



## TEORETICKÉ ASPEKTY PROFESNÍ ETIKY

David Krámský

Hovoříme-li v souvislosti s nějakou profesí o etice, máme většinou na mysli jednání, které je v souladu s morálkou. Co však v běžném chápání rozumíme pod pojmem „morálka“ a potažmo pod termínem „morálka profesní“? Obvykle morální jednání chápeme jako jednání, v němž se chováme v souladu s tím, co je chápáno jako dobré a správné. Přestože se morální pravidlo zdá být i ve své obecnosti srozumitelné, paradoxně mnoho nedorozumění, křivd či dokonce zla pramení z obtíží, jak toto na první pohled zcela běžné pravidlo vymezit. Je možné například říci, že neubližovat druhým znamená bezesbýtku totéž, jako být dostatečně citlivý či empatický? Například poslední výzkumy z oblasti neurověd dospěly k zajímavému paradoxu. Čím více je člověk empatický, tím menší má smysl pro spravedlnost. Jinými slovy, když se rozhodujeme na základě emocí, na základě našich osobních motivací, tak nemusíme soudit spravedlivě, a dokonce ani spravedlivě nesoudíme. Na druhou stranu ani absence emocí, soucitu a empatie není zárukou toho, že naše jednání bude spravedlivé.

Je mnoho profesí, kde se z hlediska etiky setkáváme s argumentací typu: „My jsme lidé praxe, kteří jednají na základě striktně daných služebních postupů a pravidel, jež se zkrátka musí uposlechnout, a to bez ohledu na to, co si o nich myslíme. Klíčová jsou zkrátka pravidla, normy, zákony a povinnosti, které je nutné dodržovat. V případě jejich porušení čeká jedince sankce.“ Nakázání norem, pravidel a postupů je také důvodem, proč je mnoho profesních etik založeno především na deontologickém základě. Etické jednání je ospravedlňováno povinností, kterou je třeba plnit. A tato povinnost se plní proto, že je povinností, pro nic jiného. Takovéto obecně formulované povinnosti jsou pak tematizovány v rozmanitých kodexech ještě jemněji, a to na základě specifik daného profesního společenství. Jaký je však rozdíl mezi profesním etickým kodexem a jinými regulativy? K tomu, abychom na tuto otázku mohli nějak odpovědět, je třeba říci, jaký je rozdíl mezi etikou a morálkou. Máme-li na mysli kodex ve smyslu pravidel a norem, otevírá se další otázka: Zaslouží si každé jednání, které je vedeno danou morálkou, být označeno za „morální“?

Morálka vychází z latinského slova *moralis* – vychází z původního *mos*, což znamená vůle, kde plurál *mores* značí: morálky, mravy, obyčeje. Označuje vůli uloženou člověku – plnit vůli Boha, panovníka, dodržovat předpisy, zákony. České slovo mrav pochází pak s praslovanského základu *norv-* (staročesky *nрав*). Podobný význam jako v češtině má i v ruštině, *nravitsja* – líbit se. Jednat tak, aby se naše jednání ostatním líbilo. Chovat se tak, abychom byli v souladu s normami, pravidly a zvyky.

Pokud budeme rozumět morálce jako normovanému jednání, znamená pak pojem etiky něco zcela jiného. Etika je záležitostí myšlení a promyšlení, jak nás poučuje již Aristoteles, který poprvé definuje etiku jako vědu. Na základě předběžného vymezení by se dalo říci, že etika se na rozdíl od morálky vyznačuje aktivním reflektujícím neboli teoretickým přístupem.

Co však myslíme oním teoretickým přístupem? Slovo *THEORIA* znamená v řečtině „podívanou“, *THEORÓS* označuje „diváka“. V obou slovech nacházíme kořen slova *HORAO*, které znamená v původní řečtině slovesný tvar (já) „vidím“. Jedním z dalších nabízejících se etymologických výkladů poukazuje na božskou povahu tohoto vidění. Prostřednictvím *THEORIA* máme možnost vidět do toho, co je běžnému člověku skryto a co tak náleží vidět především bohům (*THEOS* = božský).

