvídatelné, a zaplatit za ně pokutu“. Kant říká svůj závěr tónem přísného učitele: „Být pravdivý... . . ve všech prohlášeních je proto posvátný a naprosto příkazující dekret rozumu, neomezený žádnou účelností.“

Tento argument lze uvést v obecné podobě: Jsme v pokušení činit výjimky z pravidla proti lhaní, protože v některých případech si myslíme, že důsledky poctivosti budou špatné a že důsledky lhaní budou dobré. Nikdy si však nemůžeme být jisti, jaké to bude mít důsledky – nemůžeme vědět, že budou následovat dobré výsledky. Výsledky lhaní mohou být nečekaně špatné. Proto nejlepší politika

je vyhnout se známému zlu – lhaní – a nechat následky přijít, jak mohou. I když budou následky špatné, nebude to naše chyba, protože jsme splnili svou povinnost.

Podobný argument by platil pro Trumanovo rozhodnutí shodit atomové bomby na Hirošimu a Nagasaki. Bomby byly svrženy v naději, že to ukončí válku. Ale Truman nevěděl, že se to stane. Japonci se možná schovali a invaze mohla být stále nezbytná. Truman tedy sázel statisíce životů na pouhou naději, že by mohly být dobré výsledky

vyplývat.

Problémy s tímto argumentem jsou dostatečně zřejmé – ve skutečnosti tak zřejmé, že je překvapivé, že filozof Kantova kalibru k nim nebyl citlivější. V první řadě argument závisí na nepřiměřeně pesimistickém pohledu na to, co můžeme vědět. Někdy si můžeme být docela jisti, jaké to bude mít důsledky, v takovém případě nemusíme váhat kvůli nejistotě. Navíc – a to je z filozofického hlediska významnější – Kant zřejmě předpokládá, že bychom byli morálně zodpovědní za jakékoli špatné důsledky lhaní, ale nebyli bychom zodpovědní za žádné špatné důsledky mluvení pravdy. Předpokládejme, že v důsledku toho, že jsme řekli pravdu, vrah našel svou oběť a zabil ji.

Zdá se, že Kant předpokládá, že bychom byli bez viny. Ale můžeme tak snadno uniknout odpovědnosti? Koneckonců jsme řekli vrahovi, kam má jít. Tento argument tedy není přesvědčivý.

Kantovi se tedy nepodařilo prokázat, že lhát je vždy špatné. Případ dotazujícího se vraha ukazuje, jakou tvrdou hádku se rozhodl okopávat. Zatímco Kant věří, že lhaní „vymazává důstojnost člověka jako lidské bytosti“, zdravý rozum říká, že některé lži jsou neškodné. Ve skutečnosti pro ně máme jméno: bílé lži. Nejsou bílé lži přijatelné – nebo dokonce nutné – když mohou být použity k záchraně něčího života? To ukazuje na hlavní problém víry v absolutní pravidla: Nemělo by být pravidlo porušeno, když by jeho dodržování bylo katastrofální?

9.4. Konflikty mezi pravidly

Předpokládejme, že je absolutně špatné dělat X za jakýchkoli okolností a také dělat Y za jakýchkoli okolností. Co pak případ, ve kterém si člověk musí vybrat

mezi dělat X a dělat Y? Zdá se, že tento druh konfliktu ukazuje, že morální pravidla nemohou být absolutní.

Existuje nějaký způsob, jak této námitce vyhovět? Jedním ze způsobů je popřít, že k takovým konfliktům vůbec někdy dochází. Peter Geach zaujal tento názor a apeloval na Boží prozřetelnost. Můžeme popsat fiktivní případy, ve kterých neexistuje způsob, jak se vyhnout porušení jednoho z absolutních pravidel, řekl, ale Bůh nedovolí, aby takové okolnosti nastaly. Geach píše:

Je-li Bůh rozumný, nepřikazuje nemožné; jestliže Bůh řídí všechny události svou prozřetelností, může se postarat o to, aby nenastaly okolnosti, za kterých je člověk bez viny postaven před volbu mezi zakázanými činy. Samozřejmě takové okolnosti. . . jsou konzistentně popsatelné; ale Boží prozřetelnost by mohla zajistit, aby ve skutečnosti nevznikly. Na rozdíl od toho, co často říkají nevěřící, víra v existenci Boha má vliv na to, co člověk očekává, že se stane.

Dochází k takovým případům skutečně? Není pochyb o tom, že seriózní morální pravidla se někdy střetávají. Během druhé světové války pašovali holandské rybáři na svých člunech židovské uprchlíky do Anglie a někdy je zastavily nacistické hlídky. Nacistický kapitán zavolal a zeptal se holandského kapitána, kam jde, kdo je na palubě a tak dále. Rybáři by lhali a nechali by projít. Je jasné, že rybáři měli jen dvě možnosti: buď lhát, nebo nechat zabít všechny na palubě.

Žádná třetí alternativa nebyla k dispozici; nemohli například mlčet nebo předběhnout nacisty. Zdá se tedy, že Geach byl naivní. V reálném světě se objevují hrozná dilemata.

Pokud taková dilemata nastanou, nevyvrací to existenci absolutních morálních pravidel? Předpokládejme například, že dvě pravidla „Je špatné lhát“ a „Je špatné usnadňovat vraždu nevinných lidí“ jsou obě považována za absolutní. Nizozemští rybáři by museli udělat jednu z těchto věcí; proto je morální názor, který absolutně zakazuje obojí, nekoherentní.

Tento typ argumentu je působivý, ale také omezený. Může být uložena pouze proti dvojicím absolutních morálních pravidel; ke vzniku konfliktu jsou zapotřebí dvě pravidla. Argument nezabrání tomu, aby někdo věřil, že existuje pouze jedno absolutno

pravidlo. A svým způsobem v takové pravidlo každý věří. „Dělej, co je správné“ je morální zásada, ve kterou všichni věříme a která nepřipouští žádné výjimky. Vždy bychom měli dělat to, co je správné. Toto pravidlo je však natolik formální, že je triviální – věříme mu, protože ve skutečnosti nic neříká. Není to ten druh absolutního morálního pravidla, za který chtěli Kant, Geach a Anscombe argumentovat.

9.5. Kantův vhléd Jen

málo současných filozofů by hájilo Kantův kategorický imperativ. Přesto může být špatné tento princip příliš rychle zavrhnout. Jak poznamenává Alasdair MacIntyre (1929–): „Pro mnohé, kdo nikdy neslyšeli o filozofii, natož o Kantovi, je morálka zhruba tím, čím Kant říkal, že je“ – tedy systémem pravidel, která člověk musí dodržovat ze smyslu pro povinnost. Existuje nějaká základní myšlenka, která je základem kategorického imperativu, kterou bychom mohli přijmout, i když nevěříme v absolutní morální pravidla? Myslím, že existuje.

Pamatujte, že Kant viděl kategorický imperativ jako závazný pro racionální činitele jednoduše proto, že jsou racionální; jinými slovy, člověk, který odmítl tento princip, by se provinil nejen tím, že je nemorální, ale také tím, že je iracionální. To je přesvědčivá myšlenka. Ale co to přesně znamená? V jakém smyslu by bylo iracionální odmítnout kategorický imperativ?

Všimněte si, že morální úsudek musí být podložen dobrými důvody – pokud je pravda, že byste měli (nebo neměli) dělat to a to, pak musí existovat důvod, proč byste to měli (nebo neměli) dělat. Můžete si například myslet, že byste neměli zakládat lesní požáry, protože by byl zničen majetek a zabiti lidé. Kantovským obratem je poukázat na to, že pokud přijmete nějaké úvahy jako důvody v jednom případě, musíte je přijmout jako důvody i v jiných případech. Pokud existuje další případ, kdy by byl zničen majetek a zabiti lidé, musíte to přijmout jako důvod i v tomto případě. Není dobré říkat, že důvody můžete přijmout občas, ale ne vždy; nebo že ostatní lidé je musí respektovat, ale ne vás. Morální důvody, pokud jsou vůbec platné, jsou závazné pro všechny lidi v každé době. To je požadavek důslednosti a Kant se správně domníval, že to žádný rozumný člověk nemůže popřít.

Tento poznatek má některé důležité důsledky. Znamená to, že se člověk nemůže z morálního hlediska považovat za zvláštní: Nemůže si soustavně myslet, že je jí dovoleno jednat způsobem, který je ostatním zakázán, nebo že její zájmy jsou důležitější než zájmy jiných lidí. ests. Jak to řekl jeden člověk, nemohu říci, že je v pořádku, abych pil vaše pivo a pak si stěžoval, když pijete moje. Jestliže Kant nebyl první, kdo to rozpoznal, byl prvním, kdo z toho učinil základní kámen plně propracovaného systému morálky.

Ale Kant šel ještě o krok dále a řekl, že konzistence vyžaduje pravidla, která nemají žádné výjimky. Je vidět, jak ho jeho vhlad tlačil tímto směrem; ale krok navíc nebyl nutný a jeho teorii to způsobuje potíže. Pravidla, dokonce ani v kantovském rámci, nemusí být absolutní. Vše, co Kantova základní myšlenka vyžaduje, je, že když porušíme pravidlo, děláme tak z důvodu, který bychom byli ochotni přijmout kdokoli.

V případě vyšetřujícího vraha to znamená, že pravidlo proti lhaní můžeme porušit pouze tehdy, pokud bychom byli ochotni za stejných okolností lhát komukoli jinému. A většina z nás by s tím ochotně souhlasila.

Prezident Truman mohl také říci, že kdokoli v jeho postavení by byl oprávněn shodit bombu.

I kdyby se tedy Truman mýlil, Kantovy argumenty to nedokazují. Dalo by se říci, že shovení bomby bylo špatné, protože Truman měl lepší možnosti. Možná měl Japoncům ukázat sílu bomby tím, že ji shodil na neobydlenou oblast – vyjednávání pak mohla být úspěšná. Nebo možná spojenci mohli v té chvíli války jednoduše vyhlásit vítězství, dokonce i bez japonské kapitulace. Říkat takové věci je však velmi odlišné od tvrzení, že to, co Truman udělal, porušilo absolutní pravidlo.

Kant a úcta k lidem

Existují lidé, kteří by neobdivovali člověka?

Giovanni Pico della Mirandola

ORACE O DŮSTOJNOSTI ČLOVĚKA (1486)

10.1. Kantovy základní myšlenky

Immanuel Kant si myslel, že lidské bytosti zaujímají ve stvoření zvláštní místo. Samozřejmě nebyl sám, kdo si to myslel. Od pradávna se lidé považovali za bytostně odlišné od všech ostatních tvorů – a nejen odlišné, ale i lepší. Ve skutečnosti se lidé tradičně považovali za docela báječné. Kant určitě ano. Podle jeho názoru mají lidské bytosti „vnitřní hodnotu“ nebo „důstojnost“, která je činí cennými „nad veškerou cenu“.

Jiná zvířata, pomyslel si Kant, mají hodnotu pouze potud, pokud slouží lidským účelům. Ve svých přednáškách o etice (1779) Kant píše: „Ale pokud jde o zvířata, nemáme žádné přímé povinnosti. Zvířata . . . existují pouze jako prostředek k dosažení cíle. Ten konec je člověk.“ Můžeme proto používat zvířata, jak chceme. Nemáme dokonce ani „přímou povinnost“ zdržet se jejich mučení. Kant sice odsoudil týrání zvířat, ale ne proto, že by byla zvířata zraněna. Báł se spíše o nás: „Kdo je krutý ke zvířatům, stává se tvrdým i v jednání s lidmi.“

Když Kant řekl, že lidské bytosti jsou cenné „především cenu“, nebyla to pouhá rétorika. Kant chtěl říci, že lidé jsou nenahraditelní. Zemře-li dítě, je to tragédie a zůstává tragickou, i když se do stejné rodiny narodí další dítě. Na druhou stranu „pouhé věci“ jsou nahraditelné. Pokud vaše tiskárna

rozbije se, pak je vše v pořádku, pokud seženete jinou tiskárnu. Lidé, věřil Kant, mají „důstojnost“, kterou postrádají pouhé věci. Tento úsudek podporují dvě fakta o lidech, pomyslel si Kant.

Za prvé, protože lidé mají touhy, věci, které tyto touhy uspokojují, mohou mít pro lidi hodnotu. Naproti tomu „pouhé věci“ mají hodnotu pouze potud, pokud podporují lidské cíle. Pokud se tedy chcete stát lepším hráčem pokeru, kniha o pokeru pro vás bude mít hodnotu; ale kromě takových konců jsou knihy o pokeru bezcenné. Nebo, pokud chcete někam jet, auto pro vás bude mít hodnotu; ale kromě takových tužeb nemají auta žádnou hodnotu.

Pouhá zvířata, pomyslel si Kant, jsou příliš primitivní na to, aby měli touhy a cíle. Jsou to tedy „pouhé věci“. Kant například nevěřil, že mléko má hodnotu pro kočku, která ho chce pít. Dnes na nás však více imponuje duševní život zvířat, než byl Kant. Věříme, že zvířata mimo člověka mají touhy a cíle. Možná tedy existují kantovské důvody pro tvrzení, že zvířata nejsou „pouhé věci“.

Přesto by se druhý Kantův důvod nevztahoval na zvířata. Lidé, řekl Kant, mají „vnitřní hodnotu, tj. důstojnost“, protože jsou racionálními činiteli, tedy svobodnými činiteli schopnými činit vlastní rozhodnutí, stanovovat si vlastní cíle a řídit své chování rozumem. Jediný způsob, jak může mravní dobro existovat, tvrdil Kant, je, aby racionální tvorové jednali z dobré vůle – to znamená, aby pochopili, co by měli dělat, a jednali se smyslem pro povinnost. Lidské bytosti jsou jedinými racionálními činiteli, kteří na Zemi existují; Nelidská zvířata postrádají svobodnou vůli a „neřídí své chování rozumem“, protože jejich racionální schopnosti jsou příliš omezené. Kdyby zmizeli lidé, zmizel by i morální rozměr světa. Tato druhá skutečnost je pro Kanta obzvláště důležitá.

Kant tedy věřil, že lidské bytosti nejsou pouze jednou cennou věcí mezi ostatními. Lidé jsou těmi, kdo oceňují, a je to jen jejich svědomité jednání, které má morální hodnotu. Lidské bytosti se tyčí nad říší věcí.

Tyto myšlenky jsou ústředním bodem Kantova morálního systému. Kant věřil, že všechny naše povinnosti lze odvodit z jednoho konečného principu, který nazval kategorický imperativ.

Kant dal tomuto principu různé formulace, ale v jednom bodě to vyjádřil takto:

Jednejte tak, abyste zacházeli s lidstvem, ať už ve vlastní osobě nebo v osobě někoho jiného, vždy jako cíl a nikdy pouze jako prostředek.

Protože jsou lidé tak cenní, morálka vyžaduje, abychom s nimi zacházeli „vždy jako s cílem a nikdy pouze jako s prostředkem“. Co to znamená a proč by tomu měl někdo věřit?

Zacházet s lidmi „jako s cílem“ znamená na nejvyšší úrovni s nimi zacházet dobře. Musíme podporovat jejich blaho, respektovat jejich práva, vyhýbat se jim ubližování a obecně „se snažit, pokud je to v našich silách, podporovat cíle druhých“. Kantova myšlenka má ale také hlubší důsledky. Zacházet s lidmi jako s cíli vyžaduje jednat s nimi s respektem. Nesmíme tedy manipulovat lidmi nebo je „používat“ k dosažení našich cílů, bez ohledu na to, jak dobré tyto cíle mohou být. Kant uvádí tento příklad: Předpokládejme, že potřebujete peníze a chcete půjčku, ale víte, že ji nemůžete splatit. V zoufalství zvažujete, že svému příteli řeknete, že to splatíte, abyste dostali peníze. Můžete to udělat? Možná potřebujete peníze na dobrý účel –

tak dobré, že byste se mohli přesvědčit, že lež by byla oprávněná. Přesto byste svému příteli neměli lhát. Pokud byste to udělali, manipulovali byste s ním a používali byste jej „pouze jako prostředek“.

Na druhou stranu, jaké by to bylo chovat se ke svému příteli „jako konec“? Předpokládejme, že řeknete pravdu – řeknete jí, proč potřebujete peníze, a řeknete jí, že jí nebudete moci splatit. Pak se vaše kamarádka může rozhodnout, zda vám půjčku poskytne. Může se poradit se svými vlastními hodnotami a přáními, uplatnit své vlastní schopnosti uvažování a svobodně se rozhodnout. Pokud se pak rozhodne dát vám peníze na váš stanovený účel, rozhodne se, že si tento účel přivlastní. Nebudete ji tedy používat jako pouhý prostředek k dosažení svého cíle, protože to bude i její cíl. Pro Kanta tedy zacházet s lidmi jako s cíli znamená zacházet s nimi „jako s bytostmi, které [mohou] v sobě obsahovat cíl téhož jednání“.

Když řeknete své kamarádce pravdu a ona vám dá peníze, používáte ji jako prostředek k získání peněz. Kant však nic nenamítá proti tomu, aby se s někým zacházelo jako s prostředkem; namítá, že se s někým jedná pouze jako s prostředkem. Zvaž

další příklad: Předpokládejme, že vaše koupelnové umyvadlo je zablokované. Bylo by v pořádku zavolat instalatéra – „použít“ instalatéra jako prostředek k uvolnění ucpaného odpadu? Kant by s tím také neměl problém. Instalatér koneckonců chápe situaci. Neklamete a nemanipulujete ho. Může se libovolně rozhodnout, že váš odtok výměnou za platbu odblokuje.

I když se k instalatérovi chováte jako k prostředku, chováte se k němu také důstojně, jako k „sám sobě“.

Zacházet s lidmi jako s cíli a respektovat jejich racionální schopnosti má další důsledky. Neměli bychom dospěle nutit, aby dělali věci proti jejich vůli; místo toho bychom je měli nechat, aby se rozhodovali sami. Měli bychom si proto dávat pozor na zákony, jejichž cílem je chránit lidi před nimi samými – například zákony vyžadující, aby lidé používali bezpečnostní pásy nebo přilby na motocyklech. Také bychom neměli zapomínat, že respektování lidí vyžaduje respektovat sami sebe. Měl bych se o sebe dobře starat; Měl bych rozvíjet své nadání; Měl bych dělat víc než jen procházet kolem.

Kantův morální systém není snadné pochopit. Abychom tomu lépe porozuměli, zamysleme se nad tím, jak Kant aplikoval své myšlenky na praxi trestního trestání. Zbytek této kapitoly je věnován tomuto příkladu.

10.2. Odplata a užitečnost v teorii trestu

Jeremy Bentham (1748–1832) řekl, že „všechny tresty jsou zlé: každý trest sám o sobě je zlý“. Bentham měl pravdu. Jako společnost trestáme lidi tím, že je nutíme platit pokuty nebo jít do vězení. Někdy je dokonce zabijeme. Trest ze své podstaty vždy zahrnuje způsobení újmy. Jak může být správné ubližovat lidem?

Tradiční odpovědí je, že trest je oprávněný jako způsob „odplaty“ pachateli za jeho zlý čin. Ti, kteří spáchali trestný čin, si zaslouží špatné zacházení. Jde o spravedlnost: Pokud ubližujete jiným lidem, spravedlnost vyžaduje, abyste byli poškozeni také. Jak praví staré přísloví: „Oko za oko a zub za zub“. Podle doktríny retributivismu je to hlavní ospravedlnění trestu.

Podle Benthamova názoru je retributivismus zcela neuspokojivá myšlenka, protože obhajuje způsobování utrpení bez jakéhokoli kompenzačního zisku ve štěstí. Retributivismus

přiměl by nás zvýšit, nikoli snížit, množství neštěstí ve světě. Kant byl retributivista a tuto implikaci otevřeně přijal. In *Kritika praktického rozumu* (1788), píše:

Když však někdo, kdo si libuje v otravných a otravných mírumilovných lidech, dostane konečně pořádný výprask, je to jistě nemoc, ale všichni to schvalují a považují to samo o sobě za dobré, i když z toho nic dalšího nevyplývá.

Trestání lidí tedy může zvýšit množství neštěstí ve světě; ale to je v pořádku, protože utrpění navíc nesou ti, kteří si to zaslouží.

Utilitarismus má velmi odlišný přístup. Podle utilitarismu je naší povinností udělat cokoli, co zvýší množství štěstí ve světě. Trest je na první pohled „zlem“, protože trestanou osobu činí nešťastnou.

Bentham, utilitarista, tedy říká: „Pokud by měl být [trest] vůbec připuštěn, měl by být připuštěn, pokud to slibuje vyloučení nějakého většího zla. Jinými slovy, trest lze ospravedlnit pouze tehdy, když udělá dost dobrého, aby převážilo to špatné. A utilitáři si tradičně mysleli, že ano.

Pokud někdo poruší zákon, může mít potrestání takové osoby několik výhod.

Za prvé, trest poskytuje obětem a jejich rodinám útěchu a uspokojení. Lidé velmi silně cítí, že někdo, kdo je přepadl, znásilnil nebo okradl, by se neměl dostat na svobodu.

Oběti také žijí ve strachu, když vědí, že jejich útočník je stále na ulici. Filozofové obvykle ignorují toto ospravedlnění trestu, ale v našem právním systému hraje významnou roli. Soudci, právníci a poroty často chtějí vědět, co oběti chtějí. Zda policie provede zatčení a zda okresní státní zastupitelství bude případ stíhat, často závisí na přání obětí.

Za druhé, zavíráním zločinců nebo jejich popravami je odvádíme z ulice. S menším počtem zločinců na svobodě je méně zločinů. Věznice tak chrání společnost a snižují tak neštěstí. Toto odůvodnění se samozřejmě nevztahuje na tresty, při nichž pachatel zůstává na svobodě, jako když je zločinec odsouzen k podmíněnému trestu odnětí svobody s obecně prospěšnými službami.

Za třetí, trest snižuje kriminalitu tím, že odrazuje potenciální zločince. Někdo, kdo je v pokušení spáchat trestný čin, to možná neudělá, pokud ví, že by mohl být potrestán. Je zřejmé, že hrozba trestu není vždy účinná; někdy lidé stejně porušují zákon. Ale bude méně pochybení, pokud budou hrozit tresty. Představte si, co by se stalo, kdyby policie přestala zatýkat zloděje; jistě by bylo mnohem více krádeží. Odrazování zločinu tak předchází neštěstí.

