

ETIKA

Praktická etika
Peter Singer



KAROLINUM

Praktická etika

Peter Singer

Z anglického originálu *Practical Ethics*,
vydaného nakladatelstvím Cambridge University Press
v roce 2011, přeložila Sylva Ficová.



**Financováno
Evropskou unií**
NextGenerationEU



**Národní
plán
obnovy**

**MS
MT**
MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY

Publikace byla vydána za podpory Ministerstva školství, mládeže
a tělovýchovy a Národního plánu obnovy v rámci projektu
Transformace pro VŠ na UK (reg. č. NPO_UK_MSMT-16602/2022).

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Praha 2024

Edici Etika řídí Jakub Jirsa
Redakce Alena Machoninová
Grafická úprava Zdeněk Ziegler
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První české vydání

© Peter Singer, 2011
Translation © Sylva Ficová, 2024

ISBN 978-80-246-5794-3
ISBN 978-80-246-5812-4 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

Předmluva /7

- 1/ O etice /14
 - 2/ Rovnost a její důsledky /30
 - 3/ Rovnost pro zvířata? /65
 - 4/ Co je špatného na zabíjení? /90
 - 5/ Zabíjení: Zvířata /114
 - 6/ Zabíjení: Embryo a plod /145
 - 7/ Zabíjení: Lidé /180
 - 8/ Bohatí a chudí /219
 - 9/ Klimatická změna /247
 - 10/ Životní prostředí /271
 - 11/ Občanská neposlušnost, násilí a terorismus /291
 - 12/ Proč jednat morálně? /313
- Poznámky, reference a další literatura /335

Praktická etika zahrnuje širokou oblast. Díváme-li se dostatečně pozorně, důsledky etiky najdeme ve většině svých rozhodnutí. Tato kniha se nesnaží probrat celé téma. Problémy, jimiž se zabývá, jsem vybral na základě dvou hledisek: relevance a míry, do jaké může k diskusi o nich přispět filozofické uvažování.

K nejdůležitějším etickým otázkám patří ty, s nimiž se setkáváme dnes a denně: je správné peníze utrácet za zábavu, když by mohly pomoci lidem žijícím v extrémní chudobě? Máme právo zacházet se zvířaty jako s pouhými stroji na maso, které sníme? Měli bychom jezdit autem – a vypouštět tak skleníkové plyny, které oteplují planetu –, když můžeme jít pěšky, jet na kole nebo použít veřejnou dopravu? O dalších problémech, například interrupci a eutanazii, naštěstí většina z nás každý den rozhodovat nemusí, přesto jsou důležité, protože někdy na ně v našem životě narazit můžeme. Jde také o aktuální otázky, a aktivní člen demokratické společnosti by na ně měl mít pochopený a uvážený názor.

Do jaké míry lze o otázce užitečně filozoficky diskutovat, závisí na tom, jakého je druhu. Některé otázky jsou kontroverzní především proto, že se u nich zpochybňují fakta. Máme budovat jaderné elektrárny, které by nahradily ty uhelné, jež jsou hlavní příčinou globálního oteplování? Odpověď na tuto otázku zřejmě závisí především na tom, zda lze zajistit bezpečnost jaderného palivového cyklu, a to při náhodném úniku radioaktivních materiálů i při teroristických útocích. K tomuto tématu filozofové nejspíš nemají odborné znalosti. (Což neznamená, že by k němu neměli co říci – mohou například říci něco užitečného o tom, zda je přijatelné dané riziko podstupovat.) U jiných témat jsou však fakta jasná, přijímají je

obě strany a neshody ohledně dalšího postupu vznikají kvůli protichůdným etickým názorům. Důležitá fakta o interrupci vlastně sporná nejsou – jak uvidíme v šesté kapitole, otázka, kdy začíná lidský život je vlastně spíše hodnotová –, přesto se o její etičnosti vášnivě přeme. U otázek tohoto druhu může velmi záležet na argumentačních a analytických metodách jednotlivých filozofů. Témata, o nichž pojednává tato kniha, patří k těm, u kterých hrají hlavní roli spíše etické než faktické neshody. Budeme-li o nich uvažovat filozoficky, měli bychom dospět k lépe odůvodněným závěrům.

Kniha *Praktická etika*, jež poprvé vyšla v roce 1980, se hojně četla, používala se v mnoha seminářích na univerzitách a vysokých školách a byla přeložena do patnácti jazyků. Vždy jsem očekával, že řada čtenářů nebude se závěry, které hájím, souhlasit. Nečekal jsem ovšem, že se někteří pokusí zabránit diskusi o jejích argumentech. Odpor k názorům na eutanazii zmíněným v knize dosáhl v Německu, Rakousku a Švýcarsku na přelomu osmdesátých a devadesátých let takové míry, že se rušily konference a přednášky, na něž jsem byl pozván, a semináře vyučované profesory na německých univerzitách, v nichž se kniha měla používat, byly opakovaně narušovány do té míry, že se musely ukončit. Když jsem se v roce 1991 pokusil přednášet v Curychu, na pódium vyskočil demonstrant, strhl mi brýle z obličej, hodil je na podlahu a rozdupal je. Méně násilné protesty se odehrály v roce 1999 na Princetonské univerzitě, když mě jmenovali do funkce vedoucího katedry bioetiky. Odpůrci mých názorů zatarasili vchod do ústřední administrativní budovy univerzity a požadovali, aby mé jmenování bylo zrušeno. Steve Forbes, člen univerzitní dozorcí rady a tehdy republikánský kandidát na prezidenta Spojených států, oznámil, že dokud budu na univerzitě působit, neposkytne jí další dary. Rektor univerzity i mně vyhrožovali smrtí. Ke cti univerzity slouží, že se rozhodně postavila na obranu akademické svobody.

Protesty mě přiměly k zamyšlení nad tím, zda jsou mnou hájené názory v této knize skutečně tak mylné nebo nebezpečné, že by bylo lepší je nevyslovovat. Přestože mnozí odpůrci měli o mých slovech zkrátka jen špatné informace, tvrzení, že

knihy porušuje – možná nejedno – tabu, je částečně pravdivé. V Německu se od dob nacismu o otázce eutanazie či o tom, zda může být život tak plný utrpení, že nestojí za to ho žít, řadu let nesmělo diskutovat. Ještě zásadnější – a nejen v Německu – je tabu související se srovnáváním hodnoty života člověka a života jiné než lidské bytosti. Německá sponzorská organizace v rozruchu, který následoval po zrušení konference v Německu, na kterou jsem byl pozván, schválila řadu prohlášení, aby se od mých názorů distancovala. Jedno z nich znělo takto: „Jedinečnost lidského života žádné srovnávání – či přesněji řečeno ztotožňování – lidské existence s jinými živými bytostmi, s jejich životními formami či zájmy neumožňuje.“ Právě o srovnávání, a v některých případech i ztotožňování lidského života se životem zvířat pojednávají některé kapitoly této knihy. Dalo by se vlastně říci, že pokud se tato kniha něčím odlišuje od jiných přístupů k otázkám jako rovnost lidí, interrupce, eutanazie a životní prostředí, pak tím, že k nim přistupuje s vědomým odmítáním jakéhokoli předpokladu, že všichni příslušníci našeho druhu mají, pouze proto, že k našemu druhu patří, nějakou specifickou či přirozenou hodnotu, která je staví nad jiné druhy. Přesvědčení o nadřazenosti člověka je velmi zásadní a je základem našeho myšlení v řadě citlivých oblastí. Jeho zpochybnění není nicotná záležitost a nemělo by nás překvapovat, že vyvolá silnou reakci. Jakmile však pochopíme, že částečným důvodem oněch protestů je právě porušení tohoto tabu o srovnávání lidí se zvířaty, pochopíme, že není cesty zpět. Z důvodů, které rozvedu v následujících kapitolách, by byl zákaz jakéhokoli srovnávání živočišných druhů filozoficky neobhajitelný. Znemožnil by nám překonat křivdy, jichž se na živočiších, tedy na ne-lidských zvířatech, dopouštíme, a posílil by postoje, jež nenapravitelně poškodily životní prostředí na naší planetě.

Proto jsem od názorů, jež vyvolaly tak ostré diskuse, neustoupil. Jsou-li něčím nebezpečné, pak ještě větší nebezpečí se skrývá ve snaze umlčovat kritiku obecně přijímaných myšlenek. Filozofie se od dob Platóna dialekticky vyvíjela a filozofové předkládali důvody, proč s názory jiných filozofů nesouhlasí. Poučení z neshod nás vede k obhajitelnějšímu postoji a právě toto poučení je důvodem, proč by se o názorech, jež zastávám, diskutovat mělo, i kdyby byly mylné.

Přestože jsem názory na eutanazii a interrupci, proti nimž byla namířena většina protestů, nezměnil, toto třetí vydání se od prvního i druhého výrazně liší. Všechny kapitoly jsem přepracoval, faktografický materiál aktualizoval, a pokud můj postoj kritici špatně pochopili, pokusil jsem se jej objasnit. U některých témat vyvstaly nové otázky a u těch starých se objevily nové argumenty. Například v otázce morálního statusu raného lidského života přinesl vědecký pokrok novou debatu o likvidaci lidských embryí za účelem získání kmenových buněk. Rozvíjející se vědecké poznání raného lidského života dává nejen naději na významné úspěchy v léčbě nemocí, ale ukazuje, že potenciál ke vzniku nového života má řada buněk – nejen oplodněné vajíčko. Musíme se tedy ptát, zda se tím mění argumenty o morálním statusu lidských embryí, a pokud ano, jak.