Ve všech variacích užití slova *THEORIA*<sup>1</sup> jde nicméně o pojmové zachycení jakési „schopnosti“ vidět něco z dálky – podívat se na něco z odstupu. V češtině pro tuto „schopnost“ používáme slova jako *náhled* či *vhled*. Přestože se etymologicky týkají zraku, vyjadřují primárně způsob našeho myšlení. Jsme „ve věci“ a zároveň máme svobodu se na tuto „věc“ podívat i z odstupu, měnit perspektivu, místo, odkud jí pozorujeme. Ve filosofii se pak tato schopnost nazývá transcendentí a je úzce spjata s kultivací samotného myšlení.

Není v tuto chvíli vhodné položit si otázku, zda se v profesních morálkách, vystavených na původně Kantem formulované povinnosti, spíše než nějaké samostatné spekulativní myšlení nevyžaduje myšlení a jednání normativní? A zda by toto normativně založené jednání obstálo před soudem etiky?

Pokud bychom přijali tvrzení, že morálka je záležitostí norem, jež mají být dodržovány, lze se ptát po oprávněnosti těchto norem. Je zde nějaká „univerzálně platná morálka“, podle níž můžeme rozlišit, že normy, kterými se řídíme, jsou z hlediska etiky platné? Jestliže však univerzální morálka neexistuje, jsou všechny „partikulární“ morálky relativní – a to pak

<sup>1</sup> Taktéž *THEATER* či *HORIZONT*.

v rozmanitých ohledech – kulturně, sociálně, politicky, historicky apod. O tom, že tomu tak zřejmě je, tj. že univerzální morálka v pravém slova smyslu neexistuje, vypovídá množství rozmanitých morálních kontextů a výkladů, s nimiž se lze setkat. Z hlediska normativního založení morálky tak lze vedle sebe postavit morálku policistů, vojáků, lékařů, učitelů vedle „morálky“ gangsterské, morálky Cosa nostra, Rudých Khmerů či dokonce morálky nacistické či morálky totalitních režimů – např. KLDR nebo bývalého tzv. východního blok. Uvádím zde záměrně tyto extrémní příklady, neboť normy, pravidla, principy, které jsou či byly v těchto režimech uplatňovány, jsou či byly blízké či dokonce identické s platným morálním diskursem.

O této skutečnosti se poučila západní společnost, především pak celá Evropa během druhé světové války. Je velmi těžké přijmout skutečnost, že morálka zkrátka může být za určitých podmínek i amorální. Důvodem této její relativnosti je její podmíněnost rozmanitými kulturně sociálními a historickými kontexty, které určují „nastavení“ univerzálně platných norem. Není proto divu, že Adolf Eichmann, muž bezesbytku uznávající dobovou a státem proklamovanou morálku, se během svého procesu v Jeruzalémě 1961 nejevil jako nějaký sociopatický masový vrah.

„Půl tuctu psychiatrů však stejně nakonec došlo k názoru, že Eichmann je ‚normální‘: ‚Rozhodně je normálnější než já, když jsem ho vyšetřil,‘ vyjádřil se prý jeden z nich. Jiný zase zjistil, že Eichmannův celkový ‚psychický stav‘, jeho vztah k ženě a dětem, k rodičům, sourozencům a přátelům je ‚nejen normální, nýbrž nanejvýše žádoucí‘.“<sup>2</sup> A konečně farář, který Eichmanna ve vězení pravidelně navštěvoval, když Nejvyšší soud ukončil odvolací řízení, každého ujišťoval, že Eichmann je prý „člověk s velmi pozitivními idejemi“.<sup>3</sup>

Podobně jako Eichmann tak činilo mnoho dalších, zcela normálních a běžných Němců. Pokud bylo chování vůči nějakým skupinám, národům či rasám nemorální, tak jen proto, že nebyly pojímány jako subjekty či nositelé morálky, ale objekty vyskytující se mimo diskurs morálky. Mimo diskurs morálky se ocitli všichni ostatní – označováni jako nečistí, nezdraví, nepřátelé, cizinci.

<sup>2</sup> Hannah ARENDTOVÁ, *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta 1995, s 39.