Za čtvrté, dobře navržený systém trestů může pomoci napravit provinilce. Zločinci mají často psychické a emocionální problémy. Mnozí jsou nevzdělaní a negramotní a nemohou si udržet práci. Proč nereagovat na kriminalitu útokem na problémy, které ji způsobují? Pokud je někdo nebezpečný, můžeme ho uvěznit. Ale když už ho máme za mřížemi, proč jeho problémy neřešit psychologickou terapií, vzdělávacími příležitostmi a pracovním výcvikem? Pokud se jednoho dne může vrátit do společnosti jako produktivní občan, bude z toho těžit on i společnost.

V Americe byl kdysi dominantní utilitární pohled na trest. V roce 1954 změnila Americká asociace věznic svůj název na „Americká nápravná asociace“ a vyzvala věznic, aby se stala „nápravnými zařízeními“. Věznic tak byly požádány, aby vězně „opravovaly“, nikoli „trestaly“. Vězeňská reforma byla v 50. a 60. letech běžná. Věznic nabízely svým vězňům programy protidrogové léčby, kurzy odborného výcviku a skupinové poradenské sezení v naději, že je promění v dobré občany.

Ty časy jsou však dávno pryč. V 70. letech 20. století vedla nově vyhlášená „válka proti drogám“ k delším a delším trestům odnětí svobody pro pachatele drogových trestných činů. Tato změna v americké spravedlnosti byla svou povahou spíše retribuční než utilitární a vedla k tomu, že v daném okamžiku bylo mnohem více vězňů. Ve Spojených státech dnes žije kolem 2,3 milionu vězňů, což je zdaleka nejvyšší míra uvěznění ze všech zemí. Většina těchto vězňů je ve státních věznicích, nikoli ve federálních věznicích, a státy, které musí tato zařízení provozovat, jsou připoutány k hotovosti. V důsledku toho byla většina programů zaměřených na rehabilitaci buď omezena, nebo zrušena. Rehabilitační mentalita 60. let tak byla nahrazena mentalitou skladištní, poznamenanou přeplněností věznic a sužovanou podfinancováním. Tato nová realita, která je pro samotné vězně méně příjemná, naznačuje vítězství retributivismu.

10.3. Kantův retributivismus

Utilitární teorie trestu má mnoho odpůrců.

Někteří kritici tvrdí, že vězeňská reforma nefunguje. Kalifornie měla nejenergičtější program reformy ve Spojených státech, přesto se její vězni po propuštění dopouštěli zvláště trestných činů. Většina opozice je však založena na teoretických úvahách, které sahají přinejmenším ke Kantovi.

Kant opovrhoval „hadími vinutími utilitarismu“, protože, jak řekl, teorie je neslučitelná s lidskou důstojností. V první řadě nás nutí vypočítat, jak využít lidi jako prostředky k dosažení našich cílů. Pokud zločince uvězníme, abychom udrželi společnost v bezpečí, pouze ho využíváme ve prospěch ostatních. To porušuje Kantovo přesvědčení, že „s jedním člověkem by se nikdy nemělo zacházet pouze jako s prostředkem podřízeným účelu druhého“.

Navíc rehabilitace je ve skutečnosti jen pokusem formovat lidi do toho, čím chceme, aby byli. Jako takové porušuje jejich právo rozhodovat o sobě, jakými lidmi budou. Máme právo reagovat na jejich špatnost tím, že jim za to „oplatíme“, ale nemáme právo porušovat jejich integritu pokusy manipulovat s jejich osobnostmi.

Kant by tedy neměl žádnou část utilitárních ospravedlnění. Místo toho se domnívá, že trest by se měl řídit dvěma principy. Za prvé, lidé by měli být potrestáni jednoduše proto, že spáchali zločiny, a pro žádný jiný důvod. Za druhé, trest by měl být úměrný závažnosti trestného činu. Malé tresty mohou stačit pro malé zločiny, ale velké tresty jsou nutné pro velké zločiny:

Jaký je však způsob a míra trestu, který považuje veřejná spravedlnost za svou zásadu a měřítko? Je to právě princip rovnosti, podle kterého se ukazatel stupnice spravedlnosti nepřiklání více na jednu stranu než na druhou. . .

. Lze tedy říci: „Pomlouváš-li druhého, pomlouváš sám sebe; kradeš-li druhému, kradeš sám sebe; udeříš-li jiného, udeříš sám sebe; když zabiješ druhého, zabiješ sám sebe.“ Tohle je . . . jediný princip, který . . . může rozhodně přiřadit jak kvalitu, tak kvantitu spravedlivého trestu.

Kantův druhý princip ho vede k tomu, že podporuje trestání trestem; neboť jako odpověď na vraždu je vhodná pouze smrt. Ve slavné pasáži Kant říká:

I kdyby se občanská společnost rozhodla, že se rozpustí se souhlasem všech svých členů – jak by se dalo předpokládat v případě lidí obývajících ostrov, kteří se rozhodli oddělit a rozptýlit se po celém světě – poslední vrah ležící ve vězení by měl být vykonán před provedením usnesení. To by se mělo dělat, aby si každý uvědomil poušť svých činů a aby na lidech nezůstala vina krve; neboť jinak budou všichni považováni za účastníky vraždy. . . .

Ačkoli Kantian musí teoreticky podporovat trest smrti, v praxi by se mu mohla postavit. V praxi je obava, že nevinní lidé mohou být zabiti omylem. Ve Spojených státech bylo asi 130 odsouzených k smrti propuštěno z vězení poté, co se ukázalo, že jsou nevinní. Nikdo z těch lidí nebyl ve skutečnosti zabit. Ale s tolika blízkými hovory je téměř jisté, že někteří nevinní lidé byli usmrceni – a zastánci reforem poukazují na konkrétní znepokojivé případy. Při rozhodování, zda podpořit politiku trestu smrti, tedy Kantians musí vyvážit nespravedlnost občasně smrtelné chyby a nespravedlnost nechat vrahy žít.

Kantovy principy popisují obecnou teorii trestu: Provinilci musí být potrestáni a trest musí odpovídat zločinu. Tato teorie je hluboce v rozporu s křesťanskou myšlenkou otočení druhé tváře. V Kázání na hoře Ježíš vyznává: „Slyšeli jste, že bylo řečeno: 'Oko za oko a zub za zub.' Ale já vám říkám: Neodporujte zlému. Pokud tě někdo udeří do pravé tváře, nastav mu i druhou." Pro Kanta je taková reakce na zlo nejen neprozíravá, ale i nespravedlivá.

Jaké argumenty lze uvést pro Kantův retributivismus? Jak jsme poznamenali, Kant považuje trest za věc spravedlnosti. Říká, že spravedlnosti není učiněno zadost, pokud viníci zůstanou nepotrestáni. To je jeden argument. Také jsme diskutovali o tom, proč Kant odmítá utilitární pohled na trest. Ale také uvádí další argument, založený na jeho myšlence zacházet s lidmi jako s „účely v sobě“.

Jak tento argument probíhá? Na první pohled se zdá nepravděpodobné, že bychom mohli popsat trestání někoho jako „respektovat ho jako osobu“ nebo jako „zacházet s ním jako s cílem“. Jak by mohlo být poslat někoho do vězení způsobem, jak ho respektovat?

A co je paradoxnější, jak by mohla být poprava někoho způsobem, jak s ním zacházet důstojně?

Zacházet s někým „jako s cílem“ pro Kanta znamená zacházet s ním jako s racionální bytostí, která je zodpovědná za jeho chování. Nyní se tedy můžeme ptát: Co to znamená být odpovědnou bytostí?

Nejprve se zamysleme nad tím, co to znamená nebýt takovou bytostí. Pouhá zvířata, která postrádají rozum, nejsou zodpovědná za své činy; ani lidé, kteří jsou duševně nemocní a nemohou se ovládat. V takových případech by bylo absurdní „hnat je k odpovědnosti“. Nemohli jsme k nim náležitě pociťovat vděčnost nebo zášť, protože nejsou zodpovědní za žádné dobro nebo zlo, které způsobí. Navíc nemůžeme očekávat, že pochopí, proč s nimi zacházíme tak, jak se chováme, stejně jako oni chápou, proč se chovají tak, jak se chovají. Nezbývá nám tedy nic jiného, než se s nimi vypořádat manipulací. Když psa napomínáme například za to, že sní ze stolu, pouze se ho snažíme „vycvičit“.

Na druhé straně se racionální bytost může svobodně rozhodnout, co bude dělat, na základě své vlastní koncepce toho, co je nejlepší. Racionální bytosti jsou zodpovědné za své chování, a proto jsou odpovědné za to, co dělají. Můžeme cítit vděčnost, když se chovají dobře, a zášť, když se chovají špatně.

Odměna a trest – nikoli „trénink“ nebo jiné formy manipulace – jsou přirozeným projevem vděčnosti a zášti. Tím, že trestáme lidi, činíme je odpovědnými za jejich činy způsobem, kdy nemůžeme činit odpovědná pouhá zvířata. Nereagujeme na ně jako na lidi, kteří jsou „nemocní“ nebo nemají nad sebou žádnou kontrolu, ale jako na lidi, kteří si své zlé skutky svobodně zvolili.

Kromě toho můžeme při jednání s odpovědnými zástupci řádně umožnit jejich chování, aby alespoň částečně určovalo, jak na ně reagujeme. Pokud k vám byl někdo laskavý, můžete odpovědět velkorysostí; a pokud je na vás někdo ošklivý, můžete to vzít v úvahu při rozhodování, jak reagovat. A proč byste neměli? Proč byste měli zacházet se všemi stejně, bez ohledu na to, jak se rozhodli chovat?

Kant dává tomuto poslednímu bodu výrazný nádech. Podle jeho názoru existuje hluboký důvod, proč reagovat na ostatní lidi „v naturáliích“. Když se rozhodneme něco udělat, po konzultaci s našimi vlastními hodnotami ve skutečnosti říkáme, že toto je druh věcí, které bychom měli udělat. V Kantově terminologii naznačujeme, že naše chování se stane „univerzálním zákonem“. Proto, když se rozumná bytost rozhodne zacházet s lidmi určitým způsobem, nařizuje, že takto se má s lidmi zacházet. Pokud se k němu na oplátku chováme stejně, neděláme nic jiného, než že se k němu chováme tak, jak se rozhodl, že se s lidmi má zacházet. Pokud se chová špatně k ostatním a my se chováme špatně k němu, podléháme jeho vlastnímu rozhodnutí. V naprosto jasném smyslu ho respektujeme tím, že umožňujeme jeho vlastnímu úsudku, aby řídil, jak s ním zacházíme. O zločinci Kant říká: „Jeho vlastní zlý skutek na sebe stahuje trest.“

Tento poslední argument lze zpochybnit. Proč bychom měli přijmout zločinecký princip jednání spíše než náš vlastní? Neměli bychom se snažit „být lepší než on“? Mějte také na paměti, že i bezbožní se někdy chovají dobře. Pokud se tedy chováme k pachateli zla dobře, neřídili bychom se také jeho soudem – soudem, který při mnoha příležitostech podpořil?

To, co si o Kantově teorii myslíme, může nakonec záviset na našem pohledu na kriminální chování. Pokud vidíme zločince jako oběti okolností, které v konečném důsledku neovládají své vlastní životy, osloví nás utilitární model. Na druhou stranu, pokud zločince vidíme jako racionální agenty, kteří se svobodně rozhodnou škodit, pak bude kantovský retributivismus přitažlivější. Rozuzlení této velké debaty o trestání se tak může obrátit na to, zda věříme, že lidské bytosti mají svobodnou vůli, nebo zda se domníváme, že vnější síly ovlivňují lidské chování tak hluboce, že naše svoboda je iluzí. Debata o svobodné vůli je však tak složitá a tak se zabývá záležitostmi mimo etiku, že ji zde nebudeme rozebírat. Tento druh dialektické situace je ve filozofii běžný: když hluboce studujete jednu věc, často si uvědomíte, že to závisí na něčem jiném – na něčem, co je stejně těžké jako problém, se kterým jste začali.

Feminismus a etika péče

Je však zřejmé, že hodnoty žen se velmi často liší od hodnot, které si vytvořilo druhé pohlaví; přirozeně, je to tak. Přesto převažují mužské hodnoty.

V IrghinaW oolf , VLASTNÍ POKOJ (1929)

11.1. Myslí ženy a muži jinak o etice?

Myšlenka, že ženy a muži smýšlejí odlišně, byla tradičně používána k urážkám nebo znevažování žen. Aristoteles řekl, že ženy jsou méně racionální než muži, a tak jim muži přirozeně vládnou. Immanuel Kant souhlasil a dodal, že ženám „chybí civilní osobnost“ a neměly by mít žádný hlas ve veřejném životě. Jean-Jacques Rousseau se tomu snažil dát dobrou tvář zdůrazněním, že ženy a muži mají pouze různé ctnosti; ale samozřejmě se ukazuje, že mužské ctnosti se hodí pro vedení, kdežto ženské ctnosti se hodí pro domov a krb.

Na tomto pozadí není divu, že ženské hnutí 60. a 70. let popíralo, že by se ženy a muži psychologicky odlišovali. Pojetí mužů jako racionálních a žen jako emocionálních bylo feministkami odmítáno jako pouhý stereotyp. Příroda nedělá žádné mentální ani morální rozdíly mezi pohlavími, bylo řečeno; a když se zdá, že existují rozdíly, je to jen proto, že ženy byly nuceny utlačovatelskou společností chovat se „ženským“ způsobem.

V dnešní době se však většina feministek domnívá, že ženy myslí jinak než muži. Ale také tomu věří

ženské způsoby nejsou podřadné. Naopak, ženské způsoby myšlení přinášejí poznatky, které v oblastech ovládaných muži chyběly. Tím, že se budeme věnovat osobitému přístupu žen, můžeme dosáhnout pokroku v předmětech, které se zdají být zastaveny. Hlavním kandidátem na to je právě etika léčba.

Kohlbergovy Etapy mravního vývoje. Zvažte následující dilema, které vymyslel pedagogický psycholog Lawrence Kohlberg (1927–1987). Heinzova žena je blízko smrti a její jedinou nadějí je lék, který objevil lékárník, který ho nyní prodává za nehorázně vysokou cenu. Výroba léku stojí 200 dolarů a lékárník ho prodává za 2 000 dolarů.

Heinz může získat 1000 dolarů, ale lékárník mu řekl, že polovina nestačí. Když Heinz slíbil zaplatit zbytek později, lékárník stále odmítl. V zoufalství Heinz uvažuje o krádeži drogy. Bylo by to špatně?

Tento problém, známý jako „Heinzovo dilema“, použil Kohlberg při studiu mravního vývoje dětí.

Kohlberg vyzpovídal děti různého věku, postavil je před řadu dilemat a položil jim otázky, které měly odhalit jejich myšlení. Při analýze jejich odpovědí Kohlberg dospěl k závěru, že existuje šest fází morálního vývoje. V těchto fázích jedinec chápe „právo“ ve smyslu uposlechnutí autority a vyhýbání se trestu (1. fáze);

uspokojování vlastních tužeb a umožnění ostatním dělat totéž prostřednictvím spravedlivé výměny názorů (2. fáze);
kultivace vlastních vztahů a plnění

povinností odpovídajících sociálním rolím (3. fáze);
dodržování zákonů a zachování blahobytu

skupiny (stupeň 4); dodržování základních práv a hodnot společnosti

(5. fáze); dodržování abstraktních, univerzálních mravních principů

(stupeň 6).

Pokud tedy vše půjde dobře, začínáme život se sebestřednou touhou vyhnout se trestu a končíme život se závazkem k souboru abstraktních morálních zásad. Kohlberg však věřil, že do pátého stadia se dostane jen malá menšina dospělých.

Heinzovo dilema bylo představeno 11letému chlapci jménem Jake, který si myslel, že je zřejmé, že Heinz by měl drogu ukrást. Jake vysvětlil:

Jednak je lidský život cennější než peníze, a pokud drogista vydělá jen 1000 dolarů, bude stále žít, ale pokud Heinz drogu neukradne, jeho žena zemře.

(Proč má život větší cenu než peníze?)

Protože drogista může později získat tisíc dolarů od bohatých lidí s rakovinou, ale Heinz svou ženu znovu získat nemůže.

(Proč ne?)

Protože každý je jiný, a tak jste nemohli znovu získat Heinzovu ženu.

Ale Amy, také 11, viděla věc jinak. Měl by Heinz ukrást drogu? Ve srovnání s Jakem se Amy zdá váhavá a vyhýbavá:

No, to si nemyslím. Myslím, že kromě krádeže by mohly existovat i jiné způsoby, jako kdyby si mohl půjčit peníze nebo půjčit nebo tak něco, ale opravdu by neměl drogu krást – ale jeho žena by také neměla zemřít. . . . Kdyby ukradl drogu, možná by pak zachránil svou ženu, ale pokud by to udělal, možná by musel jít do vězení a pak by jeho žena mohla být znovu nemocná a on by nemohl dostat víc drogy, a to by nemuselo být buď hodný. Takže by si to opravdu měli promluvit a najít nějaký jiný způsob, jak vydělat peníze.

Tazatel položí Amy další otázky, ale ona se nepohne; odmítá přijmout podmínky, ve kterých je problém kladen. Místo toho problém přeformuluje jako konflikt mezi Heinzem a lékárníkem, který musí být vyřešen dalšími diskusemi.

Z hlediska Kohlbergových fází se zdá, že Jake pokročil za Amy. Amyina reakce je typická pro lidi operující ve 3. stadiu, kde jsou osobní vztahy prvořadé – Heinz a lékárník si mezi nimi musí vyřešit věci. Jake na druhé straně apeluje na neosobní principy – "Lidský život je cennější než peníze." Zdá se, že Jake působí v jedné z pozdějších fází.

Gilliganova námitka. Kohlberg začal studovat morální vývoj v 50. letech 20. století. Tehdy psychologové téměř vždy

studovali spíše chování než myšlenkové procesy a psychologičtí výzkumníci byli považováni za muže v bílých pláštích, kteří sledovali krysy procházející bludištěm. Kohlbergův humanistický, kognitivní přístup byl přitažlivější. Jeho ústřední myšlenka však byla chybná. Je legitimní zkoumat, jak lidé myslí v různém věku – pokud děti uvažují jinak ve věku 5, 10 a 15 let, pak to určitě stojí za to vědět. Také stojí za to určit nejlepší způsoby myšlení. Tyto projekty jsou ale odlišné. Jedna zahrnuje pozorování toho, jak děti ve skutečnosti myslí; druhý zahrnuje hodnocení způsobů myšlení jako lepší nebo horší.

Pro každé vyšetřování jsou relevantní různé druhy důkazů a není důvod předem předpokládat, že se výsledky budou shodovat. Na rozdíl od toho, co si starší lidé myslí, věk nemusí přinést moudrost.

Kohlbergova teorie byla také kritizována z feministické perspektivy. V roce 1982 napsala Carol Gilligan knihu s názvem *V jiném hlase*, ve které protestuje proti tomu, co Kohlberg říká o Jakeovi a Amy. Tyto děti myslí jinak, říká, ale Amyn způsob není podřadný. Když je Amy konfrontována s Heinzovým dilematem, reaguje na osobní aspekty situace, jak to obvykle dělají ženy, zatímco Jake, myslící jako muž, vidí pouze „konflikt mezi životem a majetkem, který lze vyřešit logickou dedukcí“. Jakeova odpověď bude posuzována „na vyšší úrovni“ pouze tehdy, pokud se předpokládá, jako to dělá Kohlberg, že principiální etika je lepší než etika intimity a péče. Ale proč bychom to měli předpokládat? Je pravda, že většina morálních filozofů upřednostňovala etiku principů, ale většina morálních filozofů byli muži.

„Mužský způsob myšlení“ – apel na neosobní principy – abstrahuje všechny detaily, které dodávají každé situaci zvláštní příchut. Ženy, říká Gilligan, považují za těžší tyto detaily ignorovat. Amy se obává: „Kdyby [Heinz] ukradl drogu, mohl by pak zachránit svou ženu, ale pokud by to udělal, mohl by jít do vězení a pak by jeho žena mohla znovu onemocnět a on by nemohl dostat víc léků.“ Jake, který redukuje situaci na „lidský život je cennější než peníze“, to vše ignoruje.

Gilligan naznačuje, že základní morální orientací žen je péče. Citlivost k potřebám druhých vede ženy k tomu, aby „se staraly o jiné hlasy, než jsou jejich vlastní, a aby do svého úsudku zahrnuly i jiné názory“. Amy tedy nemohla

jednoduše odmítněte pohled lékárníka; spíše s ním chtěla mluvit a pokusit se mu vyjít vstříc. Podle Gilligan je tedy „mravní slabost žen, která se projevuje zjevným rozptýlením a zmatením úsudku, neoddělitelná od mravní síly žen, prvořadého zájmu o vztahy a odpovědnost.“

Jiné feministky převzaly tyto myšlenky a přetvořily je do osobitého pohledu na etiku. Virginia Held (1929–) shrnuje ústřední myšlenku: „Péče, empatie, cit s druhými, citlivost k pocitům toho druhého, to vše může být lepším vodítkem k tomu, co morálka vyžaduje ve skutečných kontextech, než abstraktní pravidla rozumu nebo racionální kalkulace. nebo alespoň mohou být nezbytnou součástí přiměřené morálky.“

Než probereme tuto myšlenku, můžeme se pozastavit nad tím, jak „ženský“ ve skutečnosti je. Uvažují ženy a muži o etice jinak? A pokud ano, proč?