Největší filozofickou nejistotu jsem měl u těch částí čtvrté a páté kapitoly, jež se zabývají tím, zda zrození nové bytosti – ať již člověka, či ne-lidského zvířete – může za nějakých okolností vynahradit smrt podobné bytosti. Toto téma zase vzbuzuje otázky ohledně optimální velikosti populace a toho, zda by existence většího počtu vnímavých bytostí, jež si užívají života, byla za jinak stejných podmínek dobrá věc. Tyto otázky se mohou zdát až ezoterické a vzdálené od „praktické etiky“, kterou slibuje název knihy, mají však důležité etické důsledky. Jak uvidíme, mohou ilustrovat to, jak se naše soudy o tom, co je správné a co špatné, musí opírat o zkoumání závažných a obtížných filozofických otázek. Při přepracovávání těchto částí pro nové vydání jsem zjistil, že nemohu s jistotou tvrdit, že uspokojivou odpověď na tato dilemata nabízí postoj, který jsem zaujal v předchozím vydání knihy – postoj vycházející výhradně z preferenčního utilitarismu.

Přehodnocení mého dřívějšího postoje je v tomto vydání nejvýznamnější filozofickou změnou. Největší praktický význam však má doplnění nové kapitoly, jež se zabývá velkou morální výzvou naší doby – klimatickou změnou. Jako etický problém ji příliš často nevnímáme. Snad tato kapitola jasně ukáže, že jím je. Počet kapitol v tomto vydání zůstává stejný jako ve druhém vydání, kapitola o naší povinnosti přijímat uprchlíky, kterou jsem do něj přidal, se totiž v přítomném vy-

dání neobjevuje. Důvodem není skutečnost, že otázka přijímání uprchlíků má menší význam než v roce 1993. Naopak, dnes je pravděpodobně důležitější a v příštích desetiletích nabude na ještě větším významu, neboť jsme svědky čím dál většího počtu „klimatických uprchlíků“ – těch, kteří již nemohou žít tam, kde žili jejich rodiče a prarodiče, protože se změnila intenzita srážek nebo stoupla hladina moří. Vyznění této kapitoly mě však již neuspokojovalo. Důvodem částečně je, že pro tuto problematiku jsou velmi relevantní fakta – například o možnosti země přijmout velké množství uprchlíků, aniž by to vedlo k ostré reakci rasistů, jež by menšinám způsobovala újmu. Uvědomil jsem si rovněž rozdíly mezi jednotlivými zeměmi, jež jsou pro tuto problematiku důležité, a neochotně tak dospěl k závěru, že jakýkoli pokus zabývat se touto otázkou v jedné kapitole svazku, jako je tento, určený mezinárodnímu čtenářstvu, bude určitě povrchní. Rozhodl jsem se, že pokud se jí nemohu zabývat odpovídajícím způsobem a s patřičnými nuancemi, bude lepší ji do knihy nezařazovat, zejména proto, že jde o jednu z otázek, u kterých musí postup určovat vláda, a že činy jednotlivců ji tak významně neovlivní.

Při psaní a revizi knihy jsem hojně využil své vlastní, dříve publikované články a knihy. Třetí kapitola vychází z mé knihy *Animal Liberation* (2. vyd., New York: New York Review Books 1990; česky *Osvobození zvířat*, přel. Zdeněk Janík a kol., Praha: Práh 2001), přestože zohledňuje i námítky, které se objevily od jejího prvního vydání v roce 1975. Části šesté kapitoly, jež se zabývají tématy jako umělé oplodnění, argument potenciálu, experimentování s embryi a otázky plodu, vycházejí z práce, kterou jsem napsal společně s Karen Dawsonovou a která vyšla pod názvem „IVF Technology and the Argument from Potential“ v časopise *Philosophy and Public Affairs* (17, č. 2 /1988/, s. 87–104) a v knize Peter Singer – Helga Kuhse a kol.: *Embryo Experimentation* (Cambridge: Cambridge University Press 1990). Ve třetím vydání tato kapitola obsahuje materiál reagující na argumenty Patricka Leea a Roberta George, jež se poprvé objevily v článku Agaty Saganové a Petera Singera „The Moral Status of Stem Cells“ (*Metaphilosophy* 38, č. 2–3 /duben 2007/, s. 264–284). Sedmá kapitola obsahuje materiál z mnohem obsáhlejšího pojednání o problematice eutanazie těžce postiže-

ných kojenců, jež jsme společně s Helgou Kuhseovou přinesli v knize *Should the Baby Live?* (Oxford: Oxford University Press 1985). Osmá kapitola opakuje argumenty z článku „Famine, Affluence and Morality“ (*Philosophy and Public Affairs* 1, č. 3 /1972/, s. 229–243) a pro toto vydání jsem čerpal ze svého mnohem novějšího a komplexnějšího popisu problematiky v knize *The Life You Can Save* (New York: Random House 2009). Nová devátá kapitola využívá materiál poprvé zveřejněný ve svazku *One World* (New Haven – London: Yale University Press 2002) a z textu „Climate Change as an Ethical Issue“ (Jeremy Moss /ed./: *Climate Change and Social Justice*, Melbourne: Melbourne University Press 2009). Desátá kapitola vychází z kapitoly „Environmental Values“, kterou jsem přispěl do knihy editované Ianem Marshem *The Environmental Challenge* (Melbourne: Longman Cheshire 1991). Části jedenácté kapitoly čerpají z mé první knihy *Democracy and Disobedience* (Oxford: Clarendon Press 1973). Revize pro třetí vydání zahrnují rovněž pasáže z mých odpovědí kritikům v knize *Peter Singer under Fire*, kterou editoval Jeffrey A. Schaler.

Užitečné komentáře k pracovní verzi prvního vydání této knihy mi poskytli H. J. McCloskey, Derek Parfit a Robert Young. Myšlenkami Roberta Younga jsem se začal zabývat již v dřívější fázi, kdy jsme spolu vedli seminář na tato témata na La Trobe University. Jeho myšlenkám vděčí za mnohé zejména kapitola o eutanazii, přestože se vším, co obhajují, nemusí souhlasit. Vrátil-li se ještě víc do minulosti, můj zájem o etiku podnítil H. J. McCloskey, jehož jsem měl to štěstí potkat jako učitele během vysokoškolských studií; v základech etiky, z nichž vycházejí postoje v této knize, je zase patrná stopa R. M. Harea, který mě učil na Oxfordu. K napsání této knihy mě povzbudil Jeremy Mynott z nakladatelství Cambridge University Press, který mi pomohl dát jí tvar a zdokonalit ji. U druhého vydání knihy jsem těžil ze spolupráce s Karen Dawsonovou, Paolou Cavalieriovou, Renatou Singerovou a zejména s Helgou Kuhseovou. Za toto třetí vydání musím bohužel posmrtně poděkovat Brentu Howardovi, nadanému mysliteli, jenž mi před několika lety poslal rozsáhlé poznámky pro možnou revizi druhého vydání. Za podněty a pomoc při bádání v průběhu celé revize knihy jsem velmi vděčný také Agatě Sa-

ganové. Její přínos je nejpatrnější v diskusi o morálním statusu embryí a kmenových buněk, díky jejím myšlenkám a podnětům je však kniha lepší i v několika dalších oblastech.

O otázkách, jež jsou předmětem této knihy, jsem samozřejmě diskutoval i s mnoha dalšími lidmi. Na význam klimatické změny jako etického problému mě již v roce 1984 upozornil Dale Jamieson a své myšlenky na toto téma a na mnoho dalších s ním probírám i nadále. Hodně mě naučil Jeff McMahan, a to v rámci osobního kontaktu, postgraduálního semináře o otázkách života a smrti, který jsme společně vyučovali, i řady spisů. Na Princetonské univerzitě jsem často těžil z připomínek kolegů k mé práci a od hostujících stipendistů Univerzitního centra pro lidské hodnoty a studentů, a to jak absolventů, tak vysokoškoláků. Don Marquis i David Benatar v Centru strávili jeden rok a jejich působení bylo příležitostí k mnoha dobrým diskusím. Za připomínky na příležitostných přednáškách a seminářích, na kterých jsem svou práci prezentoval, děkuji i kolegům a postgraduálním studentům Centra aplikované filozofie a veřejné etiky na Univerzitě v Melbourne.

S Harriet McBryde Johnsonovou jsme se v názoru na eutanazii dětí s těžkým postižením velice rozcházel, nikdy však mezi námi nedošlo k prudkým sporům a mé názory vždy prezentovala svědomitě a poctivě. Naše výměny názorů bohužel skončily s její smrtí v roce 2008 a její kritičnost mi chybí.

Bystrý čtenář si při porovnávání tohoto vydání s tím předchozím zřejmě všimne, že jsem nyní ochotnější připustit – byť ne ještě přijmout – myšlenku, že existují objektivní etické pravdy nezávislé na tom, co si kdo přeje. Za tento posun – jemuž se v knize tohoto druhu nemohu dostatečně věnovat – vděčím četbě pracovní verze nesmírně působivé knihy Dereka Parfita s názvem *On What Matters* (Na čem záleží). Snad o této otázce napíšu více při jiné příležitosti.