<sup>3</sup> *Ibid.*

## Povinnost, poslušnost a konformita

Proč dojde k tomu, že nějaký systém norem, nějaká morálka se stane amorální? Jak přesvědčivě ukázala Hannah Arendtová,<sup>4</sup> nejde ani tak o závadnost samotných norem či pravidel, ale o postoje a vztah k těm normám, u nichž jsme si jejich morálnosti téměř definitivně jistí. Je chybné činit závěry, že většina německé společnosti byla složena z amorálních jedinců, neboť sympatizovala s násilím, které hitlerovský režim páchal. Problém není v nějaké obecné patologii jedinců, ale v něčem zcela jiném. Lidé často nesouhlasili či dokonce se jim nové pořádky přičily, přesto se vůči těmto novým pořádkům a normám jen zřídkakdy postavili. Zaujali postoj jakéhosi „nezúčastněného diváka“. Proč tomu tak bylo, je zřejmé, jakýkoli odpor byl potlačen již v zárodku a důsledky byly fatální nejen pro samotné aktéry, ale i celé jejich okolí. Strach z důsledků nedodržení požadovaných norem, strach z autorit, vedl miliony Němců, ale také Čechů a Slováků, k poslušnosti a konformitě. Povinnost a autorita převládly nad statečností a tedy i odhodláním těmto norám se vzepřít, a naopak si stát za tím, co si lidé mysleli, že je správné.

Tento latentní princip, který přivádí i slušné lidi k tomu, aby v posledku páchali neslušné věci, označuje Arendtová za „banální zlo“. Jen na základě banálního souhlasu přihlížející a mlčící většiny, která má strach z vládnoucích autorit, se mohou uskutečnit ty nejmonstróznější plány zla, vedoucí k dlouhodobým změnám režimů v totalitní vládě.

Hannah Arendtová podobně jako i další autoři (například K. Jaspers) otevřela pro Evropany a západní společnost, která přežila Holocaust, naléhavou otázku: Můžeme někoho, kdo jen a pouze ctí zákony, právo a povinnosti dané společnosti a v dané době, nazývat psychicky narušeným masovým vrahem? Naléhavost otázky Arendtové spočívá ve formulaci prostého dotazu: nemůže se totéž, co se stalo v nacistickém Německu, stát někde jinde a někdy jindy znovu? Diktátorské totalitní režimy, provádějící politické procesy a systematicky eliminující nepřátele režimu, relevanci její otázky jen potvrzují. Arendtová na signifikantním případě Adolfa Eichmana ukázala, že zlo není něčím metafyzickým a že je jen velmi zřídka spojeno s nějakou abnormální psychopatologickou poruchou. Vše poukazuje k tomu, že „páchání zla“ naopak souvisí s něčím zcela běžným a přirozeným, slovy Arendtové něčím „banálním“.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Předpokladem této banality jsou takové vlastnosti, jako je konformita, poslušnost a bezpodmínečná loajalita k autoritám. Přestože jsou to vlastnosti, které běžně vnímáme jako kladné, mohou se „otočit“ proti samotnému člověku. Jen díky loajalitě, strachu a konformitě

To, na co obecně poukázala Arendtová, potvrdily i mnohé empirické experimenty řady sociálních psychologů. Například podle známých studií Solomona E. Asche<sup>6</sup> mají lidé přirozený sklon ke konformnímu jednání. Přirozeně následují autority, a to i za cenu ztráty své vlastní autonomie. Známý Aschův test konformity upozorňuje na zvláštní povahu lidského jednání. Přestože si lidé uvědomují, co je správné, přikloní se nakonec k názoru ostatních,<sup>7</sup> neboť by se svým názorem neradi lišili od většiny.