Uvažují ženy a muži jinak? Od doby, kdy se objevila Gilliganova kniha, psychologové provedli stovky studií o pohlaví, emocích a morálce. Tyto studie odhalují určité rozdíly mezi ženami a muži. Ženy mívají vyšší skóre než muži v testech, které měří empatii. Skenování mozku také odhalilo, že ženy mají menší tendenci těšit se z toho, že vidí trestané lidi, kteří se k nim chovali nespravedlivě – možná proto, že ženy soucítí i s těmi, kteří jim ublížili. Konečně se zdá, že ženy se více starají o blízké osobní vztahy, zatímco muži se více starají o větší síť mělkých vztahů. Jak řekl Roy Baumeister: „Ženy se specializují na úzkou oblast intimních vztahů. Muži se specializují na větší skupinu.“

Ženy a muži pravděpodobně o etice uvažují jinak. Tyto rozdíly však nemohou být příliš velké. Není to tak, že by ženy dělaly úsudky, kterým muži nerozumí, nebo naopak. Muži znají hodnotu pečujících vztahů, i když jim to někdy musí připomínat; a mohou souhlasit s Amy, že nejšťastnějším řešením Heinzova dilematu by bylo, kdyby to vyřešili manžel a lékárník. Ženy budou jen stěží nesouhlasit s tím, že lidský život je cennější než peníze. A když se podíváme na jednotlivce, zjistíme, že někteří muži jsou obzvláště starostliví, zatímco některé ženy hodně spoléhají na abstraktní principy. Jednoduše řečeno,

dvě pohlaví neobývají různé morální vesmíry. Jeden vědecký článek přezkoumal 180 studií a zjistil, že ženy jsou jen o něco více zaměřeny na péči než muži a muži jsou jen o něco více orientovaní na spravedlnost než ženy. I tento rozmělněný závěr však vybízí k otázce: Proč by ženy měly být v průměru starostlivější než muži?

Můžeme hledat sociální vysvětlení. Ženy se možná starají více kvůli sociálním rolím, které zastávají. Od žen se tradičně očekávalo, že budou dělat domácí práce a starat se o děti. I když je toto očekávání sexistické, faktem zůstává, že ženy tyto funkce často plnily. A je snadné vidět, jak péče o rodinu může někomu vštípit etiku péče. Perspektiva péče by tedy mohla být součástí psychické kondice, kterou dívky dostávají.

Můžeme také hledat genetické vysvětlení. Některé rozdíly mezi muži a ženami se projevují již ve velmi raném věku. Roční dívky stráví více času sledováním filmu tváře než filmu aut, zatímco roční chlapci preferují auta. Dokonce i jednodenní holčičky (ale ne chlapci!) stráví více času pohledem na přátelskou tvář než pohledem na mechanický předmět stejné velikosti. To naznačuje, že ženy mohou být přirozeně více sociální než muži. Pokud by to byla pravda, proč by to byla pravda?

Určitý pohled by mohla poskytnout evoluční teorie Charlese Darwina. Darwinovský „boj o přežití“ můžeme považovat za soutěž o získání maximálního počtu vlastních genů do další generace. Vlastnosti, které tomu pomáhají, budou zachovány v budoucích generacích, zatímco vlastnosti, které tomu brání, budou mít tendenci mizet. V 70. letech 20. století začali badatelé v nové oblasti evoluční psychologie (tehdy nazývané „Socio-biologie“) tyto myšlenky aplikovat na studium lidské přirozenosti. Myšlenka je, že dnešní lidé mají emoce a sklony k chování, které umožnily jejich předkům přežít a rozmnožovat se ve velkém počtu.

Z tohoto pohledu je klíčový rozdíl mezi muži a ženami v tom, že muži mohou zplodit tisíce dětí, zatímco ženy mohou porodit pouze jednu za devět a půl měsíce, a to až do menopauzy. To znamená, že muži a ženy si vyvinuli různé reprodukční strategie. Pro muže je optimální strategií oplodnit co nejvíce žen.

Muž tak vynaloží svou energii na hledání nových partnerek

než aby pomáhal s výchovou vlastních dětí. Pro ženy je optimální strategií investovat hodně do každého dítěte a mít sex pouze s muži, kteří se budou držet. To by mohlo vysvětlovat, proč mají muži vyšší sexuální touhu než ženy. Ale také by to mohlo vysvětlovat, proč mají muži a ženy různé postoje ke vztahům obecně. Zejména by to mohlo vysvětlovat, proč ženy více přitahují hodnoty nukleární rodiny – včetně hodnoty péče.

Tento druh vysvětlení je často nepochopený. Nejde o to, že lidé vědomě vypočítávají, jak propagovat své geny; nikdo to nedělá. Evoluce může formovat naše touhy, ale neřídí naše myšlenkové procesy. Nejde ani o to, že by lidé měli takto počítat; z etického hlediska bychom neměli. Jde jen o to vysvětlit, co pozorujeme.

11.2. Důsledky pro morální úsudek Etika péče je

úzce ztotožněna s moderní feministickou filozofií. Jak řekla Annette Baier (1929–2012), „Péče“ je nové módní slovo. Člověk však nemusí přijmout etiku péče, aby mohl být feministkou. Mnoho feministek – mužů i žen – jsou prostě lidé, kteří chtějí pochopit a napravit přetrvávající nespravedlnost vůči ženám. Například feministka může chtít pochopit, proč ženy v Americe dostávají nižší plat než muži. Obecně platí, že pracující ženy mají pouze šanci 1 ku 11 vydělat alespoň 75 000 dolarů ročně, zatímco pracující muži mají šanci 1 ku 5. Nebo, když se rozhlédnete po univerzitní třídě, ženy, které vidíte, budou vydělávat v průměru o 7 500 dolarů ročně méně než muži rok po promoci. Být znepokojen skutečností, jako jsou tyto, neznamená, že člověk zastává etiku péče. My se však zaměříme na takovou etiku, protože může představovat alternativu k takovým teoriím, jako je utilitarismus a teorie společenské smlouvy.

Jedním ze způsobů, jak porozumět etickému pohledu, je zeptat se, jaký rozdíl by to znamenalo v praxi. Má etika péče jiné důsledky než „mužský“ přístup k etice? Uvažujme tři příklady.

Rodina a přátelé. Tradiční teorie závazku se notoricky nehodí k popisu života mezi rodinou a přáteli.

Tyto teorie berou představu o tom, co bychom měli dělat, jako morálně zásadní. Ale jak Baier poznamenává, když se snažíme vykládat „být milujícím rodičem“ jako povinnost, narážíme na problémy. Milující rodič je motivován láskou, nikoli povinností. Pokud se rodiče starají o své děti jen proto, že to cítí jako jejich povinnost, jejich děti to vycítí a uvědomí si, že jsou nemilované.

Kromě toho se myšlenky rovnosti a nestrannosti, které prostupují teoriemi závazků, zdají být hluboce antagonistické k hodnotám lásky a přátelství. John Stuart Mill (1806–1873) řekl, že morální činitel musí být „stejně přísně nestranný jako nezaujatý a benevolentní divák“. Ale to není stanovisko rodiče nebo přítele. Nepovažujeme naši rodinu a přátele za pouhé členy velkého zástupu lidstva; považujeme je za zvláštní.

Na druhou stranu etika péče se k popisu takových vztahů dokonale hodí. Etika péče nepovažuje „povinnost“ nebo „povinnost“ za základní; ani to nevyžaduje, abychom nestranně prosazovali zájmy všech stejně. Místo toho začíná pojetím mravního života jako sítě vztahů s konkrétními lidmi a „dobře žít“ chápe jako péči o tyto lidi, péči o jejich potřeby a udržení jejich důvěry.

Tyto názory vedou k různým úsudkům o tom, co můžeme dělat. Mohu věnovat svůj čas a prostředky péči o své přátele a rodinu, i když to znamená ignorovat potřeby ostatních lidí? Z nestranného hlediska bych neměl ignorovat potřeby cizích lidí; Měl bych prosazovat zájmy všech stejně. Ale málokdo z nás tento názor akceptuje. Etika péče potvrzuje prioritu, kterou přirozeně dáváme své rodině a přátelům, a zdá se tedy věrohodnější než etika principů. Samozřejmě není překvapující, že etika péče se zdá být dobrým pomocníkem při vysvětlování povahy našich morálních vztahů s přáteli a rodinou. Ostatně ty vztahy jsou jeho primární inspirací.

Děti s HIV. Na celém světě mají téměř dva miliony dětí mladších 15 let HIV, virus, který může vést k AIDS. Pouze asi jedna třetina těchto dětí je léčena. Organizace jako UNICEF pracují na zlepšení těchto čísel, ale nikdy nemají dost peněz. Tím, že přispějeme na jejich práci, můžeme zachránit životy.

Tradiční principiální etika, jako je utilitarismus, by z toho vyvodila, že máme podstatnou povinnost podporovat UNICEF. Zdůvodnění je jednoduché: Téměř každý z nás utrácí peníze za luxus. Luxus není tak důležitý jako ochrana dětí před AIDS. Proto bychom měli věnovat alespoň část svých peněz UNICEF. Tento argument by se samozřejmě zkomplikoval, kdybychom se pokusili vyplnit všechny podrobnosti. Ale základní myšlenka je dostatečně jasná.

Někdo by si mohl myslet, že etika péče by dospěla k podobnému závěru – koneckonců, neměli bychom se starat o ty znevýhodněné děti? Ale takhle teorie nefunguje. Etika péče se zaměřuje na osobní vztahy malého rozsahu. Pokud takový vztah neexistuje, „péče“ nemůže nastat. Nel Noddings (1929–) vysvětluje, že pečující vztah může existovat pouze tehdy, když „ošetřovaný“ může komunikovat s „pečujícím“. Ošetřovaný musí být přinejmenším schopen přijmout a přiznat péči při osobním setkání. V opačném případě neexistuje žádná povinnost: „Nejsme povinni jednat jako jeden pečující, pokud neexistuje možnost doplnění u druhého.“ Noddings tedy dochází k závěru, že nemáme žádnou povinnost pomáhat „potřebným v odlehlých oblastech země“.

Mnoho feministek považuje Noddingsův názor za příliš extrémní. Udělat z osobních vztahů celou etiku se zdá stejně nesprávné jako je úplně ignorovat. Lepším přístupem by mohlo být říci, že etický život zahrnuje jak pečující vztahy, tak shovívavý zájem o lidi obecně. Naš závazek podporovat UNICEF by pak mohl být považován za vyplývající z našich závazků benevolence. Pokud použijeme tento přístup, můžeme interpretovat etiku péče jako doplněk tradičních teorií, nikoli jejich nahrazení. Zdá se, že to má na mysli Annette Baierová, když píše, že nakonec „teoreticky žen budou muset propojit svou etiku lásky s tím, čím se muži teoretikové zabývali, totiž povinností.“

Zvířata. Máme nějaké závazky vůči nelidským zvířatům? Měli bychom se například zdržet jejich konzumace? Jeden argument z principu etiky říká, že to, jak chováme zvířata pro jídlo, jim způsobuje velké utrpení, a proto bychom se měli žít bez krutosti. Od začátku moderního hnutí za práva zvířat v 70. letech 20. století tento druh argumentů přesvědčil mnoho lidí, aby se stali vegetariány.

Noddings naznačuje, že je to dobrý problém „pro testování základních pojmů, na kterých spočívá etika péče“. Jaké jsou tyto základní pojmy? Za prvé, taková etika se odvolává spíše na intuici a cítění než na principy. To vede k jinému závěru o vegetariánství, protože většina lidí nemá pocit, že jíst maso je špatné nebo že utrpení hospodářských zvířat je důležité. Noddings pozoruje, že naše emocionální reakce na lidi se liší od našich reakcí na zvířata.

Druhým „základním pojmem, na kterém spočívá etika péče“, je primát osobních vztahů. Tyto vztahy, jak jsme poznamenali, vždy zahrnují interakci mezi pečovaným a pečujícím. Noddings věří, že lidé mají se svými mazlíčky tento druh vztahu:

Když je člověk obeznámen s konkrétní zvířecí rodinou, pozná její charakteristickou formu oslovování. Kočky například zvednou hlavu a natáhnou se směrem k tomu, koho oslovují. . . . Když ráno vejdu do kuchyně a moje kočka mě pozdraví ze svého oblíbeného místa na lince, chápu její požadavek. Toto je místo, kde sedí a „mluví“ ve svém pískavém pokusu sdělit svou touhu po misce mléka.

Je navázán vztah a musí být vyvolán postoj péče. Ale ke krávi v přeplněné chlévě takový vztah nemáme, a tak, uzavírá Noddings, nemáme žádnou povinnost ji nejíst.

Co si o tom máme myslet? Pokud použijeme tento problém „k testování základních pojmů, na kterých spočívá etika péče“, projde etika testem, nebo selže? Protichůdné argumenty jsou působivé. Za prvé, intuice a cítění nejsou spolehlivými průvodci – svého času jim intuice lidí říkala, že otroctví je přijatelné a že podřízení žen mužům je Boží plán. A za druhé, to, zda je zvíře schopno na vás „osobně“ reagovat, může hodně souviset se spokojeností, kterou získáte z pomoci, ale nemá to nic společného s potřebami zvířete. Podobně to, zda by vzdálené dítě trpělo HIV+, nemá nic společného s tím, zda vám může osobně poděkovat za to, že jste mu pomohli vyhnout se infekci. Tyto argumenty se samozřejmě odvolávají na principy, které jsou prý typické pro mužské uvažování. Pokud se tedy etika péče považuje za celek morálky, takové argumenty budou

ignoroval. Na druhou stranu, pokud je péče pouze jednou částí morálky, argumenty z principu budou mít značnou sílu. Dobytek by se mohl dostat do sféry morálního zájmu, ne kvůli našemu pečujícímu vztahu k nim, ale kvůli našemu odporu vůči utrpení a krutosti.

11.3. Důsledky pro etickou teorii Je snadné vidět vliv

mužské zkušenosti v etických teoriích, které vytvořili. Historicky muži ovládali veřejný život, kde jsou vztahy často neosobní a smluvní. V politice a byznysu mohou být vztahy dokonce nepřátelské, když se zájmy střetnou. Takže vyjednáváme; vyjednáváme a uzavíráme obchody. Navíc ve veřejném životě mohou naše rozhodnutí ovlivnit velké množství lidí, které neznáme. Můžeme se tedy pokusit spočítat, která rozhodnutí budou mít nejlepší celkový výsledek. A na co zdůrazňují mužské teorie? Neosobní povinnost, smlouvy, vyvažování konkurenčních zájmů a kalkulace nákladů a přínosů.

Není tedy divu, že feministky obviňují morální filozofii z mužské zaujatosti. Starosti o soukromý život jsou téměř zcela nepřítomné a „jiný hlas“, o kterém Carol Gilligan mluví, mlčí. Morální teorie ušitá na míru ženským zájmům by vypadala úplně jinak. V malém světě přátel a rodiny hraje smlouvání a kalkulace mnohem menší roli, zatímco láska a péče dominují. Jakmile dojde k tomuto bodu, nelze popřít, že morálka musí najít místo

pro to.

Soukromý život však není snadné přizpůsobit tradičním teoriím. Jak jsme poznamenali, „být milujícím rodičem“ neznamená vypočítat, jak by se měl člověk chovat. Totéž lze říci o tom, že jste věrným přítelem nebo spolehlivým spolupracovníkem. Být milující, loajální a spolehlivý znamená být určitým typem člověka, což je velmi odlišné od nestranného „konání své povinnosti“.

Kontrast mezi „být určitým typem člověka“ a „konat svou povinnost“ leží v jádru většího konfliktu mezi dvěma druhy etických teorií. Podle etiky ctnosti být morální znamená mít určité charakterové rysy: být laskavý, velkorysý, odvážný, spravedlivý, rozvážený a tak dále. Na druhé straně teorie závazku zdůrazňují nestrannost

povinnost: Zobrazují morálního činitele jako někoho, kdo naslouchá rozumu, zjistí, co je správné udělat, a udělá to. Jedním z hlavních argumentů pro etiku ctnosti je, že se zdá být vhodná pro přizpůsobení hodnotám veřejného i soukromého života. Tyto dvě sféry prostě vyžadují různé ctnosti. Veřejný život vyžaduje spravedlnost a dobročinnost, zatímco soukromý život vyžaduje lásku a péči.

Na etiku péče lze tedy pohlížet jako na jednu část etiky ctnosti. Mnoho feministických filozofů to vidí v tomto světle. Přestože Etika ctnosti není výlučně feministickým projektem, je tak úzce spjata s feministickými myšlenkami, že Annette Baier nazývá její mužské propagátory „čestné ženy“. Verdikt o etice péče může nakonec záviset na životaschopnosti širší teorie ctností.

Etika ctnosti

Výtečnost prasat je tučnost, mužů ctnost.

Benjamin Franklin, ALMANACK CHUDÉHO RICHARDA (1736)

12.1. Etika ctnosti a etika správného jednání

Při přemýšlení o jakémkoli tématu velmi záleží na tom, jakými otázkami začneme. V Aristotelově Nikomachově etice (asi 325 př. n. l.) se ústřední otázky týkají charakteru. Aristoteles začíná otázkou: „Co je dobro člověka? a jeho odpovědí je „činnost duše v souladu s ctností“. Poté pojednává o takových ctnostech, jako je odvaha, sebeovládání, štědrost a pravdomluvnost. Většina starověkých myslitelů přistupovala k etice tak, že se ptala, jaké povahové rysy dělají někoho dobrým člověkem? Výsledkem bylo, že „ctnosti“ zaujímaly ústřední místo v jejich diskusích.

Postupem času se však tento způsob myšlení stal opomíjeným. S příchodem křesťanství se objevil nový soubor myšlenek. Křesťané, stejně jako Židé, považovali Boha za zákonodárce, a proto považovali poslušnost těchto zákonů za klíč ke spravedlivému životu. Pro Řeky byl život ctnosti neoddělitelný od života rozumu. Ale svatý Augustin, vlivný křesťanský myslitel čtvrtého století, nedůvěřoval rozumu a věřil, že mravní dobro závisí na podřízení se vůli Boží. Když tedy středověcí filozofové diskutovali o ctnostech, bylo to v kontextu Božího zákona a „teologické ctnosti“ víry, naděje, lásky a poslušnosti zaujímaly pozornost.

Po období renesance (1400–1650) se morální filozofie opět stala sekulární, ale filozofové se k řeckému způsobu myšlení nevrátili. Místo toho Boží zákon

byl nahrazen něčím, co se nazývá „morální zákon“. Morální zákon, o kterém se říkalo, že pramení spíše z lidského rozumu než z Boha, byl systémem pravidel určujících, které činy jsou správné. Naší povinností jako morálních osob, bylo řečeno, je dodržovat tato pravidla. Moderní morální filozofové tak přistoupili ke svému předmětu tak, že položili otázku zásadně odlišnou od té, kterou si kladli staří lidé. Místo toho, aby se zeptali, jaké povahové rysy dělají někoho dobrým člověkem?, zeptali se Co je správné dělat? To je přivedlo na jinou cestu. Pokračovali ve vývoji teorií nikoli ctnosti, ale správnosti a povinnosti:

- Etický egoismus: Každý člověk by měl

dělat, co chce.

- nejlépe prosazovat své vlastní zájmy.
- Teorie společenské smlouvy: Správná věc, kterou musíte udělat, je řídit se pravidly, která by se racionální lidé s vlastním zájmem zavázali dodržovat pro jejich vzájemný prospěch.
-

Utilitarismus: Člověk by měl dělat cokoliv, k čemu povede největší štěstí.

- Kantova teorie: Naší povinností je dodržovat ta pravidla, která bychom mohli přijmout jako univerzální zákony – tedy pravidla, která bychom byli ochotni dodržovat všichni okolnosti.

A toto jsou teorie, které dominovaly morální filozofii od 17. století.

Měli bychom se vrátit k etice ctnosti? V poslední době však řada filozofů prosadila radikální myšlenku. Morální filozofie, říkají, je na mizině a my bychom se měli vrátit k Aristotelovu způsobu myšlení.

To navrhla Elizabeth Anscombeová ve svém článku „Moderní morální filozofie“ (1958). Anscombe považuje moderní morální filozofii za zavádějící, protože spočívá na nesourodém pojetí „zákona bez zákonodárce“. Samotné pojmy povinnosti, povinnosti a správnosti jsou podle ní neoddělitelné od této protichůdné představy. Proto bychom měli přestat přemýšlet o povinnosti, povinnosti a správnosti a vrátit se k Aristotelovu přístupu. Ctnosti by se měly opět dostat do centra pozornosti.

Po Anscombeově článku se objevila záplava knih a esejů pojednávajících o ctnostech a etika ctnosti se brzy opět stala hlavní volbou. V následujícím se nejprve zamyslíme nad tím, jaká je etika ctnosti. Poté prozkoumáme některé důvody pro upřednostnění této teorie před jinou, modernější

nápady. Nakonec zvážíme, zda se vrátit k Etice ctnosti.

12.2. Ctnosti

Teorie ctnosti by měla mít několik složek: prohlášení o tom, co je ctnost, seznam ctností, popis toho, v čem tyto ctnosti spočívají, a vysvětlení, proč jsou tyto vlastnosti dobré. Teorie by nám navíc měla říci, zda jsou ctnosti u všech lidí stejné nebo zda se liší člověk od člověka nebo kultura od kultury.

Co je ctnost? Aristoteles řekl, že ctnost je rys charakteru projevující se v obvyklém jednání. Slovo „obvyklý“ je důležité. Ctnost poctivosti například nemá ten, kdo říká pravdu jen občas nebo jen když jí to prospěje. Čestný člověk je samozřejmě pravdivý; její činy „vyvěrají z pevného a neměnného charakteru“.

To však nerozlišuje ctnosti od neřestí, neboť neřesti jsou také charakterové rysy projevující se v obvyklém jednání. Druhá část definice je hodnotící: ctnosti jsou dobré, zatímco neřesti jsou špatné. Ctnost je tedy chvályhodný charakterový rys projevující se v obvyklém jednání. Zatím nám samozřejmě nebylo řečeno, které povahové vlastnosti jsou dobré a které špatné. Později probereme způsoby, jakými jsou některé konkrétní vlastnosti dobré.

Prozatím si můžeme všimnout, že ctnostné vlastnosti jsou vlastnosti, které by nás měly normálně přitahovat, zatímco neřesti jsou vlastnosti, které by nás normálně měly odpuzovat. Jak řekl Edmund L. Pincoffs (1919–1991): „Některé druhy osob, které preferujeme; jiným se vyhýbáme. Vlastnosti na našem seznamu [ctností a nectností] mohou sloužit jako důvody pro preferenci nebo vyhýbání se.“

Vyhledáváme lidi pro různé účely, a to ovlivňuje, které vlastnosti jsou relevantní. Při hledání automechanika chceme někoho, kdo je zručný, čestný a svědomitý; když hledáme učitele, chceme někoho, kdo je znalý, výmluvný a trpělivý. Přednosti autoopravenství se tedy liší od předností vyučování. Ale lidi posuzujeme i jako lidi, obecněji, takže máme i pojem dobrý člověk. Morální ctnosti jsou ctnosti osob jako takových. Můžeme tedy definovat morální ctnost jako vlastnost charakteru, projevující se v navyklém jednání, kterou je dobré pro každého mít.

