

LIDSKÁ DŮSTOJNOST

(Pracovní, nekorigovaný text)

Určen pouze ke studijním účelům!!!

OSNOVA:

1. Uvedení do problematiky
 - 1.1 Požadavek respektu k lidské důstojnosti a dodržování lidských práv
 - 1.2 Víme vůbec, co je to důstojnost?
2. Historický vývoj pojmu „lidská důstojnost“
 - 2.1 Chápání pojmu v dějinách
 - 2.2 Dvojitý výklad lidské důstojnosti
 - 2.3 Idea lidské důstojnosti v řecké a římské filosofii
 - 2.3.1. Vážená osobnost podle Aristotela (383-322 př. Kr.)
 - 2.3.2 Důstojnost člověka podle Cicera (106-43 př. Kr.)
 - 2.3.3 Důstojnost spojená se sociálním postavením
 - 2.3.4 Pojetí lidské důstojnosti u stoiků (Stoa)
 - 2.4 Důstojnost člověka v biblické tradici
 - 2.4.1 Perspektivy biblického pojetí člověka ve věku technologie
 - 2.4.2 Historické kořeny konceptu lidské důstojnosti ve SZ a NZ
 - 2.4.2.1 Podobnost člověka s Bohem – schopnost komunikace
 - 2.4.2.2 Dialektika závislosti a svobody člověka podle (Gn 1-11)
 - 2.4.2.3 Podobnost člověka s Bohem – schopnost komunikace (Gn 2-3)
 - 2.4.2.4 Předávání kultury a péče o lidskou důstojnost dle Deuteronomia (Dtn 12-26)
 - 2.4.2.5 Bída a důstojnost člověka podle knihy Job
 - 2.4.2.6 Povinnosti člověka
 - 2.4.2.7 Hříšnost člověka
 - 2.4.2.8 Ježíšovo paradigma
 - 2.4.2.9 Budoucnost člověka
 - 2.5 Důstojnost člověka v patristické a scholastické tradici
 - 2.5.1 Patristická tradice
 - 2.5.1.1 Vliv stoické filosofie a biblického učení o stvoření
 - 2.5.1.2 Lidská důstojnost u církevních otců
 - 2.5.1.3 Problém – ztráta lidské důstojnosti skrze hřích
 - 2.5.1.3.1 Jednotlivá pojetí církevních otců
 - 2.5.1.3.2 Jak chápat vyjádření církevních otců?
 - 2.5.1.3.3 Přesvědčení o rovnosti všech lidí jako výraz jim příslušející důstojnosti
 - 2.5.2 Lidská důstojnost u představitelů středověké scholastiky
 - 2.5.2.1 Bernard z Clairvaux
 - 2.5.2.2 Tomáš Akvinský
 - 2.5.2.2.1 Lidská důstojnost a trest smrti
 - 2.5.2.2.2 Nedostatek v rozlišování
 - 2.6 Lidská důstojnost v humanismu a renesanci
 - 2.6.1 Humanisté zdůrazňují lidskou důstojnost
 - 2.6.2 Opačné postoje Montaigne a Voltairea
 - 2.6.3 Pascalova koncepce
 - 2.7 Novodobá filosofie rozumu
 - 2.7.1 Zlomová pozice Blaise Pascala
 - 2.7.2 Koncepce Pico della Mirandoli (1463 –1494)

2.7.3	Pufendorfova koncepce (1632 – 1694)
2.7.4	Souhrn tří koncepcí
2.7.5	Pozice Immanuela Kanta (1724 – 1804)
3.	Důstojnost jako vyšší právní hodnota
3.1.	Lidská důstojnost a lidská práva
3.1.1	Prehistorie lidských práv
3.1.2	Lidská práva ve společenském kontextu
3.1.2.1	Trojvrstevná společnost aristokraticko-vertikální
3.1.2.2	Americká revoluce a společnost demokraticko-horizontální
3.1.2.3	Lidská práva a evropská revoluce
3.1.3	Katolická církevní pozice k lidským právům a svobodě
3.1.3.1	Obranná a odsuzující pozice
3.1.3.2	Práva nepotřebuje všemohoucí Bůh, ale jen bezmocný člověk
3.1.3.3	Odůvodnění lidských práv
3.1.3.4	Dnešní členění lidských práv
3.1.4	Klasické a novověké přirozené právo
3.1.4.1	Právo-zákon-morálka
3.1.4.2	Vztah práva a morálky
3.1.4.3	Klasická teorie přirozeného práva
3.1.4.4	Novověká teorie přirozeného práva
3.1.4.5	Rozdíl mezi klasickým a novověkým přirozeným právem
3.1.4.6	Liberalismus – svobodný právní stát
3.1.4.7	Historická právní škola 19. stol. a právní pozitivismus
3.1.4.7.1	Historická právní škola 19. stol.
3.1.4.7.2	Právní pozitivismus
3.1.4.9	Přirozené právo a SUC
3.1.5	Dnešní hodnocení deklarace lidských práv
4.	Světónázorová pluralita – proces sekularizace
4.1	Světónázorová pluralita
4.2	Filozofie a otázka světónázoru
4.3	Idea lidské důstojnosti a světónázor
4.4	Svobodná společnost – tolerance
4.5	Ideologická neutralita státu – tichá likvidace náboženství ve veřejném prostoru?
4.5.1	Mnoho podob státem vnucovaného sekularismu
4.5.2	Opětná touha po přítomnosti náboženství v politice a veřejném životě
4.5.3	Sekulární společnost a náboženský jazyk
4.5.4	Učenci současnosti
4.5.5	Je sekularizace dovršena?
5.	Význam náboženských a etických hodnot v pluralistické společnosti
5.1	Relativismus – předpoklad demokracie?
5.2	Veřejný nárok svědomí
5.3	Svoboda je souvztažná
5.4	Dvě protichůdná stanoviska
5.4.1	Vysvětlení podstaty obou stanovisek

5.4.1.1 Radikálně relativistické stanovisko	
5.4.1.2 Metafyzická a křesťanská teze	
5.5 Úkol státu - nepochybnost morálního	
5.6 Vztah náboženství a politiky – globalizace	
5.7 Možná tvář vznikající globální civilizace?	
5.8 Shrnutí	
6. Vědecký naturalismus – smrt subjektu	
6.1 Univerzalita lidských práv a otázka lidské přirozenosti	
6.2 Vědecký naturalismus	
6.2.1 Odmítání naturalismu	
6.2.2 Naturalismus – ohrožení ideje lidské důstojnosti	
6.2.3 Důstojnost se nedá zdůvodnit naturalistickým pojetím člověka	
6.2.4 Sesazení člověka z trůnu (není středem světa ani vesmíru)	
6.3 Objasňování člověka odkazem na „genom“	
6.6 Místo subjektu objekt	
7. Důstojnost člověka a lékařská praxe	
7.1 Osobní důstojnost pacienta jako měřítko lékařské praxe	
7.2 Jak dalece je nosný argument osobní důstojnosti?	
7.2.1 Zákaz instrumentalizace	
7.2.2 Subjektivní přání, resp. dohoda jako určující kritérium rozhodování	
7.3 Perspektiva pozorovatele nebo perspektiva účastníka	
7.3.1 Dvojí pojednání osoby	
7.3.2 Rozlišné etiky	
7.4 Postoj Petera Singera	
7.4.1 Preferenční utilitarismus	
7.4.2 Etické jednání záležitost důsledků ne ontologie	
7.5 Kritika Singerova utilitarismu	
7.5.1 Rizika a nebezpečí Singrova kritéria etické správnosti	
7.6 „Kvalita života“ versus „svatost života“	
7.6.1 Rozdíl mezi fyzickým životem a životem	
7.6.2 Etické konsekvence tohoto rozdílu	
7.6.3 Pojem kvality života v současné bioetické diskusi	
7.7 Jaký význam zůstává řeči o důstojnosti osoby?	
7.7.1 Význam základního etického apelu	
7.7.2 Teologický pohled – motivace	
Závěr	

1. Uvedení do problematiky

Vezmeme-li v úvahu slova filosofa Jana Sokola, že když se o něčem moc mluví, znamená to, že se nám toho nedostává, pak vzhledem k lidské důstojnosti řekneme, že se jí dovoláváme vždy, když je pošlapávána nebo ohrožována. Všeobecná deklarace lidských práv, jejímž konstitutivním prvkem se lidská důstojnost stává, je bezprostřední odpovědí na masová zvěrstva proti lidskosti dvou světových válek. Úcta k lidské důstojnosti, jako základní normě, základní hodnotě a základnímu právu v jednom, se má stát perspektivou pokojného soužití mezi lidmi a národy, a proto je také obsažena i v moderních ústavách vyspělých zemí. Na lidskou důstojnost se odvoláváme, když se ptáme, zda je nějaké jednání etické či nikoliv. Dovoláváme se jí tehdy, když vnímáme, že je ve hře člověk ve své velikosti a integritě, ve svém bytostném zaměření a souvztažnosti bytí. Co to však v konkrétní praxi znamená, je vše jiné než snadno definovatelné. Častým dovoláváním se lidské důstojnosti se totiž paradoxně vystavujeme nebezpečí, že z pojmu lidská důstojnost učiníme jen často omílanou, vysmívanou, bezobsažnou, prázdnou frázi, hezkou floskuli, prázdné slovo, které se hodí vždy, když postrádáme věcné argumenty. Má tento pojem vůbec normativní sílu? Je pojem lidské důstojnosti jednotně vykládán?

Lidská důstojnost je základním východiskem každé spravedlivé etiky. Filosofové o ní diskutují od starověku až po současnost. Sokrates tvrdil, že důstojnost člověka je nezničitelná. Vysvětloval, že zabíjením lidí není možné dosáhnout toho, aby se o zlých lidech, kteří páchají násilí a zlo, mluvilo dobře. Platón viděl hodnotu člověka v tom, že na rozdíl od zvířat se umí ovládat a vytvářet zákony. Mravní povinnost spočívala podle něj v hledání toho, co dluží jeden druhému kvůli své důstojnosti.

Počátky křesťanství jsou spojené s budováním interpersonálních vztahů na úrovni bratr-sestra. V centru etické pozornosti je Ježíšův příklad ve slovech a činech, který je trvalou výzvou k následování, a to až k mučednictví. Objevuje se zde pojem osoby v souvislosti s analýzou meziosobního vztahu při popisu trojičného božského života. Křesťanská tradice pak přejímá ideu lidské důstojnosti ze stoicismu a naplňuje ji biblickým obsahem. Člověku přísluší důstojnost, protože je stvořen k Božímu obrazu a skrze Ježíše Krista je vykoupen a povolán k spoluúčasti na Božím životě. Na tomto základě je zdůvodňována i rovnost všech lidí.¹

¹ Srv. R. Bruch, *Person und Menschenwürde, Ethik im lehrgeschichtlichen Rückblick, Studien der Moraltheologie Band 3.*, Münster 1998, s. 9-29.

V renesanci přispěl velkou měrou k rozvoji chápání problému lidské osoby a lidské důstojnosti Giovanni Picco della Mirandola. Lidská osoba je pro něho středem světa, pro svou svobodu a otevřenost vůči světu. Svět je vždy tam, kde je člověk.²

V novověku je křesťanský humanismus zesvětštěn a sekularizován. Akcent se přesouvá na člověka jako rozumnou bytost, které z tohoto titulu přísluší důstojnost. Kant „*V základech metafyziky mravů*“ (1785) rozlišuje mezi „důstojností“ a „cenou“. Důstojnost má jen to, co je nad každou cenu, nemá k sobě ekvivalent. Důstojnost člověka spočívá v tom, že je cílem sám v sobě, vnitřní hodnota, ale žádný cíl pro jiné. Podmínkou lidské důstojnosti je tím moralita. Základem lidské důstojnosti je jeho autonomie, která přitom znamená sebeutváření v poslušnosti vůči tak zvanému mravnímu zákonu nebo zákonu rozumu. Lidská důstojnost je podle Kanta schopnost rozumně a mravně jednat.³

V polovině 19. stol. se stává lidská důstojnost rozšířeným politickým sloganem. Ranní socialisté se dožadovali „lidsky důstojného bytí“, „lidsky důstojného života“, „lidsky důstojných poměrů.“

1.1 Požadavek respektu k lidské důstojnosti a dodržování lidských práv

Úcta k důstojnosti člověka je základní normou moderních ústav a současně představuje základní etický požadavek. Lidská důstojnost je základ společného lidského soužití. Je základní normou, základní hodnotou a základním právem v jednom.

V preambuli **Charty spojených národů z 26. 6. 1945** se říká: „*My, členové spojených národů jsme pevně rozhodli (...), obnovit a posílit naši víru (...) v lidskou důstojnost a hodnotu lidské osoby.*“

Podobně zní 1. článek **Všeobecné deklarace lidských práv** vyhlášené generálním shromážděním spojených národů **10. prosince 1948**: „*Všichni lidé se rodí svobodní a stejné důstojnosti a práv.*“

Český právní řád obsahuje **Listinu základních práv a svobod** promulgovanou v roce **1993**. V čl. 1. se píše: „*Lidé jsou svobodní a rovní v důstojnosti a právech. Základní práva a svobody jsou nezadatelné, nezcižitelné, nepromlčitelné a nezrušitelné.*“

² Srov. G. Pico Della Mirandola, de hominis dignitate, Über die Würde des Menschen, Hamburg 1990, s. 3-31.

³ Srov. I. Kant, Základy metafyziky mravů, Svoboda Praha 1976. zde zvl. s. 83. 92n.

Přes veškeré deklarace a mezinárodně uznávané dokumenty dochází ve světě trvale k porušování lidských práv a svobod. Minulé století bývá označováno za jedno z „nejkrvavějších a nejbrutálnějších“ období dějin západu. V důsledku dvou světových válek a totalitních režimů padly za oběť miliony lidských životů. Na začátku 21. stol. jsme rovněž konfrontováni s praktikami totalitních režimů, válečnými konflikty, terorismem, drogovými mafiemi, aj. (Čína, Irák, Irán, Afganistan, Mexiko..., ve kterých dochází k masivnímu porušování lidských práv a svobod).

V roce **1961** zakládá londýnský advokát **Peter Benson** organizaci lidských práv „*Amnesty international*“. Cílem této organizace je upozorňovat na nejkřiklavější případy porušování lidských práv. Významnou roli v boji proti porušování lidských práv a svobod sehrávají nejrůznější organizace, které dostupnými prostředky vyvíjí tlak na zodpovědné činitele, aby nedocházelo k diskriminaci lidí na základě jejich přesvědčení, barvě pleti, rase nebo náboženskému přesvědčení.

1.2 Víme vůbec, co je to důstojnost?

U pojmu lidská důstojnost máme problém přesně určit jeho obsah a nabídnout jeho, všemi akceptovatelné, zdůvodnění. Svoji podstatou je to pojem nedefinovatelný. To v sobě skrývá nebezpečí. Odvolávat se na tento pojem a přitom přesně nevědět, co znamená, z něho může udělat vysmívanou, prázdnou, bezobsažnou frázi. Může se z něho stát hezká floskule, prázdné slovo. Daleko větším nebezpečím je ovšem s tím spojená možnost naplnit ho protichůdným, zlovolným obsahem (viz nacionální socialismus). Nejen z těchto důvodů je třeba ve světonázorově a nábožensky různorodé a pluralitní společnosti hledat dobře zdůvodněné a všeobecně platné určení této ideje.

2. Historický vývoj pojmu „lidská důstojnost“

Při zkoumání historického pohledu na pojem lidské důstojnosti si ukážeme některé charakteristické příklady náhledů na pojem lidské důstojnosti od antiky až po současnost.

2.1 Chápání pojmu v dějinách

Idea lidské důstojnosti neznamená v průběhu dějin vždy to samé. Není ani, jak by se mohlo na první pohled zdát, výlučně západního původu. Tuto ideu nacházíme právě tak v rané čínské kultuře konfucianismu.

Při pohledu na historii této ideje v západním myšlení narážíme na různorodá pojetí od řecko-římského přes křesťansko-metafyzické a humanisticko-osvícenecké až rozumově-filosoficko-idealistické. V každé z těchto epoch se činí nové pokusy o výklad a zdůvodnění této ideje. Dá se říct, že kolik je filosofických škol a směrů, snad právě tolik je interpretací pojmu lidské důstojnosti spolu s neomezenou mnohotvárností obrazů člověka.

Přes rozdílnost interpretací ohledně důstojnosti člověka v dějinách objevujeme přesto řadu shodných postojů a to i mezi tak protikladnými učenými jako je např. konfucianismus a Kantovo učení, které přiznávají všem lidem nezávisle na původu a postavení zvláštní důstojnost a to čistě na základě samé lidské existence. To znamená na základě jejich vrozené personality a mravnosti.

2.2 Dvojitý výklad „lidské důstojnosti“

Přes rozdílnost pohledů a interpretací ideje lidské důstojnosti se dá při troše zjednodušení říct, že v průběhu dějin je tento pojem vykládán stále jen dvojitým způsobem:

- (a) jednou jako určení bytí, které **přísluší člověku jako takovému silou jeho lidského bytí**, nezávisle od jeho jednání a společenských poměrů, ve kterých žije. Všechny bytosti, které mají lidský obličej, mají důstojnost od narození. Důstojnost je dána předem všem.
- (b) v druhém případě znamená důstojnost také **určitý požadavek na podobu člověka**, proto **odvisí důstojnost hlavně od člověka**, od jeho způsobu života a společenského postavení. V této souvislosti představuje důstojnost více individuální zásluhu či společenské postavení. Setkáváme se zde s požadavkem na určitou podobu člověka, která je ztotožňována s jeho důstojností.

V západní kultuře jsou obě pojetí téměř vždy spolu propojena, jen rozdílně interpretována a zdůvodňována. Zpravidla to je tak, že se odvozuje důstojnost jako požadavek na podobu člověka z důstojnosti jako podstatného znaku. Člověk má prokázat svoji vrozenou důstojnost skrze důstojné myšlení a jednání. Důstojnost ovšem není vždy představována jako vrozený podstatný znak.

První pojetí bývá označováno pojmem *inherentní* [ontologická (v něčem obsažená)] **důstojnost**. Pojem inherentní důstojnost vyjadřuje, že důstojnost člověka je nedotknutelná. Je dána všem lidem stejně a nemůže být ztracena nebo přivlastněna. S inherentní lidskou důstojností je spojen respekt morálního ohledu. Na tomto pojetí lidské důstojnosti je postavena preambule mezinárodní deklarace lidských práv z roku 1948.

Druhé pojetí bývá zahrnováno pod pojem *kontingentní* [sociální (stálé, pevné)] **důstojnost**. Máme ji například na mysli, když hovoříme o důstojném stáří. Tato důstojnost je identifikována s pevnými a nestejně rozdělenými vlastnostmi, a proto může být připisována jen některým lidem (ale nikoliv živočichům či předmětům). Kontingentní důstojnosti odpovídá respekt veliké úcty.

Výrazy „*důstojnost*“, a „*důstojný*“ mohou v naší každodenní běžné řeči nabývat různých významů. Když mluvíme např. o „důstojném starci“, míníme tím, že tomu starci v nějaké formě přísluší důstojnost (úcta). Naproti tomu, když označíme Spartu Praha za důstojného vítěze ligy, nepřipisujeme jí tím žádnou důstojnost. Říkáme tím jenom, že si Sparta vítězství v lize zasloužila.

Se slovem důstojnost je úzce spojeno slovo respekt. Zdálo by se nesmyslné říct: „Tento dotyčný má ve skutečnosti důstojnost, ale já nemám žádný důvod jej respektovat“. Ovšem slovo respekt nemá také jednoznačný význam. Kontingentní a inherentní důstojnosti přiřazujeme *dvě rozdílné formy respektu*.

Pojednejme ale nejdříve tři formy kontingentní důstojnosti:

1. Její **první forma** se může identifikovat s estetickými vlastnostmi, vážnosti a v sobě spočívající velkoleposti, která může být připisována nejen člověku, nýbrž také zvířatům, rostlinám a dokonce věcem (sloni, vzácné stromy, hory nebo katedrály).
2. Ve **druhé formě** kontingentní důstojnosti jde o důstojnost osob, které zaujímají nějaké vysoké společenské postavení nebo úřad (důstojnost právníka či soudce, lékařská důstojnost, důstojnost biskupa...).

3. **Třetí a nejzajímavější formou** kontingentní důstojnosti je **expresivní** (vyjadřovací) důstojnost, která spočívá v tom, že se někdo chová váženě nebo že je v jeho jednání vyjádřena důstojnost, (např. když někdo říká: „Hokejisté nesli porážku se ctí“).

Tyto tři formy kontingentní důstojnosti se liší od inherentní důstojnosti. Zatímco inherentní důstojnost přísluší všem lidem bez toho, že by mohla být ztracena nebo osvojena, jsou tři formy kontingentní důstojnosti rozděleny nerovnoměrně a mohou být získány, ztraceny a opět získány. Z tohoto rozlišení pak také vyplývá požadavek různého respektu.

Kontingentní důstojnost vznáší požadavek respektu spojeného s velkou úctou k dotyčnému člověku a jeho vlastnostem. Inherentní důstojnosti musí být naproti tomu přiřazen respekt mravního ohledu, který se vztahuje na všechny lidi a spočívá v tom, uznat jako oprávněné určité morální povinnosti vůči všem lidem.

2.3 Idea lidské důstojnosti v řecké a římské filosofii

Inherentní (ontologický) pojem lidské důstojnosti není znám všem dobám a kulturám. Ve svědectvích antiky Řeků a Římanů, kteří považují otroctví za filosoficky zdůvodnitelné, není jen zpochybňována stejná důstojnost všech lidí, ale je odmítnuta také důstojnost jako základní výbava (jako danost). Důstojnost neplatí jako vrozený základní znak, nýbrž jako výsledek morálního života a zásluh. Přesto zde nacházíme již první náznaky inherentního pojetí lidské důstojnosti (Cicero, stoa).