Zdá se, že ani svobodná společnost, poučená historickou zkušeností druhé světové války, není dostatečně imunní vůči svodům autoritářství a totality. Americký středoškolský učitel dějepisu Ron Jones velmi ostenativně na tuto skutečnost upozornil ve svém zajímavém pedagogickém experimentu. Experiment se konal v Cubberley High School v Palo Alto v Kalifornii. Během prvního dubnového týdne roku 1967 se pokusil studentům vysvětlit, jak je vůbec možné, že se běžní Němci po válce obhajovali tím, že o masovém vyhlazování židovského národa vlastně vůbec nevěděli. Jádrem Jonesovy argumentace byl předpoklad, že manipulace může lidi učinit nesvobodnými a konformními, a to do té míry, že nakonec sami a aktivně činí i to, co by jinak pokládali za nesprávné. Ve svém projektu pod názvem „The Third Wave“ poté ukázal, jak je prostřednictvím autoritativní manipulace možné zbavit lidi svobodné vůle a postupně odstranit ze svobodné společnosti všechny demokratické principy. Představa, že demokracie zdůrazňuje individualitu, byla Jonesem prezentována jako klíčová nevýhoda demokratického systému. Tento motiv byl pak vtělen i do pozdravů a hesel: „Síla skrze disciplínu, síla skrze komunitu, síla skrze čin“.

V rámci nové ideologie Jones postupně do výuky zaváděl nová pravidla. První den začal takovými, jako je pravidlo správného sezení. Příchozí žák musel být na svém místě do 30 sekund, aniž by při tom vydal jakýkoli zvuk. Ještě před druhým zazvoněním museli být všichni na svých místech a stát v pozoru. Byl-li někdo tázán či odpovídal, musel vstát a odpovídat maximálně třemi slovy. Učitele žáci oslovovali vždy pouze ve stoje, a to „Pane Jonesi“. Další den se mu podařilo přesvědčit studenty, že jsou součástí velkého celonárodního hnutí a že toto hnutí, které je již třetí v řadě, je poslední

totiž přetrvávají autoritativní diktátorské režimy a ideologie. Více k problému kolektivní viny německého národa za druhé světové války se ve své knize *Otázka viny* věnuje například Karl Jaspers: Karl JASPERS, *Otázka viny*. Praha: Mladá Fronta 1991.

<sup>6</sup>Solomon E. ASCH, „Studies of Independence and Conformity: I. A Minority of One Against a Unanimous Majority.“ *Psychological Monographs: General and Applied*, roč. 70, 1956, č. 9, s. 1–70.

<sup>7</sup> Na otázku, která z tří čar je stejná jako vzorová, odpověděli stejně jako všichni ostatní.

a největší. Jones v rámci připojení k tomuto fiktivnímu hnutí zavedl pozdrav, jenž se v mnohém podobal tomu nacistickému, a nařídil členům hnutí, aby se takto navzájem zdravili i mimo třídu. Třetí den se původní skupina rozšířila z 30 členů na 43 účastníků. Všichni studenti začali vykazovat markantní zvýšení svého učebního výkonu a motivace. Studentům byly vydány členské karty a každý z nich obdržel zvláštní úkol (např. navrhnout vlajku školního hnutí, zabraňovat vstupu do třídy těm, kdo nejsou členy hnutí apod.). Jones vedl studenty k tomu, aby přiváděli nové členy. Na konci třetího dne se počet členů hnutí rozšířil na neuvěřitelných 200 účastníků. K velkému překvapení mu začali dokonce někteří studenti podávat hlášení o tom, zda a kdo z ostatních členů porušil nějaké pravidlo či nesplnil povinnost.

Přívrženců hnutí rapidně přibývalo a jejich loajalita a disciplinovanost byla čím dál intenzivnější. Všichni účastníci byli vysoce loajální a hnutí pomalu začínalo žít svým vlastním životem. Aby se věci nevymkly kontrole, rozhodl se Jones čtvrtým dnem celý experiment ukončit. Oznamil účastníkům, že je rodící se společenství součástí celonárodního hnutí a že příští den bude veřejně uveden prezidentský kandidát, který se k němu veřejně přihlásí. Jones nařídil studentům, aby se všichni v pátek odpoledne sešli a stali se tak svědky tohoto slavnostního a důležitého momentu v životě hnutí. Místo očekávaného projevu jejich vůdce však studenti sledovali jen prázdnou obrazovku. Po několika minutách čekání Jones oznámil, že se stali součástí experimentu simulujícího nacistický režim. A že díky kolektivní ochotě spoluutvářet pocit nadřazenosti mohli zakusit na vlastní kůži to, co zakusila většina Němců během druhé světové války. Po tomto zdrcujícím závěrečném projevu jim přehrál filmový dokument o nacistickém režimu. Užaslí žáci v naprosté tichosti sledovali film a v hloubi duše každý z nich věděl, že původ toho, co se na oněch otřesných záběrech odehrává, je v nich samotných.