Jaké jsou ctnosti? Jaké jsou tedy ctnosti? Které povahové rysy by měly být v lidských bytostech pěstovány? Neexistuje žádná krátká odpověď, ale následující je částečný seznam:

shovívavost	spravedlnost	opatrnost
	přívětivost	rozumnost
zdvořilostní soucit	štedrost	vynalézavost
svědomitost	poctivost	sebekázeň
kooperativnost		soběstačnost
odvaha		taktnost
spolehlivost	spravedlnost loajalita umírněnost	ohleduplnost
pečlivost	trpělivost	tolerance

Tento seznam lze samozřejmě rozšířit.

V čem tyto ctnosti spočívají? Jedna věc je obecně říci, že bychom měli být svědomití, soucitní a tolerantní; další věc je říci, co přesně tyto charakterové rysy jsou. Každá ctnost má své charakteristické rysy a vyvolává své vlastní charakteristické problémy. Uvažujme čtyři příklady.

1. Odvaha. Podle Aristotela jsou ctnosti středem mezi extrémy: Ctnost je „prostřednictvím dvou neřestí: jedné z nadbytku a druhé nedostatku“.

Odvaha je prostředkem mezi extrémy zbabělosti a pošetilosti – je zbabělé utíkat před každým nebezpečím, ale je pošetilé riskovat příliš mnoho.

Někdy se říká, že odvaha je vojenská ctnost, protože vojáci ji evidentně potřebují mít. Ale nejen vojáci potřebují odvahu. Všichni to potřebujeme, nejen když čelíme již existujícímu nebezpečí, jako je nepřátelský voják nebo medvěd grizzly. Někdy potřebujeme odvahu vytvořit situaci, která nám bude nepříjemná. Zde jsou nějaké příklady. Omluvit se chce odvahu. Chce to odvahu dobrovolně udělat něco hezkého, co ve skutečnosti dělat nechcete. Pokud kamarádka truchlí, chce to odvahu se jí přímo zeptat, jak se má.

Pokud vezmeme v úvahu pouze běžné případy, povaha odvahy se zdá být bezproblémová. Neobvyklé okolnosti však skýtají více problematické případy. Vezměme si 19 únosců, kteří 11. září 2001 zavraždili téměř 3 000 lidí. Čelili jisté smrti, evidentně bez škubnutí, ve službách

zlý důvod. Byli odvážní? Americký politický komentátor Bill Maher naznačil, že byly, a proto byla jeho televizní show Politically Incorrect zrušena.

Ale měl pravdu? Filozof Peter Geach by si to nemyslel. „Odvaha v nehodné věci,“ říká, „není žádná ctnost; ještě méně je odvaha ve zlé věci. Ve skutečnosti bych raději nenazýval toto nectnostné členění nebezpečí ‚odvahou.‘“

Je snadné pochopit Geachův názor. Zdá se, že nazvat teroristu „odvážným“ chválí jeho výkon, a to nechceme dělat. Na druhou stranu se mi nezdá úplně správně říkat, že není odvážný – vždyť se podívejte, jak se chová tváří v tvář nebezpečí. Abychom toto dilema vyřešili, možná bychom měli říci, že projevuje dvě vlastnosti, jednu obdivuhodnou (neochota čelit nebezpečí) a jednu odpornou (ochota zabít nevinné lidi). Je odvážný, jak naznačil Maher, a odvaha je dobrá věc; ale protože je jeho odvaha nasazena v tak zlé věci, jeho chování je celkově extrémně zlé.

2. Velkorysost. Velkorysost je ochota dávat druhým. Člověk může být štědrý k jakémukoli ze svých zdrojů – například ke svému času, penězům nebo znalostem.

Aristoteles říká, že štědrost je stejně jako odvaha prostředkem mezi extrémny: spadá mezi lakomost a extravaganci. Lakomý člověk dává příliš málo; extravagantní člověk dává příliš mnoho; štědrý člověk dává tu správnou částku. Ale jaká částka je správná?

Jiný starověký učitel, Ježíš Nazaretský, řekl, že vše, co máme, musíme dát chudým. Ježíš považoval za špatné vlastnit bohatství, zatímco ostatní lidé hladoví. Ti, kdo slyšeli Ježíše mluvit, považovali jeho učení za příliš náročné a většinou je odmítali. Lidská povaha se za posledních 2000 let příliš nezměnila: Dnes se Ježíšovými radami řídí jen málo lidí, dokonce i mezi těmi, kteří tvrdí, že ho obdivují.

V této otázce jsou moderní utilitaristé Ježíšovými morálními potomky. Zastávají názor, že za všech okolností je naší povinností udělat vše, co bude mít nejlepší celkové důsledky.

To znamená, že bychom měli být se svými penězi štědrí, dokud by nám další dávání neškodilo stejně jako ostatním. Jinými slovy, měli bychom dávat, dokud se sami nestaneme těmi nejhodnějšími příjemci všech peněz, které nám zůstanou v rukou. Kdybychom to udělali, stali bychom se chudými.

Proč se lidé této myšlenky brání? Hlavním důvodem může být vlastní zájem; nechceme strádat. Ale tady jde o víc než o peníze; jde také o čas a energii. Náš život se skládá z projektů a vztahů, které vyžadují značnou investici našich peněz, času a úsilí. Ideál „štědrosti“, který od nás vyžaduje příliš mnoho, by vyžadoval, abychom opustili svůj normální život. Museli bychom žít jako svatí.

Rozumná interpretace štědrosti by proto mohla znít takto: Měli bychom být tak štědrí, jak jen můžeme být, a přitom vést svůj normální život.

Přesto i tato interpretace v nás vyvolává nepříjemnou otázku.

„Normální život“ některých lidí je docela extravagantní – vzpomeňte si na bohatého člověka, který si zvykl na velký luxus.

Takový člověk jistě nemůže být štědrý, pokud není ochoten prodat svou jachtu, aby nasýtil hladové. Zdá se, že ctnost štědrosti nemůže existovat v kontextu příliš opulentního života. Aby byl tento výklad štědrosti „rozumný“, naše pojetí normálního života nesmí být příliš extravagantní.

3. Upřímnost. Poctivý člověk je ten, kdo především nelže. Ale stačí to? Lhaní není jediný způsob, jak uvádět lidi v omyl. Geach vypráví příběh svatého Athana-sia, který „vesloval na řece, když pronásledovatelé veslili opačným směrem: 'Kde je zrádce Atha-nasius?' "Nedaleko," odpověděl Svatý vesele a vesloval kolem nich, aniž by to tušil."

Geach schvaluje světcovo klamání, i když by neschvaloval přímou lež. Lhaní je podle Geache vždy zakázáno: někdo, kdo má čestnost, o tom nikdy ani neuvažuje. Čestní lidé nelžou; proto musí najít jiné způsoby, jak dosáhnout svých cílů. Athana-sius našel takový způsob, dokonce i v jeho nesnázích. Svým pronásledovatelům nelhal; „pouze“ je oklamal. Ale není klamání nečestné? Proč by některé způsoby klamání lidí měly být nečestné a jiné ne?

Abychom na tuto otázku odpověděli, zamysleme se nad tím, proč je upřímnost ctností. Proč je upřímnost dobrá? Důvod je zčásti rozsáhlý: Civilizace na něm závisí. Naše schopnost žít společně v komunitách závisí na naší schopnosti komunikovat. Hovoříme spolu, čteme si navzájem písemnosti, vyměňujeme si informace a názory, vyjadřujeme svá přání, slibujeme, ptáme se a odpovídáme na otázky a mnoho dalšího. Bez těchto druhů

výměny, sociální život by byl nemožný. Ale lidé musí být upřímní, aby takové výměny fungovaly.

V menším měřítku, když bereme lidi za slovo, stáváme se vůči nim zranitelnými. Tím, že přijmeme to, co říkají, a podle toho upravíme své chování, svěříme se do jejich rukou. Pokud mluví pravdivě, je vše v pořádku. Ale pokud lžou, pak skončíme s falešnými přesvědčeními; a pokud jednáme na základě těchto přesvědčení, pak děláme hlouposti. Věřili jsme jim a oni zradili naši důvěru. Nepoctivost je manipulativní. Naproti tomu čestní lidé se k ostatním chovají s respektem.

Pokud tyto myšlenky vysvětlují, proč je čestnost ctností, pak jsou lži i „klamavé pravdy“ nečestné. Obojí je ostatně závadné ze stejných důvodů. Oba mají stejný cíl; smyslem lhaní a klamání je přimět posluchače získat falešné přesvědčení. V Geachově příkladu Athanasius přiměl své pronásledovatele, aby uvěřili, že ve skutečnosti nebyl Athanasius. Kdyby Athanasius svým pronásledovatelům lhal, místo aby je pouze oklamal, pak by jeho slova sloužila stejnému účelu. Protože obě akce míří na falešná přesvědčení, obě mohou narušit hladké fungování společnosti a obě narušují důvěru. Pokud někoho obviníte, že vám lže, a ona odpoví, že nelhala – „pouze“ vás podvedla –, neudělalo by to na vás dojem. Ať tak či onak, využila vaší důvěry a zmanipulovala vás, abyste uvěřili něčemu falešnému. Poctivý člověk nebude lhát ani klamat.

Ale nebude čestný člověk nikdy lhát? Vyžaduje ctnost dodržování absolutních pravidel? Rozlišujme dvě polohy:

1. Čestný člověk nikdy nebude lhát ani podvádět.
2. Čestný člověk nikdy nebude lhát ani klamat, kromě výjimečných okolností, kdy k tomu existují pádné důvody.

Navzdory Geachově protestu existují dobré důvody pro podporu druhého názoru, a to i s ohledem na lhaní.

Za prvé, pamatujte, že upřímnost není to jediné, čeho si ceníme. V konkrétní situaci může mít přednost nějaká jiná hodnota – například hodnota sebezáchovy. Předpokládejme, že svatý Athanasius lhal a řekl: „Nevím, kde ten zrádce je,“ a v důsledku toho se jeho pronásledovatelé pustili do pronásledování. Nyní bude světec žít další den.

Pokud by se to stalo, většina z nás by to nadále považovala

svatý jako čestný. Řekli bychom pouze, že si svého vlastního života cenil víc než lhaní jedné lži.

Navíc, když uvážíme, proč je poctivost dobrá, pak vidíme, že Athanasius by neudělal nic špatného, kdyby lhal svým pronásledovatelům. Je zřejmé, že tato konkrétní lež by nenarušila hladké fungování společnosti. Ale nenarušilo by to alespoň důvěru jeho pronásledovatelů? Odpověď zní, že pokud je lhaní porušením důvěry, pak osoba, které lžete, si vaši důvěru musí zasloužit, aby lež byla nemorální. Přesto si v tomto případě světcovi pronásledovatelé nezasloužili jeho důvěru, protože ho nespravedlivě pronásledovali. Takže i čestný člověk může někdy lhát nebo klamat s plným právem.

4. Věrnost přátelům a rodině. Přátelství je nezbytné pro dobrý život. Jak říká Aristoteles: „Nikdo by se nerozhodl žít bez přátel, i kdyby měl všechny ostatní statky“:

Jak by mohla být prosperita chráněna a zachována bez přátel? Čím větší je naše prosperita, tím větší jsou rizika, která s sebou přináší. Také v chudobě a všech ostatních druzích neštěstí muži věří, že jejich jediným útočištěm jsou jejich přátelé. Přátelé pomáhají mladým mužům vyhnout se chybám; starším lidem poskytují potřebnou péči a pomoc, aby doplnili selhávající schopnosti jednání, které nemoc přináší.

Výhody přátelství samozřejmě daleko přesahují materiální pomoc. Psychologicky bychom byli bez přátel ztraceni. Naše triumfy se zdají prázdné bez přátel, se kterými bychom je mohli sdílet, a my své přátele potřebujeme ještě více, když selžeme. Naše sebevědomí do značné míry závisí na jejich ujištění: Naši přátelé opětují naši náklonnost a potvrzují naši hodnotu jako lidských bytostí.

Pokud potřebujeme přátele, pak potřebujeme vlastnosti, které nám umožňují být přáteli. V horní části seznamu je loajalita. S přáteli se dá počítat. Držíte se svých přátel, i když se věci nedaří a i když byste je objektivně vzato měli pravděpodobně opustit. Přátelé si navzájem počítají; odpouštějí přestupky a zdržují se tvrdých soudů.

Samozřejmě existují hranice – někdy nám tvrdou pravdu o nás může říct jen přítel. Ale kritika je přijatelná od přátel, protože víme, že nás neodmítají.

Důležitost být loajální k přátelům nám nevyklučuje povinnosti vůči jiným lidem, dokonce i vůči cizím lidem.

Ale tyto povinnosti jsou spojeny s různými ctnostmi. Všeobecná dobročinnost je ctnost a může vyžadovat hodně, ale nevyžaduje stejnou úroveň zájmu o cizí lidi jako o přátele. Spravedlnost je další takovou ctností; vyžaduje nestranné zacházení pro všechny. Ale požadavky spravedlnosti jsou slabší, když se jedná o přátele, protože loajalita vyžaduje alespoň částečné zacházení.

Členům rodiny jsme ještě blíží než přátelům, takže můžeme členům rodiny prokazovat ještě větší loajalitu a zaujatost. V Platónově Euthyfyrovi se Sokrates dozvídá, že Euthyfro přišel do soudní budovy svědčit proti svému vlastnímu otci, který je souzený za vraždu. Sokrates nad tím vyjadřuje překvapení a přemýšlí, zda by měl syn svědčit proti svému otci. Euthyphro nevidí žádnou nepatřičnost: Pro něj je vražda vraždou. Euthyphro má pravdu, ale přesto bychom mohli být šokováni, že někdo může zaujmout stejný postoj k jeho otci, jaký by zaujal k cizímu člověku. Blízký rodinný příslušník, můžeme si myslet, nemusí být v takovém případě zapojen. Tento bod je uznáván v americkém právu: Ve Spojených státech nikdo nemůže být nucen svědčit u soudu proti svému manželovi nebo manželce.

Proč jsou ctnosti důležité? Řekli jsme, že ctnosti jsou charakterové rysy, které je dobré pro lidi mít. To vyvolává otázku, proč jsou ctnosti dobré. Proč by měl být člověk odvážný, velkorysý, čestný nebo loajální? Odpověď může záviset na dotyčné ctnosti. Tedy: • Odvaha je dobrá, protože ji potřebujeme, abychom se vyrovnali s

nebezpečím. • Štědrost je žádoucí, protože vždy se najdou lidé, kteří potřebují pomoc. • Poctivost je potřebná, protože bez ní by vztahy mezi lidmi byly ve všech směrech špatné. • Loajalita je pro přátelství nezbytná; přátelé stojí při sobě, i když se ostatní odvracejí.

Tento seznam naznačuje, že každá ctnost je cenná z jiného důvodu. Aristoteles však nabízí obecnou odpověď na naši otázku – říká, že ctnosti jsou důležité, protože ctnostnému se v životě povede lépe. Nejde o to, že ctnostní budou vždy bohatší; jde o to, že ctnostné budou vzkvétat.

Abyste pochopili, co Aristoteles míní, zvažte některá základní fakta o lidské povaze. Na nejobecnější úrovni jsou lidské bytosti společenskými tvory, kteří chtějí společnost druhých.

Žijeme tedy v komunitách mezi rodinou, přáteli a spoluobčany. V tomto prostředí jsou takové vlastnosti, jako je loajalita, poctivost a čestnost, potřebné k úspěšné interakci s ostatními. Na více individuální úrovni může mít člověk určitou práci a sledovat konkrétní zájmy. Tyto snahy mohou vyžadovat jiné ctnosti, jako je píle a svědomitost.

A konečně, součástí našich běžných lidských podmínek je, že někdy musíme čelit nebezpečí nebo pokušení, takže je zapotřebí odvahy a sebeovládání. Všechny ctnosti tedy mají stejnou obecnou hodnotu: všechny jsou to vlastnosti potřebné pro úspěšný život.

Jsou ctnosti pro všechny stejné? Nakonec se můžeme zeptat, zda je pro všechny lidi žádoucí jediný soubor vlastností. Měli bychom mluvit o dobrém člověku, jako by všichni dobří lidé byli stejní? Friedrich Nietzsche (1844–1900) si myslel, že ne. Nietzsche svým okázalým způsobem poznamenává:

Jak naivní je vůbec říkat: "Člověk by měl být takový a takový!"
Realita nám ukazuje okouzující bohatství typů, hojnost okázalé hry a změny forem – a nějaký ubohý povaleč moralisty komentuje: „Ne! Člověk by měl být jiný.“ Dokonce ví, jaký by měl být člověk, tento ubohý fanatik a prasátko: maluje se na zeď a komentuje: „Ecce homo!“ ["Hle, muž!"]

Něco na tom evidentně je. Učenec, který zasvětil svůj život porozumění středověké literatuře, a profesionální voják jsou velmi odlišné druhy lidí. Viktoriánská žena, která by nikdy neodhalila nohu na veřejnosti, a žena, která se opaluje na nudistické pláži, mohou mít velmi odlišný životní styl. A přesto může být každý obdivuhodný.

Existuje tedy zřejmý smysl, v němž se ctnosti mohou lišit od člověka k člověku. Protože lidé vedou různé druhy životů, mají různé druhy osobností a zastávají různé společenské role, vlastnosti charakteru, které jim pomáhají vzkvétat, se mohou lišit.

Je lákavé jít ještě dále a říci, že ctnosti se společnost od společnosti liší. Koneckonců, takový život

to bude záviset na hodnotách a institucích, které v regionu dominují. Život učence je možný pouze tam, kde existují instituce, jako jsou univerzity, které umožňují intelektuální bádání. Totéž by se dalo říci o sportovce, gejši, sociálním pracovníkovi nebo samurajském válečníkovi.

K úspěšnému obsazení každé role jsou potřeba různé charakterové vlastnosti. Tak budou ctnosti odlišné.

Na to lze odpovědět, že určité ctnosti budou potřebovat všichni lidé ve všech dobách. To byl Aristotelův názor a pravděpodobně měl pravdu. Aristoteles věřil, že máme všichni mnoho společného, navzdory našim rozdílům. „Člověk může při svých cestách do vzdálených zemí pozorovat pocity uznání a sounáležitosti, které spojují každou lidskou bytost s každou jinou lidskou bytostí,“ říká. I v těch nejrozmanitějších společnostech se lidé potýkají se stejnými základními problémy a mají stejné základní potřeby. Tím pádem:

- Každý potřebuje odvahu, protože nikdo (ani učenec) se vždy nevyhne nebezpečí. Také každý potřebuje odvahu občas riskovat. • V každé společnosti budou někteří lidé, kteří jsou na tom hůř než ostatní; takže štědrost bude vždy ceněna.
- Poctivost je vždy ctností, protože žádná společnost nemůže existovat bez spolehlivé komunikace. • Každý potřebuje přátele a mít přátele musí být přítelem; takže každý potřebuje loajalitu.

Hlavní ctnosti plynou z našich běžných lidských podmínek; nejsou určeny společenským zvykem.

12.3. Dvě výhody etiky ctnosti O etice ctnosti se často

říká, že má dvě přednosti.

1. Morální motivace. Etika ctnosti je přitažlivá, protože poskytuje přirozený a přitažlivý popis morální motivace.

Zvažte následující: Jste v

nemocnici a zotavujete se z dlouhé nemoci.

Jste znužený a neklidný, a tak vás těší, když vás Smith přijde navštívit.

Dobře si s ním popovídáte; jeho návštěva vás opravdu rozveselí. Po chvíli Smithovi řeknete, jak moc vás baví ho vidět – je to opravdu dobrý přítel

problém přijít za tebou. Ale Smith říká, že pouze plní svou povinnost. Nejprve si myslíte, že je jen skromný, ale čím více mluvíte, tím je jasnější, že mluví doslovnou pravdu. Nenavštívuje vás proto, že chce nebo proto, že se mu líbíte, ale pouze proto, že si myslí, že by měl „udělat správnou věc“. Cítí, že je jeho povinností vás navštívit, možná proto, že jste na tom hůř než kdokoli jiný, koho zná.

Tento příklad navrhl americký filozof Michael Stocker (1940–). Jak zdůrazňuje Stocker, byli byste velmi zklamáni, kdybyste se dozvěděli o Smithově motivu; nyní se jeho návštěva zdá chladná a vypočítavá. Myslel sis, že je to tvůj přítel, ale teď víš opak. Stocker komentuje Smithovo chování: „Určitě zde něco chybí – a chybí morální hodnota nebo hodnota.“

Na tom, co Smith udělal, samozřejmě není nic špatného. Problém je, proč to udělal. Vážíme si přátelství, lásky a respektu a chceme, aby naše vztahy byly založeny na vzájemné úctě. Jednat z abstraktního smyslu pro povinnost nebo z touhy „dělat správnou věc“ není totéž. Nechtěli bychom žít mezi lidmi, kteří jednali pouze z takových pohnutek, ani bychom sami takovým člověkem být nechtěli. Proto, jak se říká, teorie, které se zaměřují na správné jednání, nemohou poskytnout úplný popis morálního života. K tomu potřebujeme teorii, která zdůrazňuje osobní vlastnosti, jako je přátelství, láska a loajalita – jinými slovy teorii ctností.

2. Pochybnosti o „ideálu“ nestrannosti. Dominantním tématem moderní morální filozofie byla nestrannost – myšlenku, že všichni lidé jsou si morálně rovni a že zájmy všech bychom měli považovat za stejně důležité. Typická je utilitaristická teorie. „Utilitarismus,“ píše John Stuart Mill, „vyžaduje, aby [morální agent] byl stejně přísně nestranný jako nezaujatý a benevolentní divák. Kniha, kterou právě čtete, také pojednává o nestrannosti jako o základním principu etiky: V první kapitole byla nestrannost zahrnuta do „minimálního pojetí“ morálky.

Lze však pochybovat, zda je nestrannost skutečně tak vznešeným ideálem. Zvažte naše vztahy s rodinou a přáteli. Měli bychom být nestranní tam, kde jde o jejich zájmy? Matka své děti miluje a stará se o ně způsobem, jakým se nestará o ostatní děti. Je jim nakloněna, skrz naskrz. Je na tom něco špatného?