Peter Singer

Princeton a Melbourne 2010

Poznámka pro čtenáře: Abych text nezaplevelil, poznámky, odkazy a další doporučenou literaturu jsem seskupil na konci knihy.

Tato kniha pojednává o praktické etice, tedy o využití etiky či morálky – obě slova budu používat jako zaměnitelná – u praktických otázek. Čtenář sice může být netrpělivý a chtít k nim přejít neprodleně, máme-li však v rámci etiky vést užitečnou diskusi, je třeba si něco říci *o ní*, abychom měli jasnou představu o tom, co vlastně diskuse o etických otázkách znamená. Tato první kapitola tedy připravuje půdu pro ostatní části knihy. Je stručná a místy dogmatická, aby se nerozrostla v celý svazek. Nemohu sice věnovat patřičný prostor všem různým pojetím etiky, jež by mohly být v rozporu s pojetím, které budu hájit, přesto poslouží alespoň k poodhalení předpokladů, ze kterých zbytek knihy vychází.

CO ETIKA NENÍ

Etika se primárně netýká sexu

Když člověk někdy v padesátých letech viděl novinový titul NÁBOŽENSKÝ VŮDCE KRITIZUJE ÚPADEK MORÁLNÍCH HODNOT, očekával, že se znovu dočte o promiskuitě, homosexualitě a pornografii, nikoli o bezvýznamných částkách, které jako zahraniční pomoc poskytujeme chudším zemím, nebo o škodách, které způsobujeme životnímu prostředí na naší planetě. Vzhledem k tomuto převládajícímu úzkému pojetí morálky, se etika s oblibou považovala za systém hrozných puritánských zákazů, jež mají především bránit lidem v zábavě.

To našťastí pominulo. Už si nemyslíme, že morálka či etika je soubor zákazů týkajících se zejména sexu. Už i náboženští

vůdci mluví víc o globální chudobě a klimatické změně a méně o promiskuitě a pornografii. Při rozhodování o sexu můžeme brát v úvahu upřímnost, ohledy na druhé, obezřetnost, snahu bránit ubližování druhých a podobně, ovšem totéž platí, i když se rozhodujeme o jízdě autem. (Ve skutečnosti jsou morální otázky spojené s řízením auta, a to z hlediska životního prostředí i bezpečnosti, mnohem závažnější než otázky související s bezpečným sexem.) Proto tato kniha neobsahuje žádné pojednání o sexuální morálce. Je třeba se zabývat důležitějšími etickými otázkami.

O etice neplatí, že je „dobrá teoreticky,
ovšem nikoli v praxi“

Zadruhé, etika není ideální systém, který je velmi ušlechtilý teoreticky, ale neosvědčuje se v praxi. Pravdě se blíží spíše opak: etický soud, který se neosvědčuje v praxi, musí mít i teoretickou vadu, neboť smyslem etických soudů je praxi usměrňovat.

Někdy se má za to, že etika je ve skutečném světě nepoužitelná, protože se považuje za systém stručných a prostých pravidel jako „Nelži“, „Nekrad“ a „Nezabíjej“. Není divu, že obhájci tohoto modelu se rovněž domnívají, že etika se pro složité životní otázky nehodí. V neobvyklých situacích si prostá pravidla navzájem odporují, a i když tomu tak není, dodržování pravidla může vést ke katastrofě. Obvykle sice může být špatné lhát, ovšem kdybyste žili v nacistickém Německu a gestapo by k vám přišlo hledat Židy, bylo by jistě správné zapřít skutečnost, že se na půdě vašeho domu ukrývá židovská rodina.

Selhání morálky zaměřené na omezování sexuálního chování ani selhání etiky prostých pravidel nelze považovat za selhání celé etiky. Selhal jen jeden pohled na etiku, a ani ten selhal nenapravitelně. Ti, kteří se domnívají, že etika je systém pravidel – deontologové –, mohou svou pozici zachránit tím, že najdou složitější a konkrétnější pravidla, jež si vzájemně nebudou odporovat, nebo tím, že je seřadí do nějaké hierarchické struktury, která by jejich rozpory vyřešila. Existuje navíc starý přístup k etice, který je zcela nedotčen složitostmi, jež znesnadňují aplikaci jednoduchých pravidel. Jde o přístup konsekvencionalistický. Konsekvencionalisté nezačínají u pravidel mravnosti, ale u morálních cílů. Jednání hodnotí podle toho,

do jaké míry těmto cílům napomáhá. Nejznámější, byť ne jedinou konsekvencionalistickou teorií je utilitarismus. Klasický utilitarista považuje jednání za správné, pokud všem, koho se týká, přináší víc štěstí než jiné jednání, a za špatné, pokud štěstí nepřináší. K tomuto tvrzení je třeba vznést dvě výhrady: „víc štěstí“ zde znamená čistou spokojenost po odečtení utrpení či smutku, které by dané jednání rovněž mohlo způsobit. Pokud co největší štěstí přinesou dva různé činy, jsou správné oba.

Důsledky jednání se liší podle okolností, za jakých se toto jednání děje. Utilitaristu tak nelze nikdy řádně obvinít z nedostatečného smyslu pro realitu ani z rigidního lpění na ideálech navzdory praktické zkušenosti. Podle utilitaristy bude lhaní za určitých okolností špatné a za jiných dobré podle toho, jaké bude mít důsledky.

Základem etiky není náboženství

Zatřetí, etika není cosi, co lze pochopit jen v kontextu náboženství. Budu mít za to, že je na náboženství zcela nezávislá.

Podle některých teistů se etika bez náboženství neobejde, protože už samotné slovo „dobro“ znamená „to, co schvaluje Bůh“. Podobné tvrzení vyvrátil Platón před více než dvěma tisíci lety s tím, že pokud bohové některé činy schvalují, pak určitě proto, že jsou dobré, dobré však nejsou díky jejich souhlasu. Podle jiného názoru projevují bohové souhlas naprosto nahodile: kdyby náhodou schvalovali mučení a nesouhlasili s pomocí bližním, mučení by bylo dobré a pomoc bližním špatná. Někteří teisté se pokusili od tohoto dilematu oprostít tvrzením, že Bůh je dobrý, a nemůže tedy mučení schvalovat, pokud ovšem chtějí tvrdit, že dobro je to, co schvaluje Bůh, pak se chytli do vlastní pasti, neboť co mají tím, že Bůh je dobrý, asi tak na mysli – že s Bohem souhlasí Bůh?

Důležitějším pojítkem mezi náboženstvím a etikou tradičně bývala skutečnost, že náboženství dávalo důvod, proč jednat správně – ctnostní prý budou odměněni věčnou blažeností, zatímco ostatní se budou smažit v pekle. Všichni náboženští myslitelé toto nepřijali: velmi zbožný křesťan Immanuel Kant pohrdal vším, co při dodržování mravního zákona zavánělo zjištěným motivem. Podle něj se takovým zákonem musíme řídit pro vlastní dobro. K tomu, abychom odmítli motivaci, kte-

rou nabízí tradiční náboženství, ani nemusíme být kantovci. Myšlení, jež nachází zdroj etiky v našich sklonech k empatii a v soucitu, kterou většina z nás chová k druhým, má dlouhou historii. Jde však o složité téma, a v této kapitole se jím zabývat nebudu, protože je předmětem té závěrečné. Stačí říci, že naše každodenní pozorování bližních jasně svědčí o tom, že etické chování nevyžaduje víru v nebe a peklo, a naopak, že víra vždy nevede k etickému chování.

Jestliže nám morálku nedal božský Stvořitel, odkud se vzala? Víme, že jsme se stejně jako naši blízcí příbuzní šimpanzi učení a šimpanzi bonobo vyvinuli ze společenských savců. Během dlouhého období evoluce jsme podle všeho získali schopnost mravnosti, díky níž intuitivně rozpoznáme, co je správné a co špatné. Některé projevy intuice máme společné s nám příbuznými primáty – i oni mají silný smysl pro reciprocitu a v jejich někdy rozhořčených reakcích na donebevolající neoplácení dobrého skutku můžeme vidět počátky našeho vlastního smyslu pro spravedlnost. Když Frans de Waal pozoroval skupinu šimpanzů žijících pohromadě, všiml si, že jedna šimpanzice Puist pomohla jinému šimpanzi Luitovi odrazit útok třetí lidoopa, Nikkieho. Nikkie následně Puist napadl. Ta naznačila Luitovi, aby jí pomohl, ten však neudělal nic. Když útok Nikkieho skončil, Puist Luita rozlíceně napadla. De Waal to komentuje slovy: „Pokud byl její vztek ve skutečnosti důsledkem toho, že jí nepomohl poté, co ona pomohla jemu, naznačovalo by to, že se reciprocita u šimpanzů řídí stejným smyslem pro to, co je správné a spravedlivé z hlediska morálky, jako u lidí.“

Z těchto intuitivních reakcí, jež máme společné s jinými společenskými savci, se vlivem osvojení jazyka vyvinula morálka. V různých lidských kulturách nabyla odlišných podob, existuje však překvapivě velký společný základ, který s největší pravděpodobností budete sdílet i vy, čtenáři. Pro vše, co v této knize následuje, je zásadní, abychom pochopili, že tato vyvinutá intuice nám na otázky morálky nemusí nutně dát správné odpovědi. Co bylo dobré pro naše předky, nemusí být dobré pro všechny lidi dnes, natož pro naši planetu a všechny ostatní bytosti, které na ní žijí. Malá lidská společenství měla na málo obydlené planetě nepochybně větší šanci na přežití, pokud se

řídila etikou, která říkala: „Plodte se a množte se“, upřednostňovala tedy velké rodiny a zavrhovala homosexualitu. Dnes můžeme a měli bychom všechny intuitivní reakce vůči takovým praktikám kriticky zkoumat a musíme vzít v úvahu, jaké důsledky má existence velkých rodin nebo homosexuality pro svět, v němž žijeme.