Podobně jako Jones, ale mnohem dříve, již tři měsíce po zahájení procesu s Eichmanem (1961), rozvířila intelektuální obec zpráva Stanleyho Milgrama z Yale University. Tak jako před ním filosoficky Arendtová poukazuje Milgram ve svém slavném psychologickém experimentu<sup>8</sup> s elektrickými šoky na stinné stránky nekriticky přijímané poslušnosti. Výsledky Milgramova experimentu znovu vyděsily západní svět, který se jen pozvolna vyrovnával s poválečnými traumaty. Většina účastníků byla totiž ochotna pokračovat v elektrických šocích až do zdraví poškozujících 300 jednotek, přičemž 63 %

<sup>8</sup> Stanley MILGRAM, *Obedience to Authority: An Experimental View*. London: Pinter & Martin 2010.

z nich došlo až ke konci stupnice, a to i přesto, že se zdráhali a vyjadřovali obavy, že by mohl testovaný člověk zemřít.

Thomas Blass z University of Maryland na základě Milgramových zjištění opakovaně provedl v Baltimoru podobná měření a zjistil, že procento účastníků, kteří jsou připraveni způsobit fatální napětí, zůstává pozoruhodně konstantní (mezi 61 až 66 procenty) bez ohledu na čas nebo místo. Jak v případě Blassova, tak Milgramova pokusu účastníci bezpodmínečně důvěřovali autoritě experimentátora, a to i přes pochybnosti, zda to, co činí, je skutečně správné. Zvyšovali utrpení pokusných osob, neboť jim bylo vědeckou autoritou vysvětleno, že z hlediska experimentu je vše v pořádku a je nezbytné pokračovat. V případě pochybností, zda nezpůsobí trvalou újmu na zdraví, argumentoval vedoucí experimentu tím, že „je nezbytné v pokusu pokračovat“ (či „nemáte na výběr“), neboť „žádné trvalé poškození tkáně testovanému subjektu nehrozí“.

Zajímavou variací Milgramova pokusu pak provedl v roce 1961 americký sociální psycholog Phillip Zimbardo. Zjistil, že ženy oblečené v pláštích s kápí, které byly označené jen číslem, dávaly testovaným lidem až dvakrát silnější šoky než jejich normálně oblečené spolužačky. Johnson a Downing pak v témže experimentu v roce 1979 ukázali, že existuje významná souvislost mezi způsobem jednání a typem oblečení, které má pokusná osoba na sobě, respektive typem role, kterou dané oblečení reprezentuje. Konfrontovali tři skupiny dívek – oblečených ve vlastním oblečení, v hábitech podobných Kukluxklanu a v uniformě zdravotních sester. Nejvíce agrese působily dívky oblečené do hábitů Kukluxklanu, nejméně pak dívky oblečené do uniformy zdravotních sester.

## **Dehumanizace**

Velmi překvapivým zjištěním ve všech variacích původního Milgramova pokusu pak bylo prokázání souvislosti mezi ochotou být krutý a vzdáleností oběti. Je těžké ublížit člověku, jehož se dotýkáme. O něco snazší je způsobit bolest osobě, kterou vidíme jen z dálky. Ještě snadnější je to v případě, kdy tuto osobu pouze slyšíme. A být krutý k někomu, koho ani nevidíme, ani neslyšíme, je docela snadné. Čím je nám osoba jako člověk vzdálenější, tím jednodušeji se lze k němu vztahovat jako k neosobnímu předmětu. Zygmunt Bauman či Emanuel Lévinas by tento typ distančního a neosobního vztahu nazvali „de-humanizací“.