Není to přesně tak, jak by matka měla být? Opět milujeme své přátele a jsme ochotni pro ně udělat věci, které bychom pro ostatní neudělali. Co je na tom špatné? Milující vztahy jsou nezbytné pro dobrý život. Ale každá teorie, která klade důraz na nestrannost, to bude mít těžké vysvětlit.

Morální teorie, která klade důraz na ctnosti, však může toto vše snadno vysvětlit. Některé ctnosti jsou částečné a některé ne. Loajalita zahrnuje předpojatost vůči milovaným a přátelům; dobročinnost zahrnuje stejnou úctu ke všem. To, co je potřeba, není nějaký obecný požadavek nestrannosti, ale pochopení toho, jak spolu tyto ctnosti souvisí.

12.4. Ctnost a chování

Jak jsme viděli, teorie, které zdůrazňují správné jednání, se zdají neúplné, protože opomíjejí otázku charakteru.

Etika ctnosti napravuje tento problém tím, že se jeho ústředním tématem stává charakter. V důsledku toho však Etika ctnosti podstupuje riziko, že bude v opačném směru neúplná. Morální problémy jsou často problémy s tím, co dělat. Co nám může říci teorie ctnosti o hodnocení nikoli charakteru, ale jednání?

Odpověď bude záviset na duchu, se kterým je nabízena etika ctnosti. Na jedné straně bychom mohli zkombinovat nejlepší vlastnosti přístupu správného jednání s poznatky získanými z přístupu ctností. Můžeme se například pokusit zlepšit utilitarismus nebo kantianismus tím, že je doplníme teorií morálního charakteru. Zdá se to rozumné. Pokud ano, pak můžeme posoudit správné jednání jednoduše tím, že se spolehne na utilitarismus resp kantovství.

Na druhé straně se někteří autoři domnívají, že etika ctnosti by měla být chápána jako alternativa k ostatním teoriím. Věřící, že etika ctnosti je úplná morální teorie sama o sobě. Mohli bychom to nazvat etikou radikální ctnosti. Co by taková teorie řekla o správném jednání? Buď bude muset upustit od pojmu „správné jednání“ úplně, nebo jej bude muset odvodit z koncepce ctnostného charakteru.

Může to znít extrémně, ale někteří filozofové zvolili první přístup a tvrdili, že bychom se měli zbavit

takové pojmy jako „morálně správné jednání“. Anscombe by to považoval za „velké zlepšení“, kdybychom takové pojmy přestali používat. Stále bychom mohli hodnotit chování jako lepší nebo horší, říká, ale udělali bychom to jinak. Místo toho, abychom akci označili za „morálně nesprávnou“, nazvali bychom ji „netolerantní“ nebo „nespravedlivé“ nebo „zbabělé“ – pojmy převzaté ze slovníku ctnosti. Podle jejího názoru nám takové výrazy umožňují říci vše, co je třeba říci.

Ale zastánci etiky radikální ctnosti nemusí odmítat pojmy jako „morálně správné“. Tyto myšlenky mohou být zachovány, ale v rámci ctnosti jim dány nový výklad. Stále bychom mohli posuzovat akce na základě důvodů, které lze uvést pro nebo proti nim. Uvedené důvody však budou vždy spojeny s ctnostmi. Důvodem pro provedení určité konkrétní akce tedy může být to, že je čestná, velkorysá nebo spravedlivá; zatímco důvody proti tomu mohou být, že je to nečestné, lakomé nebo nespravedlivé. Pokud jde o tento přístup, správná věc je to, co by udělal ctnostný člověk.

12.5. Problém neúplnosti Hlavní námitka proti

etice radikální ctnosti je, že je neúplná. Zdá se, že je neúplný ve třech ohledech.

Za prvé, etika radikální ctnosti nemůže vysvětlit vše, co by měla vysvětlit. Zvažte typickou ctnost, jako je spolehlivost. Proč bych měl být spolehlivý? Je zřejmé, že potřebujeme odpověď, která přesahuje pouhé pozorování, že spolehlivost je ctnost. Chceme vědět, proč je to ctnost; chceme vědět, proč je to dobré. Možným vysvětlením by mohlo být, že být spolehlivý je ku prospěchu člověka, nebo že být spolehlivý podporuje obecný blahobyt, nebo že spolehlivost potřebují ti, kteří musí žít spolu a spoléhat se jeden na druhého. První vysvětlení vypadá podezřele jako Etický egoismus; druhý je utilitární; a třetí připomíná Teorii společenské smlouvy.

Ale žádné z těchto vysvětlení není formulováno ve smyslu ctností. Jakékoli vysvětlení, proč je určitá ctnost dobrá, jak se zdá, by nás muselo zavést za úzké hranice etiky radikální ctnosti.

Pokud etika radikální ctnosti nevysvětlí, proč je něco ctností, pak nám nebude schopna říci, zda se ctnosti v obtížných případech uplatní. Zvažte ctnost být dobročinný, popř

být milý. Předpokládejme, že slyším nějaké zprávy, které by vás rozrušily. Možná jsem se dozvěděl, že někdo, koho jste znali, zemřel při autonehodě. Když vám to neřeknu, možná se to nikdy nedozvíte. Předpokládejme také, že jste ten typ člověka, který by chtěl, aby vám to bylo řečeno. Když tohle všechno vím, mám ti tu novinu říct? Co by bylo dobré udělat? Je to těžká otázka, protože co byste preferovali – aby vám bylo řečeno – konflikty s tím, co by vám způsobilo dobrý pocit – když vám to nikdo neřekl. Staral by se laskavý člověk více o to, co chcete, nebo více o to, co vám dělá dobře? Radical Virtue Ethics na tuto otázku nemůže odpovědět. Být laskavý znamená dbát na něčí nejlepší zájmy; ale Radical Virtue Ethics nám neříká, jaké jsou něčí nejlepší zájmy. Takže druhý způsob, jakým je teorie neúplná, je ten, že nám nemůže poskytnout úplný výklad ctností. Zejména nemůže přesně říci, kdy platí.

A konečně, etika radikální ctnosti je neúplná, protože nám nemůže pomoci vypořádat se s případy morálního konfliktu. Předpokládejme, že jsem se právě nechal ostříhat – parmice, jaká nebyla viděna od roku 1992 – a že bych vás přivedl na místo tím, že bych se vás zeptal, co si myslíte. Buď mi můžeš říct pravdu, nebo můžeš říct, že vypadám dobře. Poctivost a laskavost jsou obě ctnosti, a tak existují důvody pro i proti každé alternativě. Ale musíte udělat jedno nebo druhé – musíte buď říkat pravdu a být nelaskavý, nebo lhát a být laskavý. Co byste měli udělat? Kdyby vám někdo řekl: „V této situaci byste měli jednat ctnostně,“ nepomohlo by vám to rozhodnout se, co dělat; nechalo by vás to jen přemýšlet, jakou ctnost se řídit. Je zřejmé, že potřebujeme vedení nad rámec zdrojů etiky radikální ctnosti.

Zdá se, že sama o sobě se etika radikální ctnosti omezuje na fráze: buďte laskaví, upřímní, trpěliví, velkorysí a tak dále. Platitidy jsou vágní, a když jsou v konfliktu, musíme hledat vedení za nimi. Radikální ctnostná etika potřebuje zdroje širší teorie.

12.6. Závěr

Zdá se nejlepší považovat etiku ctnosti spíše za součást naší celkové teorie etiky než za úplnou. Celková teorie by zahrnovala popis všech úvah, které figurují v praktickém rozhodování, spolu s jejich

základní zdůvodnění. Otázkou je, zda taková teorie může pojmout jak adekvátní pojetí správného jednání, tak související pojetí ctnostného charakteru.

Nechápu proč ne. Předpokládejme například, že přijmeme utilitaristickou teorii správného jednání – věříme, že člověk by měl dělat cokoli, co povede k největšímu štěstí. Z morálního hlediska bychom chtěli společnost, ve které každý vede šťastný a uspokojivý život. Pak bychom se mohli ptát, jaké činy, jaké sociální politiky a jaké charakterové vlastnosti by s největší pravděpodobností vedly k tomuto výsledku. Z tohoto širšího rámce by pak mohl být veden průzkum povahy ctnosti.

KAPITOLA 13

Jaká by byla uspokojivá morální teorie?

Někteří lidé věří, že v etice nelze dosáhnout pokroku, protože vše již bylo řečeno. . . . Věřím v opak. . . . Ve srovnání s ostatními vědami je nenáboženská etika nejmladší a nejméně pokročilá.

Derek Parfit, DŮVODY A OSOBY (1984)

13.1. Morálka bez arogance Morální

filozofie má bohatou a fascinující historii. Učenci přistoupili k tématu z mnoha různých perspektiv a vytvořili teorie, které přitahují i odpuzují přemýšlivého čtenáře. Všechny klasické teorie obsahují věrohodné prvky, což není překvapivé, protože je vymysleli filozofové nepochybného génia. Přesto se různé teorie navzájem střetávají a většina z nich se zdá být zranitelná vůči ochromujícím námitkám. Člověk se tedy ptá, čemu má věřit. Co je v konečném důsledku pravda?

Přirozeně, různí filozofové by na tuto otázku odpověděli různými způsoby. Někteří mohou odmítnout odpovědět na základě toho, že toho nevíme dost, abychom mohli nabídnout „konečnou analýzu“. V tomto ohledu na tom není morální filozofie o mnoho hůř než jakýkoli jiný předmět – o většině věcí neznáme konečnou pravdu. Ale víme toho hodně a možná by nebylo unáhlené říkat něco o tom, jak by mohla vypadat uspokojivá morální teorie.

Skromné pojetí lidských bytostí. Uspokojivá teorie by byla realistická o tom, kam lidské bytosti zapadají ve velkém schématu věcí. „Velký třesk“ nastal asi 13,7 miliardy

před lety a Země vznikla asi před 4,5 miliardami let. Život na Zemi se vyvíjel pomalu, většinou podle principů přirozeného výběru. Když dinosauři před 65 miliony let vyhynuli, ponechalo to více prostoru pro evoluci savců a před několika sty tisíci lety nás jedna linie této evoluce vytvořila. V geologickém čase jsme dorazili teprve včera.

Ale sotva přišli naši předkové, začali o sobě uvažovat jako o koruně stvoření. Někteří z nich si dokonce představovali, že celý vesmír byl vytvořen pro jejich prospěch. Když tedy začali rozvíjet teorie dobra a zla, zastávali názor, že ochrana jejich vlastních zájmů má jakousi konečnou a objektivní hodnotu. Zbytek stvoření, uvažovali, byl určen k jejich použití. Ale teď víme lépe. Nyní víme, že existujeme evoluční náhodou, jako jeden druh z milionů, na jedné malé skvrnce nepředstavitelně rozlehlého vesmíru. Podrobnosti tohoto obrázku jsou každý rok revidovány, protože se objevují další, ale hlavní obrysy jsou dobře zavedené. Něco ze starého příběhu zůstává: lidské bytosti jsou stále nejchytřejší zvířata, která známe, a jediná, kteří používají jazyk. Tato fakta však nemohou ospravedlnit celý světový názor, který nás staví do středu.

Jak rozum vede k etice. Lidské bytosti se vyvinuly jako racionální bytosti. Protože jsme racionální, jsme schopni brát některá fakta jako důvody pro to, abychom se chovali spíše jedním způsobem. Můžeme tyto důvody formulovat a přemýšlet o nich. Pokud by tedy nějaká akce pomohla uspokojit naše touhy, potřeby atd. zkrátka, pokud by to prosazovalo naše zájmy – pak to bereme jako důvod, proč to udělat.

Původ našeho konceptu „měl by“ lze hledat v těchto faktech. Kdybychom nebyli schopni uvažovat o důvodech, neměli bychom takový pojem k ničemu. Stejně jako ostatní zvířata bychom jednali na základě instinktu, zvyku nebo pomíjivé touhy. Zkoumání důvodů však přináší nový faktor. Nyní zjišťujeme, že jsme nuceni jednat určitými způsoby jako výsledek uvažování – jako výsledek přemýšlení o našem chování a jeho důsledcích. K označení tohoto nového prvku situace používáme slovo „měli bychom“ : Měli bychom dělat to, co k tomu máme nejsilnější důvody.

Jakmile vidíme morálku jako záležitost jednání na základě rozumu, objeví se další důležitý bod. V uvažování o tom, co dělat, můžeme být konzistentní nebo nedůslední. Jedním ze způsobů, jak být nekonzistentní, je při jedné příležitosti přijmout fakt jako důvod

odmítnout to jako důvod při podobné příležitosti. K tomu dochází, když člověk staví zájmy své vlastní rasy nad zájmy jiných ras, navzdory podobnosti ras. Rasismus je přestupkem proti morálce, protože je přestupkem proti rozumu.

Podobné poznámky platí i pro další doktríny, které rozdělují lidstvo na morálně upřednostňované a nepříznivé, jako je nacionalismus, sexismus a klasicismus. Výsledkem je, že rozum vyžaduje nestrannost: Měli bychom prosazovat zájmy všech stejně.

Pokud by byl psychologický egoismus pravdivý – kdybychom se mohli starat jen o sebe – znamenalo by to, že rozum od nás vyžaduje víc, než jsme schopni zvládnout. Ale psychologický egoismus není pravdivý; představuje falešný obraz lidské povahy a lidského stavu. Vyvinuli jsme se jako společenší tvorové, kteří žijí společně ve skupinách, chtějí společnost toho druhého, potřebují vzájemnou spolupráci a jsou schopni se starat o své blaho. Existuje tedy příjemná „shoda“ mezi (a) tím, co rozum vyžaduje, totiž nestranností; b) požadavky společenského života, jmenovitě dodržování pravidel, která slouží zájmům všech, jsou-li spravedlivě uplatňována; a (c) naše přirozená náklonnost starat se o druhé, alespoň do mírné míry. Všichni tři spolupracují na tom, aby byla morálka nejen možná, ale pro nás přirozená.

13.2. Zacházet s lidmi tak, jak si zaslouží Myšlenka,

že bychom měli „prosazovat zájmy všech stejně“, je přitažlivá, když se používá k vyvrácení fanatismu. Někdy však existuje dobrý důvod zacházet s lidmi odlišně –

někdy si lidé zaslouží, aby se s nimi zacházelo lépe nebo hůře než s ostatními. Lidé jsou racionální agenti, kteří se mohou svobodně rozhodovat. Ti, kteří se rozhodnou zacházet s druhými dobře, si zaslouží dobré zacházení; ti, kteří se rozhodli zacházet s druhými špatně, si zaslouží léčbu.

To zní drsně, dokud neuvážíme několik příkladů. Předpokládejme, že Smithová byla vždy velkorysá, pomáhala vám, kdykoli mohla, a nyní má potíže a potřebuje vaši pomoc. Nyní máte zvláštní důvod jí pomáhat, nad rámec obecné povinnosti musíte být nápomocný všem. Není jen členkou velkého zástupu lidstva; svým chováním si získala vaši úctu a vděčnost.

Naproti tomu zvažte někoho s opačnou historií. Váš soused Jones vždy odmítal být nápomocný. Jednoho dne by například vaše auto nenastartovalo a on ne

odvézt tě do práce — prostě nemohl být obtěžován. Po nějaké době má ale problémy s autem a požádá vás o odvoz.

Nyní si Jones zaslouží, aby se musel postarat sám o sebe. Pokud byste ho svezli navzdory jeho minulému chování, rozhodli byste se s ním zacházet lépe, než si zaslouží.

Chovat se k lidem tak, jak se rozhodli chovat k ostatním, není jen otázkou odměňování přátel a držení zášti vůči nepřátelům. Jde o to, abychom s lidmi zacházeli jako s odpovědnými činiteli, kteří si zaslouží konkrétní reakce na základě jejich chování v minulosti.

Mezi Smithem a Jonesem je důležitý rozdíl: jeden z nich si zaslouží naši vděčnost; ten druhý si zaslouží naši nelibost. Jaké by to bylo, kdybychom se o takové věci nestarali?

Jednak bychom upírali lidem možnost zasloužit si dobré zacházení z rukou druhých. Toto je důležité.

Protože žijeme v komunitách, to, jak se každému z nás povede, závisí nejen na tom, co děláme my, ale i na tom, co dělají ostatní. Máme-li vzkvétat, pak potřebujeme, aby se k nám ostatní chovali dobře.

Společenský systém, ve kterém jsou pouště uznávány, nám dává způsob, jak toho dosáhnout; dává nám moc určovat svůj vlastní osud.

Když tohle chybí, co bychom mohli dělat? Můžeme si představit systém, ve kterém se člověku dostane dobré léčby pouze silou, štěstím nebo jako dobročinnost. Ale praxe uznávání pouští je jiná. Dává lidem nejen pobídku k dobrému zacházení s ostatními, ale také jim dává kontrolu nad tím, jak se bude zacházet s nimi samými. Říká jim: „Pokud se budete chovat dobře, budete mít nárok na dobré zacházení od ostatních. Zasloužil sis to.“ Uznání pouští v konečném důsledku znamená chovat se k ostatním lidem s respektem.

13.3. Různé motivy Existují i jiné

způsoby, jak myšlenka „prosazování zájmů všech stejně“ zjevně nedokáže postihnout celý mravní život. (Říkám „zdánlivě“, protože se později zeptám, zda tomu tak skutečně je.) Lidé by jistě někdy měli být pohnuti nestranným zájmem o druhé. Existují však další morálně chvályhodné motivy:

- Matka miluje své děti a stará se o ně. Nechce „prosazovat jejich zájmy“ jen proto, že jsou

lidem, kterým může pomoci. Její postoj k nim je zcela odlišný od jejího přístupu k ostatním dětem. • Muž je loajální ke svým přátelům. Opět se nezabývá jejich zájmy pouze jako součástí jeho obecného zájmu o lidi. Jsou to jeho přátelé, a proto na nich záleží víc.

Pouze filozofický hlupák by chtěl z našeho chápání mravního života odstranit lásku, věrnost a podobně.

Kdyby se takové motivy odstranily a lidé by místo toho jednoduše vypočítali, co je nejlepší, byli bychom na tom všichni mnohem hůř. Každopádně, kdo by chtěl žít ve světě bez lásky a přátelství?

Lidé mohou mít samozřejmě i jiné dobré motivy: •

Skladateli jde především o to, aby dokončil svou symfonii.

Usiluje o to, i když by mohla udělat „více dobra“ tím, že udělá něco jiného.

• Učitel věnuje velké úsilí přípravě svých hodin, i když by mohl udělat více dobra, kdyby svou energii nasměroval jinam.

I když tyto motivy nejsou obvykle považovány za „morální“, neměli bychom chtít je z lidského života odstranit. Hrdost na svou práci, touha vytvořit něco hodnotného a mnoho dalších ušlechtilých úmyslů přispívá jak k osobnímu štěstí, tak k obecnému blahu. Neměli bychom je chtít odstranit o nic víc, než odstranit lásku a přátelství.

13.4. Utilitarismus s více strategiemi Výše jsem se

pokusil zdůvodnit zásadu, že „měli bychom jednat tak, abychom prosazovali zájmy všech stejně“. Ale pak jsem si všiml, že to nemůže být celý příběh našich morálních povinností, protože někdy bychom měli s různými lidmi zacházet odlišně, podle jejich individuálních pouští. A pak jsem diskutoval o některých morálně důležitých motivech, které se zdají nesouvisející s nestranným prosazováním zájmů.

Tyto obavy však mohou spolu souviset. Na první pohled se zdá, že zacházet s lidmi podle jejich individuálních pouští je zcela odlišné od snahy prosazovat zájmy všech stejně. Ale když jsme se zeptali, proč jsou pouště důležité, odpovědí bylo, že bychom na tom byli mnohem hůř, kdybychom to uznali

pouště nebyly součástí našeho sociálního schématu. A když se ptáme, proč je důležitá láska, přátelství, umělecká tvořivost a hrdost na vlastní práci, odpověď zní, že náš život by byl mnohem chudší bez nich. To naznačuje, že v našich hodnoceních by mohl fungovat jeden standard.

Možná je tedy jediným morálním standardem lidské blaho. Důležité je, aby lidé byli tak šťastní, jak je to jen možné. Tento standard lze použít k posouzení široké škály věcí, včetně akcí, zásad, společenských zvyklostí, zákonů, pravidel, motivů a charakterových vlastností. To ale neznamená, že bychom měli vždy myslet na to, abychom lidi udělali co nejšťastnější. Náš každodenní život půjde lépe, pokud budeme jednoduše milovat své děti, užívat si přátel, být hrdí na svou práci, plnit své sliby a tak dále. Etika, která oceňuje „zájmy všech stejně“, bude tento závěr podporovat.

To je stará myšlenka. Velký utilitaristický teoretik Henry Sidgwick (1838–1900) uvedl totéž:

Doktrína, že univerzální štěstí je konečným standardem, nesmí být chápána tak, že by naznačovala, že univerzální shovívavost je jediným správným nebo vždy nejlepším motivem jednání. . . jestliže zkušenost ukazuje, že obecného štěstí bude uspokojivěji dosaženo, budou-li lidé často jednat z jiných motivů, než je čistá univerzální filantropie, je zřejmé, že tyto jiné motivy lze na utilitárních principech upřednostňovat.

Tato pasáž byla citována na podporu názoru nazvaného „Motivní utilitarismus“. Podle tohoto názoru bychom měli jednat z pohnutek, které nejlépe podporují obecné blaho.

Přesto se nejněvhodnější pohled tohoto typu nezaměřuje výlučně na motivy; ani se nezaměřuje zcela na akty nebo pravidla, jak to dělaly jiné teorie. Nejpravděpodobnější teorie by se dala nazvat Multiple-Strategies Utilitarianism. Tato teorie je utilitární, protože konečným cílem je maximalizovat obecný blahobyt. Uznává však, že k dosažení tohoto cíle můžeme použít různé strategie. Někdy můžeme mířit přímo na něj. Senátorka může například podpořit návrh zákona, protože se domnívá, že by zvýšil životní úroveň všech. Nebo může jednotlivce poslat peníze Mezinárodnímu červenému kříži, protože věří, že by to přineslo více užitku než cokoli jiného, co by mohl udělat. Ale obvykle nemyslíme (a nemusíme) myslet na obecné blaho

vůbec; místo toho se prostě staráme o své děti, pracujeme v zaměstnání, dodržujeme zákony, plníme své sliby a tak dále.

Správná akce jako život podle nejlepšího plánu. Myšlenku za Multiple-Strategies Utilitarianism můžeme trochu upřesnit.