Mnozí mají za to, že všechno přirozené je dobré. Nejspíš si budou myslet, že přirozená je naše morální intuice a měli bychom se jí řídit, to by však byl omyl. Jak upozornil John Stuart Mill v eseji „On Nature“ (O přírodě), slovo „příroda“ znamená buď všechno, co existuje ve vesmíru, včetně lidí a všeho, co vytvářejí, nebo znamená svět, jaký by byl bez lidí a toho, co způsobují. V prvním slova smyslu nemůže být žádná lidská činnost „nepřirozená“. Ve druhém smyslu tvrzení, že některé lidské zásahy jsou „nepřirozené“, neznamená nesouhlas s touto činností, neboť zásahem do přírody je vše, co děláme, a toto zasahování je do velké míry – podobně jako léčba nemocí – velmi žádoucí.

Pochopení původu morálky nás tedy osvobozuje od dvou domnělých pánů, Boha a přírody. Morální intuici jsme do velké míry zdělili po našich předcích. Nyní musíme zjistit, co by se na ní mělo změnit.

Etika nezávisí na společnosti,
ve které žijete

Z hlediska filozofie je největší výzvou názor, který v této úvodní kapitole popřu, a sice ten, že etika je relativní nebo subjektivní. Popřu jej přinejmenším v některých souvislostech, ve kterých je často zastáván. Tento bod vyžaduje širší diskusi než ostatní tři.

Vezměme si nejprve často zastávanou myšlenku, že etika závisí na společnosti, ve které člověk žije. V jednom smyslu je to pravda a v jiném nepravda. Je pravda, jak jsme viděli v diskusi o konsekvencialismu, že jednání, které je v jedné situaci správné, protože má dobré důsledky, může být v jiné situaci špatné, protože má špatné i důsledky. Náhodný pohlavní styk tedy může být špatný, pokud z něj vzejdou děti, o něž se nelze odpovídajícím způsobem postarat, a není špatný, pokud díky účinné antikoncepci k žádné reprodukci nevede. To je však jen

povrchní forma relativismu. Naznačuje, že konkrétní princip typu „Náhodný sex je špatný“ může záležet na času a místě, tento princip však může být i objektivně nesprávný, pokud se má za to, že se týká všech případů náhodného pohlavního styku nehledě na okolnosti. Takový relativismus nám neumožňuje ani odmítnout všeobecnou platnost obecnějšího principu, například „Dělej to, co umocňuje pocit štěstí a zmírňuje utrpení“.

Zásadnější forma relativismu nabyla na oblibě v devatenáctém století, kdy se začaly objevovat informace o morálních přesvědčeních a zvyklostech vzdálených společností. Poznání, že někde se pohlavní styky mezi nesezdanými lidmi považují za naprosto zdravé, narušilo přísnou nadvládu viktoriánské pruderie zárodky revoluce v sexuálních postojích. Není divu, že podle některých tyto nové poznatky naznačovaly nejen to, že mravní kodex Evropy devatenáctého století nemá objektivní platnost, ale i to, že každý mravní soud může nanejvýš odrážet zvyky společnosti, v níž vznikl.

Tuto formu relativismu svým teoriím přizpůsobili marxisté. Podle nich v každém období vládnu ideje vládnoucí třídy, a morálka společnosti tak závisí na nejvlivnější ekonomické třídě, a tedy nepřímo na její ekonomické základně. Domnívali se, že jim to umožní vítězoslavně vyvrátit nároky feudální a buržoazní morálky na objektivní, univerzální platnost. Pak si však někteří všimli, že tím vzniká problém: je-li veškerá morálka relativní, co je tak zvláštního na komunismu? Proč stát na straně proletariátu, a nikoli buržoazie?

Marxův spoluautor Friedrich Engels se touto otázkou zabýval jediným možným způsobem: relativismus opustil ve prospěch omezenějšího deskriptivního tvrzení, že morálka společnosti rozdělené do tříd bude vždy odrážet zájmy vládnoucí třídy. Morálka společnosti bez třídních antagonismů by prý naproti tomu byla „skutečně lidskou“ morálkou. To už ovšem není žádný normativní relativismus – tedy relativizování toho, co bychom měli dělat –, přesto marxismus stále a poněkud zmateně podněcuje vznik mnoha nekonzistentních relativistických myšlenek, často převlečených za „postmodernismus“.

Problém, který Engelse vedl k opuštění relativismu, vítězí i nad běžným etickým relativismem. Každý, kdo někdy pře-

mýšlel o nějakém těžkém etickém rozhodnutí, ví, že pokud nám společnost říká, co máme dělat, naši svízelnou situaci to neřeší. Rozhodnout se musíme sami. Víra a zvyky, s nimiž nás vychovali, na nás sice mohou mít velký vliv, jakmile však o nich začneme přemýšlet, můžeme se rozhodnout, zda budeme jednat v souladu s nimi, nebo proti nim.

Opačný názor – že etika závisí a může záviset pouze na určité společnosti – má nanejvýš nepravděpodobné důsledky. Pokud naše společnost nesouhlasí s otroctvím, zatímco jiná je schvaluje, na základě tohoto druhu relativismu bychom se mezi těmito protichůdnými názory nemohli rozhodnout. Z hlediska relativistické analýzy žádný rozpor neexistuje – když tvrdím, že je otroctví špatné, říkám jen to, že moje společnost otroctví neschvaluje, a když otrokáři z druhé společnosti tvrdí, že otroctví je správné, říkají jen to, že jejich společnost je schvaluje. Proč se hádat? S největší pravděpodobností říkám já i oni pravdu.

Ještě horší je, že relativista nemůže uspokojivě vysvětlit nonkonformistu. Pokud výrok „otroctví je špatné“ znamená „moje společnost otroctví neschvaluje“, pak se někdo, kdo žije ve společnosti, která otroctví schvaluje, tvrzením, že je špatné, dopouští faktického omylu. Chybnost etického soudu by mohl prokázat průzkum veřejného mínění. Rádoby reformátoři se tak ocitají v ošemetné situaci: pokud se rozhodnou změnit etické názory svých spoluobčanů, dopouštějí se *nutně* omylu; jejich vlastní názory budou správné, až když pro ně získají většinu společnosti.

Etika není jen záležitostí subjektivního
vkusu či názoru

Tyto obtíže stačí k tomu, aby etický relativismus potopily; etický subjektivismus se nesmyslnému úsilí rádoby reformátorů morálky alespoň vyhýbá, neboť jeho etické soudy závisejí spíše na tom, zda danou věc schvaluje či neschvaluje jednotlivec, než na tom, zda tak činí jeho společnost. Existují však i jiné obtíže, které přinejmenším některé formy etického subjektivismu překonat nemohou.

Pokud obhajování subjektivnosti etiky znamená to, že je-li podle mě týrání zvířat špatné, ve skutečnosti s ním jen vyjad-

řuji nesouhlas, zastánci tohoto relativistického postoje musí čelit ještě horšímu problému: nemožnosti vysvětlit skutečnost, že se v otázkách etiky lidé neshodnou. To, co podle relativisty platilo pro neshody mezi lidmi z různých společností, podle subjektivisty platí pro všechny etické neshody. Já tvrdím, že týrání zvířat je špatné, a vy tvrdíte, že není. Pokud to znamená, že já týrání zvířat neschvaluji a vy ano, mohou být obě tvrzení pravdivá a není se o čem přít.

U jiných teorií, které lze označit obecnou nálepkou „subjektivismu“, tato námitka neplatí. Předpokládejme, že podle někoho etické soudy nejsou pravdivé ani nepravdivé, protože nic nepopisují – ani morální skutečnosti, ani subjektivní stavy mysli. Podle této teorie by etické soudy mohly etické postoje spíše vyjadřovat než popisovat, a na etice se neshodneme, protože se vyjádřením vlastního postoje snažíme své posluchače přivést k podobnému postoji, jaký zastáváme my. Tento názor, který poprvé rozvinul C. L. Stevenson, je znám jako emotivismus. R. M. Hare nás zase přesvědčuje, že etické soudy jsou předpisy, a proto mají blíž spíše k příkazům než k výrokům o skutečnosti. S tímto názorem – Hare mu říká univerzální preskriptivismus a v této kapitole se jím budeme zabývat podrobněji – nesouhlasíme, protože nám na tom, co lidé dělají, záleží. Třetí pohled, který hájí J. L. Mackie, připouští, že řada aspektů toho, jak o etice přemýšlíme a mluvíme, předpokládá existenci objektivních mravních norem, kvůli těmto rysům našeho myšlení a mluvení se však dopouštíme jakéhosi omylu – který je nejspíš dědictvím přesvědčení, že etika je Bohem daný právní systém, nebo jen další ukázkou našeho sklonu objektivizovat své osobní touhy a preference.