V starověkém Řecku jsou sice rozdílné pojmy pro důstojnost, jako „tímé“, „axia“, „axioma“, které se běžně překládají jako „hodnota“, „čest“ nebo „úcta“; tyto pojmy neoznačují ale zpravidla žádné vlastnosti, které má člověk od přirozenosti. Důstojnost jednotlivce souvisí s tím, jaké úcty požívá na veřejnosti, přičemž často rozhoduje společenské postavení a původ. Platí všeobecná zásada: **Čím větší sociální ocenění, tím větší důstojnost, která se buď sama vyzískala nebo se dědí po předcích.** Nejkrásnější představy vážené osobnosti pocházejí od Aristotela a Cicera.

2.3.1 Vážená osobnost podle Aristotela (383 – 322 př. Kr.)

Podle *Aristotela* ztělesňuje důstojného člověka velikost myšlení. Nesnižuje se ani k nafoukanosti a chvástivosti, ani k malomyslnosti a klamání přehnanou skromností. Takový člověk se nikdy nevyvyšuje nad druhé, ale nikdy se před nimi ani neplazí, takže je hoden úcty ode všech. Vždy

nalézá správnou míru; umírněně zachází s bohatstvím a mocí, nadto snáší svůj neúspěch, kvůli kterému se přespříliš netrápí, právě tak jej dokáže opustit jako své štěstí, kvůli kterému se nenechá vláčet zpupností. Člověk velkého formátu je člověk s mírou v oku, jehož námaha a starosti jsou vždy v správném poměru k požadovaným cílům – ani příliš malé, ani příliš velké. Jenom takový člověk se dokáže ovládat, což už Platon nazývá rozvahou, jehož pravým opakem je bezuzdná prostopášnost. Takový člověk nepodléhá svým vášním, žádostem a touhám, nýbrž je umí spoutat a řídit je střízlivým rozumem. Přitom přiměřeně touží po zdraví a tělesné svěžesti.

Jde o osobnost skutečného formátu, která se projevuje také navenek svými vnějšími projevy v chůzi, řeči a pokoji, který vyzařuje. Hovoří hlubokým hlasem, nikdy ne hlasitě, příliš nepospíchá, nýbrž kráčí rozvážně a půvabně. Jen málo lidí má podle Aristotela tuto důstojnost, která nepředstavuje žádnou podstatnou vlastnost, nýbrž spočívá na osobním konání.

2.3.2 Důstojnost člověka podle Cicera (106 - 43 př. Kr.)

Podobně popisuje důstojnost člověka *Cicero*, tedy jako něco, co nabyt samotný člověk. Mnohem silněji než Aristoteles vztahuje tento pojem na sociální a politické postavení jednotlivce ve společnosti. Podoba důstojnosti je určována příslušností k římské honoraci nebo oblekem vysokého úřadu. Nositelé důstojnosti jsou podle toho ti, kteří jsou vznešeného původu nebo vysokého společenského postavení. To je zavazuje povinností příkladného a bezúhonného způsobu života, který by jim už přiznanou důstojnost ještě zvýšil, která jako osobní zásluha představuje morální úroveň (výši).

Podle Cicera vlastní důstojnost ten, kdo přemáhá své vášně, ovládá své city, kdo umí statečně nést hořkosti života. „*Člověk musí být svobodný od každého zmatku ducha, nejen od žádostí a strachu, jako také obzvláště od zármutku, větší rozkoše a hněvu, že v něm vládne klid duše a nerušenost, a to vše se sebou přináší stálost a důstojnost*“. Po celý život mají zůstat pudy podřízeny rozumu, aby se člověk nestal otrokem svých vášní. Jak pro Aristotela, tak i pro Cicera je nevyvážené prožívání štěstí a neštěstí znamením bezmocnosti, která odporuje lidské důstojnosti, kterou disponují jen vyrovnané osobnosti schopné se ovládat.

Podobně jako Aristoteles vidí Cicero důstojnost se projevovat skrze vnější projevy, chůzi, řeč, oblékání, péči o tělo. Osobnost, která by chtěla být ráda považována za váženou, musí podle Cicera toto všechno zohledňovat.

2.3.3 Důstojnost spojená se sociálním postavením

Přesto nezávisí důstojnost jen od dobrovolného sebeovládání a pěkné prezentace navenek, nýbrž také od sociálního uznání – zdali spoluobčané někoho např. přijmou a respektují jej jako svobodného občana.

Obzvláště **Římané** vztahovali pojem důstojnost na postavení jednotlivce ve společnosti a viděli v tom podstatný kus vlastní osobnosti. Vysokého společenského ocenění se dostává především těm, kteří jsou nezbytní pro chod obce, proto jim jsou svěřovány honorované úřady. Důstojnost platí ve všech rozměrech jako veličina, kterou může člověk skrze své jednání rozmnožit nebo zmenšit, nikdo jí nevlastní jednou provždy.

2.3.4 Pojetí lidské důstojnosti u stoiků (Stoa)

Přesto, že antičtí Řekové a Římané ideu všeobecné důstojnosti danou všem lidem neznají, zcela cizí jim není. Ačkoliv proto neexistují žádné jisté důkazy, rozvinula se plně teprve ve **střední stoa**. Její zakladatel **Panaitios** (asi 180 - 110 př. Kr.) přinesl do Říma řeckou kulturu.

Všeobecně jsou **stoikové** přesvědčení **pantheisté**. Představují universum jako souhrn božského řádu, který je ovládán a řízen **vše pronikajícím rozumem (světovou duší)**. Na něm mají **mít lidé podíl** – a sice nezávisle od svého sociálního postavení, čímž jim **všem přísluší obzvláštní důstojnost**. V tehdejší římské společnosti to je opravdu **revoluční myšlenka** spojená s neméně revolučním požadavkem spravedlnosti a lásky pro všechny lidi (otroky, barbary....).

Cicero je prokazatelně první, kdo hovoří o všeobecné lidské důstojnosti. Je již obsažena v naší přirozenosti a následně je víc než jen celkový duchovní stav, vnější projevy nebo veřejné postavení či uznání. Ve svém spise „*De officiis*“ píše zcela jasně o tom, že v naší přirozenosti spočívá vznešenost a důstojnost. Cicero vidí ve všech lidech nositele lidské důstojnosti. Lidskou důstojnost už nespátřuje jen ve vážené osobnosti.

Podle Cicera mají všichni lidé spoluúčast na světovém rozumu, a jen proto ví:

- co je řád,
- co to je, co se sluší,
- co je mírou ve slovech i skutcích.

To odlišuje člověka od zvířat, kterým chybí zásadní schopnost k utváření vůle a myšlení.

Podle jeho pojetí je rozdíl mezi zvířaty a lidmi nikoliv *graduální*, nýbrž *principiální*, což ukazuje na přednostní postavení člověka před všemi ostatními živočichy. Tak začíná idea důstojnosti s privilegovaným postavením člověka na úkor ostatního stvoření, které je zjevně vnímáno jako nedůstojné. Neboť rozum a svoboda propůjčují každému člověku nejen vlastní důstojnost, ale přidělují mu uvnitř přírody zvláštní postavení. Z vrozené důstojnosti jednotlivce nutně následuje důstojnost celého rodu. Z toho pro *Cicera* logicky vyplývá, že se má každý člověk více starat o druhého člověka, než o okolní stvoření.

2.4 Důstojnost člověka v biblické tradici

Biblická tradice patří k základním zdrojům inspirace ohledně lidské důstojnosti. Bible přitom neprezentuje žádný uzavřený a jednolitý obraz člověka. Důležitá je zpráva o stvoření, bez které není možné člověka správně poznat. Důležitá je rovněž kniha Job, kde se řeší napětí mezi lidskou bídou a důstojností. Neopominutelné jsou rovněž novozákonní výpovědi.

2.4.1 Perspektivy biblického pojetí člověka ve věku technologie

Může být biblické poselství aktuální a srozumitelné pro poměry 21. století? Biblická exegeze, s ohledem na biblickou antropologii, se od prvopočátku orientuje na stoický, později aristotelsko-scholastický systém hierarchie jsoucna. Podle Harnacka a dalších se tím dostává, obrazně řečeno, do „korzetu“. Harnack hovoří o diskvalifikaci křesťanství helenizací. Jiného názoru je Klaus Koch. Podle něho je tento „korzet“ z historického hlediska nevyhnutelný a nápomocný. Bez něho by se prý zvěst o Ježíši nikdy nedostala do Evropy. Zde je podle něho možné hledat nejen základ dogmatiky a etiky, nýbrž i moderní přírodovědy.

Rozhodující je skutečnost, že dochází k rozlišení přírody - jako samo o sobě existující oblasti - a kultury, která je výsledkem lidské činnosti. Teologie rozlišuje, co je dílo Stvořitele a co je dílo člověka. Pro etiku z toho vyplývá, že člověk má jen omezené právo a možnosti nakládání s přírodou.

Na začátku 21. stol. se vášnivě diskutuje, zda hranice lidského vědění a možností představují výzvu k jejich překročení nebo jsou naopak limitem, jsou nepřekročitelné. V obou případech se přitom odkazuje na lidskou důstojnost. Jedni odvozují z lidské důstojnosti právo a povinnost svět vědecky prozkoumat a pomocí techniky utvářet. Pro jiné představuje lidská důstojnost potřebu

chránit sebe sama a živý svět před neoprávněnými zásahy vědy a techniky. Funkce a význam konceptu lidské důstojnosti se tak zdají být ambivalentní. Jistým způsobem se lidská důstojnost a lidská práva stávají mýtem 20. a začátku 21. století. Novodobé dokumenty odkazují na fenomén lidské důstojnosti, ale bez jakéhokoli zdůvodnění.

Uvnitř pluralitní společnosti představuje teologie plausibilní model. Specifické pro teologii je to, že představuje nekonečnou hodnotu každé jednotlivé lidské bytosti ve vztahu k Bohu a s ním spojený horizont života. Přínos teologie je především v tom, že „umravňuje“ člověka opojeného svými možnostmi a schopnostmi, který podléhá pokušení plánovat podobu nejen okolní přírody ale i sebe sama. Tento člověk, ale na druhé straně s nemenší intenzitou, zakouší svoji bezmocnost, zranitelnost a pomíjivost.

Přírodní a humánní vědy přestávají vnímat člověka jako střed univerza. Rozdíl mezi člověkem a zvířetem se stává nezřetelným. Svoboda jednání a rozhodování člověka je považována za iluzorní s odkazem na genetické, psychické, sociální a kulturní aj. determinanty. Novodobé výsledky biologických věd zpochybňují primát člověka. Britský přírodovědec H. Gee říká, „že nepozoruje u člověka žádnou skutečnost, která by jej vyčleňovala z rámce ostatního stvoření, skutečně neexistuje žádný podstatný znak, který by nadřazoval člověka nad stvořením – kromě vlastností, které si sami přepisujeme“.⁴

Nové technologie, proměna okolního světa, ekologie a medicína navozují nové, naléhavé otázky. Obsahem diskuse není jen současný člověk, nýbrž i budoucnost lidstva, otázka embryí, otázka důstojnosti lidského života v jeho posledních fázích. Problémem 21. stol. tak nebude, podle Klause Kocha, dokázat Boží existenci, nýbrž dokázat, že člověk je skutečně člověkem a tedy osobou s nezadatelnou lidskou důstojností. Nakolik lze s tímto názorem souhlasit, je nutné dodat, že jedno bezesporu odvisí od druhého.

2.4.2 Historické kořeny konceptů lidské důstojnosti ve SZ

V této části jde o zpětný pohled na historické kořeny konceptu lidské důstojnosti ve Starém zákoně. Budeme zkoumat rozdílná hlediska, která jsou diskutována v rozličných textech Starého zákona.

⁴ chybí citace!!!!

2.4.2.1 Podobnost člověka s Bohem – schopnost komunikace

V první kapitole Geneze se objevuje metafora o podobnosti člověka s Bohem:

„Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil. A Bůh jim požehnal a řekl jim: „Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte si ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe.“ (Gen 1,27n)

Kněžská zpráva o stvoření je inspirována staroorientální, obzvláště egyptskou královskou ideologií. V ní je prezentován božský obraz vládce, který je oslavován jako vládce nad silami přírody a společnosti. Takto je prezentován na mnoha místech své říše, jak před božstvy, tak před poddanými. Židovský pisatel je inspirován tímto metaforickým obrazem a používá přitom konsekventní demokratizaci. Všichni lidé jsou Božími obrazy, jsou jeho mandanty na zemi, schopni odzrcadlovat jeho stvořitelenskou sílu a vykonávat jeho správu.

Podle tradičního židovsko-křesťanského výkladu spočívá podobnost člověka s Bohem v jeho nesmrtelné duši, která je obdařena rozumem. Z kontextu daného textu ale vyplývá, že základem této podobnosti je schopnost člověka mluvit, komunikovat, což má ale také co do činění s rozumem. Původní text tak, na rozdíl od tradičního výkladu, akcentuje komunikaci, čili společenství, nikoliv jenom schopnost jednotlivce. Řeč je prostředek pro porozumění si s druhými, přednostně ale ke komunikaci s Bohem, která je oboustranná.

Schopnost člověka mluvit neumožňuje jenom vztah k Stvořiteli, nýbrž ke každému lidskému partnerovi. Tento vztah je blíže specifikován, když se v knize Geneze hovoří o tom, že *„Bůh stvořil člověka ke Svému obrazu, jako muže a ženu ho stvořil.“* Toto rozlišení nezvýrazňuje jenom specifičnost rolí muže a ženy při předávání života, nýbrž také dalekosáhlý význam mezilidské komunikace a interakce, skrze kterou se vyjadřuje podobnost člověka s Bohem.

Být člověkem podle první kapitoly Geneze znamená následující:

- komunikovat s vrstevníky,
- především ale s Bohem,
- vládnout živočišné říši a
- spravovat a měnit tvář země.

Obzvlášť v tomto spočívá důstojnost, která přísluší každému, kdo má lidský obličej. Každý člověk jako Boží obraz je principiálně nedotknutelný (Gn 9,5n.). Taková důstojnost nepředstavuje konečný cíl, nýbrž podmínku pro umožnění zdařilého života.

2.4.2.2 *Dialektika závislosti a svobody člověka podle (Gn 1-11)*

Otázka lidské důstojnosti je úzce spojena s otázkou lidské bídy. Tento vztah navazuje na problém vztahu lidské svobody a jejího omezení. K důstojnosti člověka bezpochyby patří jistá míra svobody. Ne každé její omezení však musí znamenat ponížení člověka. Na druhé straně lidská důstojnost zahrnuje požadavek, aby člověk usiloval o odstranění toho, co vede k ponížení člověka. Koncept podobnosti člověka s Bohem (Gen 1-11) tak může být chápán jako pokus navzájem propojit napětí mezi svobodou člověka a jeho závislostí a pochopit ho jako moment jeho důstojnosti.

Podle žalmu 8 spočívá důstojnost člověka v tom, že je jen o něco málo menší než Bůh (v 6n). Podle Gn 1 byl člověk stvořen podobný Bohu (v 26n). I zde se obhájí rozdíl mezi člověkem a Bohem. Na rozdíl od žalmu 8 není ale v Gn 1 zdůrazněna tato rozdílnost, nýbrž podobnost.

Jistá nevýhoda konceptu podobnosti člověka s Bohem je v tom, že může být akceptována jen těmi, kteří sdílejí víru ve stvoření. Vedle toho neexistuje v teologii naprostá shoda ohledně toho, které vlastnosti člověka jsou základem této podobnosti. Pokud tyto otázky zůstávají nezodpovězeny, dá se říct, že koncepce důstojnosti člověka nic nevyovídá o tom, jaké morální povinnosti jsou spojeny s touto důstojností.

Tato skutečnost však může být naopak výhodou v tom smyslu, že když Bůh stvořil člověka ke svému obrazu, znamená to, že i dítě, člověk v bezvědomí, psychicky nemocný, dokonce i mrtvola jsou Bohu podobní a mají svou důstojnost nezávisle od konkrétních vlastností jednoduše proto, že se jedná o člověka. Výpovědi o stvoření člověka v Gn 1, 26n. se zdají obezřele zaměřovány mezi plurálem (lidé) a singulárem (člověk), aby tak důstojnost na základě podobnosti s Bohem byla připisována jak lidskému rodu, tak každému jednotlivému člověku.

„I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybamiBůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.“ (Gen 1,26n)

To, že důstojnost přísluší všem lidem na základě jejich podobnosti s Bohem, je zcela zřejmé z Gn 5: „Bůh stvořil člověka ‚Adama‘ Bohu podobným a Adam zplodil syna ke své podobě.“ Podobnost člověka s Bohem je abstrahována od jeho příslušnosti k lidskému rodu (Gn 5, 1-3).

2.4.2.3 Podobnost člověka s Bohem – mravní autonomie člověka (Gn 2-3)

Dvě uvedená místa v Genezi 1 kap. a 5 kap. je třeba číst společně s vyprávěním o ráji (Gn 2-3 kap.)

„Teď je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé“. (Gn 3,22)

Podobnost člověka se zde precizuje. Boží podobnost se spatřuje v mravní autonomii jedince, kterou ovšem v postupu času zpronevěřil (srov. Gn 4,7; 6,5.11-13) a která se už v Gen 3 ukazuje jako ambivalentní. Člověk se odlišuje od Boha svou smrtelností, která je ještě posílena odkazem na namáhavou práci a porodní bolesti.

Vyprávění o ráji (Gn 2-3) vnímá podobnost člověka s Bohem v jeho jednání: jeho zájem o „vševědoucnost“ a s tím spojené překročení zákazu jíst ze stromu poznání. Podle (Gn 2-3) si člověk vyvzdoroval svou etickou kompetenci a tím důstojnost v odporu proti poručnictví. Tím se vystavil smrtelnosti a snížil kvalitu svého života. Bůh ale zachovává člověku podíl na božské důstojnosti, ovšem současně s rysy poníženosti a bídy.

Pověření člověka k vládě nad zvířaty (Gn 1) předpokládá implicitně vědomí člověka o dobrém a zlém, protože bez takového vědomí není dost dobře možné takovou vládu vykonávat (srov. 1 Král 3,9). Z vybraných textů vyplývá, že musíme podobnost člověka s Bohem chápat jako Boží dar, ale zároveň i jako výsledek lidského jednání. Člověk realizuje jemu Bohem svěřenou důstojnost tím, že užívá svobody, kterou mu Bůh svěřil. V tom, že Bůh oceňuje člověka svobodou a že jej v této svobodě dále nese a snáší, je možné spatřovat společnou výpověď textů Gn 1-3 o důstojnosti člověka podobného Bohu.

Důsledek svobody, kterou Bůh člověku svěruje a připisuje, je patrný v Gn 4: Bůh rozdělil své dary mezi lidi bez nějakého měřítka – nerovnoměrně. Hospodin odpovídá Kainovi:

„Proč jsi tak vzplanul? A proč máš tak sinalou tvář? Což nepřijmu i tebe, budeš-li konat dobro? Nebudeš-li konat dobro, hřích se uvelebí ve dveřích a bude po tobě dychtit, ty však máš nad ním vládnout.“ (Gn 4,6n.)

Hospodin na Kaina v žádném případě nezapomněl, jen ho upozorňuje na to, aby svou důstojnost nehledal ve vnějším uznání a v úspěchu, nýbrž v tom, že správně jedná a vyhýbá se hříchu. Zde je chápána důstojnost člověka v jeho morální autonomii. Žádný člověk, který zneužil této morální autonomie jako Kain, však neztrácí právo na život a důstojnost. Kain je označen znamením, aby ho nikdo nezabil (Gn 4,15).

V Gn 9 je tato ochranná Boží záštita rozšířena na všechny lidi a delegována na právní společenství (srov. Gn 9,5n.):

„A krev, která vás oživuje, budu vyhledávat. Budu za ní volat k odpovědnosti každé zvíře i člověka; za život člověka budu volat k odpovědnosti každého jeho bratra. Kdo prolíje krev člověka, toho krev bude člověkem prolita, neboť člověka Bůh učinil, aby byl obrazem Božím.“

Důstojnost člověka je zde brána v potaz v konkrétní a v mnohém pohledu vzorové sociální konfliktní situaci, na které se podílejí tři instance: pachatel, oběť a právní společenství. Pro každou z nich z toho vyplývají rozličné konsekvence:

- oběť neztrácí násilným činem svou důstojnost. Důstojnost oběti si spíše žádá, aby její zabití bylo odčiněno usmrcením pachatele.
- důstojnost opírající se o podobnost s Bohem a s tím spojené právo vládnout zavazuje právní společenství k tomu, aby pachatele vypátralo a má oprávnění jej usmrtit. Tím je realizována Boží garance ochrany lidského života, kterému slouží také výnos právního řádu (srov. Ex 21,12.28)

Méně jasné je to, jak to stojí s důstojností pachatele. Myšlení pisatele, které je podmíněno kulturou doby, je blízké to, že pachatel svým činem svoji důstojnost ztratil. My se dnes spíše přikláníme k tomu respektovat i důstojnost pachatele a zachovat ho při životě a nevidíme v tom nezbytně zneuctění důstojnosti oběti.

Zohlednění lidské důstojnosti přispívá k vyprávění morálního úsudku a přispívá k jejímu zohlednění v konfliktních situacích. V dnešní sekularizované společnosti je těžké zprostředkovat ve všeobecnosti důstojnost stvoření a důstojnost člověka na podobnosti s Bohem. Přesto je možné koncept podobnosti člověka s Bohem, který zahrnuje dialektiku závislosti a svobody člověka, učinit srozumitelným i v dnešní době.

2.4.2.4 Předávání kultury a péče o lidskou důstojnost dle Deut. (Dtn 12-26)

Další potřebné informace ohledně lidské důstojnosti nalézáme v zákonech Deuteronomia Dtn 12-26. Některá právní ustanovení, např. ve vztahu k cizím náboženstvím a kulturám, jsou z dnešního pohledu problematická, protože narušují lidská práva. Jiná ustanovení, jako ochrana slabých, naopak souzní s požadavky lidské důstojnosti a neztrácí svoji aktuálnost.