Předpokládejme, že máme plně specifikovaný seznam ctností, motivů a metod rozhodování, které by člověku umožnily být šťastný a přispívat k blahu ostatních. A předpokládejme dále, že tento seznam je pro tuto osobu optimální; žádná jiná kombinace funkcí by nefungovala lépe. Takový seznam by zahrnoval alespoň následující: • Ctnosti, které jsou potřebné k tomu, aby něčí život šel

dobře • Motivy, na základě kterých jednat • Závazky, které člověk bude mít vůči přátelům, rodině,

a další

- Sociální role, které bude člověk zastávat, s povinnostmi a požadavky, které s nimi souvisí • Povinnosti a starosti spojené s vlastními projekty a volbou kariéry • Každodenní pravidla, kterými

se člověk obvykle bude řídit bez přemýšlení • Strategie, nebo skupina

strategií o tom, kdy zvážít udělení výjimek z pravidel, a důvody, na základě kterých lze tyto výjimky učinit

Seznam by také specifikoval vztahy mezi různými položkami na seznamu – co má přednost před čím, jak posuzovat konflikty a tak dále. Sestavit takový seznam by bylo velmi obtížné. Z praktického hlediska to může být dokonce nemožné. Ale můžeme si být docela jisti, že by to zahrnovalo potvrzení přátelství, čestnosti a dalších známých ctností. Řeklo by nám, abychom dodrželi své sliby, ale ne vždy, a abychom se zdrželi ubližování lidem, ale ne vždy; a tak dále. A pravděpodobně by nám to řeklo, abychom přestali žít v luxusu, zatímco miliony dětí umírají na nemoci, kterým lze předejít.

V každém případě existuje určitá kombinace ctností, motivů a metod rozhodování, která je pro mě vzhledem k okolnostem, osobnosti a talentu nejlepší – „nejlepší“ v tom smyslu, že optimalizuje mé šance na dobrý a zároveň optimalizovat šance, že i ostatní lidé budou mít dobrý život.

Nazvěte tuto optimální kombinaci mým nejlepším plánem. Správná věc, kterou mohu udělat, je jednat v souladu se svým nejlepším plánem.

Můj nejlepší plán může mít hodně společného s vaším. Pravděpodobně budou oba zahrnovat pravidla proti lhaní, krádežím a zabíjení spolu s porozuměním, kdy z těchto pravidel udělat výjimky. Každý z nich bude zahrnovat ctnosti, jako je trpělivost, laskavost a sebeovládání. Oba mohou obsahovat pokyny pro výchovu dětí, včetně specifikace ctností, které je v nich pěstovat.

Ale naše nejlepší plány nemusí být totožné. Lidé mají různé povahy a talenty. Jeden člověk může najít naplnění jako rabín, zatímco někdo jiný by nikdy takto žít nemohl. Naše životy tedy mohou zahrnovat různé druhy osobních vztahů a možná budeme muset pěstovat různé ctnosti.

Lidé také žijí v různých podmínkách a mají přístup k různým zdrojům – někteří jsou bohatí; někteří jsou chudí; někteří jsou privilegovaní; někteří jsou pronásledováni. Optimální strategie pro život se tedy budou lišit.

V každém případě však určení plánu jako nejlepšího plánu bude věcí posouzení, jak dobře podporuje zájmy všech stejně. Celková teorie je tedy utilitární, i když může často podporovat motivy, které utilitárně vůbec nezní.

13.5. Morální společenství jako morální

činitel bychom se měli zajímat o každého, jehož blaho můžeme ovlivnit. Může se to zdát jako zbožná fráze, ale ve skutečnosti to může být tvrdá doktrína. Na celém světě téměř jedno dítě z pěti nepodstoupí základní očkování, což má za následek stovky tisíc zbytečných úmrtí ročně. Občané v bohatých zemích by mohli tato čísla snadno snížit na polovinu, ale neudělají to. Lidé by nepochybně udělali víc, kdyby umíraly děti v jejich vlastním sousedství, ale na umístění dětí by nemělo záležet: Každý je součástí komunity morálního zájmu. Kdyby nám záleželo na všech dětech, museli bychom změnit své způsoby.

Tak jako se mravní společenství neomezují na lidi na jednom místě, tak se neomezují na lidi v jednom okamžiku. Zda budou lidé ovlivněni našimi činy nyní nebo v budoucnu, je nepodstatné. Naší povinností je zvažovat zájmy všech stejně. Jeden z důsledků se týká jaderné energie

zbraně. Takové zbraně mají nejen sílu mrzačit a zabíjet nevinné lidi, ale mohou také otrávit životní prostředí na tisíce let. Pokud se blahobytu budoucích generací přikládá náležitá váha, je těžké si představit jakoukoli okolnost, za které by se takové zbraně měly používat. Změna klimatu je dalším problémem, který ovlivňuje zájmy našich potomků. Pokud se nám nepodaří zvrátit dopady globálního oteplování, naše děti budou trpět ještě více než my.

Existuje ještě jeden způsob, kterým je třeba rozšířit naše pojetí mravního společenství. Lidé nejsou na této planetě sami. Jiná vnímající zvířata – tedy zvířata schopná cítit potěšení a bolest – mají také zájmy. Když je zneužíváme nebo je zabijeme, je jim ubližováno, stejně jako takové činy mohou ublížit lidem. Musíme proto do našich výpočtů zahrnout zájmy nelidských zvířat. Jak zdůraznil Jeremy Bentham (1748–1832), vyloučení tvorů z morálního ohledu kvůli jejich druhu není o nic oprávněnější než jejich vyloučení kvůli jejich rase, národnosti nebo úrovni příjmu. Jediným morálním standardem není lidské blaho, ale veškeré blaho.

13.6. Spravedlnost a spravedlnost

Utilitarismus byl kritizován jako nespravedlivý a nespravedlivý. Mohou pomoci námi zavedené komplikace?

Jedna kritika se týká trestu. Umíme si představit případy, kdy by napomohlo obecnému blahu obvinít nevinného člověka. Takový čin by byl zjevně nespravedlivý, ale zdá se, že utilitarismus to vyžaduje. Obecněji řečeno, jak zdůraznil Kant, utilitáři rádi „použijí“ zločince k dosažení cílů společnosti. I když tyto cíle stojí za to – jako je snížení kriminality – může nám být nepříjemná teorie, která schvaluje manipulaci jako legitimní morální strategii.

Naše teorie však zaujímá jiný pohled na trest než většina utilitaristů. Ve skutečnosti je náš pohled bližší Kantovu. Když někoho trestáme, zacházíme s ním hůř než s ostatními. Ale to je ospravedlněno vlastními skutky dané osoby: Je to reakce na to, co udělal. Proto není správné obviňovat nevinného člověka; nevinný člověk neudělal nic, čím by si takové zacházení zasloužil.

Teorie trestu je však pouze jedním aspektem spravedlnosti. Otázky spravedlnosti vyvstávají vždy, když je někdo léčen

lepší nebo horší než někdo jiný. Předpokládejme, že zaměstnavatel si musí vybrat, kterého ze dvou zaměstnanců povýší. První kandidát tvrdě pracoval, přijal práci navíc, vzdal se dovolené a tak dále. Druhý kandidát na druhou stranu nikdy neudělal víc, než musel. Je zřejmé, že s těmito dvěma zaměstnanci bude zacházeno velmi rozdílně: Jeden bude povýšen; jeden nebude. Ale to je podle naší teorie v pořádku. První zaměstnanec získal povýšení; druhý nemá.

Lidé si často myslí, že je správné, aby byli jednotlivci odměňováni za fyzickou krásu, vynikající inteligenci a další vlastnosti, které jsou z velké části způsobeny tím, že mají správnou DNA a jsou vychováni správnými rodiči. Skutečný svět to odráží: Jednotlivci mají často lepší práci a více peněz jen proto, že se narodili s většími přirozenými dary nebo do bohatší rodiny. Ale při zamyšlení se to nezdá správné. Lidé si nezaslouží své rodné nadání; mají je pouze jako výsledek toho, co John Rawls (1921–2002) nazývá „přirozenou loterií“. Předpokládejme, že první zaměstnankyně v našem příkladu byla vyřazena z povýšení, navzdory její tvrdé práci, protože druhá zaměstnankyně měla nějakou přirozenou schopnost, která byla na nové pozici užitečnější. I kdyby zaměstnavatel mohl toto rozhodnutí zdůvodnit potřebami firmy, první zaměstnanec by se právem cítil podveden. Pracovala tvrději, ale jemu se dostává povýšení a výhod, které s tím souvisí, kvůli něčemu, pro co si nic nevydělal. To není fér. Ve spravedlivé společnosti by lidé mohli zlepšit své poměry tvrdou prací, ale neměli by prospěch ze šťastného narození.

13.7. Závěr

Jak by vypadala uspokojivá morální teorie? Nastínil jsem možnost, která se mi zdá nejpravděpodobnější: Podle utilitarismu s více strategiemi bychom měli maximalizovat zájmy všech cítících bytostí tím, že budeme žít podle svého nejlepšího plánu. Při takovém návrhu je však nutná skromnost. V průběhu staletí filozofové formulovali a obhajovali širokou škálu morálních teorií a historie vždy nacházela v jejich teoriích nedostatky. Přesto existuje naděje, když ne v můj návrh, pak v nějaký další návrh. Civilizace je stará jen několik tisíc let. Pokud ji nezničíme, pak má studium etiky světlou budoucnost.

Poznámky ke zdrojům

V předmluvě je překlad z Platónovy republiky (kniha 1, 352d) zásluhou Jamese Rachelse.

Kapitola 1: Co je morálka?

Komentáře etiků ohledně Baby Theresy jsou ze zprávy Associated Press od Davida Briggse, „Případ Baby Theresa vyvolává etické otázky“, Champaign-Urbana News-Gazette, 31. března 1992, str. A-6.

Spojená dvojčata se vyskytují jednou za 200 000 živě narozených dětí, podle webové stránky Lékařského centra University of Maryland: <http://umm.edu/programs/conjoined-twins/facts-about-the-twins> (poslední aktualizace 7/23/13). Číslo „stovky za rok“ bylo zjištěno vydělením odhadů porodů za rok 200 000.

Průzkum o oddělení siamských dvojčat pochází z Ladies' Home Journal, březen 2001. Komentáře porotců o Jodie a Mary jsou z Daily Telegraph, 23. září 2000.

Informace o případu Tracy Latimer jsou z The New York Times, 1. prosince 1997, National Edition, str. A-3. Citace je od Canadian Broadcasting Corporation, 19. ledna 2001.

Kapitola 2: Výzva kulturního relativismu

Příběh Řeků a Kallatů pochází z Herodota, The Histories, přeložil Aubrey de Selincourt, revidoval AR Burn (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1972), str. 219–220.

Citát z Herodota ke konci kapitoly je ze stejného zdroje.

Informace o Eskymácích pocházejí od Petera Freuchena, Kniha Eskymáků (New York: Fawcett, 1961), a E. Adamsona Hobeleya, Zákon primitivního člověka (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954), kapitola 5 Odhad toho, jak ženská infanticida ovlivňuje poměr mužů a žen v eskymácké populaci, pochází z Hoebelovy práce.

Citace Williama Grahama Sumnera pochází z jeho Folkways (Boston: Ginn, 1906), str. 28.

Série New York Times o mrzačení ženských pohlavních orgánů obsahovala články (hlavně od Celie W. Dugger) publikované v roce 1996 ve dnech 15. dubna, 25. dubna, 2. května, 3. května, 8. července, 11. září, 5. října, 12. října a 28. prosince. Také jsem se dozvěděl o Fauziyi Kassindja z jejího rozhovoru na PBS; viz <http://www.pbs.org/speaktruthtopower/fauziya.html>. Údaje o „29 afrických národech“ a „asi 125 milionech“ pocházejí z přehledu Světové zdravotnické organizace o „mrzačení ženských pohlavních orgánů“ (aktualizováno v únoru 2014), <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/>.

Příběh o nigerijské ženě odsouzené k smrti pochází z článků Associated Press z 20. srpna 2002 a 25. září 2003. Příběh o australské ženě odsouzené za drogové obvinění pochází z článku z 27. května 2005 v The New York Times.

Příběh o saúdské ženě, která byla odsouzena k bičování, pochází z The New York Times (články ze 16. listopadu a 18. prosince 2007).

Citát Dana Savage o monogamii pochází od Marka Oppenheimera, „Married, with Infidelities“, The New York Times Magazine, 3. července 2011, str. 22–27, 46 (citace na str. 23).

Kapitola 3: Subjektivismus v etice Citát Matta

Foremana pochází z The New York Times, 25. června 2001.

Informace o Gallup Poll pocházejí z www.gallup.com.

"Pokud jste zapojeni do gay a lesbického životního stylu, je to otroctví." Michele Bachmannová, vystupující na EdWatch National Education Conference, 6. listopadu 2004. O klinice Bachmannových jsem se dozvěděl z Anderson Cooper 360, „Keeping Them Honest“ (13. července 2011).

Katolický pohled na homosexualitu je citován z katechismu katolické církve (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1994), str. 566.

Charles L. Stevenson rozlišuje nesouhlas ve víře od neshody v postoji v etice a jazyce (New Haven, CT: Yale University Press, 1944), s. 2–4.

„[T]he fabric of the world“: JL Mackie, Ethics: Inventing Right and Wrong (Anglie: Penguin Books, 1977), str. 15.

„Tohle je velmi vážná věc. . .“: Michele Bachmann, v rozhlasovém pořadu Prophetic Views behind the News (hostuje Jan Markell), KKMS 980-AM, 20. března 2004.

Citát Jamese Dobsona je z dubna 2004 Focus on the Family Newsletter, který četl v rádiu 24. března 2004.

Nanette Gartrell a Henny Bos, „Národní studie podélné lesbické rodiny USA: Psychologické přizpůsobení 17letých adolescentů“, *Pediatrics* 126, no. 1 (červenec 2010), s. 1–9.

„Americká akademie pediatrie podporuje občanská manželství osob stejného pohlaví“ (vydáno 21. 3. 2013), <http://www.aap.org/en-us/about-the-aap/aap-press-room/pages/American-Akademie-Pediatric-Podporuje-Stejný-Gender-Obcanske-Manzelstvi.aspx>. Viz také prohlášení Americké pediatrické akademie, „Podpora blaha dětí, jejichž rodiče jsou gayové nebo lesbičky“, *Pediatrics*, sv. 131, č.p. 4 (1. dubna 2013), s. 827–830.

Ve 29 státech je legální vyhodit někoho za to, že je gay: Viz „Harper's Index“ ze září 2013 v *Harper's Magazine* (zdroj: Center for American Progress). Heterosexuálové mohou být také vyhozeni za to, že jsou rovní, ale to se nikdy nestane.

Informace o zákonech o adopci gayů v jednotlivých státech naleznete na adrese <http://www.lifelongadoptions.com/lgbt-adoption-resources/lgbt-adoption-laws>.

Gay sex je nezákonný v 76 zemích: Viz *Harper's Index* z listopadu 2010 v *Harper's Magazine* (zdroj: Mezinárodní asociace lesbiček, gayů, bisexuálů, trans a intersexuálů).

Heather Elise Murphy, Riziko sebevraždy mezi gayi, lesbami a bisexuálně orientovanou vysokoškolskou mládeží (PhD disertační práce, University of Washington, 20

Kapitola 4: Závisej morálka na náboženství? 77 % Američanů podporuje

soudce Roye Moora: Průzkum Gallup, září 2003. 92 % Američanů věří v Boha: Průzkum Gallup, květen 2011. 56 % říká, že náboženství je v jejich životech „velmi důležité“: Průzkum Gallup, 2013. 41 % věří, že Ježíš Kristus se vrátí na zem do roku 2050: Pew Research Center for the People & the Press, červen 2010. O roli duchovenstva při přidělování hodnocení filmů jsem se dozvěděl z dokumentárního filmu *This Film Is Not Yet Rated* (2006).

Citát Bertranda Russella pochází z jeho eseje „A Free Man's Worship“ v *Mysticism and Logic* (Garden City, NY: Doubleday, Anchor Books, nd), str. 45–46.

Antony Flew uvádí poznámku o filozofickém talentu jeho Bůh a filozofie (New York: Dell, 1966), str. 109.

Hamletova přesná slova zněla: „Proč, tobě tedy nic není; protože není nic dobrého ani špatného, ale myšlení to tak dělá: pro mě je to vězení“ (2. dějství, scéna 2, řádky 254–256 *Tragédie Hamleta*, prince dánského, v Úplných dílech Williama Shakespeara [USA: Octopus Books, 1985, s. 844]).

Citáty z Aristotela jsou z The Basic Works of Aristotle, edited Richard McKeon (New York: Random House, 1941), str. 249 („Příroda patří do třídy příčin“: Fyzika 2.8, 198b10–11) a The Politics, přeložil TA Sinclair (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1962), s. 40 („Pokud tedy věříme správně“: I.8, 1256b20).

Citát svatého Tomáše Akvinského je ze Summa Theologica, III Quodlibet, 27, přeložený Thomasem Gilbym v St. Thomas Aquinas: Philosophical Texts (New York: Oxford University Press, 1960).

Pasáž údajně o potratu je Jeremiáš 1:4–8. Citoval jsem překlad „Anglické standardní verze“ Bible svaté (2001).

K historii katolického myšlení viz John Connery, SJ, Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective (Chicago: Loyola University Press, 1977) (církve nikdy neřekla, že plod získává duši při početí: str. 308). Jsem vděčný Stevu Sverdlikovi, že mě v této oblasti doučil.

Katolická církev oficiálně zmírnila svůj postoj k evoluci s encyklikou Humani Generis papeže Pia XII. (1950).

Kapitola 5: Etický egoismus Statistiky o

dětské úmrtnosti pocházejí z UNICEF The State of the World's Children 2014 in Numbers: Every Child Counts (str. 3 a str. 5).

Pro informace o Raoulu Wallenbergovi viz John Bierman, The Righteous Gentile (New York: Viking Press, 1981). Informace o pohanech, kteří riskovali své životy, aby ochránili Židy, naleznete na <http://www.yadvashem.org>.

Informace o Zellovi Kravinském pocházejí z „The Gift“, článku Iana Parkera v New Yorker (2. srpna 2004). Informace o Oseole McCarty pochází od Billa Clintona, Giving: How Each of Us Can Change the World (New York: Alfred A. Knopf, 2007), str. 26.

Dale Carnegie, Jak získávat přátele a působit na lidi (New York: Simon a Schuster, 1981; poprvé publikováno v roce 1936), s. 31.

Příběh o Abrahamu Lincolnovi pochází ze Springfieldského monitoru, který cituje Frank Sharp ve své knize Ethics (New York: Appleton Century, 1928), str. 75.

Příběh o muži, který naskočil na koleje, je z 3. ledna 2007, vydání The New York Times.

Citáty Ayn Randové jsou z její knihy The Virtue of Sobriety (New York: Signet, 1964), str. 27, 32, 80 a 81.

Novinové příběhy jsou z The Baltimore Sun, 28. srpna 2001; The Miami Herald, 28. srpna 1993, 6. října 1994 a 2. června 1989; The New York Times, 28. dubna 2008; a Macon Telegraph, 15. července 2005.

Pro argument Kurta Baiera viz jeho knihu Morální úhel pohledu (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958), s. 189–190.

Kapitola 6: Teorie společenské smlouvy Úvodní citát

kapitoly je z kapitoly 18, oddílu 202, Lockova druhého pojednání. Celá věta odhaluje jiný význam než částečná pasáž: „Kde zákon končí, tam začíná tyranie, je-li zákon překročen k újmě jiného.

Hobbesův odhad stavu přírody pochází z jeho Leviatana, Vydání Oakeshott (Oxford: Blackwell, 1960), kapitola 13. Viz str. 82. Rousseauova citace je z The Social Contract and Discourses, přeložil GDH Cole (New York: Dutton, 1959), str. 18–19.

To, že Flood a Dresher poprvé formulovali Věžňovo dilema kolem roku 1950, je zmíněno v Richmondu Campbellovi, „Zázemí pro nezasvěcené“, Paradoxy racionality a spolupráce, editovali Richmond Campbell a Lanning Sowden (Vancouver: University of British Columbia Press, 1985), s. 3.

Citáty Kinga a Waldmana lze nalézt v Civil Disobedience: Theory and Practice, editoval Hugo Adam Bedau (New York: Pegasus Books, 1967), str. 76–77, 78, 106 a 107.

Humeova citace je z „Of the Original Contract“, přetištěná v Hume's Moral and Political Philosophy, editoval Henry D. Aiken (New York: Hafner, 1948), str. 363.

Kapitola 7: Utilitářský přístup „Priestley byl první

(pokud to nebyla Beccaria), kdo naučil mé rty vyslovovat tuto posvátnou pravdu: – že největší štěstí většiny lidí je základem morálky a zákonodárství“ (Jeremy Bentham, „Extracts z Bentham's Commonplace Book,“ Collected Works, vol. 10 [Edinburgh: publikováno pod dohledem Johna Bowringa a vytištěno Williamem Taitem, 1843], str. 142).

Peter Singer v Practical Ethics, 2. vydání, říká, že morálka není systém ošklivých puritánských zákazů. (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 1.

Zpráva o Freudově smrti byla převzata z Ronalda W. Clarka, Freud: The Man and the Cause (New York: Random House, 1980), str. 525–527; a Paul Ferris, Dr. Freud: Život (Washington, DC: Counterpoint, 1997), s. 395–397.

Citáty z Benthama jsou z jeho knihy Úvod do principů morálky a legislativy, 1. vyd. (vytištěno 1780; vydáno 1789), s. 125 (o Bohu) a str. 311 (na zvířatech), k dispozici v mnoha dotiskech. Bentham pojednává o sexuální etice v „Offences Against One's Self“, napsané kolem roku 1785 a vydané posmrtně.

Citace z Mill's On Liberty (1859) je z odstavce 9 kapitoly 1 „Úvodní“.

Mnoho informací o marihuaně pochází z knihy Pot Politics: Marihuana and the Costs of Prohibition, kterou editoval Mitch Earleywine (Oxford: Oxford University Press, 2007). Níže uvedené eseje jsou z této knihy, pokud není uvedeno jinak.