Tyto výklady etiky jsou věrohodné, pokud je opatrně odlišíme od hrubé formy subjektivismu, který etické soudy vnímá jako popisy postojů mluvčího. Popírají oblast etických skutečností, která je součástí skutečného světa, existujícího zcela nezávisle na nás, a právě proto mohou být pravdivé. Předpokládejme tedy, že pravdivé jsou: vyplývá z toho, že jsou etické soudy vůči kritice imunní, že rozum ani argument v etice nehraje žádnou roli a že z hlediska rozumu je jakýkoli etický soud stejně dobrý jako kterýkoli jiný? Myslím, že ne, a zastánci tří postojů uvedených v předchozím odstavci roli rozumu

a argumentu v etice ani nepopírají, přestože s významem této role nesouhlasí.

Otázka role, kterou může rozum v etice mít, je stěžejním argumentem tvrzení, že etika je subjektivní. Má-li mít praktická etika zdravý základ, je třeba prokázat, že etické uvažování je možné. Popírat objektivní etické skutečnosti neznamená odmítat etické uvažování. Pak jsme v pokušení říci, že důkaz pudinku zkrátka spočívá v tom, že ho sníme, a důkaz toho, že etické uvažování je možné, lze nalézt ve zbývajících kapitolách této knihy, takové tvrzení však není tak úplně uspokojujivé. Z teoretického hlediska je to neuspokojujivé proto, že o etice lze uvažovat, aniž bychom skutečně chápali, jak je možná; z praktického hlediska pak proto, že nepochopíme-li základy etiky, je pravděpodobnější, že při svých úvahách sejdem z cesty. Pokuším se tedy říci něco o tom, jak lze v etice uvažovat.

CO JE ETIKA: JEDEN POHLED

Následuje nástin pohledu na etiku, podle něhož může při etických rozhodnutích sehrát důležitou roli rozum. Není jediný možný, je však přijatelný. Opět však musím přejít výhrady a námitky, jež by samy o sobě vydaly na samostatnou kapitolu. Těm, kteří by našli námitky, které mnou prosazované stanovisko zpochybňují, mohu jen zopakovat, že celou tuto kapitolu lze považovat za pouhé konstatování předpokladů, z nichž vychází celá kniha. Přinejmenším tak objasním, co za etiku považuji.

Co znamená vynést mravní soud, polemizovat o etické otázce nebo žít podle etických norem? Jak se mravní soudy liší od jiných praktických soudů? Čím se liší člověk, který žije podle etických norem, od člověka, který podle nich nežije?

Všechny tyto otázky spolu souvisí, stačí tedy zabývat se jen jednou z nich, abychom to však mohli udělat, musíme si říci něco o podstatě etiky. Předpokládejme, že jsme studovali životy několika lidí a víme dost o tom, co dělají, čemu věří a podobně. Můžeme tedy rozhodnout, kdo z nich žije podle etických norem a kdo ne?

Mohli bychom si myslet, že postupovat lze tak, že zjistíme, kdo věří, že je špatné lhát, podvádět, krást a podobně, a nic

z toho nedělá, a kdo takové přesvědčení nemá a ve svém jednání se takto neomezuje. Pak by členové první skupiny žili podle etických norem a členové druhé nikoli. Tento postup však směšuje dva rozdíly: tím prvním je rozdíl mezi životem podle (jak se domníváme) správných etických norem a životem podle (jak se domníváme) nesprávných etických norem a tím druhým rozdíl mezi životem podle nějakých etických norem a životem, jenž se žádnými etickými normami neřídí. Podle etických norem mohou žít i ti, kteří lžou a podvádějí, ale věří, že se nechovají nesprávně. Z mnoha možných důvodů se mohou domnívat, že lhát, podvádět, krást a podobně je správné. Nežijí podle běžných etických norem, mohou však žít podle nějakých jiných.

Tento první pokus rozlišovat mezi etičností a neetičností byl sice pomýlený, ze svých chyb se však můžeme poučit. Zjistili jsme, že je nutné připustit možnost, že i lidé s nekonvenčním etickým přesvědčením stále žijí podle etických norem, jimž věří, *pokud se z nějakého důvodu domnívají, že jejich jednání je správné.* Kurzivou napsaná podmínka nás přivádí k odpovědi, kterou hledáme. S představou života podle etických norem souvisí představa, že člověk svůj způsob života obhajuje, zdůvodňuje a ospravedlňuje. Lidé tak mohou dělat nejrůznější věci, které jsou podle nás špatné, a přece mohou žít podle etických norem, jsou-li připraveni své jednání obhájit a ospravedlnit. Nám jejich ospravedlnění může připadat nedostatečné a jejich jednání můžeme považovat za špatné, nicméně již snaha takové jednání ospravedlnit, ať již úspěšná, či nikoli, stačí k tomu, aby se chování člověka považovalo za etické – na rozdíl od neetického. Na druhou stranu, pokud lidé nejsou schopni své jednání nějak ospravedlnit, jejich tvrzení, že žijí podle etických norem, můžeme odmítnout, i když je toto jednání v souladu s běžnými mravními zásadami.

Můžeme jít ještě dál. Máme-li přijmout, že někdo žije podle etických norem, musí to nějak ospravedlnit. Například jen vlastní zájem stačit nebude. Když Macbeth při úvahách o vraždě Duncana přiznává, že ho k tomu vede jen „ctížádost, co přepadává sama přes sebe“, připouští, že tento čin nelze ospravedlnit eticky. Argument „abych mohl být králem místo něj“ není chabý pokus o etické ospravedlnění atentátu; není to

důvod, který lze za etické ospravedlnění považovat. Pokud má být jednání ve vlastním zájmu obhajitelné, je třeba prokázat, že je slučitelné s obecnějšími etickými zásadami, neboť etika s sebou nese představu něčeho většího, než je jednotlivec. Mám-li své jednání obhájit etickými důvody, nemohu poukazovat jen na výhody, jež mi přináší. Musím se obrátit k širšímu publiku. Argumentem „abych skoncoval s vládou krutého tyрана“ bych se vraždu krále pokusil ospravedlnit přinejmenším eticky, i když podle toho, jak Shakespeare „vznešeného Duncana“ líčí, by to nebyla pravda.

Filozofové a moralisté již od starověku vyjadřovali názor, že etické chování je přijatelné z hlediska, které je jaksi *univerzální*. Podle „zlatého pravidla“ připisovaného Mojžíšovi, obsaženého ve Třetí knize Mojžíšově a následně zopakovaného Ježíšem, máme své vlastní zájmy překonat a „činit druhým to, co chcete, aby oni činili vám“ – jinými slovy máme přikládat stejnou váhu zájmům druhých jako těm svým. Myšlenku vcítění se do situace druhého člověka obsahuje i jiné křesťanské doporučení, abychom milovali své bližní jako sami sebe (přinejmenším pokud si „bližního“ vyložíme dostatečně široce). Běžně ji vyjadřovali starořeční filozofové a stoici v době Římské říše. Stoici zastávali názor, že etika vychází z univerzálního přirozeného zákona, což je myšlenka, kterou Kant rozvinul do slavné věty: „Jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“ Kantovu teorii ve svém díle dále rozvinul R. M. Hare, který „univerzalizaci“ považoval za logický rys mravních soudů. Britští filozofové osmnáctého století Hutcheson, Hume a Adam Smith se v otázce mravního soudu odvolávali na pomyslného „nestranného diváka“. Utilitaristé, počínaje Jeremym Benthamem a konče těmi současnými, považují za axiom, že při rozhodování o mravních otázkách „každý se počítá jako jeden a nikdo za více než jednoho“; John Rawls v podstatě tentýž axiom začlenil do vlastní teorie odvozením základních etických principů z pomyslného rozhodování za „závojem nevědomosti“, jenž těm, kteří se rozhodují, brání zjistit, zda budou patřit k těm, kteří díky zvoleným principům získají, nebo k těm, kteří ztratí. I evropští filozofové jako existencialista Jean-Paul Sartre a kritický teoretik Jürgen Habermas, kteří se v mnoha ohledech liší od svých anglicky

mluvících kolegů – i jeden od druhého –, se shodují v tom, že etika je v jistém smyslu univerzální.

O přednostech každé z těchto charakteristik etiky by se dalo polemizovat donekonečna, to, co mají společné, je však důležitější než to, čím se liší. Shodují se v tom, že etický princip nelze ospravedlňovat z hlediska nějaké parciální či dílčí skupiny. Etika zaujímá univerzální hledisko. To neznamena, že konkrétní etický soud musí být univerzálně použitelný. Jak jsme viděli, záleží na okolnostech. Znamená to však, že při vynášení etických soudů překračujeme hranice svých sympatií a antipatií. Z etického hlediska je irrelevantní, že z podvádění mám prospěch já a vy kvůli němu trápíte. Etika přesahuje „já“ a „ty“ směrem k univerzálnímu zákonu, soudu, který lze zevšeobecnit, k postoji nestranného diváka či ideálního pozorovatele nebo jak se je rozhodneme nazvat.