V Deuteronomiu je řeč o kompetenci společenství vůči jednotlivci. Omezuje se na ochranu jeho života a osobního štěstí. Kdo se ožení, je rok osvobozen od vojenské služby, „*aby se radoval se svojí ženou*“ (Dtn 24,5). Něco podobného platí pro ty, kteří si vystavěli nový dům nebo zasadili novou vinici (Dtn 20, 1-9). Také v právní oblasti musí být respektována důstojnost jednotlivého člověka. Trest mrskání je omezen na 40 ran, „*aby tvůj bratr nebyl před tebou zlehčen, kdyby mu při mrskání přidal více ran*“. (Dtn 25, 1-3)

Zvláštní pozornost věnuje Deuteronomium ochraně lidské důstojnosti v ekonomické oblasti. Není například dovoleno vejít do domu dlužníka a vymáhat od něj zástavu. Dlužník ji má vynést ven sám (Dtn 24,10n.). Tím má být chráněn před ponížením v soukromé sféře. V případě zchudlého dlužníka mu má zástavu vrátit, „*aby ulehl ve svém plášti a žehnal ti. To bude tvá spravedlnost před Hospodinem, tvým Bohem*“ (Dtn 24,12n). Tím je ctěna důstojnost chudého člověka, který je vnímán jako dlužník a ne jako ten, kdo přijímá almužnu. Dtn proto vyzývá k tomu, nedávat chudým almužnu a nedegradovat je tak jen na příjemce almužny, ale pomoci jim postavit se na své vlastní nohy (srov. Dtn 15, 1-11; 23,19n.) V podobném duchu platí nařízení o propuštění otroka, které je doprovázeno výplatou nádenické mzdy (srov. 15,12-18). Rovněž ustanovení podle Dtn 14,28 o podpoře sirotků, vdov, levijců, které má chránit jejich důstojnost (Srov. Dtn 14,29; 16,11.14;26,11).

Kultura „lidské důstojnosti“ je v Dtn zdůvodňována důrazem na solidaritu a vzájemný respekt mezi lidmi v rodině nebo sousedství. Tyto aspekty či požadavky jsou přeneseny i do společenské oblasti. „Stát“ má vytvářet důstojné podmínky pro život jednotlivce v co největší míře. Do tohoto okruhu jsou zahrnuti nejenom izraelité, ale i cizinci a to s odkazem na zkušenost egyptského otroctví. Jde o to, aby jednotlivec neměl jen základní materiální zázemí, nýbrž i duchovní prospěch (být šťasten) a v ideálním případě moci být i hospodářsky nezávislý.

Deuteronomium zvýrazňuje tři antropologicko-teologické pohledy, kterými zdůvodňuje „kulturu lidské důstojnosti“. Tyto pohledy neztrácí na aktuálnosti:

- Lidé jsou na sebe navzájem odkázáni. Deuteronomium používá výrazy jako „bratr“ a soused/bližní. To platí i dnes, přesto, nebo právě proto, že se lidé stále více orientují jen na sebe. Narůstající anonymita a abstraktní charakter existující podoby sociálních a ekonomických vztahů se dají s tímto momentem jen těžko sladit.
- Štěstí a úspěch člověka jsou jen velmi omezené. Blahobyt zámožných není jen dílem jejich snažení a sociálně slabí nejsou jen sami odpovědní za svoji situaci. Na to upozorňuje Deuteronomium připomínkou na otroctví v Egyptě a na Boží požehnání. Z tohoto pohledu je třeba odmítnout ideologii individuálního výkonu a individuálního zajištění bez zohlednění sociální solidarity.
- Poselstvím o „požehnání a kletbě“ upozorňuje Deuteronomium na to, že obec nemá vyhlídku na zachování vlastní existence, pokud není dostatečně ctěna důstojnost jejich členů. Pokud se nestará o to, aby všichni její členové mohli žít v lidsky důstojných podmínkách.

Náboženské zákony Deuteronomia nebyly v praxi vždy dodržovány také proto, že cizí náboženství nerespektovala kulturu lidské důstojnosti, „*vždyť ony pro své bohy spalují dokonce své syny a dcery*“ (Dtn 12,31; srov. 18,9n.). Ukazuje se tak, že není jedno, jaké obrazy člověka mají jednotliví členové obce.

2.4.2.5 *Bída a důstojnost člověka podle knihy Job*

Zdůraznění lidské důstojnosti stojí odjakživa v kontrastu s odkazem na lidskou bídu. V knize Kazatel stojí, že člověk je na tom stejně jako zvíře (srov. Kaz 3,18-21). Dnes je inherentní důstojnost člověka prezentována jako právo resp. morální nárok na respekt ze strany ostatních. Zároveň s tím se klade otázka, jak se dá tato důstojnost zdůvodnit nebo ospravedlnit. V biblické, teologické a filosofické tradici je vnímána jako zásadní veličina. Spíše než zdůvodnit se dá lidská důstojnost a s ní spojená práva demonstrovat na konkrétních zkušenostech, které mohou pomoci k širšímu pojetí člověka.

Pokud nemá být bída člověka ignorována a popírána, pak musí být lidská důstojnost koncipována tak, aby nebyla bídou přehlušena. Měl by zůstat i prostor pro zohlednění a kritiku špatného stavu. Že může dojít k překérnému spojení bídy a důstojnosti v jedné osobě, o tom vypráví příběh o Saulovi a Rispě, kteří i v bídě zachovávají důstojnost a zasluhují respekt (1 Sam 31), (2 Sam 21). Saul a Risa zachovávají důstojnost, když v obtížné situaci zůstávají věrni svému hodnotovému přesvědčení. Podobně důstojně se zachoval Job v konfrontaci

s nepředstavitelnou bídou a utrpením, které mu je sesláno od Boha, resp. satana (Job 1-2). Pak ale selhává, když proklíná den svého narození (Job 3,11.20).

V kapitolách 29-30 popisuje Job svoji zkušenost ponížení, které se mu dostalo skrze nesmírné utrpení a bídu. Job dychtí po dřívějších časech, kdy se mu dostávalo slávy a důstojnosti. Té se mu dostávalo pro jeho nasazení ve prospěch slabých a v boji za práva a spravedlnost (Job 29,6-20).

Zkušenost vlastního ponížení (30,15.19,9) činí Joba vnímavým pro ponižující životní podmínky velké části jeho současníků, kteří se musí protloukat životem „jak divocí oslové v poušti“ (Job 24). Job odhaluje kořeny lidskosti, kde zcela dominuje mizérie:

„Zdali není člověk na zemi podroben v službu, nejsou jeho dny jako dny nádeníka?

Co je člověk, že mu přikládáš význam, že se jím zabýváš v srdci?... (Job7, 1.17; srov. kap. 14)

Člověk je spíše hoden soucitu než uctívání. Přesto se zde předestírá možnost ukázat důstojnost i v utrpení. Tím že člověk Bohu děkuje a jej chválí za bídu, může i v tomto stavu objevovat důstojnost: (Job 35,9-11). Důstojnost lidského rodu je viděna v jeho rozumu, kterým převyšuje zvířata, jako i v jeho schopnosti chválit Boha. I za extrémně ponižujících podmínek si může člověk tuto důstojnost uchovat. Existují ovšem lidé, kteří nedokáží za těchto okolností ani myslet, ani se modlit. Mají takoví lidé ještě důstojnost? Můžeme argumentovat tak, že každý člověk participuje na důstojnosti lidského rodu, nezávisle od toho, zda disponuje vlastnostmi, které jsou základem důstojnosti člověka.

Skrze Boží řeč je posílena rovnost důstojnosti všech, když je opakovaně odkazováno na hranice lidských možností – obzvláště na schopnost účinně se starat o spravedlnost, kterou si Job v kapitole 29 nárokuje. V Boží řeči je ovšem relativizována také moudrost a rozum člověka a jeho převaha nad zvířaty, jako základ důstojnosti člověka. Naznačuje se zde rovněž možnost pojímat lidskou důstojnost širěji. V Job 35, je zmiňována důstojnost stvoření, kterého je člověk součástí. Tato důstojnost spočívá v tom, že člověk jako i ostatní stvoření je od Boha chtěné a stvořené. Člověk nalézá v rámci stvořeného své místo a naplňuje svojí smysluplnou roli a zakouší Boží příklon a jeho péči. V tomto smyslu je důstojnost zachována i za ponižujících okolností, pokud jsou tyto okolnosti jen dílčím narušením celkového plánovaného a smysluplného řádu.

Závěr knihy Job v kapitole 42 dává zakusit ještě jednou napětí mezi bídou a důstojností člověka. Boží řeč nabídla Jobovi možnost být utěšen ve svém utrpení (Job 42,6). Bůh to projevuje i navenek, když vrací Jobovi dvojnásobek toho, o co přišel (Job 42, 7-9). Tak získává Job zpět svoji důstojnost, když je osvobozen od svého ponížení a utrpení.

2.4.2.6 *Povinnosti člověka*

S důstojností člověka jsou spojena zvláštní práva, ale i určité povinnosti. Člověk se může rozhodovat mezi dobrem a zlem. Život zachovat nebo zničit. V bibli se mluví o ideálu společenského dobra. Kde se tento ideál realizuje, tam se dostává člověku spravedlnosti. Vede to ke zdařilému životu v souznění s Bohem, lidmi, ale také okolním stvořením (Job 5,23). Zvláštní charakter starozákonní etiky vzhledem k jejímu monoteistickému základu je patrný ve třech směrech:

1. Existence a vztah k jednomu Bohu je požadavkem na rovnost všech členů společnosti. Před Bohem jsou na tom stejně, jak král, tak obyčejný člen společnosti. Všichni si zaslouží stejnou úctu. (Mal 2,10)
2. Nemenšího významu je požadavek na podporu a pomoc lidem na okraji společnosti (vdovy, sirotci, chudí a utlačovaní). Nikdo z členů společnosti není tak malý, aby neměl nárok na jeho dobra. Bůh je zde paradoxně představován jako Bůh chudých a opovrhovaných.
3. Důležitý je vztah mezi kultem a vztahem k lidem (společnosti). Od dob proroků zaznívá Boží požadavek: primární je milosrdenství (k lidem), ne oběti (Oz 6,6). V tváři v tvář lidské bídě se stává kult druhořadým, když ne zbytečným. Neznamená to ještě odmítnutí krvavých obětí, ale jejich relativizaci. Umožňuje to jejich pozdější úplné zrušení (srov. Žalm 50, 8-13).

Tyto tři etické akcenty konkretizují důstojnost, která přísluší každé lidské bytosti. Novozákonní blahoslavenství rozšiřuje tyto akcenty o lásku k bližnímu, ale i k nepřítelům, jejichž platnost je dána dvojím přikázáním lásky k Bohu a k bližnímu. V této linii pokračuje apoštol Pavel, který vnímá, že skončil čas národních a rituálních zákonů vyvoleného národa. Bůh stvořitel vytvořil novou smlouvu se vším lidem na základě zákona lásky a svobody.

2.4.2.7 *Hříšnost člověka*

Sama důstojnost ještě nepředjímá automaticky štěstí. Biblický pisatel se zabírá záhadou zvanou „provinění“. Na příběhu Adama a Evy se mluví o hříchu a vině. Člověk jako „středobod“

stvoření poznává dobro a zlo. V důsledku hříchu dochází k vzájemnému odcizení mezi Adamem a Evou, k odcizení od Stvořitele, ale také od země. Bible mluví v tomto případě o hříchu a není tím myšleno jen provinění v náboženském slova smyslu, nýbrž vydělení člověka ze stvořitelské solidarity vůbec – s tomu odpovídajícími důsledky pro pachatele ve smyslu ohrožení spásy. Zpupný člověk poškodil svůj vztah k bližním a k stvoření. To vede k negativním reakcím. Zvířata již neposlouchají, zemi je odmítnuto požehnání. Když pachatel zraňuje jiné, poškozují tím svou vlastní důstojnost.

Možnost člověka jednat zvrhle uvozuje diskutovanou otázku, zda a kdy může lidský subjekt ztratit svoji důstojnost. Proroci zpochybnili ve všech kulturách rozšířený mravní úsudek, že proti většině řádných občanů stojí zpravidla jen menšina proviňujících se jednotlivců. I když jsou exemplární hříšníci, přesto sklon ke hříchu je zřejmý u každého, stejně tak kolektivní egoismus je zřejmý v každém lidském společenství. Kdo si tedy může nárokovat důstojnost v právním smyslu? Hranice mezi vinen a nevinen není zcela zřejmá.

Individuální provinění není jen pro proroky a SZ, ale také pro NZ, nikoliv jen proviněním individua, ale má vždy širší dopad. Sklon k prospěchářství a sebezbošťování dominuje ve všech lidských společnostech. V právních systémech jsou však zpravidla jednotlivci prohlášeni za vinné a jsou vězněni na základě důkazního řízení. V kulturách dávnověku bylo rozšířeno, že závažné provinění zbavuje pachatele důstojnosti. Tak to bylo ještě ve SZ. Teprve Ježíš učí své učedníky, že Bůh sesílá déšť na spravedlivé i nespravedlivé. Proto se modlí za ty, kteří jej odsoudili na smrt. Pro apoštola Pavla je Bůh spravedlivý také vůči bezbožným.

2.4.2.8 Ježíšovo paradigma

Jak Bůh reaguje na provinilce a hříšníky je vyjádřeno v metaforách o hněvu a zlobě. Může někdy vznikat dojem, že Bůh je stále trestající až pomstychtivý. Zřejmé je ale to, že sklon člověka k destrukci je poněkud tolerován, ale tam, kde jde o ohrožení stvoření, tam je zřejmá tendence Stvořitele k očištění, udržení a pokračování stvoření. Není tím nikterak umenšeno lidství, i když jednatel nebo skupina musí být tvrdě potrestáni. K reakci vůči provinilému člověku vždy současně patří možnost obrácení a nového začátku.

NZ navazuje na starozákonní představení velikosti a bídy člověka specifickým učením o jeho vykoupení, o možnosti vysvobození z hříchu. Vykoupení se dá pochopit od stvoření a nikoliv

obráceně. To je zřejmé z listu Kol 1,15.18-20, kde je Ježíš prezentován jako obraz neviditelného Boha, prvorozený všeho stvoření.

Na Ježíšově životě je zřejmá netušená hloubka a velikost lidství. Ježíš se stal člověkem s nesrovnatelnou vydaností pro trpícího člověka a neomezenou otevřeností pro komunikaci. Jeho agapé reaguje na agapé Boží a reaktivuje je. V bezmezně důvěře ve Stvořitele překonal prapůvodní strach, se kterým je každý člověk skličován, s obavou o svou existenci. Je připraven přijmout utrpení, akceptovat nespravedlnost lidí a zemřít pro viny jiných.

Po zkušenosti se zmrtevýchvstalým Ježíšem hlásají jeho apoštolové poselství, že Bůh je všem lidem stejně blízko, že všechny určil k tomu, aby přijali podobu Ježíše Krista (Řím 8,29; 2 Kor 3,18), aby podle jeho příkladu uskutečňovali dvojí přikázání lásky a byli osvobozeni od špatného svědomí a strachu. Kdo důvěřuje Ježíši jako Pánu, bude mít účast na jeho důstojnosti a spravedlnosti. Tím dosahuje důstojnost vyplývající ze Stvoření konečného naplnění (Kol 3,9n.)

Podle apokalyptického a novozákonního pojetí kulminuje lidská důstojnost v povolání ke společenství s Bohem a stvořením za hranicemi biologické smrti. Pozemskou smrtí není ukončena komunikace s Bohem. Nabízí se možnost nové existence v Božím království.

2.4.2.9 *Budoucnost člověka*

Pro biblickou antropologii je určující eschatologické určení člověka žít za hranicí fyzické smrti. Přísluší člověku na základě jeho vztahu k Bohu. „*On promění tělo naší poníženosti v podobu těla své slávy silou, kterou je mocen všechno si podmanit.*“ (Fil 3,21). K důstojnosti odpovědné osoby patří, že se potenciální vzkříšení nerealizuje automaticky, nýbrž je odvislé od správné nebo ospravedlnitelné relace k Bohu a bližním, řečeno novozákonně od víry a lásky. Bible nepřislubuje jen dovršení individuálního života, nýbrž i univerzální příslib dovršení v druhém příchodu Kristově.

V souvislosti s významem eschatologického aspektu pro důstojnost člověka je třeba zmínit dva komponenty biblické antropologie:

1. pojetí o pokračování stvoření (*creatio continua*) a
2. celostné pojetí lidského bytí jako nerozborné jednoty těla-duše.

ad.1.

Bibličtí autoři si byli vědomi toho, že Bůh je původce všeho. Stvoření však není omezeno jen na jednorázový akt, nýbrž neustále pokračuje. Především v Božím působení v dějinách lidu

a člověka. Bible nezná žádné božství, které stojí „mimo“. Bůh je vždy při tom. Co stvoření znamená je nejlépe patrné na kontingenci každého narození a s tím spojené individuality. Pregnantně to vyjadřuje žalm 139:

*„Tys to byl, kdo utvořil mé ledví, v životě mé matky jsi mě utkal. Tobě vzdávám chválu za činy, jež budí bázeň: podivuhodně jsem utvořen...
Tvé oči mě viděly v zárodku, všechno bylo zapsáno v tvé knize: dny tak, jak se vytvářely, dřív než jediný z nich nastal.“*

Bible se neomezuje ve svém chápání *creatio continua* pouze na člověka, nýbrž i na ostatní stvoření. Také společenské struktury a jejich společenská proměna jsou viděny pod tímto úhlem. To se vztahuje především na dějiny náboženství.

Podle biblických textů patří ke *creatio continua* pokračování zjevení a poznávání Boha ze strany člověka. Jde o připravenost člověka a společenství pro přijetí a naplňování Božích příslibů a Božího působení, která se realizuje v čase. Naplnění této připravenosti bude naplněním stvoření člověka, kdy bude dosaženo cíle jeho důstojnosti.

Otázkou je, jak pokračuje dílo stvoření, zda jen ve vnitřní dispozici člověka pro komunikaci s Bohem nebo také v proměně vnějších poměrů a kultury. Dá se předpokládat, že postupné uvědomování si lidských práv v dějinách a vnější svobody a vnitřní emancipace lidského subjektu je uskutečněním záměru stvořitele.

ad.2.

SZ i NZ texty spočívají na celistvé antropologii, nerozlučné jednotě duše a těla. Jen skrze tělo má člověk kontakt se světem. Z tohoto pohledu je pochopitelné, proč NZ tak neúprosně trvá na vzkříšení těla. U biblických autorů na rozdíl od prvotní církve, která podlehla dichotomní antropologii antické filosofické tradice, která oddělovala tělesnost a duchovou duši, je stvoření v pohledu na tělo a vykoupení osoby nerozdělené. Také v současnosti se nedá oddělit starost o tělo od starosti o duši, obě části se vztahují na stvořenou důstojnost každého člověka.

Jak vysoce je ceněna péče o tělo, je zřejmé z Ježíšova působení. Ježíš nehlásal jen Boží království, ale také uzdravuje nemocné jako předzvěst (znamení) budoucí plnosti. Právě tam, kde Ježíš uzdravuje, předjímá budoucí Boží království. „*Jestliže však vyháním demony prstem Božím, pak už vás zastihlo Boží království*“ (Lk 11,20).

Použitá a doporučená literatura:

- Klaus Koch, Perspektiven biblischen Menschen-verständnisses im Zeitalter der Technologie, in: Eilert Herms (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001, 48-70
- Thomas Krüger, Elend und Würde des Menschen in alttestamentlicher Sicht, in: Eilert Herms (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001, 271-287
- Jürgen van Oorschot, Menschenbild und Menschenwürde – ein Beitrag des Hiobbuches, in: Eilert Herms (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001, 320-343.

2.5 Důstojnost člověka v patristické a scholastické tradici

Významným obdobím, ve kterém je třeba reflektovat chápání ideje lidské důstojnosti, je období patristiky a scholastiky.

2.5.1 Patristická tradice

Doba církevních otců je přínosná mimo jiné tím, že se zde řeší otázka lidské důstojnosti v souvislosti s lidským proviněním, hříchem.

2.5.1.1 Vliv stoické filosofie a biblického učení o stvoření

Myšlenka Stoiků, že všichni lidé vlastní důstojnost, se plně rozvíjí v raném křesťanství. Zůstává živou po celý středověk. Z podobnosti člověka Bohu a z výkupného činu Ježíše Krista se odvozuje výsostné postavení člověka před ostatním stvořením.

Četní ranně křesťanští pisatelé odsuzují římské sociální (kontingentní) pojetí důstojnosti. Neodsuzují ale stoickou ideu důstojnosti jako lidské spoluúčasti na božském rozumu.

Podle milánského biskupa **Ambrože** je světská důstojnost podřízena moci d'ábla. Pravá důstojnost člověka není z tohoto světa. Nezakládá se ani na získaném titulu, ani na zděděném šlechtickém titulu.

Augustin je přesvědčen o důstojnosti rozumem nadané duše a chválí její jedinečnost a velikost. Z křesťanského pohledu je důstojnost vyznamenáním, které si člověk nemůže dát. Přijímá je od Boha jako milost a dar.

2.5.1.2 Lidská důstojnost u církevních otců

Shrneme-li rozdílné aspekty, které podle řeckých a latinských církevních otců tvoří lidskou důstojnost, dobereme se následujícího obrazu:

- (a) Důstojnost člověka je zdůvodněna převážně na základě podobnosti člověka s Bohem (člověk je stvořen k Božímu obrazu a je povolán k spoluúčasti na jeho rozumu a moci; člověk má vládnout nad zemí a ostatním stvořením a všemu dát jméno. Jako Boží dítě a Boží obraz má absolutní hodnotu, čímž se odlišuje od ostatního stvoření).
- (b) Z pohledu přírody je člověk středem všeho. Všechno bylo stvořeno pro něho a kvůli němu. Pro církevní otce bylo samozřejmostí, že svět byl stvořen kvůli člověku.
- (c) Obzvlášť se ukazuje důstojnost a vznešenost člověka v Božím vtělení a výkupném činu Kristově. Bůh sám se stal tělem, aby mohl člověka vykoupit smrtí a vzkříšením.

Dalšími vznešenými znaky jsou:

- zpřímená chůze (*u starších církevních otců vypůjčený odkaz na pojetí stoiků. Vzprímený postoj člověka mu umožňuje směřovat hlavu vzhůru. Je to zřetelné znamení jeho vznešenosti /suverenity/*),
- svobodná vůle a nesmrtelnost rozumem nadané duše (*Je zde patrný vliv antiky. Tělu je přisuzována jen podružná hodnota*).