Mitch Earleywine, „Jasně přemýšlíme o politice marihuany“, str. 3–16: Jedna třetina Američanů vyzkoušela hrnec (str. 4); o teorii brány (str. 7–8); když je crack šířeji dostupný (str. 8); citát Williama Bennetta (str. 9); marihuana nezpůsobuje násilí (str. 10). Marihuana nezpůsobuje zločin: viz Eric Blumenson a Eva Nilsen, „Liberty Lost: The Moral Case for Marihuana Law Reform“, Indiana Law Journal 85 (zima 2010), str. 279–300 (str. 284).

V roce 2007 5,8 % Američanů ve věku 12 let a starších za poslední měsíc užívalo hrnec: „Výsledky národního průzkumu o užívání drog a zdraví z roku 2007: Národní zjištění,“ <http://oas.samhsa.gov/nsduh/2k7nsduh/2k7results.cfm>, str. 1.

Američané utratí za marihuanu více než 10 miliard dolarů ročně: Zdrojová kniha o marihuaně z roku 2008 Úřadu pro národní politiku kontroly drog uvádí pouze staré číslo, že Američané v roce 2000 utratili 10,5 miliardy dolarů (str. 11).

Od Roberta Gorea a Mitche Earleywina, „Marihuana's Perceived Addictiveness: A Survey of Clinicians and Researchers“, str. 176–186: Hrnec je méně návykový než kofein (str. 179). Gore a Earleywine provedli průzkum mezi 746 poradci pro zneužívání drog, specialisty na duševní zdraví a akademickými výzkumníky.

Od Waynea Halla, „Opatrný případ depenalizace konopí“, s. 91–112: o řízení (s. 92); o dýchacím ústrojí (s. 92–93); o kognitivním poškození (str. 95); o teorii brány (s. 96–97); o potížích, s nimiž se bývalí znevýhodnění potýkají s hledáním zaměstnání (str. 102).

Také podle Pew Charitable Trusts je pravděpodobnost, že Američan vystoupí ze spodních 20% ekonomické skupiny v rámci

20 let do značné míry závisí na tom, zda je bývalý podvodník: pokud ano, pak je pravděpodobnost 1 ku 50; pokud není, pak je pravděpodobnost 1 ku 7 (Harper's Magazine, „Harper's Index“, srpen 2011).

Od Kevina A. Sabeta, „(často neslýchaný) případ proti shovívavosti k marihuaně“, str. 325–352: Jeden joint je pro vaše plíce stejně špatný jako šest cigaret (str. 328, s odkazem na British Lung Foundation z roku 2002).

Od Anthonyho Liguorihho, „Marihuana a řízení: Trendy, designové problémy a budoucí doporučení“, str. 71–90: Viz zejména str. 83.

Od Daniela Egana a Jeffreyho A. Mirona, „Rozpočtové důsledky prohibice marihuany“, str. 17–39: o nákladech na vymáhání a možných daňových výnosech (str. 29).

Podle zprávy FBI „Zločin ve Spojených státech 2012“ z 1 552 432 zatčení drog bylo 749 825 (48,3 %) za všechny trestné činy s marihuanou a 658 231 (42,4 %) za držení marihuany. FBI nesleduje, kolik lidí je skutečně uvězněno ve Spojených státech za takové zločiny.

Kouření marihuany je špatné pro vaše dásně: W. Murray Thomson a kol., „Kouření konopí a periodontální onemocnění mezi mladými dospělými,“ Journal of the American Medical Association, sv. 299, č.p. 5 (6. února 2008), s. 525–531.

Být zatčen za obvinění z marihuany je hrozné, i když člověk není uvězněn: Blumenson a Nilsen, „Liberty Lost“, str. 289–291. 75 %

severoamerických lékařů by předepisovalo marihuanu: Viz „Harper's Index“ ze srpna 2013 v Harper's Magazine (zdroj: New England Journal of Medicine).

Citáty z Akvinského o zvířatech jsou ze Summa Contra Gentiles, kniha 3, kap. 112. Viz Základní spisy sv. Tomáše Akvinského, editoval Anton C. Pegis (New York: Random House, 1945), sv. 2, str. 222.

Richard D. Ryder, „Speciesism in the Laboratory“ v In Defense of Animals: The Second Wave, editoval Peter Singer (Oxford: Blackwell, 2006). Ryder razil „speciesismus“: str. ix; experimenty: s. 91–92.

Kapitola 8: Debata o utilitarismu „Utilitární doktrína říká, že

šťěstí je žádoucí. . .“: John Stuart Mill, Utilitarismus (1861; dostupné v různých dotiskech), kap. 4, odst. 2.

GE Moore diskutuje o tom, co má vnitřní hodnotu, v poslední kapitole Principia Ethica (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).

McCloskeyho příklad utilitárního pokušení vydávat křivé svědectví je z jeho článku „A Non-Utilitarian Approach to Punishment“, *Inquiry* 8 (1965), str. 239–255.

„Stejně nestranný jako nezaujatý a benevolentní divák“: John Stuart Mill, *Utilitarismus* (1861; dostupné v různých dotiskech), kap. 2, odst. 18.

Citace Johna Cottinghama pochází z jeho článku „Partialism, Favoritism and Morality“, *Philosophical Quarterly* 36 (1986), str. 357.

Citace Smart je od JJC Smarta a Bernarda Williamse, *Utilitarismus: Pro a proti* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), str. 68. „Uctívání pravidel“ je probráno na str. 10.

Frances Howard-Snyder, „Konsekvencialismus pravidel je guma Duck,“ *American Philosophical Quarterly* 30 (1993), s. 271–278.

Viz Gunnar Myrdal, *Americké dilema: Problém černochů a Americká demokracie* (1944; k dispozici v různých dotiskech).

Kapitola 9: Existují absolutní morální pravidla?

Citace Franklina Roosevelta je z jeho sdělení Prezident Spojených států vládám Francie, Německa, Itálie, Polska a Jeho Britannic Majesty, 1. září 1939.

Výňatky z Trumanova deníku jsou od Roberta H. Ferrella, *Off the Record: The Private Papers of Harry S. Truman* (New York: Harper and Row, 1980), s. 55–56.

Churchillův citát je od Winstona S. Churchilla, *Druhá světová válka, sv. 6: Triumph and Tragedy* (New York: Houghton Mifflin Company, 1953), s. 553.

Anscombovu brožuru z roku 1939 „The Justice of the Present War Examined“ a také její brožuru z roku 1956 „Mr Truman's Degree“ lze nalézt v GEM Anscombe, *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*, sv. 3 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981). Viz s. 64, 65. V tomto svazku je také její „Moderní morální filozofie“, s. 26–42 (původně publikováno ve *Filosofii* 33, č. 124 [leden 1958], s. 1–19). Prosáknout. 27 (kritika Kanta) a str. 34 (příklady absolutních mravních pravidel).

Příšerné podrobnosti o Hirošimě pocházejí z Richarda Rhodese, *The Making of the Atomic Bomb* (New York: Simon and Schuster, 1986), str. 715 (ptáci zapálení ve vzduchu) a s. 725–726 (lidé umírají ve vodě).

Kantovo prohlášení o kategorickém imperativu pochází z jeho *Základů metafyziky morálky*, přeložil Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959), str. 38 (2:421).

Kantovo „O domnělém právu lhát z altruistických motivů“ lze nalézt v Kritice praktického rozumu a jiných spisech morální filozofie, přeložil Lewis White Beck (Chicago: University of Chicago Press, 1949). Citace jsou od str. 348 (VIII, 427).

Citát Petera Geache je od jeho Boha a duše (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), str. 128.

MacIntyrova poznámka je na začátku kapitoly o Kantovi ve své Krátké historii etiky (New York: Macmillan, 1966).

Kapitola 10: Kant a respekt k osobám Kantovy poznámky

o zvířatech pocházejí z jeho Přednášek o etice, které přeložil Louis Infield (New York: Harper and Row, 1963), str. 239–240.

Změnil jsem druhý citát, aniž bych změnil jeho význam: „Kdo je krutý ke zvířatům, stává se také tvrdým v jednání s lidmi“ (místo „stává se také tvrdým“).

Druhá formulace kategorického imperativu, pokud jde o zacházení s osobami jako s cíli, je v Základy metafyziky morálky, přeložil Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959), str. 46 (2:429). Poznámky o „důstojnosti“ a „ceně“ jsou na s. 51–52 (2: 434–435).

Benthamův výrok „Všechny tresty jsou neplech“ pochází z The Principles of Morals and Legislation (New York: Hafner, 1948), str. 170.

Kantovy citáty o trestu jsou z Metafyzických prvků spravedlnosti, přeložené Johnem Laddem (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), str. 99–107, kromě citátu o „správném dobrém bití“, který je z Kritiky praktického důvodu, přeložil Lewis White Beck (Chicago: University of Chicago Press, 1949), str. 170 (V, 61).

O změně terminologie z „vězení“ na „nápravná zařízení“ viz Blake McKelvey, American Prisons: A History of Good Intentions (Montclair, NJ: Patterson Smith, 1977), str. 357.

Spojené státy mají asi 2,3 milionu vězňů: Bureau of Justice Statistics, „Celkový počet nápravných populací v USA poklesl v roce 2012 čtvrtým rokem“ (vydáno 19.12.13), <http://www.bjs.gov/content/pub/press/cpus12pr.cfm>. Nejvyšší míra uvěznění na světě: Pocket World in Figures, vydání 2011 (The Economist) (Londýn: Profile Books, 2010), str. 101 a různé další zdroje. O změnách v americkém vězeňském systému mezi 60. a 90. léty viz Eric Schlosser, „The Prison-Industrial Complex“, Atlantic Monthly, prosince 1998.

22. prosince 2006 článek v National Public Radio citoval kalifornské úředníky, kteří říkali, že Kalifornie má nejvyšší míru recidivy v zemi.

Ježíš mluví o „nastavování druhé tváře“ v Matoušovi 5:38–39. Použil jsem překlad „Anglické standardní verze“ Bible svaté (2001).

Kapitola 11: Feminismus a etika péče Heinzovo dilema je

vysvětleno v Lawrence Kohlberg, *Essays on Moral Development*, sv. 1: *The Philosophy of Moral Development* (New York: Harper and Row, 1981), s. 12. O šesti stupních mravního vývoje viz stejnou práci, str. 409–412.

Amy a Jakea cituje Carol Gilligan ve svém *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), str. 26, 28. Další citace Gilliganové jsou ze str. 16–17. , 31.

Citát Virginie Held pochází z její „Feministické transformace morální teorie“, *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990), str. 344.

Ženy dosahují vyššího skóre než muži v testech empatie: MH Davis, „Měření individuálních rozdílů v empatii: Důkazy pro multidimenzionální přístup“, *Journal of Personality and Social Psychology* 44, no. 1 (leden 1983), s. 113–126; a PE Jose, „Role pohlaví a podobnost genderových rolí v identifikaci čtenářů s postavami příběhu“, *Sex Roles* 21, no. 9–10 (listopad 1989), s. 697–713.

Skenování mozku a trest: Tania Singer a kol., „Empatické nervové odezvy jsou modulovány vnímanou poctivostí druhých“, *Nature*, 26. ledna 2006, str. 466–469.

Roy F. Baumeister, "Je na mužích něco dobrého?" *American Psychological Association*, zvaná adresa, 2007 (citace ze str. 9).

Ženy jsou jen o něco více zaměřené na péči než muži: Sara Jaffee a Janet Shibley Hyde, „Gender Differences in Moral Orientation: A Meta-Analýza“, *Psychological Bulletin* 126, no. 5 (2000), s. 703–726.

Rozdíly mezi muži a ženami se objevují již v raném věku: Larry Cahill, „Jeho mozek, její mozek“, *Scientific American*, 25. dubna 2005 (8 stran), cituje práci Simona Baron-Cohena a Svetlany Lutchmaya.

Ženy mají mnohem nižší šanci vydělat alespoň 75 000 dolarů ročně: Viz „Harper's Index“ z listopadu 2012 v Harper's *Maga-zine* (zdroj: US Census Bureau). Ženy vydělávají o více než 7 500 dolarů méně

než muži za rok, rok mimo vysokou školu: Viz „Harper's Index“ z ledna 2013 v Harper's Magazine (zdroj: Americká asociace univerzitních žen).

„Péče je nové módní slovo“: Annette Baier, *Moral Prejudices* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), s. 19. Ostatní citáty od Baiera jsou od str. 19. 4 („propojte jejich etiku lásky“) a str. 2 („čestné ženy“).

Údaje o HIV pocházejí z Global Report: UNAIDS Report on the Global AIDS Epidemic/2013: 1,9 milionu dětí má HIV (implicitní na str. 42) a pouze 34 % je léčeno (str. 42). Čísla jsou k prosinci 2012.

Citáty Nel Noddings jsou z její knihy *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 1984), str. 149–155.

Kapitola 12: Etika ctnosti Citáty z

Aristotela jsou z knihy 2 Nicomachovy etiky, kterou přeložil Martin Ostwald (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962), kromě citátu o přátelství, který je z knihy 8, a citátu o návštěvě cizí země, což je překlad Marthy C. Nussbaumové v jejím článku „Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach“ v *Midwest Studies in Philosophy*,

sv. 13: *Ethical Theory: Character and Virtue*, edited by Peter A. French, Theodore E. Uehling Jr., and Howard K. Wettstein (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988), s. 32–53.

Pincoffsův návrh o povaze ctnosti se objevuje v jeho knize *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics* (Lawrence: University of Kansas Press, 1986), str. 78.

Poznámka Petera Geacha o odvaze pochází z jeho knihy *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), str. xxx. Příběh o svatém Athanasiovi je na str. 114.

Ježíš říká, že bychom měli dát vše, co máme, abychom pomohli chudým Matouš 19:21–24, Marek 10:21–25 a Lukáš 18:22–25.

Plátónovo Euthyfro je dostupné v několika překladech, včetně Hughy Tredennicka a Harolda Tarranta v *Plato: Poslední dny Sokrata* (New York: Penguin Books, 2003).

Nietzscheho citát pochází ze *Soumraku idolů*, „Morálka jako anti-příroda“, str. 6, přeložil Walter Kaufmann v *The Portable Nietzsche* (New York: Viking Press, 1954), s. 491.

Příklad Michaela Stockera pochází z jeho článku „Schizofrenie moderních etických teorií“, *Journal of Philosophy* 73 (1976), str. 453–466.

Citat Johna Stuarta Milla je z kapitoly 2 jeho Utilitarismu (1861; k dispozici v různých dotiskech).

Elizabeth Anscombeová odmítá pojem „morálně správné“ ve svém článku „Modern Moral Philosophy,“ Philosophy 33 (1958), str. 1–19, přetištěném v Ethics, Religion and Politics: The Collected Philosophical Papers of GEM Anscombe, sv. 3 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), s. 26–42 („bylo by to skvělé zlepšení“: s. 33).

Kapitola 13: Jaká by byla uspokojivá morální teorie?

Stáří vesmíru je převzato z dat „WMAP“ prezentovaných na webových stránkách NASA. „WMAP“ je Wilkinsonova mikrovlnná anizotropní sonda, která byla spuštěna v roce 2001 a shromažďovala data do roku 2010.

Sidgwickova citace pochází od Henryho Sidgwicka, The Methods of Ethics, 7. ed. (Londýn: Macmillan, 1907), str. 413.

Téměř pětina dětí vynechá očkování: http://www.unicef.org/immunization/index_bigpicture.html.

John Rawls pojednává o „přirozené loterii“ na str. 74 of A Theory of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971) a na str. 64 revidovaného vydání této knihy, vydané v roce 1999.

Index

- Potrat, 10 , 42 – 43
 katolická církev a, 61 – 63 církevní
 tradice, 61 – 63 lidstvo plodu,
 62
 Jeremiáš, 59–61 a
 vražda, 61–62,
 náboženství a 59–62
- Absolutní morální pravidla, 126 – 136
 atomová bomba, 126 – 127 133
 Případ dotazování
 Vrah, 132 – 133 , 136
 kategorický imperativ, 129
 – 131 , 135
 konflikty mezi pravidly,
 133–135
 Nizozemští rybáři pašují
 Židovští uprchlíci, 134
 Kant a lhaní, 131 – 133
 porušení pravidel, 136
- Act-utilitarismus, 120 – 122
 ageismus, 79
 altruismus, 66 – 67 , 72 – 73, 83
 Amerika. Viz United States
 American Academy of
 Pediatrics, 46
 American Civil Liberties Union
 (ACLU), 49
 Americká nápravná
 Sdružení, 142
 Americké dilema, An
 (Myrdal), 125
 Americká věznice
 Sdružení, 142
 Anencefalické děti, 1.–2 , 5
 Zvířata, 106 – 110
 Akvinský, 106 – 107
 Bentham, 107 , 108
 etika péče, 155 – 157

Zvířata (pokrač.)

experimentování a, 109 Kant,
137 – 140 životní
podmínky, 109 morální
společenství, a, 183 odpovědnost
za činy, 145 speciesismus, 109
Anscombe,
Elizabeth, 126 – 129 132 172
, 160,
Antisemitismus, 79
Antisociální porucha
osobnosti, 56
Akvinský, Tomáš, 55 106 , 57 , 62 ,
– 107
Aristotelův
charakter, 159
kulturní stejnost, 169
přátelství, 166
racionalita žen, 147 teorie
přirozeného práva, 55 –
56 62 ,
ctnosti, 159 , 161 , 167–168
Athanasius, 164–166
Atomová bomba, 126 – 128 , 133
Augustin, svatý, 57 , 159
Autonomie, 3–4
Autrey, Wesley, 70

Baby Tereza,
argument 1 – 6 výhod,
argument 3 lidé jako prostředek,
3 – 4
nesprávnost zabití, 4 – 6
Bachmann, Michele, 34 39 , 36 , 38 ,
44 ,
Zpětné důvody, 116 – 117

Baier, Annette, 153 – 155 , 158
Baier, Kurt, 77
Barnard, Christian, 5
Baumeister, Roy, 151

Benedict, Ruth, 15
Beneficence, 56 – 57 , 167 , 171
Bennett, William, 103
Bentham, Jeremy, 99
zvířat a mravní
společenství, 183
zakladatel utilitarismu, as, 111
Bůh
jako dobrotivý, 102 štěstí,
99 jeho
posledních dnů, 103
morálka, 99 ,
140 retributivismus,
140 Nejlepší plán,
181 – 182 Bible jako
spolehlivý průvodce morálkou, 47 –
48
homosexualita, 47 – 48
předpisy, 59
sex mimo manželství/trest
smrti, 61
Velký třesk, 175
Nadace Billa a Melindy
Gatesových, 67
Biologická nadace příklady,
55 Antikoncepce,
23 Antikoncepční pilulky,
61 Mozková
smrt, 5 Porušení pravidel,
90 Brown, Louise, 10
Brunner, Emil, 49
Buffett, Warren, 67
budova Burj Khalifa, 52 Bush,
George HW, 103

Kalatáné, 15.–16 , 18–19 , 30 , 32
Kanadská asociace
Nezávislý život
Střediska, 9

- Trest smrti, 144 Péče. Viz
Feminismus a
etika péče
- Carnegie, Dale, 67
Případ dotazování
Vrah, 132 133 , , 136
- Katechismus katol
Kostel, 34
- Kategorický imperativ, 129
- 131 135, 138 ,
- Kategorické povinnosti, 130
- Katolická církev, 57
morální teologie, 57
tradice, 61 - 63
- Mozeček, 5
- Dětská mozková obrna, 8.-9
- Velký mozek, 5
- Postava, 171
- Děti s HIV/
AIDS, 154 - 155 morální vývoj,
148 - 149
- Křesťanský duchovní, 50
- Křesťanství, 51 159
- Churchill, Winston, 127
- Občanská neposlušnost, 92-95
- Hnutí za občanská práva, 92
- Občanská povstání, 84
- Klasický utilitarismus, 111 -
112 120 ,
- klasicismus, 177
- Duchovní, 50
- Změna klimatu, 183
- Sebraná díla (Bentham), 99 169
- Komunikace, 24 ,
- Kondomy, 45 61,
- Chování jako univerzální zákon, 146
- Siamská dvojčata, 6-8
- Svědomitý mravní agent, 13
- Cottingham, John, 118
- Odvaha, 159 162 - 163 , 167
- Cranston, Bryan, 13
- Trestní trest. Vidět
Trest
- Kritika praktického důvodu, The
(Kant), 141
- Argument kulturních
rozdílů, 18 - 20
- Kulturní rozdíly/stejnost
Aristoteles, 169
kritika jiných kultur, 27 - 28
kulturní
relativismus, 18 - 20 různých
společností/různých mravních
kodexů, 28
správných a nesprávných,
26 - 27 zásad,
28 - 30 hodnot, 24 - 25
- Kulturní relativismus, 15 - 32
důsledků, 20 - 22 argumentů
kulturních rozdílů, 18 -
20 různých
společností/různé morální
kodexy, 28
podstata, 17 - 18
lekcí, které je třeba se naučit, 30 -
32 morální kodex vlastní
společnosti/ žádný zvláštní status ,
morální neomylnost
společností,
29 morální pokrok, 21
objektivní standard pro
posuzování společenského
kodexu, 29 - 30 správnost a
nesprávnost, 26 - 27
zásad, vyjmenovaných,
28 - 30 tolerance k jiným kulturám,
- Kultura
morální kodexy a 15 - 17
morální nesouhlas
napříč, 22 - 24

Kultura (pokračování)
morálka, 29
sdílení hodnot, 24 – 25
hodnot sdílené všemi, 24 – 25