Lze tento univerzální aspekt etiky využít k odvození etické teorie, jež nám napoví, co je správné a co špatné? Pokoušeli se o to filozofové od stoiků po Harea a Rawlse. Žádný pokus se nenesetkal s obecným přijetím. Problém spočívá v tom, že popíšeme-li univerzální aspekt etiky prostými, formálními pojmy, s tímto pojetím univerzálnosti je slučitelná celá řada etických teorií, včetně těch zcela neslučitelných; pokud na druhou stranu svůj popis univerzálního aspektu etiky vystavíme tak, že nás nevyhnutelně přivede k jedné konkrétní etické teorii, obviní nás z toho, že se do své definice etičnosti snažíme propašovat vlastní etické názory – definice přitom měla být dostatečně obecná a dostatečně neutrální, aby zahrnovala všechny vážné kandidáty na status „etické teorie“. Překonat tuto překážku při odvozování etické teorie z univerzálního aspektu etiky se nepodařilo mnoha jiným, bylo by proto pošetilé snažit se o to ve stručném úvodu k dílu, které má zcela jiný cíl. Navrhnou tedy něco méně ambiciózního. Domnívám se, že univerzální aspekt etiky skutečně nabízí základ pro to, abychom alespoň v obecné rovině vycházeli z utilitaristické pozice. Máme-li hranice utilitarismu překonat, musíme k tomu mít dobré důvody.

Navrhuji to z následujících důvodů. Přijetím předpokladu, že etické soudy je třeba vynášet z univerzálního hlediska, přijímám i skutečnost, že mé vlastní potřeby, přání a touhy nemohou mít větší váhu než přání, potřeby a touhy kohokoli

jiného jen proto, že jde o mé preference. Při etickém uvažování musí můj zcela přirozený zájem o uspokojení mých přání, potřeb a tužeb – jež dále budu označovat jako „preference“ – zahrnovat i preference druhých. Představte si nyní, že patřím ke skupině lidí, kteří se živí sběrem potravy v lese, v němž žijí. Pokud sám najdu strom se zvláště chutným ovocem, stojím před volbou, jestli mám všechno ovoce sníst sám, nebo se o ně podělit s jinými. Představte si také, že se rozhodnu v naprostém etickém vakuu a o etických úvahách nic nevím – dalo by se říci, že jsem v před-etickém stadiu myšlení. Jak bych se rozhodl? Jednou – v tomto před-etickém stadiu nejspíše jedinou – relevantní věcí by bylo to, jak toto rozhodnutí ovlivní moje preference.

Předpokládejme, že pak začnu uvažovat eticky do té míry, že se vžiji do situace druhých, jichž se mé rozhodnutí týká. Chci-li vědět, jaké je být v jejich situaci, musím se vžít do jejich preferencí – musím si představit, jaký mají hlad, jak jim bude ovoce chutnat a podobně. Jakmile to udělám, musím si uvědomit, že pokud uvažuji eticky, svým vlastním preferencím nemohu přikládat větší váhu než preferencím druhých jen proto, že jsou moje. Proto nyní místo svých preferencí musím brát v úvahu preference všech, kterých se mé rozhodnutí týká. Neexistují-li nějaké eticky relevantní úvahy, přiměje mě to zvážit všechny tyto preference a přijmout postup, který s největší pravděpodobností co nejvíce upřednostní preference dotčených osob. Etika tak alespoň na určité úrovni mého morálního uvažování směřuje k takovému jednání, jež má po zralé úvaze co nejlepší důsledky pro všechny, jichž se týká.

V předchozím odstavci jsem použil sloveso „směřuje“, protože, jak za okamžik uvidíme, mohou existovat další úvahy, jež směřují jinam. Napsal jsem také „na určité úrovni mého morálního usuzování“, protože, jak uvidíme později, existují utilitární důvody pro domněnku, že bychom tyto důsledky neměli odhadovat u každého etického rozhodnutí, jež přijímáme v každodenním životě, ale pouze za velmi neobvyklých okolností nebo při úvahách o tom, jakými obecnými principy se máme řídit v budoucnosti. Jinými slovy, v konkrétním uvedeném příkladu by se na první pohled zdálo zřejmé, že jestliže se podělím o nasbírané plody, bude to mít pro všechny dotčené

lepší důsledky, než kdybych se o ně nepodělil. To může být nakonec také nejlepší obecná zásada, kterou bychom si měli osvojit všichni, než však budeme mít důvod se domnívat, že je tento předpoklad správný, musíme zvážit i to, zda důsledek obecné praxe sdílení nasbíraného ovoce všem dotčeným prospěje, nebo jim uškodí, protože množství nasbíraného jídla bude menší a někteří přestanou ovoce sbírat úplně, budou-li vědět, že díky podílu z toho, co nasbírají jiní, budou mít dostatek potravy.

Způsob myšlení, který jsem nastínil, je formou utilitarismu, ovšem nikoli toho, který hájili klasičtí utilitaristé jako Jeremy Bentham, John Stuart Mill a Henry Sidgwick. Ti zastávali názor, že bychom vždy měli dělat to, co přináší co nejvíc požitku či štěstí a co nejméně bolesti či zármutku. Jde o „hédonistický utilitarianismus“ – pojem „hédonista“ přitom pochází z řeckého slova pro požitek. Názor, k němuž jsme dospěli my, je naproti tomu znám jako „preferenční utilitarismus“, neboť podle něj bychom měli dělat to, co po důkladném zvážení podpoří preference těch, kterých se to týká. Někteří učenci se domnívají, že Bentham a Mill zřejmě pojmy „požitek“ a „bolest“ použili v obecném smyslu, jenž jim umožnil zahrnout mezi „požitky“ i splnění přání, a k „bolesti“ přiřadit to, že se přání nesplní. Je-li tento výklad správný, rozdíl mezi preferenčním utilitarismem a utilitarismem Benthama a Milla mizí. (Sidgwick byl jako vždy přesnější: v knize *The Methods of Ethics* /Metody etiky/ preferenční pohled od hédonistického pečlivě rozlišuje a příklání se k tomu druhému.)

Netvrdím, že preferenční utilitarismus lze odvodit z univerzálního aspektu etiky. Místo zevšeobecnění svých preferencí bych ve svých etických názorech mohl vyjít z něčeho zcela odlišného, než jsou preference. Hédonistický utilitarismus, stejně jako preferenční utilitarismus, je u jednotlivců zcela nestranný a splňuje požadavek univerzalizace stejně jako jiné etické ideály, například individuální práva, poctivost, posvátnost života, spravedlnost, čistota a podobně. Ty jsou, alespoň v některých podobách, s jakoukoli formou utilitarismu neslučitelné. Mohl bych se tedy – abych se vrátil k situaci toho, kdo našel spoustu ovoce a rozhoduje se, zda se o ně podělit s druhými – domnívat, že mám na ovoce právo, protože jsem je našel. Nebo bych

mohl tvrdit, že je spravedlivé, abych ovoce dostal já, protože jsem si dal s nalezením stromu práci. Případně bych mohl zastávat názor, že na hojnost, kterou poskytuje příroda, má stejné právo každý, a jsem tedy povinen podělit se o ovoce rovným dílem.

Zastávám-li jeden z těchto názorů, ale nemohu to zdůvodnit jinak než tím, že mu dávám přednost *já* – preferuji společnost se smyslem pro spravedlnost, v níž mají na přírodní objekty právo jejich nálezci, společnost se smyslem pro spravedlnost, která odměňuje snahu, nebo společnost, ve které se všechno dělí rovným dílem –, pak je třeba mé preference porovnat s protichůdnými preferencemi druhých. Možná však chci tvrdit, že tento názor není jen má preference, ale na ovoce, které najdu, mám *skutečně* právo, nebo že každý *skutečně* má nárok na rovný podíl z hojnosti přírody. Pokud ano, tento nárok je třeba obhájit nějakou etickou teorií. Kde ji vezmeme? Potřebujeme nějaký zásadní morální argument.

Z toho plyne, že jakmile univerzální aspekt etiky uplatníme na jednoduché, před-etické rozhodování, velmi rychle dospějeme k původně preferenčnímu utilitárnímu postoji. Preferenční utilitární postoj je postoj minimální, první meta, jíž dosáhneme zevšeobecněním rozhodování ve vlastním zájmu. Máme-li uvažovat eticky, nemůžeme tento krok odmítnout. Chceme-li preferenční utilitarismus překonat, musíme přijít ještě s něčím. Nemůžeme se spoléhat jen na svou intuici, ani na tu, která je mnohým společná, protože by, jak jsme viděli, mohla být důsledkem našeho evolučního dědictví, a tudíž nespolehlivým rádcem, pokud jde o to, co je správné.

Jedním ze způsobů argumentace by byla kritická reflexe a zkoumání tvrzení, že naším konečným cílem by mělo být uspokojení preferencí. Lidé velmi silně preferují výhry v loteriích, přestože vědci dokázali, že výherci velkých loterií nejsou po odeznění počáteční euforie výrazně spokojenější než dřív. Je přesto dobře, že dostali, co chtěli? Preferenční utilitaristé tváří v tváři takovým zprávám pravděpodobně připustí, že lidé si často vytvářejí preference na základě mylných informací o tom, jaké by to bylo, kdyby své preference uspokojili. Preferenční utilitaristé mohou tvrdit, že v úvahu máme brát preference, které bychom měli, kdybychom měli veškeré informace,

byli klidní a uvažovali jasně. Podle hédonistických utilitaristů by na druhou stranu skutečnost, že bychom se mnoha preferencí vzdali, kdybychom věděli, že jejich uspokojení nám štěstí nepřinese, svědčí o tom, že nám ve skutečnosti záleží na pocitu štěstí, nikoli na uspokojení preferencí. Na to mohou preferenční utilitaristé odpovědět, že budoucí básník se může rozhodnout pro méně spokojený život, pokud si myslí, že pak může psát skvělou poezii. Právě takové argumenty musíme vyřešit, chceme-li se rozhodnout, která forma utilitarismu je obhajitelnější. Pak také musíme zvážit argumenty proti každému utilitarismu a ve prospěch zcela odlišných morálních teorií. To je však téma na jinou knihu.