Necitlivost k lidství, jak již poukázala před Lévinasem<sup>9</sup> a Baumanem<sup>10</sup> Arendtová<sup>11</sup>, není ani tak záležitostí povahy samotného člověka, ale je dána komplexním nastavením společenských či mezilidských vztahů. Bauman ve své knize *Modernita a holocaust* poukázal na provázanost mezi mírou nelidskosti a stupněm racionalizace a technizace těchto sociálních vazeb. Treblinka či Březinka (Birkenau) svou desocializovanou architekturou představují dokonale odlidštěné stroje na zabíjení, kde zabíjení již není záležitostí morálky, ale efektivního a ekonomického technického řešení.

Jedním z důležitých předpokladů dehumanizace je redukce skutečnosti na kvantitativní veličiny.<sup>12</sup> „Nezabývají se lidmi, ovceři či ostnatým drátem, zabývají se pouze nákladem a náklad je entita sestávající výhradně z měřitelných veličin postrádající kvalitativní povahu.“<sup>13</sup> Jsou-li lidé tak jako všechny ostatní předměty byrokratického přístupu zredukováni na čisté racionalizované veličiny, ztrácejí svou jedinečnost a svébytnost. Racionalizované a organizované jednání umožňuje působit utrpení, aniž by jako utrpení bylo chápáno. Jakmile jsou lidé redukováni na kvantitu a číslo, nevztahují se na ně etické soudy, neboť předmětem etického diskursu mohou být pouze lidé.

Jak je ale možné, že lidé zlu přihlížejí, aniž by se mu postavili? Proč se nepostaví zlu, i když vědí, že se děje něco morálně špatného? Zygmunt Bauman odpovídá prostě: „nezakročí, protože neposuzují situaci jako morální problém. [...] Holocaust byl technickou otázkou politické hygieny, sebeočisty, nikoli rasovým problémem, tedy problémem lidským, morálním dilematem.“<sup>14</sup>

Násilí, které zde popisujeme, spočívá na několika důležitých předpokladech, z nichž nejdůležitější je respekt k autoritě, kterou ostatní téměř bezpodmínečně poslouchají, a dehumanizace oběti. V pokusech provedených Milgramem či Zimbardem byl touto autoritou vědec-experimentátor. Na otázky vyrůstající z morálních pochybností Milgramův experimentátor povětšinou reaguje neurčitými, šablonovitými a formalizovanými frázemi typu: „Tkáň nebude nijak trvale poškozena.“ Předpokladem pokračování v experimentu je tedy naprostá důvěra a poslušnost k autoritě vědce, ve-

<sup>9</sup> Emmanuel LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH 1997.

<sup>10</sup> Zygmunt BAUMAN, *Modernita a holocaust*. Praha: Sociologické nakladatelství 2003.

<sup>11</sup> Hannah ARENDTOVÁ, *Eichmann v Jeruzalémě*.

<sup>12</sup> Pro ředitele železnic směřujících s lidským nákladem do krematorií v Osvětimi a Treblinku jsou jediným smysluplným a tedy kvantitativním vyjádřením jejich činnosti tunokilometry.

<sup>13</sup> BAUMAN, *Modernita a holocaust*, s. 155.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 63.



doucí k dobrovolnému zřeknutí se zodpovědnosti za vlastní rozhodnutí. Právě tato ochota přesunout svou odpovědnost za naše vlastní rozhodování na někoho jiného vede k tomu, že jsou lidé schopni dělat věci, které by ze své vlastní iniciativy a na základě své vlastní svobodné vůle možná nikdy nedělali.

Proměna, kdy se jako mávnutím kouzelného proutku stanou ze sympatických a slušných amerických chlapců necitelní agresoři, které bychom hledali spíše než na špičkových univerzitách na takových místech, jako je Osvětím nebo Terezín, v nás vyvolává mnohé otázky. Co dělá lidi špatnými či zlými, co je přivádí na špatnou cestu? Co je vede k tomu, že i když vědí, co je dobré, páchají zlo?