Dandi pochod, 92

Darius, 15

Darwin, Charles, 100 152,

Darwinovský „boj o přežití“,
152

Smrt, 5

Trest smrti, 144

Vězni v cele smrti, 144

Podvod, 164 – 166

Spolehlivost, 172

Touha, 67–68

Nesouhlas v
postoji, 38 ve
víře, 38

Diskriminace, 9 , 13, 79

Nepoctivost, 165

Teorie božského příkazu, 51 – 55

Božský imperativ, The
(Brunner), 49

Boží zákon, 159

Dobson, James, 45 let

Nauka o věčném životě, 63

Návrhová loterie (Válka ve Vietnamu), 80

Dresher, Melvin, 85 let

Drogové zákony, 103 – 106

Nizozemští rybáři pašují
Židovští uprchlíci, 134

Povinnost neublížit druhým, 75

Povinnost nelhat, 76

Dobročinná povinnost, 56

Povinnost dodržet naše sliby, 76

Země, stárnutí, 175 – 176

Jít mrtvé, 15 – 16 18 – 19 ,
30

Emotivismus, 36 –

39 Empatie, 151

Rovnost potřeb, 83

Teorie chyb, 39

Adopce

Eskymáků, 24

zvyky, 16

infanticida, 16 23,- 24, ochrana

dětí, 23 24 Etický egoismus,
64,- 81

svévole, 79 – 81 argumenty

proti, 71 – 81 autorův

závěr, 81 rozumná morálka a, 75 –

76 Hobbesův princip, 76

logická nedůslednost, 77 –
78 hlavní

myšlenka, 65 psychologický
egoismus, kontrastní, 65 – 66
Randův , 71

argument, 73 – 75

správnost a

povinnost, 160 a, 76 – 77

Etický subjektivismus, 33 – 35 . Viz
také Subjektivismus v etice

a emotivismu, 36 – 39 teorie chyb,

39 vztahy mezi osobami

stejného pohlaví, 34 Etická

teorie, důsledky

pro, 157 – 158 Etika

altruismu, 73 revoluce v, 99 – 100
správného

jednání,

159 – 161 a věda ,

41 – 43 ctností, 158 159 –

161 myšlení žen a mužů, 147

– 153 Etika péče. Viz

Feminismus ,

a etika péče

- Euthanasie
 Latimer, Tracy, 8-10
 Utilitarismus, 100 – 103
- Euthyfro (Platón), 52 167 ,
 Evoluční psychologie, 152
 Excize, 25.-26. 27 ,
 Mimomanželské poměry, 61
- Fakta, 12-13
- Spravedlnost
 spravedlnosti a, 183 – 184
 Zásada rovného zacházení a 79
- Rodina a přátelé, 153 – 154
- Argument „rodinné hodnoty“,
 45 – 46
- Pocity, 3 , 11, 48
 Ženská obřízka, 25
- Mrzačení ženských pohlavních orgánů, 25
 Ženská infanticida, 23
- Feminismus a etika
 péče, 147 – 158
 zvířat, 155 – 157
 etika péče, 153 rodina
 a přátelé, 153 – 154 Gilligan, 149
 – 151 Heinzovo
 dilema, 148 – 149 Held, 151 HIV,
 děti s, 154
 – mužské rozdíly 155 – 153 morální
 filozofie, 157 vztahy, 151
 teorie
 ctnosti, 157 – 158 ženy a
 myšlení, 147 – 153
 Vývoj plodu, 62 Flew,
 Antony, 52 Flood, Merrill
 M., 85
- Focus on the Family, 45
- Lidové cesty, 17, 20
 Foreman, Matt, 33 , 36, 38, 39
 Lesní požáry, 135
 Základy metafyziky
 Morálka (Kant), 130
- Obviňování nevinného
 člověka, 183
- Franklin, Benjamin, 159
 „Uctívání svobodného člověka, A“
 (Russell), 50
- Freud, Sigmund, 100-103
 Přátelství, 153 – 154 166 + 167
 Pohřební praktiky, 20 , 30
- Galileo, 58
 Gándhí, Mohandas K., 82
 Gauthier, David, 89 gay
 vztahy. Vidět
 Homosexualita
 Gayové, 34 – , 43-48
 35 manželství,
 44 morální přijetí, 36 práva,
 44 sex, 45
 Geach,
 Peter, 129 163 Pohlaví, 124-125
 a
 etika péče; Ženy
 Všeobecná dobrota, 167
 Štědrost, 159 163 –164 167 ,
 Gilligan, Carol, 149 – 151 , 157
 Řekové a Kalatáné, 15.-16
 , 19
 Sřevní reakce, 123 – 124
- Handicapované děti
 Malá Tereza, 1.-6
 Jodie a Mary, 6-8
 Latimer, Tracy, 7-10
 Štěstí, 112

- hédonismus, 112 , 113
Heinzovo dilema, 148 – 149
Held, Virginie, 151
Hérodotos, 15 , 17, 30, 32
Hrdinské činy, 91
Heterosexuálové, 44
Hirošima, 126–129
Historie (Herodotos), 15
HIV, děti s, 154 – 155
Hobbes, Thomas
 rovnost potřeb, 83
 zásadní rovnost lidské moci, 83
 etický
 egoismus, 76 omezený
 altruismus, 83
 nedostatek,
 83 teorie sociální smlouvy, 82 – 85
 stav přírody, 82 – 85
Homosexualita, 44 – 48
 Americké veřejné mínění, 34
 Bible, 47 – 48
 Katolický pohled, 34
 ve Spojených státech, 46
 Celostátní podélné
 Lesbická rodinná studie, 46
 sebevražda, 47
Poctivost, 123 , 164–166 , 167
 důležitost, 167
 Utilitarismus a, 123 jako
 ctnost, 164 – 166
Jak získávat přátele a působit
 Lidé (Carnegie), 67
Lidské bytosti
 jako racionální činitelé,
 138 176 177
 jako společenské bytosti,
 177 vnitřní hodnota, 137, 138
 Kant, 139 140 144,
 skromné pojetí, 175 – 176
Hume, David, 33 , 34, 41, 57, 96
Hypotetické imperativy, 129
Hypotetická „měla by“, 130
Nestrannost, 12 – 13 , 91 ,
 170 – 171 177
Jiným hlasem
 (Gilligan), 150
Nekonzistence, 176
Indické hnutí za nezávislost,
 92–93 19
Zabití kojenců, 16 , , 23 – 24
Nelidské barbarství, 127
Nevinný člověk,
 rámování, 183
Vnitřní zboží, 113
In vitro fertilizace (IVF), 10
Jabez, 59
Jackson, Janet, 31
Jake a Amy (Heinzovo dilema),
 149 150 ,
Jeremiáš, 60
Ježíš, 50, 144, 163
Židovští uprchlíci a nizozemští
 rybáři, 134
Zákony Jima Crowa, 92
Jodie a Mary, siamská dvojčata,
 6-8
Judaismus, 51
Spravedlnost, , 165 ,
 114 183 –
 184 a spravedlnost, 183 – 184
Utilitarismus a 114 jako
 ctnost 167
Kant, Immanuel, 137 – 146
 absolutní povaha morálky
 práva, 129

- zvířata, 137
 trest smrti, 144 kategorický
 imperativ, 130 135 – 136 138 ,
 chování jako
 univerzální zákon, 146 důslednost,
 136 základních
 myšlenek, 137 – 140
 lidí, 137 hypotetických
 imperativů, 129 lhaní, 131 – 133
 lidí 138 trest,
 143
 retributivismus,
 141 teorie, 160 , 144, 145
 zacházet s lidmi , 143 – 146
 jako se svými
 cíli, 139 140 145 utilitarismus,
 143 porušení ,
 pravidla,
 136 ženy, 147 , 183
 kantianismus, 95 kantovský
 retributivismus,
 146 – Kassjaj 26 , 171
 Dodržení našich slibů, 76 Zabití,
 nesprávnost Baby Theresy, 4
 – 6 siamských dvojčat, 6 – 8
 eutanazie, 7 – 10 100 –
 103 Laskavost, 173
 King, Martin Luther, Jr.,
 92 Kohlberg, Lawrence, 148 –
 149 Kohlberg's
 mravního rozvoje, 148 – 149
 Kravinskij, Zell, 67 70
 ,
 Jazyk, 35 – 39
 mravní jazyk, 37 – 38
 Latimer, Robert, 812 , 9,
 Latimer, Tracy, 8-10
- Přednášky o etice (Kant), 137
 lesbiček, 34 – 35 . Viz také
 Homosexualita
 „Dopis z Birmingham City Jail“
 (král), 92 Dopis
 Římanům (Saint Paul), 126
 Lincoln,
 Abraham, 69 – 70 Locke,
 John, 82 Loajalita,
 166 – 167 Šťastné , 171
 narození, 184
- Následky lži, 76 Geach ,
 164 Kant,
 131 – 133 proč
 špatně, 43
- MacIntyre, Alasdair, 135
 Mackie, John L., 39
 Maher, Bill, 163
 Mužská obřízka, 25
 Zlomyslná osobnost, 53 – 54
 Podvýživa, 64
 Marihuana, 103 – 106
 Marx, Karl, 100
 McCarty, McCarty,
 Oseola, H147, H147 123 , 121 ,
 124 ,
 Duševně nemocní, 145
 Milosrdné
 zabíjení Latimer, Tracy,
 7 – 10 utilitarismus, 100 –
 103 Mill, James,
 99 Mill, John Stuart
 zvířata a morální
 společenství, 183
 jako zakladatel utilitarismu,
 111
 štěstí, 111
 nestrannost, 170 – 171

Mlým (pokračování)

přední zastávce
 utilitaristické teorie, 99 – 100
 morální agent, 154
 omezování svobody lidí,
 100 utilitaristická
 doktrína, 112 Utilitarismus,
 100 Minimální pojetí
 morálky, 13 Mirandola,
 Giovanni Pico
 Della, 137 Týránění žen –
 nemluvnata
 Eskymáky 229
 23 ,
 excize, 23 – 24 sex
 mimo manželství/trest smrti, 61
 pašování
 marihuany/ nadměrné
 tresty, 29
 neprovdaná matka/ukamenována
 k smrti, 28
 žena sama s mužem/
 řasy, 29
 Mijamoto, Musashi, 49
 „Moderní morální filozofie“
 (Anscombe), 160
 Moderní věda, 58 61 ,
 Skromnost v oblékání, 31
 Monogamní
 manželství, 31
 Monogamie, 31 – 32
 Montgomery Bus
 Boycott, 92
 Moore, GE, 113 Moore,
 Roy, 49 – 50 Morální
 argument, 12 Morální
 kodexy, 15 17 Mravní , 28–30
 společenství, 182 – 183 Mravní
 vývoj (Kohlberg), 148 – 149

Absolutní

povaha morálky (viz
 Absolutní morální pravidla)
 Bentham, 99
 početí, 53 – 55 svědomí,
 62 – 63 kultur
 (mezinárod.
 úvahy), 15 – 17 teorie
 božského příkazu, 51 – 55
 dominantních teorií, 160
 nestrannost, 12 – 13 , 91
 minimální početí, 13 – 14
 1,
 vězeňské dilema, 85 – 89 rozum,
 11 – 12 , 63
 náboženství a, 49 – 51
 pravidel, 89 –
 91 společenská
 teorie, 92 šmlouva 97
 bez arogance, 175 – 177
 Morální soudy, 11
 implikací pro, 153 – 157
 Morální znalost, 57
 Mravní jazyk, 37 – 38
 Mravní právo, 159 – 160
 Morálně závazná pravidla, 89
 Morální motivace, 169 – 170
 morální závazky, 130
 Morální člověk, povahové rysy,
 157
 Morální filozofie, 1
 Morální úhel pohledu, The
 (Baier), 77
 Morální pokrok, 21
 Morální uvažování, 11. – 12
 Morální myšlení, 48
 Mravní ctnost, 161
 Matka Tereza, 69
 Motivy, 178 – 179
 Motiv utilitarismus, 180

- Multiple-Strategies Utilitarianism, 179 – 182 184 ,
- Vražda, 8-10 a , 24-25
potrat, 61-62
- Zmrzačení, 9
- Můj nejlepší plán, 181 – 182
- Myrdal, Gunnar, 125
- Nagasaki, 126 128 , 133
- Nacionalismus, 79 , 177
- Národní longitudinální lesbická
rodinná studie, 46
- Nativní dotace, 184 Teorie
přirozeného práva. Viz Teorie
přirozeného práva
- Přírodní loterie, 184
- Přírodní výběr, 176 New
York Times, The, 26
- Nicomachovská etika (Aristoteles), 159
- Nietzsche, Friedrich, 111 , 168
- Nihilismus, 39 – 40
- přikyvování, Nel, 155 156
- Nelidská zvířata, 106 – 106 – 106
- zbraně, 182 – 183
- „O domnělém právu lhát z
altruistických motivů“
(Kant), 132
- Na svobodě (Mill), 103
- Otevřenost, 32
- Řeč o důstojnosti člověka
(Mirandola), 137
- Transplantace orgánů, 1-6 „mělo
by“, 176
- Parfit, Derek, 175
- Parks, Rosa, 92
- Vzory kultury (Benedikt), 15
- Pavel, svatý, 126
- Pavel VI., 128
- Pearson, Theresa Ann Campo
(Miminka Tereza), 1 – 6
- Peeping Tom, 115 , 119 , 24
- Hádka lidí jako prostředku, 3 – 4
- Osobní vztahy, 118 151 156 ,
- Filantropové, 67
- Filipíny, 65
- Filosofie, morální, 1
- Pincoffs, Edmund L., 161
- Platón, 52 167
- Potěšení, 112 – 113
- Polyamory, 31
- Almanach chudáka Richarda
(Franklin), 159
- Chudoba, 64
- Zásada rovného zacházení, 79 – 81
- Princip užitku, 99 – 100 120 – ,
122
- Věžeňovo dilema, 85 – 89
- Věznice, 142
- Soukromý život, 157 – 158
- Sliby, 68 , 76
- Důkazy, 41 – 44
- Ochrana dětí, 24
- Psychologický egoismus,
65 – 71, 177
závěr, 71 etický
egoismus, kontrastní, 65 – 66
- Psychopati, 56
- Veřejný život, 157 158
- Trestní dávky,
141 – 142
Bentham, 140 141
genderové rozdíly, 151
vládní vymáhání zákona, 90 – 91

- Trest (pokračování)
odůvodnění, 90 – 91 , 184
Kant, 144 145
Utilitarismus, 141 – 142 183 ,
– 184
- Rasová očista, 10
Rasismus, 13 79 – 81 177
Radikální ctnostná etika, 171 – 173
Rand, Ayn, 64 73 – 75
Rasmussen, Knud, 16
Racionální bytosti, 145 146 , 176
Rawls, John, 184
Důvod(y), 48
zpětný pohled, 116 – 117 etika a,
176 – 177 a nestrannost,
10 – 13
Důvody a osoby (Parfit), 175
Rehabilitace, 143
Rehabilitační mentalita
(vězení), 142
Vztahy, 151 156 , , 157
Náboženství, 49 –
63 potrat, 59 – 62
nejednoznačná povaha, 59
autorových závěrů, 63
duchovní,
50 teorie božského příkazu, 51
– 55
homosexualita, 34
lidský život, 101 ve
Spojených státech, 50 morálka
a 49 – 51 specifická
morálka vedení, 58 teorie
přirozeného práva, 55 – 56
62 ,
Reparativní terapie, 34
Reprodukční strategie, 152 – 153
republika (Platón), 1
Retributivismus, Kantův, 143 – 146
- Spravedlivý mezi národy,
67 práv, 114 –
116 vlastní místnost,
A
(Woolf), 147
Roosevelt, Franklin D., 126
Rousseau, Jean-Jacques, 84 Rule- , 147
Utilitarismus, 120 – 122 Russell,
Bertrand, 50 Ryder,
Richard D., 108 – 109
- Vztahy osob stejného pohlaví, 38, 43–48
etický subjektivismus, 34
argument „rodinné hodnoty“,
45 – 46
Posvátnost lidského života, 7
Uspokojivá mravní teorie, 175 –
184
autorský závěr, 184 spravedlnost
a poctivost, 183 – 184 mravní
společensví, 182 – 183
Vícenásobné strategie
Utilitarismus, 179
– 182 184 ,
množství motivů, 178 – 179
můj
nejlepší plán, 181 – 182
optimální seznam ctností,
motivů, způsobů
rozhodování, 181 zacházet
s lidmi, jak si zaslouží, 177 –
178
Savage, Dan, 31
Schur, Max, 101 , 103
Věda a etika, 41 – 43 Písma, 58
59 – 61 . Viz také ,
bible
Druhé vládní pojednání
(Locke), 82
Sebeovládání, 159

- "Pocit sebeuspokojení"
 argument, 68 – 69
 Senzitivní blaho, 183
 Kázání na hoře, 144 Sexismus,
 79 177 Sex mīmo
 manželství/trest smrti, 61
 Shuttlesworth,
 Fred, 13 siamská dvojčata,
 6 – 8 Sidgwick, Henry,
 111 Jednoduchý , 180
 subjektivismus, 35 Singer,
 Peter, 100
 Slaughterhouse, 110
 Slavery, 22 29 , 30
 Slippery slope
 argument, 9 – 10
 Smart, JJC, 122 123 124 125 ,
 ,
 Společenská smlouva, The
 (Rousseau), 84 – 85 Teorie
 společenské smlouvy,
 82 – 98 výhod, 89 – 92
 porušování pravidel, 90 – 91
 ústřední téma, 89 97 92
 občanská neposlušnost, 92 –
 95 budoucí generace, 97
 98 historická fikce, 95 – 98
 Hobbeho
 argument, 82 – 85 morálka,
 91 morálně závazná pravidla,
 89
 námitky/kritiky 95 – 98
 povinnost dodržovat
 zákon, 94 utlačované obyvatelstvo, 97
 vězeňské dilema, 85 – 89
 racionální dodržování morálních
 pravidel,
 89 správnost a povinnost, 160
 zranitelné skupiny, 97
 Sociobiologie. Viz Evoluční
 teorie
 Sociopati, 56
 Sokrates, 1 52 , 54 , 167
 Speciesismus, 109
 Manželské nutkání svědčit u soudu,
 167
 Hladovějící lidé, 64 – 65 , 76
 Stav přírody, 82 – 85
 Stevenson, Charles L., 36 – 38
 Stocker, Michael, 170
 Strategie reinterpretačních
 motivů, 69
 Subjektivismus v etice, 33 – 48
 základní koncept, 33 –
 35 emotivismus, 36
 – 39 homosexualita (Viz.
 Homosexualita)
 jazykový obrat a, 35 – 39
 důkazů, 41 – 44
 rozum, 42 – 43
 prostý subjektivismus, 35 – 36
 Sumner, William Graham, 17
 , 20
 Superrerogační akce, 91 , 118
 Desatero přikázání soudí
 (Roy Moore), 49
 Teologické ctnosti, 159
 Teorie závazku, 154 , 157
 Evoluční teorie, 152
 Teorie přirozeného práva, 55 – 58, 61
 Teorie trestu, odplaty a
 užitku v, 140 – 142
 Náměstí Nebeského klidu, 20
 Timberlake, Justin, 31
 Tolerance, 27
 Mučení, 9
 Transplantace, orgán, 1.–6

- Zacházet s lidmi tak, jak si zaslouží, 177 – 178
- Pojednání o lidské přirozenosti, A (Hume), 33
- Truman, Harry, 126 – 129
- Důvěra, 43
- Po pravdě řečeno, 24, 159. Viz také
- Ležící
 - Soumrak idolů (Nietzsche), 111
 - Tajfun, 65
- UNICEF, 154 – 155
- Spojené státy
- jako náboženská země, 50
 - hnutí za občanská práva, 92 – 95
 - nápravných vězňů, 142
 - odsouzených k smrti, 144
 - homosexualita, 46
 - skromnost v oblékání, 31
 - věznic, skladištní mentalita, 142 veřejné
 - mínění/gay vztahy, 33
 - manželské
 - nucení svědčit u soudu, 167
- Utilitarismus
- všechny důsledky, 124 zvířat, 106 – 110
 - zpátečnických důvodů, 116 – 117
 - klasických, 111 – 112 120
 - zdravý rozum, 122
 - zpochybňování důsledků, 119 – 120
 - obrana, 119 – 124 náročnost – 1187 osobní vztahy, 118
- stejný zájem o všechny, 117 – 118
- eutanazie,
- 100 – 103 zakladatelů,
 - 111 velkorysost,
 - 163 – 164 průvodce pro
 - volbu pravidel, nikoli skutků, 120 – 122 vnitřní
 - reakce, 123 – 124 štěstí,
 - 1141 nestrannost,
 - 112 – spravedlnost,
 - 112 – 130
 - Kant, 143 183
 - marihuana, 103 – 106
 - motiv, 180
 - Multiple-Strategies, 179 – 182
 - Peeping Tom, 124
 - osobních vztahů a, 118 potěšení, 112
 - 113 trest, 141 183 –
 - 184 správnost a povinnost, 160
 - práva, 114 – 116
- UNICEF, 154 – 155
- hodnot, 122 – 123
- Utilitarismus (Mlýn), 100, 111
- Užitečnost, princip, 99 – 100
- Očkování, 182
- Popírání
- hodnot, 39 – 40
 - sdílené všemi kulturami, 24 – 25
 - Utilitarismus, 122 – 123
- Telecí tele, 110
- Vietnamská válka, 79
- Porušení pravidel, 136
- Etika ctnosti, 95 159, 174 výhod,
- 169 – 171
 - Aristoteles, 159 161 162, 167
 - závěr autora, 173 – 174 beneficia, 171

- charakter, 171
 a chování, 171 – 172
 odvaha, 162 – 163 167
 spolehlivost, 172
 přátelství, 166
 štědrost, 163 – 164 , 167
 poctivost, 164 – 166 167
 nestrannost, 170
 neúplnost, 170, 172 morální
 laskavost, 172
 – 161 161. , 173 , 171
 mravní motivace, 169
 – 170 mravní člověk, povahové
 rysy, 157 soukromý/veřejný
 život, 157 –
 158 radikální, 171 – 173 ctnost,
 definovaná, 161
 ctností, vyjmenovaná, , 162
 162 ctností, stejná
 pro všechny?, 168 – 169

 ctnosti, proč důležité, 167
 – 168
 Ctnost sobectví, The
 (Rand), 64
 Ctnosti a
 chování, 171 – 172 odvaha
 jako, 162 – 163
 definovaná,
 161 štědrost jako, 163 –
 164 poctivost jako, 164
 – 166 důležitost, 167 – 168

 loajalita k přátelům a rodině
 jako, 166 –
 167 teologický, 159
 Hlas služby, 85

 Waldman, Louis, 93 let , 94
 Walker, Robert, 7
 Wallenberg, Raoul, 66 – 67 67 ,
 – 68 , 69
 Skladnická mentalita
 (vězení), 142
 Válka proti drogám,
 142 Hádky vždy děláme, co
 chceme, 67 – 68
 Ženy
 Aristoteles, 147
 starostlivá,
 151 empatie,
 151 Kant,
 147 špatné zacházení (Viz
 Špatné zacházení se ženami)
 trest, 151 racionální
 vs. emocionální, 147 vztahy,
 151 reprodukční
 strategie, 153 Rousseau, 147
 myšlení, 147 –
 153 Woolf, Virginie,
 147

 York v. příběh, 114 – 115