Jeronym píše: „*Tak velká je důstojnost duše, že každý dostává od narození anděla strážného*“.

Řehoř Nysský míní, že neexistuje nic tak velkého, aby to bylo srovnatelné s velikostí člověka. Jemu přísluší královská důstojnost.

Pro církevní otce je samozřejmostí, že všichni lidé mají stejnou přirozenou podstatu. Stvořitel dal každému člověku stejnou důstojnost. Požadují ctít všechny lidi jen kvůli jejich lidskému bytí. Přitom odvozují z důstojnosti jednotlivce rovnost všech. Jde o myšlenku, která se nachází již v NZ. Svatý Pavel ji formuluje takto: „*Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši*“ (Gal 3,28). Před Bohem jsou si všichni lidé rovni.

2.5.1.3 Problém – ztráta lidské důstojnosti skrze hřích?

Pokud se hovoří o člověku, nelze u něho opomenout fenomén hřichu. Nutně to navozuje otázku: Zachovává hříšník podobnost s Bohem? Je u něho zachována lidská důstojnost? Církevní otcové se touto otázkou intenzivně zabývají. Problém je v tom, že ne vždy rozlišují mezi:

- *přirozenou podobností* člověka s Bohem na základě stvoření, která náleží všem lidem (*imago creationis*) a
- *nadpřirozenou podobností*, jedná se o zdokonalení skrze milost.

Je proto někdy těžké určit, zda a nakolik církevní otcové, když hovoří o ztrátě Božího obrazu v člověku jako následku hřichu, hovoří o všeobecné podobnosti s Bohem.

2.5.1.3.1 Jednotlivá pojetí církevních otců

Tertulián - první křesťanský teolog - v zásadě připisuje i hříšníkovi lidskou důstojnost. V duši hříšníka podle něho zůstává obsaženo stvořené, původní dobro. Neboť co pochází od Boha, nebude zničeno, nýbrž zatemněno. V duši zůstává dobro přemožené zlem. Na provinilci zůstává vždy něco dobrého, jako i na dobrém člověku ulpívá vždy něco zlého.

Klement Alexandrijský předpokládá u pohanů podobnost s Bohem, která se u křesťanů umocňuje na základě křtu.

Podle *Řehoře Nysského* ztrácí člověk hřichem podobnost s Bohem. Boží obraz je v něm proměněn v obraz zlého. Hřích znehodnocuje Boží dar. Boží obraz je v člověku zpitvořen k nepoznání. Je to stejné jako u člověka, který padl obličejem do bláta. Nepoznáváme jeho tvář. Přesto všechno je Řehoř přesvědčen o tom, že ani v tomto případě nedochází k nenávratné ztrátě lidské důstojnosti.

Z latinských otců je *Ambrož* názoru, že u hříšníka dochází k úplné ztrátě podobnosti s Bohem. Hřichem ztrácí člověk své jméno. Stává se někým jiným. Proměňuje se v nicotného člověka. Ani v tomto případě ho však nenechá Boží milost klesnout do propasti dobrovolně zvoleného zatracení. Nabízí se mu možnost nového začátku.

Augustin zpočátku hovoří o hříšnickově ztrátě Boží podobnosti. Později tento názor zmírňuje. Obraz Boží v člověku prý není zcela zničen, nýbrž jen znetvořen. V průběhu duchovního vývoje uzrává v Augustinovi přesvědčení, že obraz Boží patří k přirozenosti člověka. Paměť, rozum a svobodná vůle (na kterých staví Boží podobnost) jsou přirozenou výbavou člověka. Nemohou

mu být odňaty, bez toho že by nebyla zničena lidská přirozenost ve svém bytí. Také hříšný člověk zůstává Božím obrazem.

2.5.1.3.2 *Jak chápat vyjádření církevních otců?*

Vyjádření církevních otců musí člověk brát s mírnou nadsázkou. U mnohých z nich se jedná o rétorické figury, nadsázky. Totéž platí o vyjádřeních starokřesťanských teologů (ale i o vyjádřeních teologů z pozdějších dob). V důsledku antické a biblické tradice srovnávají neřestné lidi se zvířaty. S oblibou přitom odkazují na 49 žalm, kde se ve verši 13 píše: „*Ale člověk, byť byl ve cti, nemusí ani noc přečkat; podobá se zvířatům, jež zajdou*“. **Tacián** je dokonce názoru, že člověk by se neměl více nazývat člověkem, když jedná jako zvíře.

Laktanc se domnívá, že po odstranění náboženství nemůže být zachována ani moudrost ani spravedlnost. Člověk ztratí rozum a klesne k tuposti zvířat nebo k divokosti bestie.

Ambrož odkazuje na to, že PS připisuje hříšníkům zvířecí jména: had, mezek, kůň, liška. Podle něho už není právem nazýván člověkem. Změnil se. Stal se z něho někdo podobný zvířeti. Podobně se vyjadřuje i Augustin.

2.5.1.3.3 *Přesvědčení o rovnosti všech lidí jako výraz jim příslušející důstojnosti*

Přiznání důstojnosti každému člověku se dá odvodit i z učení některých církevních otců o rovnosti všech lidí. Biblické zdůvodnění tohoto pojetí je obecně známo. Jde o zdůvodnění, které dává Ježíš (Mt 5, 44n) pro lásku k nepřátelům: „*Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé*“. Hříšnost, která by mohla motivovat k odstupňování důstojnosti, zde nehraje žádnou roli. Nepřítele je spíše třeba milovat jako člověka. Bez ohledu na jeho mravní úroveň má jako člověk stále nárok na úctu. Univerzalita lásky k bližnímu, kterou Ježíš zastupuje, nutně vede k přesvědčení o rovnosti všech lidí. Nejdříve přirozeně v křesťanském společenství. Zdůrazňuje to Pavel v Gal 3,28: „*Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši.*“

Pojetí o rovnosti všech lidí má silnou podporu v **stoické filosofii**, především v jejich pozdějších spisech. Přes zdánlivé upřednostňování ideálu soběstačného, od všeho ve světě nezávislého, spíše izolovaného jedince, se v tomto duchovním proudu prosazuje přesvědčení

o všeobecném příbuzenství a společenství lidí, s čímž jsme se doposud v antice nesetkali. Velcí filosofové jako Platón a Aristoteles nedospěli k myšlence všeobecné lidské důstojnosti.

Pojetí stoiků je dáno i změnou politických poměrů. Padla světová říše Alexandra Velikého a římské impérium zahrnuje rozdílné národy a rasy. Římští stoikové nachází v této souvislosti, v souznění s jejich viděním světa, porozumění pro myšlenku rovnosti všech lidí. Co zastávají v době patristiky církevní otcové vyjadřuje **Minucius Felix**: „... všichni lidé, bez rozdílu věku, pohlaví, hodnosti, byli stvořeni a vybaveni rozumem a vědomím, moudrost jim nebyla přidělena na základě šťastného osudu, nýbrž vrozena od přirozenosti“.

Na rovnost všech lidí odkazuje s obzvláštním důrazem **Laktanc**: „Jsou sjednoceni řečí, společnými myšlenkami a pocity; všichni vděčí jednomu a témuž Bohu za existenci a jsou navzájem spojeni právem bratrskosti“.

Podle **Řehoře Velikého**: „Jsme si jako lidé od přirozenosti všichni rovni. Proto je třeba nesouhlasit, když se ctíme jen kvůli vnějším projevům a ne proto, že jsme lidé“.

Souhrn

- Myšlenka všeobecné lidské důstojnosti má prvotní původ v západní metafyzice. Je stoicko-křesťanského původu. Bez teologického pojetí je těžko srozumitelná.
- Ve stoicko-křesťanské tradici je důstojnost člověka ponejprv pojímána jako příkaz k určité podobě. O lidské důstojnosti se však v převažující míře hovoří jako o podstatném znaku. Projevuje se obzvláště v rozumu a svobodě (interpretace člověka jako osoby), v podobnosti člověka Bohu, jako i ve výkupném činu Kristově, ale také z toho vyplývajícího zvláštního postavení vůči ostatnímu stvoření, jako i nakonec ve vzpřímené chůzi.

2.5.2 Lidská důstojnost u představitelů středověké scholastiky

Myšlenka, že všichni lidé mají nesrovnatelnou důstojnost, za kterou vděčí ne sobě, ale Bohu, je zachována i ve scholastice. Toto téma zde hraje ovšem menší roli, než by se předpokládalo. Za zmínku stojí dva její představitelé **Bernard z Clairvaux** a **Tomáš Akvinský**.

2.5.2.1 Bernard z Clairvaux

U Bernarda z Clairvaux tvoří základ lidské důstojnosti, podobně jako u církevních otců, podobnost člověka s Bohem. V učení o této otázce není ovšem Bernard konsistentní. Člověk je pro něho korunou stvoření. Na vznešené určení člověka poukazuje jeho vzpřímený postoj.

Bernard, v odkaze na Augustinovy myšlenky, staví podobnost člověka s Bohem na jeho schopnosti přijmout věčné (*capacitas aeternorum*). V tom podle něho spočívá velikost duše. Bernard hovoří také o touze člověka po věčném jako projevu této podobnosti. Tato touha není darem přirozenosti. Jedná se o kvalitu získanou na základě milosti. Bernard ji někdy identifikuje s ctností.

Bernard následuje řecké církevní otce v tom, že zdůrazňuje, že předpokladem podílu člověka na Božím životě je svobodné rozhodnutí (*liberum arbitrium*). Jedná se o výraz jeho důstojnosti. Schopnost člověka svobodně se rozhodnout mu propůjčuje nejenom výsostné postavení v rámci stvoření, nýbrž zakládá i jeho nadvládu nad ním.

Bernard rozlišuje v člověku tři svobody:

1. Svobodu rozhodování (*liberum arbitrium*) – jedná se o schopnost sebeurčení a rozhodování o sobě samém. Tato svoboda zakládá podobnost člověka s Bohem. Tento obraz je v člověku nezrušitelný.

Zbývající dvě svobody mu dají dosáhnout vyššího (nadpřirozeného) stupně podobnosti s Bohem. Tyto svobody jsou akcidentálního charakteru. Hříchem je možné je ztratit:

2. Svobodu rozvahy (ocenění) – jde o schopnost správného ocenění hodnot. Představuje svobodu od hříchu.
3. Svobodu dovršení – jde o schopnost nerušené radosti z poznanych hodnot. Představuje svobodu od bídy.

Svoboda vůle a vnímavost pro božské jsou pro Bernarda základem nezrušitelnosti a nemožnosti ztráty Božího obrazu v člověku. Bernard se staví ke ztrátě Božího obrazu v člověku podobně jako Augustin a jiní otcové. Kdyby hříšník zcela ztratil podobnost s Bohem, nebyla by u něho už žádná naděje na spásu. Kdyby duše ztratila svoji hodnotu, nebyla by už vnímavá pro Boha.

V důsledku hříchu ztrácí člověk vyšší stupeň podobnosti s Bohem. Člověk opovrhl kvůli světskému Božím. Upřednostnil sebe před Bohem. Obrátil se k sobě. Stal se zakřiveným.

V nadále vzpřímeném těle přebývá zakřivená duše. Tímto způsobem upadá člověk do Boží nepodobnosti. Svoji podobnost s Bohem vyměnil za podobnost se zvířetem.

Resumé

- *Bernhard* zdůvodňuje důstojnost člověka na jeho podobnosti s Bohem. Jde o schopnost duše svobodně se rozhodovat, být vnímavý pro Boha.
- Boží obraz v člověku je nezrušitelný. Hřích v člověku tento obraz neruší.

2.5.2.2 Tomáš Akvinský

Téma lidské důstojnosti není u Tomáše systematicky rozpracováno. Jeho pozice se dá odvozovat pouze z jeho četných vyjádření vztahujících se k této problematice. Především jde o jeho pojetí harmonické hierarchické stavby světa. Obsah bytí podle něho určuje pořádek věcí. Universum je říší nadřazených a podřazených, navzájem propojených vrstev a stavů bytí.

Podle Tomáše představuje člověk vrchol stvoření. Stojí na vrcholu hierarchické stavby světa. Podílí se na všech řádech a stupních bytí a života. Je kosmos v malém. Podobně jako patristická tradice přisuzuje Tomáš člověku, jako rozumné bytosti, výsostné postavení ve světě i proto, že nižší části jsou tady kvůli vyšším. Člověk má privilegované postavení ve stvoření, protože jako duchovní bytí (rozumné stvoření), má vlastní hodnotu, je podobný Bohu (podílí se na důstojnosti, intelektu Božím). Andělé sice dosahují této podobnosti v daleko nejvyšší míře. V hierarchii bytí jsou tak výše než lidé. Musí však člověku sloužit, protože rozumná duše člověka je nejdokonalejší z pozemských forem bytí. Souvisí to s personalitou člověka. Osoba je pro Tomáše to nejdokonalejší z celé přírody: „*V celé přírodě označuje osoba to, co je nejdokonalejší. Jméno osoba je dáno, aby označilo ty, kteří mají důstojnost. Osoba nese tedy důstojnost sama v sobě, ano, osoba se zdá být jménem důstojnosti*“.

Spolu s tradicí Tomáš učí, že svobodná vůle patří k důstojnosti člověka. Vyznamenání člověka být obrazem Božím ho uschopňuje vstoupit s Bohem do společenství. Člověk může Boha chápat cestou poznání a lásky. Syn Boží přijal na sebe lidskou přirozenost, aby posílil naději člověka na dosažení blaženého patření na Boha v nebi. Tento konečný cíl propůjčuje člověku nesrovnatelnou důstojnost. Vyjevuje se to zvláště v Kristově vtělení. Člověk ji nemá hříchem pošlapávat.

Souhrnně se dá říct, že Tomáš zdůvodňuje lidskou důstojnost poukazem na: *1. Dar rozumu; 2. Schopnost člověka mít vztah s Bohem; 3. Personalitu člověka.*

2.5.2.2.1 Lidská důstojnost a trest smrti

Tomáš stejně jako dřívější teologové je názoru, že člověk může svoji důstojnost pozbyt. Pojednává o tom v otázce, zda je dovolen trest smrti. V návaznosti na Aristotela nadřazuje blaho společnosti nad osobní blaho jednotlivce. Ochrana společného blaha podle něho vyžaduje jistá omezení blaha osobního. Tím je dovolené, ba dokonce záslužné, usmrcení pro společnost nebezpečného delikventa, který má na ní zhoubný vliv.⁵

Podle Tomáše zločinec znevážil rozumný řád, a tím ztratil svou důstojnost. Ta je založena na tom, že je svobodný a je zde kvůli sobě samému. Zločinem upadá člověk do zvířecí závislosti. Je vyloučen z lidské společnosti. Bude o něm rozhodnuto, jak to odpovídá potřebám jiných. V tomto případě má jít o amputaci nemocného údu v lidském organismu. Spolu s Aristotelem považuje Tomáš špatného člověka za horšího a škodlivějšího než zvíře. Odkazuje přitom na známý 49 žalm verš 13.

Tomáš se také domnívá, že vrah zbavil oběť své důstojnosti. Potrestáním viníka jí bude důstojnost znovu navrácena. Vystává zde však pochybnost, zda a nakolik je oběť zbavena své důstojnosti nespravedlivým jednáním druhého, a nakolik, podle teorie náhrady, může být brán trest smrti jako adekvátní zadostiučinění a odškodnění způsobené újmy.

2.5.2.2.2 Nedostatek v rozlišování

U Tomáše narážíme na nedostatek, který byl zřejmý také u církevních otců. Pojem lidské důstojnosti v patristické a scholastické tradici trpí nedostatkem v rozlišování. Na jedné straně se *hovoří o nesrovnatelné důstojnosti*. Na straně druhé *může člověk hříšným jednáním svou důstojnost pozbyt*.

Tomáš si není, zdá se, tohoto dilematu vědom. Tento jev se dá ovšem snadno vysvětlit, připomeneme-li si rozlišení dvojí lidské důstojnosti.

- Nedotknutelná lidská důstojnost vyplývá ze stvoření. Člověk je stvořen k Božímu obrazu; je obdarován rozumem; je osobou se schopností sebeurčení [svobodného rozhodování] a možností spásy.

⁵ Neznamená to ovšem, jak to vyplývá z Tomášova pojetí člověka jako osoby, že jednotlivce je možné obětovat vždy, když se tak celek rozhodne. Srov. M. Novak, *Filosofie svobody*, Vyšehrad 1998, s. 47-50.

- *Pozbývající důstojnost* spočívá v nadpřirozené rovině v naplnění božím životem, v přirozené rovině v mravní bezúhonnosti nebo počestnosti.

Ohledně velikosti člověka myslí Tomáš přednostně na tu druhou důstojnost. Zahrnuje do ní požadavek uznání ctností člověka. Sama ctnost zavazuje druhé k úctě. Podle Tomáše má větší důstojnost ten, kdo vlastní více darů duchovní milosti.

Tomáš rozlišuje také požadavek hlavního přikázání lásky vůči hříšníkovi vzhledem k jeho přirozenosti a vině:

- Z pohledu přirozenosti, kterou má od Boha, může hříšník dosáhnout věčné blaženosti. V tomto smyslu je třeba ho milovat. Povolání k společnému podílu na plné blaženosti Boží tvoří základ křesťanské lásky k Bohu a bližnímu.
- Z pohledu viny, kterou na sebe hříšník uvalil, odporuje Bohu a nabídce spásy. V tomto směru je třeba ho odmítnout.

V témže člověku tak může současně spočívat důstojnost i nedůstojnost, podle toho, který moment máme před očima.

2.6 Lidská důstojnost v humanismu a renesanci

Velké pozornosti se dostává myšlenka lidské důstojnosti v humanismu a renesanci, v období mezi středověkem a novověkem. Oproti patristice a scholastice vzniká v tomto období řada knih, které mají v názvu slovo důstojnost. Jde např. o knihu **Pico della Mirandoly** „*Řeč o důstojnosti člověka*“. Ve všech pojednáních získává výraz lidská důstojnost – *dignitas hominis* – zvláštní význam v konfrontaci se středověkou zkušeností lidské bídy – *miseria hominis*.

Filosofický a teologický obraz člověka středověku je výstižně zachycen v pojednání **Lotaria de Segni**, pozdějšího papeže **Inocence III.**. Člověka vyobrazuje v těch nejtemnějších barvách. Přesto není jeho vidění člověka v zásadě nové. Básníci *řecké antiky* a myslitelé *biblicko-židovské tradice* vyobrazují člověka jako chudé, žalostné stvoření. Dokazují to některé z níže uvedených příkladů:

Homér píše: „*To zastřela božstva o smrtelném bytí: život v utrpení*“. Tyto myšlenky prohlubuje **Simonides**: „*Malá je moc lidí, bezúspěšná jejich touha, v krátké existenci námaha za námahou; neodvratně nad nimi visí smrt (...)* Není neštěstí, které by nebylo možné očekávat u člověka“. **Pindar** dochází k závěru: „*Člověk je prchavý stín, pomíjivé bytí bez pevné, trvalé*

substance“. Podobně hovoří SZ **Job**: „Člověk Má krátký věk, avšak nepokoje do sytosti. Jako květ vzejde a zvadne, prchá jako stín a neobstojí“. (14, 1n)

Ještě zřetelněji vyjadřuje bídu člověka SZ král **Šalomoun**: „Krátký a bídný je náš život, (...) vznikli jsme náhodou, a podle toho bychom měli být jako bychom neměli nikdy žít. Neboť kouř je dech v našem nose a myšlení jedna jiskra při tlukotu našeho srdce. Ztratí se, tělo se stane popelem, zatímco dech odvane jak pouhý vzduch. Také naše jméno bude časem zapomenuto, a nikdo si nebude připomínat naše činy, tak zmizí náš život beze stop jak mrak a vypaří se jak mlha, kterou pronásleduje sluneční svit a její žár ji zničí. Náš čas je jen jak nástup stínu a neodvratitelný je náš konec; je to zpečetěno, nikdo se nevrátí zpět“.

V knize **Kazatel** čteme: „Vždyť úděl synů lidských a úděl zvířat je stejný: Jedni jako druzí umírají, jejich duch je stejný, člověk nemá žádnou přednost před zvířaty, neboť všechno pomíjí“ (Kaz 3,19n).

Podobně se vyjadřuje na adresu člověka **Augustin**: „A co jsme? Nádobá hnoje, střepin a hnisu, plný zápachu a hrůzy, slepý, chudý, nahý, podrobený mnohým nedostatkům a neznající svého příchodu ani odchodu. Jsem bídný, smrtelný, ten, jehož dny pomíjí jako stín...“

Papež Inocenc III. pokračuje v této tradici a nařikavými slovy vysvětluje: „Lidé jsou zformováni z prachu a popela, ze země ornice a špinavého semene. Přichází na svět jako dílo prostopášností, slabí, křehcí a nazí. Jsou škaredá od bolestných nemocí a strachů poznamenaná těla, moření hnidami, vešmi a červy. Ke všemu tomu produkují jen hlen, moč a lejno na rozdíl od stromů pole, které přinášejí květy a ovoce. Celý lidský život, který nenalézá klid ani v noci, je jediná dřina a námaha – jen slizký trus.“

2.6.1 Humanisté zdůrazňují lidskou důstojnost

Proti trudnému středověkému obrazu člověka se ohrazují humanisté 14. až 16. stol.. Jednostranně zdůrazňují lidskou důstojnost, velikost člověka a jeho vznešenost. V duchu tradice ji spatřují v tom:

- že je člověk podobný Bohu,
- že má rozum a svobodnou vůli,
- že má významné postavení vůči všem,
- že má nesmrtelnou duši,
- že má dokonale zformované tělo – což je nové.

Více než předešní myslitelé zdůrazňují hodnotu pozemského života. Nezpochybňují lidskou věčnost, ale pravé bytí člověka zdůvodňují jeho důstojností [*Petrarca* (1304 - 1374), *Ficino* (1443 - 1490)].