Tuto knihu lze číst jako pokus naznačit, jak by se důsledný preferenční utilitarista vypořádal s řadou kontroverzních problémů. Navzdory zmíněným obtížím preferenční utilitarismus představuje přímočarou etickou teorii, jež vyžaduje minimální metafyzické předpoklady. Co jsou preference, víme všichni, tvrzení, že je něco z podstaty morálně špatné, že to porušuje přirozené právo nebo že je to v rozporu s lidskou důstojností, se však odvolávají na méně hmatatelné pojmy, jež nám posouzení jejich pravdivosti znesnadňují. Jelikož se však nakonec může ukázat, že preferenční utilitarismus není ten nejlepší přístup k etickým otázkám, budu se na různých místech zabývat i tím, jak se k diskutovaným problémům staví hédonistický utilitarismus i teorie práv, spravedlnosti, absolutních mravních pravidel a podobně. Pokud jde o možnosti rozumu a argumentace v etice a o přednosti utilitárních a neutilitárních přístupů k ní, můžete tak dospět k vlastním závěrům.

ZÁKLAD ROVNOSTI

Pokud jde o mravní postoje u otázek, jako jsou interrupce, mimomanželský pohlavní styk, stejnopohlavní vztahy, pornografie, eutanazie a sebevražda, od konce druhé světové války se dramaticky posunuly. Přestože to byly velké změny, k žádnému novému konsenzu se nedospělo. Tato témata zůstávají kontroverzní a tradiční názory mají stále své respektované zastánce.

S rovností je to podle všeho jinak. Změna postojů k nerovnosti – zejména té na základě rasového původu – nebyla o nic méně náhlá a dramatická než změna postojů k sexu, byla však důslednější. Rasistická východiska, jež na počátku dvacátého století zastávala většina Evropanů, se přinejmenším ve veřejném životě stala naprosto nepřijatelná. Dnes už básník nemůže psát o „nižších plemelech bez zákonů“ a udržet si dobrou pověst – natož si ji vylepšit – jako Rudyard Kipling v roce 1897. Ne že by rasisté neexistovali, má-li se však jejich názorům a jejich politice dostat obecného přijetí, musí svůj rasismus skrývat. K převládajícím, všeobecně přijímaným politickým a etickým názorům dnes patří princip, že všichni lidé jsou si rovni. Co však přesně znamená a proč jej přijímáme za svůj?

Jakmile překročíme hranice konsenzu, že nepokryté formy rasové diskriminace jsou špatné, a budeme se ptát, z čeho princip všeobecné rovnosti vychází, shoda na něm začne slábnout. Ještě více oslabí, pokud se jej pokusíme vztáhnout na konkrétní případy. Svědčí o tom například kontroverze, kterou v sedmdesátých letech vyvolala tvrzení Arthura Jesena, profesora pedagogické psychologie na Kalifornské univerzitě v Berkeley, a H. J. Eysencka, profesora psychologie na Londýnské uni-

verzitě, že za rozdíly v inteligenci u různých ras stojí genetika. Téma znovu oživilo vydání knihy *The Bell Curve* (Gaussova křivka) Richarda Herrnsteina a Charlese Murraye v roce 1994. Mnozí rozhodní odpůrci Jensena, Eysencka, Herrnsteina a Murraye měli za to, že jsou-li předpoklady těchto autorů rozumné, ospravedlňují vlastně rasovou diskriminaci. Mají pravdu? Podobnou otázku si lze položit také u spekulativního prohlášení Lawrence Summerse z roku 2005, který tehdy působil jako rektor Harvardovy univerzity: potíže vysoké školy se jmenováním většího počtu žen na katedry matematiky a přírodních věd prý podle něj způsobují biologické rozdíly mezi muži a ženami. Následný spor podle všeobecného mínění přispěl k tomu, že Summers se funkce rektora vzdal. Vyjádřil se snad sexisticky?

Přehodnocení našeho chápání rovnosti vyžaduje rovněž otázka, zda se příslušníkům znevýhodněných menšin v zaměstnání nebo při přijímání na univerzitu nemá věnovat zvláštní péče. Někteří filozofové a právníci tvrdí, že rovnost vyžaduje pozitivní diskriminaci, jiní prohlašují, že rovnost vylučuje jakoukoli diskriminaci na základě rasového či etnického původu nebo pohlaví, ať již ve prospěch, či v neprospěch příslušníků znevýhodněné skupiny.

Chceme-li na tyto otázky odpovědět, musíme si ujasnit, co můžeme oprávněně tvrdit, když prosazujeme názor, že všichni lidé jsou si rovni. Začít můžeme zkoumáním etických základů principu rovnosti.

Když říkáme, že všichni jsou si rovni nehledě na rasový původ či pohlaví, co přesně tvrdíme? Rasisté, sexisté a další odpůrci rovnosti často poukazují na to, že ať se rozhodneme pro jakákoli kritéria, to, že jsou si všichni rovni, jednoduše není pravda. Někteří lidé jsou vysocí a jiní malí; jiní vynikají v matematice, další umějí sotva sčítat; někteří uběhnou sto metrů za deset vteřin, jiní neumějí běhat vůbec; někteří by jiné bytosti nikdy úmyslně neublížili, jiní by cizího člověka zabili za sto dolarů, kdyby jim to prošlo; někteří mají citový život, který dosahuje extatických výšin i hlubin zoufalství, zatímco jiní žijí vyrovnaněji, relativně nedotčeni tím, co se děje kolem... a tento výčet rozdílů by mohl pokračovat na mnoha dalších řádcích. Prostým faktem je, že lidé jsou různí, a rozdíly se týkají tolika

vlastností, že hledání věcného základu, ze kterého by princip rovnosti mohl vycházet, se zdá beznadějně.

John Rawls ve své vlivné knize *Téorie spravedlnosti* prohlásil, že základem rovnosti mohou být přirozené vlastnosti lidí, pokud si vybereme takzvanou „oborovou vlastnost“. Předpokládejme, že na kus papíru nakreslíme kruh. Všechny body uvnitř kruhu – tedy v „oboru“ – mají tu vlastnost, že se nacházejí uvnitř kruhu, a tuto vlastnost mají všechny stejnou měrou. Některé mohou být blíže ke středu a jiné blíže k okraji, ale všechny jsou rovnocenně uvnitř kruhu. Podobně Rawls předpokládá, že vlastnost „morální osobnosti“ je vlastnost, kterou mají prakticky všichni lidé, a všichni, kterým je vlastní, ji mají stejnou měrou. Pojmem „morální osobnost“ však Rawls nemyslí „dobrou osobnost z hlediska morálky“; slovo „morální“ totiž používá v protikladu ke slovu „amorální“. Morální osobnost musí mít podle něj smysl pro spravedlnost. Obecněji řečeno, být morální osobností znamená být člověkem, na kterého lze z hlediska morálky apelovat s určitou nadějí, že tento apel bude vyslyšen.

Rawls tvrdí, že morální osobnost je základem lidské rovnosti. Tento názor vychází z jeho lpění na přístupu ke spravedlnosti, jenž má svůj původ v tradici společenské smlouvy. Ta chápe etiku jako druh vzájemně výhodné dohody: „Nebij mě a já nebudu bít tebe.“ (To je sice příliš vulgární příklad, ale získáte tak obecnou představu.) Proto se ve sféře etiky pohybují jen ti, kteří jsou schopni ocenit, že je nikdo nebije, a tudíž omezit bití druhých.

Považovat morální osobnost za základ rovnosti je problematické. Jedna z námitek spočívá v tom, že morální osobnost je otázkou míry. Někteří lidé jsou na otázky spravedlnosti a etiky obecně velmi citliví, jiní mají o těchto principech z různých důvodů jen velmi omezené povědomí. Domněnka, že mravnost osobnosti je nutným minimem pro to, aby se na člověka vztahoval princip rovnosti, vyvolává otázku, kde onu minimální hranici stanovíme. Je-li morální osobnost tak důležitá, není ani intuitivně zřejmé, proč bychom neměli mít různé stupně morálního statusu s právy a povinnostmi, jež by odpovídaly tomu, do jaké míry má člověk vytríbený smysl pro spravedlnost.

Ještě závažnější je námitka, že všichni lidé morálními osobnostmi nejsou, a to ani v té nejmenší míře. Kojencům a malým

dětem, stejně jako lidem se silným mentálním postižením, potřebný smysl pro spravedlnost chybí. Řekneme tedy, že všichni lidé jsou si rovni, až na ty moc mladé či mentálně znevýhodněné? Takto rozhodně princip rovnosti obvykle nechápeme. Pokud tento revidovaný princip znamená, že lze přehlížet zájmy velmi mladých či mentálně znevýhodněných lidí způsobem, který by byl u starších nebo inteligentnějších lidí špatný, potřebovali bychom pro jeho přijetí mnohem silnější argumenty. (Rawls si s kojenci a dětmi poradil tak, že do působnosti principu rovnosti zahrnuje kromě skutečných morálních osob i ty, které morální být *mohou*. Jde spíše o ad hoc pomůcku, jež má zjevně uvést jeho teorii rovnosti do souladu s naší běžnou morální intuicí, než o něco, pro co bychom mohli předložit nezávislé argumenty. Navíc, ačkoli Rawls připouští, že osoby s nenapravitelným mentálním postižením „mohou představovat problém“, nepřichází s žádnými návrhy, jak je vyřešit.)