Člověk vycházející ze svého domácího prostředí vystavuje tento domov konfrontaci. Je v situaci určité zkoušky, zda domov zůstane domovem, či nikoli. Vybaví se nám známá analogie Tolkienova Hobita a jeho „cesty tam a zase zpátky“. Cesta z našeho domova, důvěrně známého prostředí, důvěrně známých norem, je testem naší duše, testem, zda i v cizím světě obstaráme tak jako doma. To je také důvod, proč rozmanité profese (ale například i profese policejní) jsou vybaveny dalšími normami, které mají člověku přicházejícímu z domácího prostředí pomoci se orientovat v morálně obtížných a zcela neočekávaných situacích. Cílem těchto specifických norem je podpořit odolnost lidí vůči svodům amorálního jednání v prostředí, v němž se stává morální orientace obtížná.

Kromě veskrze pozitivní stránky mají tyto normy ještě další důležitou roli. Každá norma vytyčuje hranice mezi naším, a tedy dobrým, a cizím, které je chápáno jako špatné apod. Norma, která umožňuje hranice našeho domova vymezit a chránit, nám zároveň dává možnost tyto hranice i překonávat – vzít zbraň a po někom, kdo nás ohrožuje, střelit. Nepřítel je často definován jako ten, kdo ničí „to dobré“ v naší společnosti, ten kdo „škodí dobru“, jak přesvědčují mnohé propagandistické ideologické šoty či plakáty. Každý souboj o vlastní hranice předpokládá také obraz nepřítele, kterého dle aktuálních kulturně historických a sociálních kontextů vykresluje jednou jako ošklivého, zlého, nevyvinutého, šíleného, černého, jindy jako posedlého ďáblem, nevěřícího, podivína. Přesto, že se takovéto vyjadřování může zdát banální, je idea nepřítele klíčová pro konstituci obrazu oběti. Má na svědomí nejen drobné sousedské konflikty, ale i masovou genocidu.

## Banální hrdinství jako východisko?

Je možné svodům zla odolat, neubližovat druhým? Máme od přirozenosti, ptá se Patricia Churchland,<sup>15</sup> nějaký „morální kompas“? Západní společnost má již od Kanta vytvořený obecně platný morální koncept povinnosti: svobodný člověk je ten, který jedná autonomně. Jednat autonomně pak znamená jednat nepodmíněně, tedy nezávisle na nějakých vnějších působících silách. Řecká morálka ctnosti pak poukazuje na to, že jsme svobodní, neboť se dokážeme opanovat, nejsme otroky působících situačních sil. Ne náhodou řecký výraz pro ctnost (*areté*) znamená taktéž statečnost. Ctnostný člověk je pro Platóna „morálním“ především proto, že je statečný, bez ohledu na okolnosti se dokáže ovládat lépe než jiní. Jen ten, kdo je statečný, dokáže odolat svodům, i svodům zla.

Zohledníme-li všechny zatím zmíněné atributy morálního jednání, otevírá se nám prostor pro koncepci morálního subjektu coby „hrdiny“. Podle P. Zimbarda<sup>16</sup> lze za hrdinu označit toho, kdo je statečný, kdo má vědomí sebe sama a zároveň citlivost pro situaci. Kdo je schopen přijmout sebe jako chybujícího dříve než ostatní. Je sebekritický. Není lhostejný k tomu, co se kolem něj děje. Je odpovědný, angažuje se i s vědomím, že ho toto angažmá může hodně stát, že může ztratit vše.

Jaké jsou základní atributy takového morálního hrdiny? Podle J. Derridy<sup>17</sup> jde primárně o jednání, které je *bezpodmínečné*, tj. o takové jednání, jež nevychází z nějakého kalkulu či vnějších podmínek, ale ze svého svobodného autonomního rozhodnutí. Aby si člověk tuto autonomii a svobodu uchoval, musí vůči všem těmto vnějším, formujícím a možným totalizujícím silám zaujmout postoj jakéhosi *disidentství*, „irénistického odporu“ či „občanské neposlušnosti“.<sup>18</sup> Hrdina se dokáže postavit proti normě či dokonce rádu, o němž je přesvědčen, že je amorální. Tento postoj může být latentní, ale může být probuzen do osobně angažovaného a činného jednání. Pro Derridu stejně jako pro Lévinase je hrdina jakýmsi „disidentem“, který je připraven vyhlásit neposlušnost kdykoli a proti každé autoritě, která tuto autoritu svým amorálním jednáním ztratila. Ačkoli se

<sup>15</sup> Patricia CHURCHLAND, *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*. Princeton: Princeton University Press 2011.