Podle mínění *Manettiho* (...), či *Pico della Mirandoli* (1463 - 1494), není nic krásnějšího než člověk. Oba jednostranně opěvují důstojnost a vznešenost člověka. Odhlíží zcela od jeho bídy (existující bídy, nemoci, nedostatku a strádání ve světě). Jako mnoho jiných jeho doby chválí *Manetti* krásu nahého těla a jeho vzpřímenou chůzi. S odkazem na podobnost člověka s Bohem a jeho přednostní postavení ve stvoření každému umožňuje pohled na udivující hodnotu hvězdného nebe. Kromě toho chválí lidský zrak a sluch, ruce a prsty, palce, a nazývá je božskou dokonalostí. Lidské tělo, ve starověku často považováno za hrob duše, je pro něho Božím důkazem. Tělo je prý proto tak znamenitě zformováno, aby svou podobou mohlo tvořit důstojnou a současně odpovídající nádobu pro rozumnou duši. Neboť jen dokonalé tělo prý odpovídá nesmrtelné duši. Ta činí člověka, středem stvoření, převyšuje jí ostatní živočichy. *Manetti* nestaví člověka jen na vrchol pyramidy bytí, prohlašuje ho dokonce za pána a majitele světa. Doslova říká: „...všechno, co je, nám patří (...). Naše je obloha, naše jsou nebeská tělesa, naše jsou souhvězdí, hvězdy a planety“.

2.6.2 Opačné postoje Montaigne a Voltairea

Proti přemrštěnému vyzdvihování člověka vystupují *Montaigne* (1533 - 1592) a *Voltaire* (1694 - 1778). Více poukazují na nicotnost člověka a jeho skromné místo ve vesmíru. Neukazují jen, jak papež Inocenc III., bídu lidského bytí. Chtějí spíše zlomit jeho přehnané povýšenectví a pýchu. *Montaigne*, v narážce na renesanční filosofii a žalm 8, ve kterém se mluví o tom, že Bůh učinil člověka jen o málo menším, než je On sám tím, že mu položil všechno k nohám, píše: „*Domýšlivost je naše přirozená dědičná nemoc. Člověk je nejnešťastnější a nejubožejší ze všeho stvoření, a vesměs nejnadutější. Vidí a cítí se zde na zemi bydlet v blátě a bahně země, v nejhorším, nejodumřelejším a nejzpráchlivějším koutě kosmu vyháněn a přikován ...; a jde a sedá si ve své domýšlivosti tam nad měsíční dráhu a činí si nebe za podnož svým nohám. Z pýchy této domýšlivosti pak dochází k tomu, že se srovnává s Bohem, připisuje si božské vlastnosti, a domnívá se, že je vyvolený a od ostatního stvoření separován*“. Přesto *Montaigne* jako katolík věří, že lidé jsou Boží děti, které se spojují v bídě a velikosti. O století později tyto představy prohlubuje a dále rozvíjí *Blaise Pascal*.

2.6.3 Pascalova koncepce

Blaise Pascal (1623 - 1662) rozpracovává, jak dosud nikdo před ním, „**dvojakost člověka**“. Na jedné straně má sklon k bezuzdné domýšlivosti a na straně druhé k nejděsivější sklíčenosti. Pod názvem „*Velikost a bída*“ spojuje ideu lidské důstojnosti se zkušeností nicotnosti a odmítá tak na jedné straně přehnaný pesimismus papeže *Inocence III.*, na straně druhé přehnaný optimismus některých renesančních filosofů.

Člověk není podle Pascala ani zvíře, ani anděl. Představuje bytí, které je mezi tím. Na to se nesmí podle něho nikdy zapomenout. Příliš připomínat člověku, že je rovný zvířatům, aniž by se mu zároveň připomínala jeho velikost, je podle Pascala nebezpečné. Právě tak je nebezpečné, když se mu ukazuje jen jeho velikost, bez poukazu na jeho malost.

Shrnutí

- V humanismu a renesanci četní představitelé *přeexponovali ideu lidské důstojnosti*. Představovali člověka nejen jako obraz Boží. Dílem ho i zbožštili.
- Důstojnost je daná všem. Od ní se odvozuje povinnost počestně žít, ctít sebe sama i jiné. Důstojnost se neredukuje na požadovaný stav.
- Humanismus a renesance neopouští půdu křesťanské metafyziky. Přidržují se křesťansko-metafyzického obrazu člověka, který dále rozpracovávají.
- Velikost a vznešenost člověka je odvozována od jeho podobnosti s Bohem, daru rozumu a jeho zvláštního postavení ve světě.
- Výklady lidské důstojnosti jsou systematičtější a obsáhlejší než u středověkých filosofů.
- Představa o poznání důstojnosti lidského těla přesahuje tradiční pojetí.

2.7 Novodobá filosofie rozumu

2.7.1 Zlomová pozice Blaise Pascala

Pozice *Blaise Pascala* (1623 - 1662) představuje významový zlom ve zdůvodnění lidské důstojnosti. Pascal je přesvědčen o velikosti a bídě člověka. Relativizuje jednostranně zdůrazněnou velikost nebo naopak bídu člověka. Stojí u zrodu procesu, v jehož průběhu nábožensko-metafyzické zdůvodnění lidské důstojnosti a privilegované postavení člověka v rámci kosmu ztrácí na významu.

Pascal při zdůvodnění lidské důstojnosti přesouvá akcent na rozum a svobodu. Neodvozuje důstojnost člověka od jeho postavení v rámci kosmu. Doslova říká: „*Veškerá důstojnost člověka spočívá v myšlení*“. K tomu dodává: „*Nemám hledat svoji důstojnost v prostoru, nýbrž v řádu svého myšlení... Skrze prostor si uvědomuji, že jsem součástí kosmu a ztrácím se v něm jako jeden z bodu, skrze myšlení jsem sto to pochopit*“.⁶

Pascalovu pozici je třeba vnímat v kontextu doby. K začátku novověku se prosazuje myšlenka o nekonečnosti vesmíru. Člověk je zneklidněn vědomím své nepatrnosti a nicotnosti. **Koperník** (1473 - 1543) staví do středu vesmíru slunce. Poznává zdvojený pohyb naší planety – otáčení kolem vlastní osy a roční běh kolem slunce. Zdůrazňuje tak nejen „*nesmírnost nebes ve vztahu k velikosti země*“, nýbrž i to, že „*země v pohledu na nebe se chová jako bod k tělu a jako něco ohraničeného k něčemu velkému neohraničenému*“.

Pozvolným přechodem od geo-heliocentrického obrazu světa k otevřenému-nekonečnému kosmu se vyvrací stará představa, že země leží nehnutě ve středu univerza. Vyvrací se jim také mínění, že kosmos představuje odstupňovaný řád – s člověkem na vrcholu. Víra, že svět je stvořen pro člověka a kvůli němu, je zpochybněna.

Zajímavé je, že **Koperník** neodporuje – snad lépe nechce odporovat - větám křesťanské víry. Přidrží se názoru, že svět je stvořen pro člověka. Zjištění, že člověk není středem kosmu, ještě podle něho nepopírá zvláštní a osobité postavení člověka v rámci přírody. Nepodstatné pro zodpovězení otázky po významu člověka se mu zdá skutečnost, že se hvězdné nebe netočí kolem země. Domnívá se, že člověk může být korunou stvoření i bez toho, že by byl středem světa. Později i **Galileo Galileji** (1564 - 1642), stejně jako Koperník, oddělují otázku zvláštního postavení člověka v kosmu od kosmologie. Důstojnost člověka spojují jen s jeho výlučnou schopností moci prozkoumat a poznat svět.

Pascal zastává podobnou pozici. Jako Koperník nedává do souvislosti zvláštní hodnotu člověka s jeho místem v řádu stvoření – jak někteří filosofové středověku – ani s jeho tělesnou podobou – jak někteří renesanční filosofové. Váže ji výlučně na jeho schopnost myslet. Tím je učiněn rozhodující krok k novověkému chápání důstojnosti. O století dříve je tento krok učiněn v poněkud jiné podobě u *Pico della Mirandoli*.

⁶ Myšlenka, podle které lidská důstojnost spočívá jen v myšlení, je charakteristická pro celou novověkou filosofii až k **Johnovi Staurtu Millemu** (1806-1873). Ten zdůvodňuje pojem „*důstojnost*“ právě tak jen z lidského rozumu.

2.7.2 Koncepce Pico della Mirandoli (1463 – 1494)

Pico della Mirandola, podobně jako Koperník a Pascal, nikdy ani v nejmenším nepochybuje o Boží existenci, třebaže nepřiznává člověku významné místo v rámci stvoření, kosmu. Mirandola vyjímá člověka ze souvislostí celku a daruje mu tím ve filosofii dosud nevídanou svobodu. Nezdůvodňuje „důstojnost člověka“, jako Pascal a Koperník, poukazem na jeho schopnost myslet, nýbrž ze *svobody*. Mirandola nechá říct Boha Adamovi: „*Nedal jsem ti žádné pevné místo k bydlení, ... žádné vlastní vzezření, ani nějaké zvláštní dary, to vše záleží jen na tobě, jak budeš bydlet, vypadat a jaké budeš vlastnit dary, závisí to na tvém přání a rozhodnutí. Přirozenost ostatního stvoření je pevně určena a je ohraničena vnitřními zákonitostmi. Pro sebe sama si je urči ty sám bez jakéhokoli omezení a ohledů podle svého uvážení... Nestvořil jsem tě ani nebeského ani pozemského, ani smrtelného, ani nesmrtelného, ty sám ve své velikosti svobodně jako tvůrčí sochař utváříš sebe sama k podobě, kterou upřednostňuješ*“.

Pro tento kuriózní výklad dějin nachází Mirandola inspiraci v jednom z mýtů platónského dialogu *Protagoras* a vysvětluje: Bůh stvořil člověka bez bytostného určení, protože už mu pro něho nic nezbylo, když předtím bytostně určil všechny jiné živočichy. Této jeho představě, že ani Bůh, ani přirozenost neurčují lidské myšlení a jednání, nýbrž člověk je sám sobě stvořitelem, se dostává v následujících staletích stále větší odezvy. Podstatnou roli hraje v moderním existencialismu. Jako Mirandola vidí důstojnost člověka *Sartre* (1905 - 1980). Vidí ji zdůvodněnu výlučně v jeho svobodě. Dokonce věří, že existencialismus je jediná teorie, „*která může člověku propůjčit důstojnost*“. Její největší zásada, která má dokázat, že člověk má větší důstojnost než kámen nebo stůl, zní: „*Člověk je tím, čím se udělá*“. Podobně zakotvuje *Jaspers* (1883 – 1969) důstojnost člověka v jeho schopnosti, sám sebe utvářet a v nejkrajnějším případě se sám usmrtit.

2.7.3 Pufendorfova koncepce (1632 - 1694)

V 17. století Samuel Pufendorf, odborník na přirozené a mezinárodní právo, spojuje v představě o důstojnosti člověka Mirandolovo chápání důstojnosti ze svobody s Pascalovým pojetím důstojnosti postavené na myšlení.

Podle Pufendorfa již slovo člověk ozřejmuje, že je mu vlastní zvláštní důstojnost. Základem této důstojnosti je nesmrtelná duše, vybavena světlem rozumu, schopností věci posuzovat

a rozhodovat se, a kreativně jednat. Zdůrazňuje přitom, že s přirozeností člověka spojená důstojnost je základem sebeúcty i úcty k druhým, kteří jsou stejně tak dobří jako on sám: „*Kdo tedy ctí sebe sama jako člověka, ten musí prokazovat úctu všem ostatním, protože jsme přišli na svět ve stejné podobě, tedy lidství je nám všem společné.*“

2.7.4 Souhrn tří koncepcí

Pufendorf, přesvědčen o pravdě křesťanského učení, interpretuje – podobně jako Pico della Mirandola a Pascal – důstojnost jen z části nábožensko-metafyzicky. Všichni tři zdůvodňují vrozenou důstojnost člověka spíše odkazem na jeho zvláštní duchovní dary, než na jeho podobnost s Bohem a jeho postavení ve světě. Připravili tak cestu pro Kanta, který nezrušitelnou důstojnost člověka odvozuje jednostranně z jeho rozumu.

Podle *Kantova* pojetí je posledním základem ideje důstojnosti, která hraje v jeho morální a právní filosofii centrální roli, schopnost jednotlivce k mravnímu sebeurčení. *Kant* rozvíjí v mnoha ohledech nové pojetí důstojnosti.

2.7.5 Pozice Immanuela Kanta (1724 - 1804)

Kant chápe člověka jako bytost dvojího bytí. Člověk je jako jeden z živočichů – *ens naturae, res extensa*. Patří k viditelnému světu, k říši přirozenosti, k obrovskému kosmu. Jako mravní bytost je člověk rozumové bytí – *ens morale, res cogitans*. Patří k mravnímu světu, k říši ducha. Na jedné straně je tedy člověk součástí kosmu. Jako produkt přírody, spolu se zvířaty, představuje bytí menšího významu. Na druhé straně je člověku vlastní něco, čímž se odlišuje od všech ostatních živočichů, čímž vyčnívá z fyzického vesmíru. Uvědomuje si sebe sama. Je osobou. Představuje co do stupně a důstojnosti zcela odlišné bytí. Skutečnost, která přesahuje jeho fyzické bytí je mravní zákon v něm. Každý člověk je, co do přirozenosti, „*zvířecí člověk*“ a nad to „*rozumný člověk*“. Teprve oba aspekty dohromady popisují odpovídajícím způsobem člověka jako „*rozumem obdařené pozemské bytí*“.

Kant neodvozuje, jako křesťansko-metafyzická tradice, důstojnost člověka z jeho podobnosti s Bohem. Odvozuje ji pouze na základě rozumu a ducha. Člověka hodnotí výš než ostatní stvoření. Kant považuje důstojnost za „*bezpodmínečnou, nesrovnatelnou hodnotu*“. Mít důstojnost podle něho znamená mít absolutní, nevyčíslitelnou hodnotu, být neprodejný. Kant píše: V lidském světě „*má všechno buď cenu nebo důstojnost. Co má cenu, na jeho místo může*

být jako ekvivalent dosazeno něco jiného; co naproti tomu je nad jakoukoli cenu, tedy žádným ekvivalentem nahrazeno, má důstojnost“. Podle toho, když něco má svoji vyčíslitelnou cenu, jedná se jen o vnější nahraditelnou nebo vyměnitelnou hodnotu. Každý jednotlivec má však podle Kanta vnitřní hodnotu a tím je jedinečný, nezastupitelný druhými. (viz Příloha 1.)

Protože je člověk „*rozumná bytost*“, a ne jen přirozené bytí, má oprávněný nárok na úctu, obráceně ale také povinnost, sobě rovné ctít. Spojují se zde nárok a povinnost. *Kant* to formuluje takto: Člověk jako rozumné bytí „*vlastní důstojnost (absolutní vnitřní hodnotu), čímž si od všech ostatních rozumných tvorů vynucuje úctu*“. Tou je druhý povinován dokonce i vůči těm, kteří svou důstojnost sami popřeli. Nesmí jim být odepřena. Důstojnost je nezrušitelná. Podle toho „*nesmím odepírat veškerou úctu prostopášníkovi jako člověku, která mu nemůže být odňata minimálně v kvalitě člověka; ačkoliv on sám svým jednáním se činí nedůstojným téhož samého*“. Stejnou pozici zastává již několik století předtím Augustin, také Fichte (1762 - 1814) a Hegel (1770 – 1831), který údajně jednou prohlásil: „*Sama nejzvrhlejší myšlenka nějakého ničemy je velkolepější a vznešenější než zázrak nebe*“.

Podle *Kanta* nemáme jen práva a povinnosti vůči jiným, nýbrž také povinnosti vůči sobě. Jako nám mají být rozumná bytí svatá a neporušitelná, tak máme ctít také sami sebe. Bez úcty k sobě samému je úcta k druhým nemožná. *Kant* pod nadpisem „*Povinnosti vůči sobě*“ vyzývá každého, aby nikdy neurážel vlastní důstojnost, která ho povyšuje nad vše stvoření a vlévá mu úctu k sobě samému. Podle *Kanta* k tomu patří nikdy se před svými bližními neplazit nebo se jim nedůstojně podřizovat. Kdo před jinými dobrovolně ohýbá páteř, a tím se vzdává vzpřímené chůze, pošlapává vlastníma nohama svoji důstojnost. Ohýbání se před druhým člověkem je vždy člověka nedůstojné. Jen život ve vzájemné úctě a správné sebeúctě umožňuje podle *Kanta* vzpřímenou chůzi. Odráží se v ní odpovídající držení těla a ducha.

Podle *Kanta* je rozum samotným základem absolutní lidské důstojnosti a v důsledku toho také požadované úcty. Rozum popisuje *Kant* jako schopnost k mravnímu sebeurčení, jako mravní svobodu, autonomii. Zdůrazňuje spolu s mnoha ze svých současníků, že jediné člověku vrozené právo je svoboda. Nezávislá je na základě společenského postavení, nýbrž mu patří od narození. „*Základem lidské důstojnosti je tedy autonomie.*“

Autonomie v *Kantově* pojetí znamená sebeutváření v poslušnosti vůči mravnímu zákonu nebo zákonu rozumu. Mravnost je tedy totéž, co sama důstojnost, co si zaslouží zvláštní úctu tedy důstojnost čistého rozumného zákona v nás nebo důstojnost lidství v nás samých. Lidstvím je

míněn rozum, mravnost, svoboda. Lidská důstojnost je podle Kanta schopnost rozumně a mravně jednat. Tuto schopnost označuje jako „autonomii“, resp. jako „lidství“. Bytosti, které jsou v tomto smyslu autonomní, označuje jako „osoby“.

Lidská důstojnost se projevuje především v lidské schopnosti nebýt vláčen žádostmi, instinkty a pudy. Člověk je schopen je ovládat a řídit. Kant nemá sebemenších pochyb o tom, že by to měl člověk dělat. Vyzývá lidi k tomu, aby se oprostili od sklonů a instinktů své pudové přirozenosti a cvičili se v odříkání žádostivosti a sebeovládáním. Čím víc se to někomu daří, o to víc vystupuje na povrch jeho vnitřní důstojnost. Kant požaduje, aby si mravní Já podřídilo všechny chtíče a žádosti.

Lidská svoboda neznamena jen nezávislost na vlastních pudech. Označuje pozitivní schopnost rozhodovat se sám pro morální jednání. *Kant* neholduje žádnému neomezenému individualismu. Svobodu spojuje vždy s mravností. Podle jeho mínění je skutečně svobodnou vůlí, vůle k mravnosti, dobrá vůle v pozitivním slova smyslu. Ne nespoutaná, neomezená libovůle, která se při bližším pohledu jeví jako bezmoc, odcizení, nedůstojná vláda pudů.

Mravní člověk se orientuje na mravní zákon, podle kterého má být chtěno jen to, co mohou chtít všechny rozumné bytosti. Člověk se má stále ptát, co by se stalo, kdyby všichni jednali tak jako on. S mravním smýšlením má zacházet tak, aby mohl skutečně každý jednat tak jako on, bez toho, že by vznikl chaos, nespravedlnost, utrpení. Takto interpretovaná svoboda ukazuje člověka jako pána nad sebou samým, nedovoluje mu ale, samolibě a neomezeně se sebou disponovat. Kant píše: *Člověk je sice „svým vlastním pánem, ale ne vlastníkem sebe sama“*. To znamená, jako mravní rozumné bytí má sice nad sebou moc, nesmí toho ale zneužívat k tomu se jí zbavit.

Člověk schopný svobodného, odpovědného sebeurčení je jako bytí s absolutní hodnotou cíl sám v sobě. Není nevědomou věcí, prostředkem, nástrojem, nýbrž je zde zcela pro sebe sama. Podle toho zní mravní zákon: *„Jednej tak, abys používal lidství nejen ve své osobě, ale i v osobách jiných vždycky současně jako cíl, nikdy ale jako prostředek“*. Lidství znamená tolik co mravnost a svoboda. Člověk jako osoba nesmí být nikdy zneužit jako čistý prostředek nebo nástroj, věc nebo objekt k nějakému účelu. Člověk je vždy cílem sám o sobě.

Důstojnost zakazuje člověku dát se najmout do služby jako otrok nebo prostitutka. Člověk nemůže zneužít sám sebe, prodat se nebo dokonce usmrtit. Není to proto, že by lidský život patřil Bohu, nýbrž proto, že to představuje pro něho samotného přijatou absolutní hodnotu. Podobné platí i pro ty, kteří se oddávají pití alkoholu, páchají nepřístojnosti, jsou všemožně nestřídmí.

Zmíněné ponižuje člověka pod úroveň zvířete. Platí to i o těch, kteří ponižují důstojnost člověka lží. Lež je popřením a téměř zničením lidské důstojnosti.

V případě selhání zraňuje člověk podle *Kanta* vlastní důstojnost a popírá tím sám sebe (mravní sankce). V této logice odmítá Kant i dárcovství orgánů. Ten, kdo daruje nějaký orgán, dopouští se parciální sebevraždy. Jedná se o znetvoření jedné integrující části člověka, např. darovat nebo prodat zub, abych ho přesadil do úst někoho jiného. K „*zhýralému sebepoškození*“ se musí podle *Kanta* počítat i antikoncepce. Spočívá v tom, že člověk degraduje svoji osobnost tím, že se využívá jen jako prostředek k uspokojení svých pudů. Na druhé straně připouští Kant situaci jako mravně dovolenou, když si někdo vezme život proto, aby chránil dobro státu (např. v případě válečného zajatce, který si vezme život, aby neprozradil jiné).

Na druhou stranu je Kant rozhodným zastáncem absolutních trestů. Je přesvědčen o tom, že každý zlý skutek je trestem očištěn. Podle něho by stát nectil vraha v jeho důstojnosti osoby, kdyby ho nepotrestal. Stát tak nemá podmíněné právo k uložení absolutního trestu, nýbrž přímo bezpodmínečnou povinnost takto jednat. Vrah trestem smrti nabude ztracené důstojnosti.