Skutečnost, že má někdo „morální osobnost“ tedy ještě není uspokojivým základem pro princip, že všichni lidé jsou si rovni. Pochybuji, že tuto funkci může plnit nějaká přirozená vlastnost, ať již „oborová“, či nikoli, neboť sotva existuje nějaká z hlediska morálky významná vlastnost, kterou mají stejnou měrou všichni lidé.

Přesvědčení, že existuje faktický základ pro princip rovnosti, který zakazuje rasismus a sexismus, lze obhajovat ještě jinak. Můžeme připustit, že lidé jsou různí jako jednotlivci, a přesto trvat na tom, že mezi jednotlivými rasami a pohlavími neexistují žádné z hlediska morálky významné rozdíly. Víme-li, že je někdo afrického či evropského původu nebo že je žena či muž, nemůžeme z toho vyvozovat závěry o jeho inteligenci, smyslu pro spravedlnost, hloubce citů ani o čemkoli jiném, co by nás opravňovalo k tomu, abychom s ním jednali jako s méně než rovným. Rasistické tvrzení, že lidé evropského původu jsou v těchto schopnostech příslušníkům jiných ras nadřazení, je nepravdivé. Rozdíly mezi jednotlivci v těchto ohledech nevymezují hranice rasového původu. Totéž platí o sexistickém stereotypu, který ženy považuje za útlacivější a starostlivější, ale také za méně agresivní a méně podnikavé než muže. Pro všechny ženy to samozřejmě neplatí. Některé

jsou emocionálně povrchnější, méně starostlivé i agresivnější a podnikavější než někteří muži.

Skutečnost, že se lidé liší jako jednotlivci nikoli na základě rasového původu či pohlaví, je důležitá a vrátíme se k ní, až budeme rozebírat důsledky tvrzení Jensena, Eysencka a dalších; nepřináší však ani uspokojivý princip rovnosti, ani adekvátní obranu proti vzdělanějšímu odpůrci rovnosti, než jakým je nepokrytý rasista či sexista. Předpokládejme, že někdo navrhne, aby lidé podstupovali inteligenční testy a na základě výsledků se zařazovali do kategorií s vyšším nebo nižším postavením. Ti, kteří by dosáhli více než 125 bodů, by třeba patřili do třídy otrokářů; ti, kteří by dosáhli 100 až 125 bodů, by byli svobodnými občany, ale právo vlastnit otroky by neměli; a ti, kteří by dosáhli méně než 100 bodů, by byli otroky těch, kteří dosáhli více než 125 bodů. Hierarchická společnost tohoto typu se jeví stejně odporná jako společnost založená na rasovém původu nebo pohlaví, pokud však svou podporu rovnosti založíme na faktickém tvrzení, že rozdíly mezi jednotlivci hranice rasového původu a pohlaví překračují, nebudeme mít žádný důvod tomuto druhu hierarchické společnosti odporovat, protože by vycházela ze skutečných rozdílů mezi lidmi.

Odmítnout tuto „hierarchii inteligence“ a podobné fantastické plány můžeme pouze tehdy, je-li nám jasné, že nárok na rovnost nezávisí na tom, má-li člověk inteligenci, morální osobnost a racionální myšlení, ani na podobných faktických záležitostech. Neexistuje žádný logicky přesvědčivý důvod předpokládat, že rozdíl ve schopnostech dvou lidí ospravedlňuje jakýkoli rozdíl v tom, nakolik zohledňujeme jejich zájmy. Rovnost je základní etický princip, nikoli tvrzení o skutečnosti. To si uvědomíme, vrátíme-li se k našemu pojednání o univerzálním aspektu etických soudů.

V předchozí kapitole jsme viděli, že při vynášení etických soudů musíme překračovat osobní nebo dílčí hledisko a brát v úvahu zájmy všech, kterých se týkají, pokud nemáme rozumné etické důvody pro jiný postup. To znamená, že zvažujeme zájmy, jež se považují zkrátka za zájmy, nikoli za moje zájmy nebo zájmy lidí evropského původu či lidí s IQ vyšším než 100. Dostáváme se tak k základnímu principu rovnosti: k principu rovného zohledňování zájmů.

Podstatou principu rovného zohledňování zájmů je skutečnost, že při svých morálních úvahách přikládáme stejnou váhu podobným zájmům všech, jichž se naše jednání týká. To znamená, že jsou-li případným krokem dotčeny pouze osoby X a Y, a pokud by osoba X ztratila víc, než by získala osoba Y, je lepší takový krok nedělat. Přijmeme-li princip rovného zohledňování zájmů, nelze říci, že navzdory popsáním skutečností je daný krok lepší učinit, protože na osobě Y nám záleží víc než na osobě X. Tento princip totiž ve skutečnosti znamená, že zájem je zájmem, ať už jde o zájem kohokoli.

Můžeme to upřesnit tím, že se zamyslíme nad konkrétním zájmem, například nad zájmem mírnit bolest. Podle zmíněného principu je konečným morálním důvodem pro zmírnění bolesti zkrátka skutečnost, že nežádoucí je bolest jako taková, nikoli bolest člověka X, která může být jiná než bolest člověka Y. Bolest člověka X může být samozřejmě více nežádoucí než bolest člověka Y, protože je nepříjemnější, a pak by princip rovného zohledňování přikládal větší váhu zmírnění právě jeho bolesti. Opět platí, že i v případě, kdy je bolest stejná, mohou být relevantní i jiné faktory, zejména jsou-li ovlivněny i jiné osoby. Pokud došlo k zemětřesení, mohli bychom dát přednost zmírnění bolesti lékařky, aby mohla léčit další oběti. Samotná její bolest se však počítá jen jednou a bez dalšího zvažování. Princip rovného zohledňování zájmů funguje jako váhy, které nestranně zvažují zájmy. Skutečné váhy upřednostňují tu stranu, jejíž zájem je silnější nebo na které se spojí několik zájmů, aby převážily menší počet podobných, neberou však v úvahu, čí zájmy zvažují.

Z tohoto pohledu je při posuzování zájmů irelevantní rasový původ; záleží jen na zájmech samotných. Přikládat menší význam určitému množství bolesti, protože ji zažil člověk konkrétního rasového původu, by znamenalo svévolně rozlišovat mezi lidmi. Proč si vybírat podle rasového původu? Proč ne podle toho, zda se člověk narodil v přestupném roce? Nebo podle toho, zda má v příjmení více než jednu samohlásku? Všechny tyto vlastnosti jsou pro nežádoucí bolest z univerzálního hlediska stejně nepodstatné. Princip rovného zohledňování zájmů tedy jasně ukazuje, proč jsou špatné ty nejkřiklavější podoby rasismu, jako byl ten nacistický: nacisté svou

politiku zakládali pouze na tom, co bude dobré pro „árijskou“ rasu, a utrpení Židů, Romů a Slovanů je nezajímalo.

Princip rovného zohledňování zájmů se někdy považuje za čistě formální, protože mu chybí podstata a je příliš slabý na to, aby vylučoval jakoukoli nerovnostářskou praxi. Již jsme však viděli, že vylučuje rasismus a sexismus, alespoň v jejich nejnehoráznějších podobách. Podíváme-li se na jeho dopad na pomyslnou hierarchickou společnost založenou na inteligentních testech, vidíme, že je dostatečně silný na to, abychom na jeho základě mohli odmítnout i tuto sofistikovanější formu nerovnostářství. Princip rovného zohledňování zájmů zakazuje, aby naše ochota zohledňovat zájmy druhých závisela na jejich schopnostech či jiných vlastnostech; záleží jen na tom, zda mají nějaké zájmy. Kam nás rovné zohledňování zájmů dovede, popravdě nemůžeme vědět, dokud nezjistíme, jaké zájmy to jsou; ty se pak mohou lišit podle schopností nebo jiných charakteristik. Zohledňování zájmů matematicky nadaných dětí nás může vést k tomu, že je budeme v raném věku učit pokročilé matematice, což by u jiných dětí mohlo být zcela zbytečné nebo rozhodně škodlivé. Základní pravidlo, tedy zohledňování něčích zájmů, ať už jsou jakékoli, musí platit pro všechny, nehledě na rasový původ, pohlaví či výsledky v inteligentním testu. S rovným zohledňováním by nebylo slučitelné zotročení těch, kteří v inteligentním testu nedosáhli určitých výsledků – pokud nezastávají neobvyklé a nepravděpodobné názory na lidskou přirozenost. Inteligence nemá nic společného s mnoha důležitými lidskými zájmy, například se zájmem vyhnout se bolesti, s uspokojováním základní potřeby jídla a přístřeší, se zájmem milovat a starat se o případné děti, mít přátelské a láskyplné vztahy s druhými a svobodně se věnovat svým projektům bez zbytečného zasahování jiných. Otroctví brání otrokům v uspokojování těchto zájmů tak, jak by si přáli, a výhody, které tak získávají jejich majitelé, jsou s újmou působenou otrokům stěžejně srovnatelné.

Princip rovného zohledňování zájmů je tedy dostatečně silný na to, aby vylučoval otrokářskou společnost založenou na inteligenci i hrubší formy rasismu a sexismu. Vylučuje také diskriminaci na základě zdravotního – ať již duševního, nebo tělesného – postižení, není-li pro posuzované zájmy relevantní