<sup>16</sup> Philip ZIMBARDO, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. New York: Random House 2007, s. 483–488.

<sup>17</sup> Srov. Jacques DERRIDA, „Budoucnost profese aneb Universita bez podmínky.“ *Filosofický časopis*, roč. 49, 2001, č. 6, s. 899–928.

<sup>18</sup> *Ibid.*, s. 903.

to může zdát mnohdy zbytečné, či dokonce sebedestruktivní, zdá se, že je tento typ postoje jedinou možnou zbraní proti jakékoli hrozící vládě totality, kterou spatřujeme ve ztrátě osobní odpovědnosti na tom, co se děje s námi a kolem nás. Svoboda je cosi, o co se musí každodenně bojovat. Připravenost a odhodlanost k tomuto každodennímu boji má hodnotu *hrdinství*. Každý člověk je tak potenciálně jakýmsi spícím hrdinou, který stojí či jednou bude stát před volbou něco učinit a jednat bez ohledu na vlastní zisk a záchranu. To, jak se zachová, určuje morální povahu jeho činů.

### **Profesní etika a hrdinství**

Můj krátký příspěvek se snažil poukázat na problematičnost a jakousi latentně předpokládanou podmíněnost morální pojmů a formulací. Jak je patrné z mnohých historických zkušeností, mohou být morální tvrzení platná stejně tak pro čestného romantického rytíře jako i pro nacistického důstojníka. Adolf Eichmann se v roce 1962 před mezinárodním tribunálem obhajoval podobnými slovy, jež v nepatrných obměnách najdeme téměř v každém profesním kodexu: odpovědně respektoval a dodržoval zákony. V čem je tedy rozdíl? Domnívám se, že onen nepatrný, avšak podstatný rozdíl se neskrývá ani tak ve formulacích kodexu, ale paradoxně v pohotovosti a připravenosti k jeho vlastní destrukci, v možnosti své sebedekonstrukce.

Není zde však zásadní věcný rozpor? Jak může být něco zároveň respektováno a popíráno? Jak takovýto rozpor spojit s profesní morálkou? Člověk, který je morální, je takový především proto, že je poslušný a bezpodmínečně respektuje morální normy a hodnoty. Jak dát k sobě poslušnost, respekt a neposlušnost vyjadřovanou popíráním autority?

Události okolo mučení zajatců v Abu Ghraib (2004) mohou být vodítkem pro mou závěrečnou otázku. Přestože se téměř všichni američtí vojáci podíleli na dehonestujícím mučení iráckých vězňů, nečinili tak všichni. Přes všechno násilí, které bylo vnímáno v daných podmínkách jako normální, jako morálně ospravedlnitelné, se našel jeden, Joseph Darby, který v sobě našel dostatek odvahy a nebál se o těchto hrůzných činech svědčit. Darby našel míru a hranici, kterou již nechtěl překročit. Postavil se svým nadřízeným, riskoval vše, ale probudil v sobě hrdinu. Hrdinu, který se postavil autoritě normy, nadřízeného a většiny, jen aby zabránil násilí, šikaně a utrpení obětí. Přestože se zachoval jako neposlušný rebel, pomohl dobru.

Nejsou takovéto situace přece jen argumentem pro to, abychom přehodnotili naše chápání morálky, a to i morálky profesní? Nemá v posledku moralita blíže k postoji být připraven a otevřen otřást samotnými základy

této morálky, zpochybnit její závaznost, učinit ji nesamozřejmou? Nespočívá v této nesamozřejmosti a dilematickosti v posledku samotný *étos* profesní etiky? Etiky ve smyslu svého původního určení jako *theoria*? A etiky ve smyslu povolání či svého druhu *každodenního hrdinství*?