Lidskou důstojnost ohrožuje ten, kdo týrá zvířata a ničí přírodu. Povinnost k mravnímu sebezdokonalování zakazuje nejen hrubé jednání se sebou samým a s jinými, nýbrž i se zvířaty a přírodou. Kant v nich sice vidí jen věci, které si nezaslouží úctu jako rozumné bytosti. Člověk s nimi může libovolně nakládat. Přesto odmítá brutalitu, kvůli následkům, které by vedli k zhrubnutí vztahu k druhým lidem. Člověk by se měl každý den snažit o to být důstojnou osobností, která si zaslouží úctu.

Kant je rovněž přesvědčen o tom, že k úctě před důstojností druhého patří, aby nikdo nenutil druhého k sebeúctě: „*Nikdo mě nemůže nutit k tomu, abych byl šťastný, nýbrž každý smí hledat svoji blaženost na cestě, která se jemu samotnému zdá dobrá, když tím jenom není narušena svoboda druhých, kteří o podobný cíl usilují podle nějakého možného společného zákona*“. Ve skutečnosti se může jednotlivec realizovat jedině v samotné společnosti, ve které se občané navzájem respektují jako svobodné bytosti a podle toho jednají; jen tak je vůbec možná svoboda ve smyslu nezávislosti od nějaké jiné nutící libovůle, míní *Kant*.

Souhrn

- Důstojnost člověka spočívá podle *Kanta* v jeho rozumu. Člověk je pro něho svobodná a mravní bytost. Tím převyšuje ostatní stvoření.

- Lidská důstojnost znamená u Kanta i jistý požadavek na podobu člověka a jeho postojů.
- Kant opouští nábožensko-metafyzické zdůvodnění lidské důstojnosti. Myšlenku podobnosti člověka s Bohem zcela opouští.

Použitá a doporučená literatura:

- *Wetz, F.J., Die Würde der Menschen ist antastbar, Stuttgart 1998*
- *Reifenrath, H.B., Menschenwürde, Franfurkt am Main 1986*

3. Důstojnost jako vyšší právní hodnota

3.1. Lidská důstojnost a lidská práva

Historický pohled na pojem lidské důstojnosti a jeho zdůvodnění předznamenává pochopení ideje lidských práv a jejího dlouhého, komplikovaného vývoje. Lidská práva můžeme chápat jako produkt sekularizačního procesu. Dochází v něm mimo jiné k překonání jednotného nábožensko politického chápání světa a postavení člověka v něm. Není sporu o tom, že o lidských právech, o jejich uplatňování či (ne)dodržování můžeme obecně mluvit až tehdy, kdy je člověku přiznána individuální svoboda, vycházející ze svobodného (sebe)určení. V tomto smyslu se dá hovořit o vzniku lidských práv až v novověku, konkrétně v 18. století. To ale neznamená, že nemůžeme hovořit o „prehistorii“ lidských práv, o předstupních, které vedly k novodobému chápání lidských práv a přímo, či nepřímo s nimi souvisejí.

3.1.1. Prehistorie lidských práv

O prehistorii lidských práv, o vlivu a roli křesťanství v nich se vedou nesčetné diskuse. Idea lidských práv v evropském a anglosaském prostoru je bezesporu ovlivněna křesťanstvím. Obecný charakter lidských práv je založený na ideji jednoty lidského rodu. Ta má své počátky u stoiků a v teologii raného křesťanství. Poselství evangelia proměňuje myšlení prvních století. Zde je počátek lidských práv ve středověku. Náboženské přesvědčení, že všichni lidé jsou si navzájem bratry a sestrami, Bohem milované dítky, je závdavkem spravedlnosti. Každý jednotlivec, protože je člověk, má právo na stejnou úctu bez ohledu na sociální postavení.

V dějinách křesťanství je problémem rozchod křesťanské praxe s křesťanskou naukou. Jsou zatíženy politickými, sociálními a církevními konflikty. Důvod je nasnadě. Definování a respektování lidských práv nejednou ohrožuje církevní pozice a privilegia. Proto je idea lidských práv ze strany církve (křesťanů) mnohdy odmítána.

Křesťanský svět sice uvažuje o lidství jako jednotě. Nikdy však neobsáhne svět jako celek. Z pojetí lidství v křesťanství tak obvykle vyvstává protiklad mezi křesťany a pohany. Z univerzálních povinností člověka se stává interní křesťanská etika západního světa. Osvícenství uvolňuje koncept lidství z křesťanského zakotvení.

3.1.2 Lidská práva ve společenském kontextu

Pro bližší pochopení problematiky lidských práv je nutné se věnovat překonání jednotného nábožensko politického chápání světa a postavení člověka v něm. Umožní to mimo jiné lepší pochopení církevních pozic k této problematice.

3.1.2.1 Trojvrstevná společnost aristokraticko-vertikální

V minulosti převládá pojetí společnosti postavené na principu pravdy (všechny indoevropské národy, křesťanský středověk). Právo vládnout má v takovéto společnosti jen ten, kdo pravdu zcela zaručeně má. Vlastní ji. Jedná se o společnost aristokraticko-vertikální. Je legitimizována, strukturována a spravována podle principu pravdy, ideologicky normativně. Tmelem této společnosti je normativní ideologie náboženská nebo protináboženská (viz marxisticko-leninský socialismus).

V takovéto společnosti je nutný určitý druh lidí (kasta mudrců, kněží či ideologů), kteří dokáží objektivní platnost dobra a pravdy shrnout do srozumitelné soustavy. Je-li to nutné, musí být zajištěna i silou zbraní, kastou lidí – vojáků, válečníků, rytířů a jiných ozbrojených sil – kteří, na pokyn mudrců, kněží a ideologů, dodávají pravdě a dobru i potřebnou sílu a přesvědčivost. Zajišťují tak pokoj a pořádek pro třetí kastu lidí (měšťanstvo), která vytváří hmotné bohatství společnosti. Tvoří základ jejího živobytí.

V konceptu marxisticko-leninského socialismu tuto úlohu sehrává strana a vláda. Má k tomu potřebná institucionální „chapadla“. Místo měšťanstva je to pracující lid.

Jen pravda může a smí být subjektem práv. Bludu, ideologické odchylce, žádná práva nepřísluší. Kdyby tomu tak bylo, hrozí této společnosti rozpad.

3.1.2.2 Americká revoluce a společnost demokraticko-horizontální

S americkou revolucí se prosazuje nový princip legitimizace veřejné moci. Ve státech vznikající severoamerické unie je formulována „Deklarace práv člověka a občana.“ Prostřednictvím francouzské revoluce je přenesená na evropský kontinent. Představuje to na konci 18. stol. politický i právní počátek nové epochy státního života celé evropsko-americké civilizace. Deklarace nezávislosti (1776) ho formuluje takto: „*Považujeme za zřejmé tyto pravdy: všichni lidé byli stvořeni rovnými, jsou obdařeni od Stvořitele určitými nezcizitelnými právy, mezi nimiž*

je právo na život, na svobodu a na vyhledávání štěstí. Vlády jsou utvářeny proto, aby zajišťovaly tato práva, a jejich spravedlivá moc pochází ze souhlasu těch, jimž se vládne...“ Podle tohoto prohlášení vláda nepochází z „Boží milosti“ - bylo tomu tak po několik století v západním a východním křesťanském impériu - ani ze zákonů dějinného vývoje, ale pouze a jedině ze souhlasu těch, jimž vládne.

Jedná se v podstatě o chartu, která zakládá laický stát. Ten se omezuje na funkce čistě utilitaristické. Vědomě se zřídá úlohy zajišťovat občanům zákonem formulovanou direktivu k řešení konečných otázek života. Považuje je spolu s jinými za inherentní a nezcizitelná osobní práva člověka. Sám sebe považuje pouze za nástroj jejich obrany. Z vlivu státní moci vylučuje ideologickou, tehdy nábožensko-duchovní, sféru života. Omezuje se na zajišťování minima řádu, nutného k pokojnému soužití lidí ve společnosti.

Ve zmiňovaném období se prosazuje vědomí toho, že panovnická moc je pro svědomí občana irelevantní. Panovník nemůže ovládat náboženství, poněvadž náboženství je od Boha, nikoli od člověka. Lid nemůže přenést na krále práva, která sám nemá. Nemůže mu dát moc nad svědomím, poněvadž svědomí nenáleží králi, ale Bohu. Vrchnost nemůže být rozhodčím v osobním poměru mezi Bohem a člověkem.

Princip pravdy je odstaven jako nepoužitelný. Je nahrazen **principem souhlasu**. Ideologicko-normativní legitimizace veřejné moci je nahrazena pragmaticko-konsensuální principem vládnutí, jež vyžaduje ke své verifikaci svobodné a tajné volby. Zde je základ moderní parlamentní demokracie. Ta se šíří z Ameriky do Evropy a dnes již do celého světa.

Demokraticko-horizontální systém založený na principu pragmaticko-konsensuálním se prosazuje především díky lepší výkonnosti a pružnosti v zajišťování občanského blaha, jak hmotného, tak kulturního, vědeckého a duchovně-náboženského.

3.1.2.3 Lidská práva a evropská revoluce

S novým společensko-politickým uspořádáním jsou spojena lidská práva. Vyjádřená v prvních dokumentech lidských práv, na jejichž konci je Všeobecná deklarace lidských práv (1948) a další dokumenty Spojených národů.

Mezi první dokumenty lidský práv patří **Petition of Rights** (1628) puritánské revoluce a **Declaration of Rights** tzv. slavné revoluce (1688) a **Virginia Bill of Rights** (1776) americké revoluce a *Deklarace nezávislosti* 13 spojených států z roku 1776, což je první psaná ústava

novověku. V těchto dokumentech se zdůrazňuje, že každý má právo na život, svobodu, rovnost a touhu po štěstí. Tato prohlášení následuje v roce 1789 společná ústava Spojených států amerických. Ve stejném roce se koná ve Francii slavnostní **Proklamace práv člověka a občana**. V ní se pro každého požaduje právo na svobodu, vlastnictví, rovnost před zákonem a ochrana před libovolným zatýkáním. Roku 1791 se tato práva stávají součástí francouzské ústavy.

V těchto prohlášeních jsou jistá omezení, např. americké prohlášení práv má na zřeteli pouze bílé, americké protestanty, nezahrnuje otroky. Francouzské prohlášení, které vychází z osvícenské filosofie, je zakázáno samotným revolučním režimem.

Vytváření a prosazení nového demokraticko-horizontálního systému s principem souhlasu provází války, a to i světové.

Proces pomalého vytěšňování společenského systému **aristokraticko-vertikálního** a prosazování systému **demokraticko-horizontálního** probíhá v rozdílných dobách i oblastech - v 17. a 18. stol. v anglické, později americké oblasti, převážně formou revoluce. Na evropském kontinentu od doby osvícenského absolutismu a francouzské revoluce převážně revolučními posuny a nárazy. Americká revoluce není na rozdíl od francouzské revoluce protináboženská.

Prohlášení lidských práv má dlouhou předeheru vyjadřující revoluční dynamiku západoevropské civilizace bojující za zcela určitý aspekt svobody:

- **papežská revoluce:** boj za svobodu církve v impériu.
- **revoluce křesťansko-laická:** boj za svobodu křesťana v církvi a ve světě.
- **občanská revoluce:** boj za svobodu občana bez ohledu na jeho náboženské vyznání.
- **revoluce proletářská:** boj za svobodu od zbídačujícího vykořisťování.

Každá revoluce je dvojsečná. Každý společenský pohyb vyvolává protipohyb. První revoluce dělá z kléru privilegovanou skupinu a z papeže světovládce tehdejšího evropského západu. Druhá vyvolává vleklou (trvá pět století) revoluční vlnu církevně reformační. Dochází k rozbití viditelné jednoty Kristovy církve. Odehrává se vzájemné krvavé pronásledování a války mezi příslušníky jednotlivých konfesí. Napomáhá to vzniku absolutistických států a otevírá se prostor pro nového racionalisticko-osvícenského ducha a ducha nekřesťanského náboženského deismu. Vzchází z toho třetí revoluční vlna za svobodu občana. Stinnou stránkou je vznik proletariátu. S ním se začíná vzdouvat čtvrtá revoluční vlna, revoluce proletářská.

3.1.3 Katolická církevní pozice k lidským právům a svobodě

V evropském kulturním prostoru sehrává významnou roli v otázce lidských práv katolická církev. Její postoj v této otázce není v průběhu dějin konsistentní. Její dnešní jednoznačná podpora lidských práv je pro papeže 19. stol. nepředstavitelná.

3.1.3.1 Obranná a odsuzující pozice

První reakce ze strany oficiálních představitelů katolické církve na výdobytky revolučního dění - dovolávání se lidských práv a svobod - jsou negativní. Papež Pius VI., stejně jako mnoho dalších, (včetně Karla Marxe, který vidí v humbuku s lidskými právy jen zástěrku bezohledného buržoazního individualismu), odsuzuje prohlášení práv člověka a občana francouzské revoluce. Považuje je za obłudné. Za absurdní považuje tvrzení o vrozené svobodě a rovnosti člověka. Tato nauka se podle něho neprohřešuje pouze proti povinné poslušnosti vůči Bohu, ale zneuznává i povahu lidské přirozenosti.

Papežové Pius VI., Řehoř XVI. a Pius IX. spatřují v právu na svobodu svědomí a náboženství atentát na soudržnost společnosti. Přidržují se aristokraticko-vertikálního systému uspořádání společnosti, který považují za správný. Katolicismus v tomto systému sehrává funkci ideologicko-normativního tmelu.

Papež Řehoř XVI. v encyklice *Mirari vos* z 15. srpna 1832 hovoří o svobodě svědomí jako o „mylném názoru“, „šílenství“, „zhoubném omylu“. Tyto výroky provází rozhodné odmítnutí svobody projevu a svobody tisku.

Papež Pius IX. v Sylabu z roku 1864 odsuzuje mimo jiné výroky, které neuznávají katolické náboženství za jediné státní náboženství; výroky, podle nichž by přistěhovalci mohli vyznávat vlastní náboženství; a výroky, podle nichž by se měl římský papež smířit s pokrokem, s liberalismem a s moderní civilizací.

Styl papežských prohlášení ohledně liberalismu, demokracie a politické svobody mění zčásti teprve papež Lev XIII. (1878 - 1903), a to i přes to, že lidská práva nehodnotí o mnoho pozitivněji než jeho předchůdci. Lev XIII. však opouští dosavadní obranný postoj vůči novodobým procesům charakterizovaný chmurnými a patetickými tóny, plačtivými stesky na špatné časy a snaží se místo pouhé obrany o vypracování nauky o státu a sociální nauky, které by byly na vyšší doby. Má snahu nově sdělit univerzální obsah křesťanské zvěsti křesťanům

i nekřesťanům. Díky těmto snahám se mu daří učinit z papežství světem uznávanou morální autoritu. Pozici Lva XIII. v zásadě nemění ani další papežové. Pius X. bojuje proti modernismu a francouzské politice. Obdobné je to u Pia XI. i Pia XII..

Teprve Druhý vatikánský koncil v *Prohlášení o náboženské svobodě* (r. 1965) slavnostně vyhláší právo osoby i jednotlivých společenství na společenskou a občanskou svobodu v náboženských věcech. Církev se začíná více zabývat komplexem problémů lidských práv. V diskusi o náboženské svobodě na 2. vatikánském koncilu nemálo biskupů lpí na výdobytcích papežské revoluce a jejího aristokraticko-vertikálního systému i přesto, že tyto výdobytky se ztrácejí. Vytrvale opakují, že bludu nemohou příslušet žádná práva. Odvolávají se na odsouzení lidských práv shora jmenovanými třemi papeži a neberou v úvahu společenský kontext, v němž k tomuto odsouzení došlo. Zastánci náboženské svobody poukazují na to, že subjektem práv (a povinností) nemůže být v moderním právním pojetí „pravda“, ale jenom lidská osoba.

3.1.3.2 Práva nepotřebuje všemohoucí Bůh, ale jen bezmocný člověk

Příznačná jsou úvodní slova deklarace koncilu „Prohlášení o náboženské svobodě“: „*V dnešní době důstojnost lidské osobnosti je předmětem stále živějšího uvědomění; stále přibývá těch, kdo pro člověka požadují možnost jednat podle své vlastní volby a s plnou odpovědností, ne pod tlakem donucení, nýbrž vedeni vědomím vlastní odpovědnosti*“. Prohlášení o náboženské svobodě tak vnáší do vztahu katolické církve k modernímu světu nový rozměr.

Na přijetí této deklarace naléhají především severoameričtí biskupové a biskupové ze zemí, kde demokraticko-horizontální systém dobře funguje. Ale i biskupové z komunistických zemí chápou, že aristokraticko-vertikální systém legitimizovaný ideologicko-normativně novodobým quasi-náboženstvím marxismu-leninismu je pro společnost nefunkční a nebezpečný. Pokud se z počátku svého odporu vůči komunismu odvolávají na práva Boží, brzy chápou, že Bůh, který je všemohoucí, žádná práva nepotřebuje. Práva potřebuje jen bezmocný člověk. Patřičnou váhu má při koncipování dokumentu koncilu projev pražského kardinála Berana (příloha č. 2.).

3.1.3.3 Odůvodnění lidských práv

V současnosti existují rozdílné názory na to, co patří mezi lidská práva a jak se mají zdůvodnit. Podle rozšířeného pojetí patří mezi lidská práva ta, která jsou uvedena v prohlášení OSN (1948).

Odůvodnění lidských práv uvnitř sociálního učení církve vychází z osobní důstojnosti jednotlivce. Významnou je v tomto smyslu encyklika Jan XXIII. „Pacem in terris“ čl. 9n. říká: *„Každé lidské soužití, aby bylo správně uspořádáno a bylo plodné, si musí na samém počátku stanovit základní princip, že každý člověk je svou povahou osoba. Má svou přirozenost vybavenou rozumem a svobodnou vůlí; má proto práva a povinnosti, které bezprostředně a současně vyplývají z jeho povahy. Tak, jak jsou všeobecně platná a nedotknutelná, tak nemohou být také žádným způsobem zcizena.“*

Závaznost lidských práv spočívá v podstatě člověka jako subjektu s vlastní hodnotou (osobní důstojností, která je nedotknutelná). Takový člověk má právo na pokojné soužití s ostatními lidmi. Má právo být svobodný od jakéhokoli násilí, být svobodný ve svých myšlenkách a řečech, ve svém náboženském a politickém přesvědčení. Podobné lidské zdůvodnění lidských práv zaznívá v tom, že je lidská osoba vyzdvížena za základ a cíl všech sociálních institucí a z toho odvozuje práva na svobodu i práva občanská, politická a hospodářská, společenská a kulturní.

Víra, kromě filosofického chápání lidských práv, nabízí hlubší zdůvodnění lidských práv. Bezpodmínečná a nedotknutelná důstojnost člověka, její bezpodmínečnost a nedotknutelnost má svůj poslední smysl v Bohu a ve vtělení věčného Slova. Každý člověk jako „obraz Boží“ je bez ohledu na svou rasovou nebo náboženskou příslušnost „podivuhodně stvořen ve své důstojnosti“ v Ježíši Kristu. Tajemství člověka se vyjasňuje v tajemství vtěleného Slova. Takové stanovisko zastávají velké církve:

V **evangelickém katechismu** pro dospělé se říká: *„Právo může být mezi lidmi ustaveno a respektováno jen tehdy, když si budeme uvědomovat, že máme život a důstojnost ne z vlastní moci“,* nýbrž že jsme ho přijali od Boha. On nám propůjčil nezrušitelnou důstojnost tím, že nás stvořil podle svého obrazu, skrze Krista vykoupil a daroval nám svobodu vést život ve vlastní odpovědnosti.

Stejně se vyjadřuje **KKC čl. 1700**: *„Důstojnost člověka je zakořeněna ve stvoření k obrazu a podobě Boha“.* Nikdo ji nesmí odejmout, jak bývá obvyklým způsobem zdůvodňováno **čl. 1934**: *„Všichni lidé, stvořeni k obrazu jediného Boha a obdařeni stejnou rozumovou duší, mají stejnou přirozenost a stejný původ. Vykoupeni Kristovou obětí, jsou všichni povoláni k účasti na téže božské blaženosti: všichni tedy mají stejnou důstojnost“,* která se právě tak ukazuje v jeho schopnosti svobodně a mravně jednat.

3.1.3.4 Dnešní členění lidských práv

Dnes se zpravidla rozlišují tři „generace“ lidských práv:

Individuální práva na svobodu: (právo na život a zdraví, na svobodné rozvíjení osobnosti; na svobodu náboženství, víry a svědomí, svobodu mínění a tiskovou svobodu; svobodu umění a vědy; svobodu shromažďovací a spolčovací; svobodu volby povolání; právo na osobní vlastnictví; právo na vlast; právo azylu; petiční právo, právo na právní slyšení).

Sociální, ekonomická a kulturní práva: (právo na svobodné podnikání, spolurozhodování, na spravedlivou mzdu, zotavenou, vzdělání, účast na kulturním životě, zabezpečení ve stáří a právo na bydlení).

Práva solidarity: (právo na mír, na komunikaci, na kulturní odlišnost a svébytnost, na ekologicky snesitelné životní prostředí, na účast na společném dědictví lidstva, právo na vývoj a sebeurčení národů).

Lidská důstojnost jako nosný základ a lidská práva jako vůdčí principy jednání vytvářejí bázi a měřítko nejen pro jednotlivce, nýbrž také pro společnost a její instituce, podle nichž se má orientovat mravní chování.

3.1.4 Klasické a novověké přirozené právo

Idea lidských práv se úzce pojí s přirozeným právem (zákonem). Existuje mnoho pojetí přirozeného zákona. Tato pojetí mají řadu odpůrců. Jsou zde také četná nepochopení. Všeobecně se má za to, že vedle platných, psaných zákonů (positivního práva), existují představy o právu a spravedlnosti (předporozumění). Vždy, když se dovoláváme spravedlnosti proti nespravedlivému rozsudku či nespravedlivému zákonu, předpokládáme existenci určitého práva mimo platný zákon. Jinými slovy řečeno, psané zákony (pozitivní právo) musí mít zdůvodnění mimo rámec systému positivního práva. Právo nesmí být určováno čistě mocenskými zájmy zákonodárce (vládnoucích skupin). Musí se orientovat na právo dané předem „přirozeností“, v návaznosti na esenci, či přirozenost člověka. Je zde odkaz na prepozitivní rovinu odůvodnění, na etický pojem práva, který je pro pozitivní právo normativní.⁷ To si žádá bližší vysvětlení funkce práva a jeho vztahu k morálce.

⁷ Už v antické sofistice se běžně rozlišovalo mezi normami, které platí jen na základě lidského ustanovení a normami, které platí od přirozenosti. Ve středověku se pokládalo ve velké míře za nesporné, že nespravedlivý pozitivní zákon není v podstatě žádný zákon, spíše násilnost. Kritérium spravedlnosti se přitom chápalo prepozitivně.

3.1.4.1 Právo – zákon – morálka

Tomáš Akvinský hovoří o třech vlastnostech práva ve smyslu platného zákona: 1. právo se týká vztahů mezi lidmi; 2. neupravuje všechny lidské vztahy jen ty, kde je nutné zajistit vzájemné nároky a povinnosti a vyznačuje jejich minimální hranice; 3. právo předpokládá pro úpravu vztahu jistou rovnost (nejedná se o rovnost kvantitativní či aritmetickou), nýbrž rovnost před zákonem.

Právo upravuje nutné minimum vztahů. Ve společnosti má být zajištěn nezbytný mír s ohledem na rozmanitost osobních a skupinových zájmů. Právo vymezuje základní vzájemné povinnosti a dbá na jejich plnění. Ve vztahu práva k morálce platí následující: 1. právo se musí od morálky jasně odlišit, nikoli oddělit; 2. právo představuje minimum morálky (řeší vnější vztahy, nikoliv motivace atd...); 3. právo se s etikou nepřekrývá, ale protíná; 4. právo nastupuje, „následně“ reguluje vztahy na základě problémů v praxi. Morálka (etika) „předchází“ praxi; 5. právo je vymahatelné, etika nikoliv.

3.1.4.2 Vztah práva a morálky

Vztah práva a morálky se v průběhu dějin modifikuje a mění. Dá se rozčlenit do tří velkých modelů. Jde o: 1. primát morálky nad právem; 2. nezávislost práva na morálce a morálky na právu; 3. primát práva nad morálkou.

ad.1

V antice a ve středověku je právo chápáno ve funkci morálky. Existuje zde jednota kategorií práva a morálky. Toto období je shrnuto v tomistickém učení o lex aeterna.

ad.2.

V pozdní scholastice dochází k uvědomování si rozdílu v logice práva a morálky. Uvažuje se o nezávislé morálce práva. Tento proces je urychlen reformací a zánikem středověkého systému, který je postaven na vědomí příslušnosti k univerzalitě křesťanské společnosti a na respektu ke společným zákonům. Vznik národních, konfesijních států a komunikace mezi nimi předjímá vznik mezinárodního práva jako systému objektivní a nadkonfesní komunikace. Právní morálka tohoto období je obecně sdílenou, veřejnou morálkou. Morálka, resp. tradiční etika, se stává privátní etikou. Novověk se uzavírá kodifikací soukromého práva a vyhlášením lidských práv.

ad.3.

V dnešní době se etika často redukuje na rovinu práva. Modeluje se na všeobecně přijímaných právních principech. Pokud etika nemá oporu v univerzalitě práva, je ponechána názoru jednotlivce či skupiny, komunity. Ve společenské rovině je zbavena legitimacy. Např. odsouzení rozvodů či odmítnutí sňatků homosexuálů se považuje za vlastní pouze křesťanství. Nepovažuje se za univerzálně akceptovatelné.

Pro bližší objasnění tohoto vývoje je třeba přiblížit dva typy teorie přirozeného práva:

1. *Klasické přirozené právo (nebo také křesťansko-středověké přirozené právo)*. Je koncipováno silně teologicky. Rozhodující podobu nachází u Tomáše Akvinského.
2. *Novověké přirozené právo, nebo-li právo rozumové (nebo také profánně-novověké přirozené právo)*. Je základem politické filozofie osvícenství. Jeho nejzralejší podobu nalzáme u Kanta. Toto pojetí je více racionalistické.

3.1.4.3 Klasické přirozené právo

Základem klasického přirozeného práva, resp. jeho pojetí, je Tomášova teorie přirozeného zákona. V jeho podání není přirozený zákon identický s předem daným přírodním zákonem. Přirozený zákon představuje schopnost člověka participovat na Božím zákonodárství (*lex aeterna*). Tímto zákonem je člověk vázán. Na základě rozumu však může (má) v jeho intencích pořádat a řídit oblasti, které mu přísluší spravovat. Jinými slovy řečeno, člověk je vázán povinnostmi vůči Bohu konat dobro. Zároveň je však zmocněn k tomu, určovat jeho obsah.

Zákonodárný výklad přirozeného zákona podléhá nakonec požadavkům evangelia. Vše má být motivováno láskou k Bohu a k bližnímu. Přesto by měly být všechny praktické zásady přirozeného zákona poznatelné rozumem. Měly by být přístupné obecnému diskursu. Důležitá je v tomto kontextu otázka po podstatě člověka. Musíme rozlišit člověka jako svobodnou a rozumnou bytost (základ jeho podobnosti s Bohem) a jeho přirozené, nelibovolné sklony, které jsou dány jeho esenciální povahou (sklon k sebezachování, k rodinné interakci, ke společnosti a ke světonázorově-náboženské orientaci aj.). Nakonec je řeč o řádu a řízení existenciálních cílů, což je záležitost rozumu v intencích mravního zákona.

3.1.4.4 Novověké přirozené právo

Teorie novověkého přirozeného práva pracuje stejně jako klasická teorie práva s pojmem, esencí či přirozeností člověka, včetně existenciálních cílů, které musí být řízeny rozumem. Oblast etiky se zde rozděluje na dvě relativně samostatné oblasti: 1. Oblast spravedlnosti (co je správné); 2. Oblast dobrého života (co je dobré). U Kanta tomu odpovídá rozlišení mezi: (I.) legalitou (*právní povinnosti*); (II.) moralitou (*povinnosti ctností*).

Ad. 1.

Právní povinnosti se odvíjejí od toho, co dlužím jiným – jako osobám - na základě jejich práv. Vztahují se jen na vnější jednání. Rozhodující není, zda je plním z mravních, náboženských nebo jiných motivů. Zákon mohu respektovat jen proto, že se tím vyhnu trestu. Závaznost právních povinností je striktní (povinnost lze přesně určit i vynutit). Právní povinnosti mají přednost před povinnostmi ctností.

Ad. 2.

Povinnosti ctností zahrnují oblast dobra, které přesahuje rozsah právních povinností. Nejde jen o vnější chování, nýbrž striktně o vnitřní smýšlení, o mravní motivaci. Jde o růst ve vlastní dokonalosti. Závaznost povinností ctnosti je obsáhlá (je možno ji určit jen ve všeobecných zásadách, máme na mysli např. lásku).

Oba typy povinností vyplývají z kategorického imperativu: *Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek*. Takto formulovaný kategorický imperativ v rovině *právního imperativu* zakazuje, degradovat člověka na pouhý prostředek (nástroj) k nějakému účelu. Jako *imperativ ctností* požaduje uznávat sebe i druhé v rozměru lidství. Chápat se jako cíl sám v sobě a podle toho jednat.

3.1.4.5 Rozdíl mezi klasickým a novověkým přirozeným právem

Klasické teorie přirozeného práva zahrnují celou oblast lidské praxe, včetně posledních otázek po hodnotách a smyslu života. Zahrnují etiku a právo. Novověké teorie přirozeného práva tuto celistvost ruší. Lidskou praxi rozdělují na dvě relativně samostatné oblasti, na oblast práva a oblast etiky.

3.1.4.6 Liberalismus – svobodný právní stát

Podle klasické teorie přirozeného práva je „správné“ (spravedlivé) nutně spojeno s „dobrým“. Smyslem pozitivního zákona není podle Tomáše jen zachování míru, nýbrž i ochrana a posílení „ctností“. Je to nevyhnutelně spojeno se světonázorovým a náboženským obsahem, s nárokem na pravdivost. Novověký stát se musí vzdát, chce-li být svobodnou společností, nároku na pravdu. Koncipuje se do pozice zajištění práva (míru). Otázku celkového určení člověka, základních hodnot a smyslu přenechává jednotlivci, resp. jeho svobodě, partikulárním (náboženským, filosofickým) diskursům. Otázka po tom, co je „dobro“, není politikum.

Redukce klasického přirozeného práva na teorii formální spravedlnosti není bez problémů. Svobodu preferující, sekularizovaný stát žije z předpokladů, které sám nezaručuje. Koncipuje-li se do pozice, že chce být zdrženlivý v mravních otázkách a omezuje se jen na zakazování toho, co společnosti škodí, kde je zaručeno, že se v jím garantovaných prostorách svobody bude také dobře žít, že zde povládně rozumný sociální étos? Na druhé straně je rovněž oprávněná otázka, nakolik je možná politika bez vnímání základních hodnot a smyslu, či-li bez kritérii lidskosti a humanity.

Liberální teze o oddělení práva a morálky se zdá být z dlouhodobějšího hlediska neudržitelná. Právo není eticky neutrální. Platné právo se musí orientovat na nadřazená lidská práva (lidskou důstojnost). Poslušnost zákonu je mravní povinností, kterou je třeba pěstovat. Vynutitelnost práva, jako základ spořádané společnosti, se nemůže odvíjet jen od síly policejního sboru. Není reálné a ani žádoucí, aby měl každý občan svého policistu, který ho kontroluje.

3.1.4.7 Historická právní škola 19. stol. a právní pozitivismus

Pro úplnost je dobré představit pozice historické právní školy 19. stol. a právní pozitivismus. Jsou opozicí vůči variantám přirozeného práva. Jejich postoje v nemalé míře ovlivňují novodobé myšlení.

3.1.4.7.1 Historická právní škola 19. stol.

Ve druhé polovině 19. stol. dochází ke všeobecnému příklonu k dějinnému (profánnímu). Platí to i pro oblast práva. Sílí pochybnosti ohledně existence vrozených, věčných práv. Zpochybňuje se existence něčeho prepositivního. Vše se stává pochybné a nejisté. Učenci *Ranke*, *Buckhardt*,

Droysen a Dilthey věří, že vše je záležitost dějin, jejichž podstatou je obměna a proměna. Jejich názor sumarizuje věta: „*Co je člověk, mu řeknou jen jeho dějiny*“.

Uvedené názory vedou ke vzniku historické právní školy. Její nejznámější spoluzakladatel *Savigny* je tvrdým odpůrcem tradičního přirozeně právního učení. Právo se považuje za historicky podmíněné. Není správné chtít formovat sociální sféru podle trvale platných norem.

Konkrétní právo je vždy historicky podmíněno. Přesto musí být brán zřetel, podle učení o přirozeném právu, na nadčasovost. Potvrzuje to samotná praxe. Ve všech kulturách je možné rozpoznat určité všeobecné právní zásady (např. odsouzení vraždy).

3.1.4.7.2 Právní pozitivismus

Právní pozitivismus je opakem přirozeného práva. Zastánci právního pozitivismu tvrdí, že pozitivní právo nepotřebuje prepositivní odůvodnění. Legitimizuje se podle nich samo o sobě. Ozývá se zde volání po právní jistotě. Za hlavního představitele právního pozitivismu ve 20. stol. je pokládán Hans Kelsen (1881 – 1973).

Podle zastánců právního pozitivismu je **právo to, co se za právo deklaruje a jako takové se může prosadit**. Zákon neplatí proto, že je obsahově správný, nýbrž proto, že ho ustanovila příslušná autorita. Podle nich jde o zajištění právní jistoty a tím míru uvnitř společnosti. Požadovaná právní jistota by mohla být narušena, pokud by někdo s odkazem na lidskou důstojnost (nepsaný zákon) odmítl poslušnost vůči psanému zákonu.

Nejtragičtější příklad důsledků vyprázdnění základní ideje práva ukazuje nacionální socialismus. Mnozí se domnívali, že musí poslouchat zločinné rozkazy zákonodárce (vůdce), protože tak rozhodl. Právě praxe nacionálně socialistické vlády kompromitovala v plné míře právní pozitivismus, což po druhé světové válce vedlo k obnově přirozeného práva. *Gustav Radbruch* v roce 1932 napsal: „*Kdo má schopnost právo prosadit, dokazuje tím, že je k ustanovení práva povolán*“. Po Hitlerově diktatuře svoji tezi odvolává a vyzývá k znovuoživení staré myšlenky přirozeného práva. Mimo jiné říká: „*Právní věda se musí rozpomenout na nashromážděnou tisíciletou moudrost antiky, křesťanského středověku a osvícenství, kdy existuje nejvyšší právo jako zákon, přirozené právo, božské právo, právo rozumu, stručně nadzákonné právo...*“.

Dalším z argumentů proti právnímu pozitivismu je i to, že samo pozitivní právo se neobejde bez všeobecných „neurčitých“ právních pojmů jako jsou věrnost a důvěra, slušnost atd.. V soudní

praxi se musí vedle doslovného znění zákona uplatňovat výše zmíněné zásady. Odkazují na vyšší než pozitivní právní představy, které spojujeme s lidským bytím a lidským soužitím.

3.1.4.8 Přirozené právo a SUC

Výchozím bodem sociálního učení církve (SUC) je zde lidská osoba se svou důstojností. Přirozené právo je právo osoby. SUC neposkytuje soustavu hotových norem. Předkládá základní principy, které mají napomáhat při hledání potřebných norem.

3.1.5 Dnešní chápání Všeobecné deklarace lidských práv

Dřívější prohlášení o lidských právech i novější přiznání se k lidské důstojnosti jsou odpovědi na požadavky doby. Původně jsou ochranou a obranným právem anglických přistěhovalců v Jižní Americe, jako i sílcí buržoazie v některých západoevropských státech, proti poručnictví a svévolnému útlaku ze strany státu a církve. Ve 20. stol. jsou reakcí na otřesné zkušenosti dvou světových válek. Lidská důstojnost se stává právní hodnotou.

V moderní době jsou pojmy lidská důstojnost a lidská práva navzájem propojeny. Idea lidské důstojnosti představuje konstitutivní princip. Přípravuje zdůvodnění pro lidská práva. V pojmu lidská důstojnost jsou obsaženy nároky, které nalézají vyjádření v lidských právech. Zjednávají si v nich platnost.

Organizace spojených národů (1945) a *Všeobecná deklarace lidských práv* (1948) vysvětlují důstojnost jako kořen a pramen lidských práv. Všeobecná deklarace lidských práv z roku 1948 je návratem k pevným základům lidské civilizace. Je rozhodujícím mezníkem v morálních, kulturních a politických dějinách světa. Představuje všeobecně rozšířenou touhu po svobodě, spravedlnosti, míru a solidaritě. Deklarace prohlašuje, že každý člověk má lidskou důstojnost. V její preambuli se mluví o „*vnitřní důstojnosti všech členů lidské rodiny*“, o víře „*v důstojnost a hodnotu lidské osoby*“. Současně specifikuje určité svobody a práva, jež jsou pro ochranu této důstojnosti nezbytná, a snaží se je zabezpečit. Preambule vyhlašuje deklaraci jakožto „*společný cíl pro všechny národy a všechny státy*“.

Pojem inherentní lidské důstojnosti nachází místo i v ústavách mnoha zemí a v četných mezinárodních úmluvách. Mezinárodní pakt o občanských a politických právech (1966), Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech (1966) nebo Dohoda proti mučení z roku 1984 – v preambulích zdůrazňují, „že se tato práva odvozují z vnitřní důstojnosti

člověka“. V Řecké ústavě se píše, že „je základní povinností státu..., ctít a chránit lidskou důstojnost“. Ve Španělské chartě se říká: „Španělský stát prohlašuje jako vůdčí zásadu svého jednání úctu k důstojnosti ... lidské osoby“.

Formulované myšlenky na obranu důstojnosti a práv člověka jsou někdy zpochybňovány v rovině teoretické i praktické. Při samotném schvalování VDLP nepanuje jednota. Z 56 přítomných národů souhlasí s usnesením 48 z nich. 8 se zdrželo hlasování (Československo, Jugoslávie, Polsko, Saudská Arábie, Jižní Afrika, Ukrajina, SSSR a Bělorusko).

Dnes je často člověk jako osoba podřizován ekonomickým, politickým či jiným cílům (dochází k mučení, otroctví, vykořisťování...). Problémem je rasová, náboženská, nacionální, politická, sociální nesnášenlivost. Lidé jsou dnes stále více hodnoceni podle ukazatele „kvality života“. Některý život je považován za bezcenný. Degradace lidského života je patrná z návrhu nucené kontroly porodnosti, z různých manipulací s lidskou reprodukcí, ze snah předčasně ukončit život nevyléčitelně nemocným. Ve všech těchto případech je člověk instrumentalizován. Přístupuje se k němu jako k předmětu či produktu. Lze ho buď použít, nebo odstranit. Vše je na těch, kteří nad ním mají moc.

V současné době vládne silný relativismus. Prosazuje se multikulturalismus. S popíráním možnosti „pravdy“ o čemkoli, se popírá i pravda o jednotě lidského rodu, která je nutným výchozím předpokladem deklarace. Multikulturalismus tvrdí, že všechny pravdy jsou pouze kulturními výtvy. Nutně tím popírá pravdu o lidské společnosti. Bez této základní pravdy se stává Všeobecná deklarace lidských práv pouhým sentimentem.

VDLP v čl. 18 hovoří o svobodě myšlení, svědomí a náboženství. Náboženství se dotýká samotných základů lidské důstojnosti. Náboženská svoboda je zdrojem a zárukou všech práv a svobod. Pro většinu lidí je náboženství závazkem vůči společenství a veřejnosti. Náboženství zdůrazňuje skutečnost, že osoba není izolovaným, autonomním jedincem. Má být osobou solidární s druhými. Solidarita je patrná i v jiných společenstvích. V čl. 16 se hovoří o rodině, která má právo na ochranu ze strany společnosti a státu. Úcta k lidským právům si také žádá ochranu společenství a spolků, díky kterým vzkvétá nebo upadá kultura lidské důstojnosti. Nucená likvidace spolku je často doprovázena snahou vládnoucích garnitur manipulovat s jedincem.

VDLP není pouhým morálním apelem. Odvolává se na stará, různě vyjadřovaná pravidla úcty k bližnímu. Deklarace odmítá mravní nihilismus, který dal vzniknout „barbarským činům,

urážejícím svědomí lidstva“. Prohlašuje, že máme jeden ke druhému povinnosti vyplývající z naší účasti na společném lidství a společném mravním řádu.

Židé a křesťané uznávají, že mají povinnost vůči Bohu Stvořiteli a celému lidskému pokolení. Všichni lidé stvořeni k Božímu obrazu mají stejná základní práva. Tato práva a jim odpovídající povinnosti jsou nezbytnými aspekty všeobecného morálního práva. Tato práva a povinnosti jsou v těsném souladu. To je vlastní biblické tradici i logice Všeobecné deklarace. Hovořit o univerzálnosti lidské přirozenosti a o všeobecných lidských právech neznamená popírat pluralismus, který je lidstvu vlastní. Všeobecnost a jedinečnost není třeba stavět proti sobě.

K porušování lidských práv dochází ze strany národů, které se dovolávají „národních zájmů“ nebo své činy ospravedlňují poukazem na „odlišné kulturní tradice“. V globální ekonomice zase často dochází k upřednostňování ekonomických zájmů před morálními imperativy lidských práv. Lidská práva jsou ohrožována také ve jménu lidských práv. Dovolávání se práv se oddělí od spravedlivých požadavků morálky a obecného dobra. Porušují se tak často práva druhých lidí. Je zde i selektivní přístup. Dochází k upřednostňování jedněch práv na úkor druhých. Porušuje se nutné vzájemné propojení mezi právy. K porušování lidských práv dochází i nátlakovými akcemi vázanými na zahraniční pomoc. Ta je často podmiňována nepřijatelnými požadavky, např. nucenou kontrolou porodnosti nerespektující práva rodičů a jejich dětí. Tyto snahy, pod rouškou lidských práv, jsou typickou ukázkou „kulturního imperialismu“.

Deklarací je zdůrazněn základní význam jednotlivce. VDLP zdůrazňuje, že svoboda není svobodou od společenství, ale naopak svobodou ke společenství. Ochrana lidských práv není pouze věcí státu, ale každého jednotlivce a každého orgánu společnosti.

Článek 22 zdůrazňuje, že všichni lidé by měli mít stejný nárok, „*dosáhnout nezbytných hospodářských, sociálních a kulturních práv, aby mohli žít důstojně*“. Jinými slovy se říká, že práce, odpovídající životní úroveň, zdravotní péče, jídlo, oblečení, ubytování a vzdělání jsou pro člověka dobra, která jsou nezbytná k jeho důstojnosti a k svobodnému rozvoji jeho osobnosti. Podobně to stojí v čl. 23, podle kterého každý dělník má právo na odměnu, „*kteřá jemu a jeho rodině zajistí lidské důstojnosti odpovídající existenci*“. Podporovat deklaraci znamená uznat, že bychom všichni měli usilovat o to, aby tato dobra byla dostupná všem příslušníkům lidského rodu.

Použitá a doporučená literatura:

- Anzenbacher, A., *Křesťanská sociální etika*, CDK Brno 2004, s. 62-68.
- Hanuš, J., *Křesťanství a lidská práva*, CDK Vyšehrad 2002, s. 13-54; 57-70.
- Skalický, K., *Lidská práva ve společenském kontextu jako hermeneutický problém* in: *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 2-6.
- Sutor, B., *Politická etika*, OIKOYMENH, Praha 1996, s. 100-110.

4. Světonázorová pluralita - proces sekularizace

4.1. Světonázorová pluralita

Světonázor zahrnuje otázky po podstatě a určení člověka, jeho orientaci ve světě v komplexu otázek po základních životních jistotách, hodnotách a smyslu. Dotýká se i problému transcendence. **Světonázory jsou náboženské, politické, filosofické.** Je otázkou, zda je možné řadit křesťanství ke světonázoru či se tomuto vymezení vymyká pro svoji univerzální podobu (teolog K. Rahner vidí křesťanství všude).

Světonázorově neutrální, liberální společnost je postavena na respektu ke svobodě jedince. Zahrnuje v sobě množství různorodých názorových skupin (rozdílné pohledy na člověka, rozličné světonázorové a hodnotové orientace). Přes ostré rozpory jsou tyto skupiny schopné pokojné koexistence.

Otevřená společnost, ve které si občané uchovávají své názory a navzájem se respektují, je hodna respektu a podpory. Za nepřijatelný je nutné považovat nátlak ze strany státu a společnosti, který by na jedince vyvíjely s cílem vnucovat mu určitou životní formu, víru nebo přesvědčení. V dějinách to vedlo často k náboženským a občanským válkám a později k diktaturám. Pokojný, vzájemný život svobodných lidí je možný teprve ve společnosti, která svým občanům dovoluje mít ve světonázorových otázkách rozdílné názory. Proto zdůrazňuje 18. článek všeobecné deklarace lidských práv: „*Každý člověk má nárok na svobodu vyznání, přesvědčení a svědomí*“.

Za tímto liberálním postojem civilizovaných států se ukrývá:

- **pragmatické poznání**, že my lidé se nedokážeme nikdy zcela sjednotit v otázkách po hodnotě života a smyslu světa.
- **filozofické přesvědčení**, že se na světonázorové otázky nedá dát všeobecná odpověď.
- **právní názor**, že pluralistické společnosti musí přenechat svým občanům zodpovězení světonázorových otázek, když chtějí být pluralistickými.

Institucionální prosazení těchto základních poznatků má svůj vývoj. V 19. stol. se dá ještě hovořit o boji různých světonázorů. Dnes mnozí považují tento konflikt za překonaný. Je to i proto, že se člověk naučil rozlišovat výstupy vědy od světonázorových vyjádření. Má se obecně za to, že věda nemůže být náhradou víry a víra náhradou vědy. Za některými dnešními politickými diskusemi se přesto skrývá boj světonázorů.

Přes nespornost a oprávněnost pluralismu je třeba si uvědomit, že se v něm hůře hledá řešení konkrétních etických otázek. Je třeba si uvědomit i hranice tolerance. Ta je možná jen uvnitř určitého prostoru svobody a mnohosti. Hranice tolerance jsou dány intolancí k intolanci.

4.2 Filosofie a otázka světonázoru

Filosofie konce 19. a začátku 20. stol. potvrzuje, že otázky světonázoru nejsou zodpověditelné se všeobecnou platností. Nejsme vlastníky privilegovaných pramenů poznání. Nemůžeme uchopit s jistotou celek bytí. Žádný ze světonázorů, např. *teismus*, *panteismus* nebo *materialismus*, si nemohou nárokovat absolutní platnost svého přesvědčení. *Dilthey*, *Weber* a *Jaspers* zastávají názor, že světonázory více či méně poskytují stejné orientační možnosti. Žádný z nich se nemůže považovat za nositele celé pravdy. Neznamená to ovšem, že jednotlivec nemůže být přesvědčen o věrohodnosti jednoho či druhého světonázoru. Nikdy ho to ale neospravedlňuje k tomu, aby **svůj názor vnucoval jiným**. Není oprávněné předkládat vlastní světonázor jako absolutní pravdu.

4.3 Idea lidské důstojnosti a světonázor

Křesťanské nebo filosofické zdůvodnění ideje lidské důstojnosti mají světonázorový rozměr. V každém případě narážíme na zevšeobecňující světonázorové elementy:

- lidský život s duchovou duší je dar Boží,
- člověk je „obraz Boží“, koruna a střed stvoření,
- Bůh je stvořitelem světa, který mu patří,
- člověk jako rozumné bytí přesahuje přírodu, je plně oddělený od přírody.

Ve svobodné společnosti je možné věřit i na nepravděpodobné. Ve světonázorových a náboženských otázkách může jedinec považovat za pravdivé, co chce. Nikomu nesmí být bráněno věřit, že důstojnost člověka představuje vrozený podstatný znak, který spočívá na nábožensko-metafyzických nebo rozumově-filosofických představách.

Nikdo nesmí nutit své bližní, aby chápali svět stejně jako on. Nesmí na bližního vykonávat nátlak ve světonázorových otázkách. Světonázorově neutrální stát nesmí diktovat občanům se světonázorem spojené hodnoty nebo ideje. Nesmí jim vnucovat náboženský obraz světa. Žádná vláda nesmí předepisovat občanům, jak mají přemýšlet o duchovních hodnotách a náboženských otázkách. Nevylučuje to ovšem privátní a veřejné diskuse o problematických otázkách. Ty

bytostně patří k pluralistické společnosti. Světonázorově neutrální stát nesmí vnucovat občanům určité pojetí života. Nesmí ho vydávat za jediné správné. Členové takového společenství by měli být vůči sobě tolerantní.

4.4 Svobodná společnost - tolerance

Ve svobodné společnosti musí existovat tolerance. Ta má ovšem své hranice. Světonázorově neutrálnímu státu musí být dovoleno chránit určitý obraz člověka a od toho se odvíjející hodnotový systém. Nemůže mu být jedno, jak o sobě smýšlejí jeho občané. Na jedné straně mluvíme o světonázorové neutralitě, na druhé straně o určitém hodnotovém systému. Není to protimluv? Existují nějaké světonázorově neutrální hodnoty?

Mohlo by jít o obecně závazné směrnice. Neodvíjely by se od interpretace člověka a světa, nýbrž od univerzálně sdílených hodnot. Je lidská důstojnost takovou hodnotou? Lidská důstojnost je spojena se světonázorovým obrazem člověka. Nemůže být tedy nosným základem pluralistické společnosti.

Prezentace lidské důstojnosti jako vrozené, předem člověku dané absolutní hodnoty, je bez světonázorového výkladu nesrozumitelná, nevýznamná. Snaha spojit světonázorově neutrální stát s určitým hodnotovým systémem se zdá být nerealizovatelnou. Oba principy k sobě nepasují. Naznačený protiklad je v praxi obvykle umenšován kompromisem.

4.5 Ideologická neutralita státu – tichá likvidace náboženství ve veřejném prostoru?

V posledních desetiletích se prosazuje zásada tzv. „politické korektnosti“. Podle některých to vede k tomu, že vedle dvou morálně nepřijatelných modelů, *Státem vnucovaného náboženství* a *státem vnucovaného ateismu*, se do společnosti vkrádá jiná problematická politika, „*státem vnucovaný sekularismus*“. Pod praporem všeobecné tolerance a neurážení náboženského cítění kohokoliv se pomalu destruuje to, z čeho zásada tolerance a náboženské svobody vyrostla.

4.5.1 Mnoho podob státem vnucovaného sekularismu

Všeobecně se rozumí pod pojmem sekularizace proces osvobození se společnosti z vlády náboženských institucí. K tomu patří odluka církve od státu, dekartelizace politiky a náboženství, emancipace právního a vzdělávacího systému, výchovy, umění, filosofie a vědy od autority

křesťanských církví. Nadto znamená sekularizace také oslabení církevního vlivu v různých kulturních rovinách. Se ztrátou významu náboženství ve společnosti a jeho degradací na jeden z mnoha dílčích systémů společnosti se ztrácí i výsadní postavení náboženských pravd. V hospodářství a technologii, policii a administrativě, vědě a právu, kultuře a umění nehrají nábožensko-metafyzické představy již téměř žádnou roli. Takové oslabení náboženského vlivu ve společnosti je nezpochybnitelnou skutečností. Je zde zřetelná snaha vytlačit náboženství z veřejného prostoru do privátní sféry. Stát nepotřebuje ke své legitimaci žádné náboženské pozadí.

Dnešní světské struktury nejsou jen sekularizované. Samy o sobě rovněž podněcují sekularizační vlivy. Moderní masová demokracie, stěhování obyvatel do měst, rostoucí mobilita, skupinový pluralismus, industriální svět práce a společnost služeb jako i moderní formy volnočasových aktivit, zábava, družnost, vzdělání, umění a komunikace nepočítají s náboženskými východisky. Ze samotných reflexí se vytrácí metafyzické zdůvodnění. Kromě sekularizace kultury a společnosti se dá hovořit i o **sekularizaci vědomí**:

Náboženský rozměr života se vytrácí z běžného povědomí. Sílí distanc od náboženství a církve. Ve svobodné, názorově pluralitní a konzumní společnosti s množstvím rozdílných sobě konkurujících přesvědčení a hodnotových systémů si lidé vysvětlují stále více své bytí bez náboženského pohledu. Celosvětově má větší odezvu rozumově filosofická interpretace lidské důstojnosti než nábožensko-metafyzická zdůvodnění.

Konkrétní aspekty sekularismu nabízí Amerika, Anglie a jiné vyspělé země. V těchto zemích již není např. možné, aby státní zaměstnanec popřál svým kolegům šťastné vánoce (je to hodnoceno jako „politicky nekorektní“ viz výše). Není možné vystavovat na veřejném prostranství jesličky, aby to neuráželo cítění jinak věřících...

Filosof *Paul Ricoeur* považuje přehnanou zásadu „*politické korektnosti*“ a „*pozitivní diskriminaci menšin*“ za něco, co ohrožuje svobodu projevu a princip spravedlnosti rovných šancí pro všechny. Znamená „*ideologická neutralita státu*“ povinnost vytvářet legitimní prostor pro náboženskou svobodu všech nebo vede k tiché likvidaci náboženství ve veřejném prostoru?

Mnoho věřících se obává, že křesťané přistoupením na demokratická pravidla a vizi svobodné pluralitní společnosti nejen že rezignují na „*křesťanský charakter Západu*“, nýbrž souhlasí s postupnou destrukcí a sebelikvidací křesťanství ve veřejném prostoru. Nabízí tím prostor,

kterého se mohou zmocnit nejrůznější velmi problematické asertivní politické či náboženské ideologie.

Není nakonec světonázorová a hodnotová neutralita státu fikcí? Nejsou ti, kteří vypovídají pod heslem politické korektnosti a světonázorové neutrality státu křesťanské symboly, svátky a tradice z veřejného prostoru, sami zastánci velmi nesnášenlivé ideologie? Není „státní sekularismus“ ve skutečnosti krokem od plurality k totalitarismu? V podobném duchu se v Evropě vedou spory o kříže ve školách či o zmínky o Bohu ve významných dokumentech Evropské unie:

- Znamená křesťanský symbol projev kulturního imperialismu církevních institucí anebo je důležitou připomínkou pramene, z něhož zásady úcty k osobě a svědomí každého člověka vzešla?
- Jsou většími obhájci svobody liberálové, kteří chtějí kříže odstranit, anebo bavorští sedláci, kteří si dobře pamatují, že v den, kdy se ve školách sundávali kříže, se na jejich místě objevil portrét Hitlera?
- Co vyplní uvolněný prostor po poklesu Čechů hlásících se ke křesťanskému vyznání?

4.5.2 Opětná touha po přítomnosti náboženství v politice a veřejném životě

V poslední době je zřejmé (dokladují to jednotlivé výzkumy), že naprostá většina Američanů si přeje větší přítomnost náboženství v politice a veřejném životě. Otázkou ovšem zůstává, co znamená tato přítomnost?

Sociologové a politologové konstatují masivní nástup náboženství do politické sféry jako globální jev poslední čtvrtiny dvacátého století – od islámského radikalismu, konzervativního judaismu, amerických evangelikálních kazatelů, afrického „náboženského nacionalismu“, přes východoevropské křesťanské disenty atd...

V posledních dvaceti letech nebyl na zeměkouli prakticky žádný výrazný konflikt, do něhož by tak či onak nebylo zapleteno náboženství. Katolická církev se v posledních padesáti letech výrazně zasloužila o odstranění rozličných válečných konfliktů a pomáhala v procesu nenásilného přechodu od autoritativních režimů k demokracii (Filipíny, Chile, Španělsko, Polsko...)

Přesvědčení zastánců sekularizační teorie, že náboženství jsou na ústupu a nebudou už nijak výrazně zasahovat do běhu světa a ten se bude řídit čistě racionálně-utilitárními motivy, se ukazují jako iluze. Náboženství je vitálnější silou v dobrém i zlém, než se kdy zdálo.

4.5.3 Sekulární společnost a náboženský jazyk

Na rozdíl od diktatur a kolektivistických režimů je politickým subjektem svobodné společnosti jedinec. Společnost respektuje jeho svědomí a přesvědčení. O to více jde v demokratické společnosti o to, aby dostatečný počet občanů sdílel víru, na níž je tato společnost postavena. Ve Všeobecné deklaraci lidských práv, v preambulích řady demokratických ústav, charty Organizace spojených národů se nápadně často setkáváme se slovem „víra“.

Ve všech těchto případech je použit výraz „faith“ – víra jakožto důvěra a oddanost, nikoliv „belief“ – víra jako přesvědčení. Nejde o „víru v Boha“, ale ani o „víru v člověka“ ve smyslu přesvědčení o správnosti určitých tvrzení o Bohu či člověku. Jde o víru jako životní postoj. O víru, která souvisí s důvěrou a věrností, o víru, která věřícího činí věrohodným, spolehlivým, pevným, otvírá ho v naději a síle pro budoucnost, vyvádí ho z pokušení podlehnout lhostejnosti, skepsi, cynismu a rezignaci.

Mluví-li i sekulární společnost o svých nejzazších základech, přirozeně přejde do náboženského jazyka, jazyka víry. Tvrzení, že všichni lidé jsou si rovni a že každý lidský tvor je z povahy své přirozenosti subjektem určitých nezadatelných práv – které společnost a stát neudělují, nýbrž jsou povinny je respektovat jakožto dané – nemají povahu „vědeckého faktu“, nýbrž jsou to tvrzení víry. K jejich uznání nás nenutí žádná evidence, žádná tíha důkazů – ucházejí se o svobodný akt našeho uznání, o naši víru.

4.5.4 Učenci současnosti

Mnozí ze současných myslitelů zdůrazňují, že pro zdůvodnění lidských práv je bezesporu velmi významný nábožensko-metafyzický myšlenkový proud. *Spaemann* říká: „*Pojem lidské důstojnosti míní něco sakrálního, je to v podstatě něco nábožensky-metafyzického*“. Bez metafyzického zdůvodnění ztrácí idea lidské důstojnosti na své hodnotě. *Spaemann* spolu s dalšími považuje čistě rozumově filozofické zdůvodnění jako pochybné a nezdařilé.

Idea lidské důstojnosti předpokládá v evropském prostoru uznání křesťanské tradice. *Isensee* píše: „*Lidská důstojnost nemá žádné jiné zdůvodnění než v křesťanské víře*“. Zároveň však

zdůrazňuje, že respekt před lidskou důstojností neodvisí od křesťanské víry. Také ateisté mohou respektovat lidskou důstojnost, ale nejsou nakonec sto to dostatečně zdůvodnit.

V současnosti se snaží všichni křesťanští myslitelé pojem důstojnosti vyprofilovat tak, aby bylo patrné, že vznešenost lidské osoby je více odvislá od jeho stvoření než rozumu, i když, a nebo právě proto, že v naší dnešní pluralistické společnosti, ve které se vyostřují multikulturní protiklady, je křesťansko-metafyzické chápání lidské důstojnosti již delší dobu málo komu srozumitelné. Všechny roviny společenského života pronikající proces sekularizace činí křesťanskou víru pro množství lidí nesrozumitelnou. Je již však proces sekularizace dovršen?

4.5.5 Je sekularizace dovršena?

Sekularizace zpochybnila starodávné zvyky a jistoty. Do budoucna se ukazuje největší problém procesu sekularizace konečný rozkol mezi hodnotami, které vyznávají na jedné straně církve a na druhé straně občanská společnost. Tento rozkol už existuje. Nastartovala ho postupná legalizace rozvodů, který dnes připouští všechny evropské země, snad s výjimkou Malty. Nejhlubší rozpory mezi morálním učením církví a zákonodárstvím se dnes týkají předávání života (antikoncepce, potraty...).

Až do 60. let 20. století se legislativa většiny evropských společností shodovala s církevním učením: co církve definovali jako hřích, bylo v očích zákona přestupkem či zločinem. Trestní zákoník byl otiskem kodexu morálního. Od počátku šedesátých let se utváří hnutí, jehož cílem je vymanit chování člověka z posuzování kterékoli instituce (stát, církev...). Je to základní požadavek na autonomii jedince.

Až donedávna se morálka a zákon shodovaly. Desatero bylo autoritou, které se vlády a zákony podřizovaly. Dnes se rozcházejí. Nejprve náboženství a teď už i morálka přestává být věcí společnosti a stává se pouze otázkou svědomí jednotlivce. Jelikož neexistuje oficiální pravda, neexistuje ani ohledně chování. Stát se vzdává možnosti podporovat svojí autoritou morální ponaučení.

Použitá a doporučená literatura:

- Anzenbacher, A., *Křesťanská sociální etika*, Úvod a principy, CDK 2004, 48-57; 87-93.
- Halík, T., *Co je bez chvění není pevné*, Nakl. Lidové noviny 2002, 179-182; 185-187.
- Rémond, R., *Náboženství a společnost v Evropě*. Nakl. Lidové noviny 2003, 207-238.

5. Význam náboženských a etických hodnot v pluralistické společnosti

Dosud nebyly zodpovězeny dvě důležité otázky týkající se trvalého humánního fungování politického liberálního konceptu:

- Jak může být zaručeno, omezuje-li se stát jen na zajišťování klidu a pořádku pro individuální svobodu, že se v prostorách svobody také dobře žije a že zde vládne rozumný sociální étos?
- Je politika možná bez základních opcí hodnot a smyslu, bez posledního určení člověka bez pojmu humanity?

Podle právního filosofa Böckenferdera stojí demokracie na hodnotách, které sama svými mechanismy není schopna vytvořit. Vznik, ale i přežití, demokracie závisí na respektování hodnot, „o nichž se nehlasuje“; zásady respektu ke svobodě a základním právům každého jedince prostě nelze vydat všanc momentálním náladám a výsledkům voleb či referenda. Demokracie obstojí jen tehdy, bude-li vášnivě bránit soubor hodnot, které jsou jí „svaté“. V dějinách se už několikrát stalo, že vrátky demokracie, která na toto zapomněla a stala se „democracií bez hodnot“, prošly ke kormidlu moci diktátorské režimy.

Z povahy demokracie, jakožto svobodné společnosti, vyplývá, že její ideály nemohou být prosazovány násilím; je třeba, aby se staly dobrovolně součástí upřímného přesvědčení občanů.

5.1 Relativismus – jako předpoklad demokracie?

Všeobecně se má za to, že demokracie nenavozuje ideální společnost. Prakticky je ale jediným možným rozumným systémem vlády. Zhroucení totalitních systémů v minulém století dává tomuto tvrzení za pravdu. Demokracie je založena na rozdělení a kontrole moci. Dává tak maximální záruky proti libovůli a útlaku, záruky individuálních svobod a dodržování lidských práv. Podíl všech na moci, jako výraz svobody, je podstatný prvek demokracie. Lidé mohou být svobodnými občany jen na základě spolurozhodování. Cílem účasti na moci je tedy svoboda a rovnost pro všechny. Moc však nemůže být vykonávána přímo všemi, musí být dočasně delegována. Přenesení moci je delegované a časově omezené (volby). Přesto je nutná kontrola, aby jako rozhodující zůstala vůle těch, kteří moc delegovali, a ne moc těch, kteří moc uplatňují. Je však dosaženo účelu státu, když je zajištěna svoboda všech?

Pokud ano, pak nejvlastnější cíl společenství je umožnit jednotlivci být sám sebou. Společenství samo o sobě nemá žádnou hodnotu. Je zde ovšem námitka, že pouhá individuální svoboda, pokud nebude realizována v řádu svobod (bude-li bez obsahu), se stává ohrožením sebe sama a vede k násilí vůči druhým. Ze zkušenosti vyplývá, že ti, kdo usilují o totalitu nejdříve nabídnou jednotlivci nevázanou svobodu a nastolí stav boje všech proti všem. Pak vystoupí jako zachránci potřebného řádu.

Pokud ne, pak svoboda musí mít obsah, který lze definovat zajištěním občanských práv, neboli zaručením blaha celku i dobra jednotlivce. Ke svobodě patří svědomí, které vnímá základní hodnoty lidskosti, jež se týkají každého člověka. Svoboda je nedělitelná (není jenom pro mě) a musí se vždy chápat jako poslání pro celé lidstvo. Svoboda vyžaduje, aby morálce (morálka je veřejná vazba týkající se celého společenství) byla přisouzena moc – sama o sobě je bezmocná – jenž slouží člověku. Od vlád a všech nositelů odpovědnosti se vyžaduje, aby se před ní sklonili.

5.2 Veřejný nárok svědomí

Podle Andreje Sacharova „*se nemůže nikdo vzdát svého dílu odpovědnosti za věc, na níž závisí existence člověka.*“ Demonstruje to na příkladu důstojníka, který u sebe popřel mravní kompetenci. Po důležitých pokusech s termonukleárními zbraněmi, které vedl a při nichž zahynuli dva lidé, odpověděl, že úlohou vědce je zbraně vylepšovat; způsob jejich použití se ho netýká. Pro něho existovali jen odborné kompetence (vědecké, politické či vojenské).

Popření schopnosti člověka udělat si úsudek v tom, co se týká člověka jako člověka (svědomí), znamená ponížení člověka, popření sebe sama v rozměru lidství. *Sacharov* prosazuje poslušnost vůči svědomí i za cenu utrpení.

5.3 Svoboda je souvztažná

Svoboda člověka je souvztažná. Vztahuje se k dobru a právu. Libovůle je popřením svobody a lidské důstojnosti.

Idea svobody na sebe váže právo a dobro. Rozlišujeme přitom: 1. *svobodu jako životní formu demokracie*; 2. *právo a dobro jako její obsah*.

Dnes převládá názor, že respektování svobody jednotlivce spočívá v tom, že otázku pravdy nerozhoduje stát. Pravda i pravda o dobru se jeví jako společně nepoznatelná. Je sporná. Pokus vnutit všem, co jedna skupina občanů přijímá za pravdu, se považuje za zotročování svědomí:

Pojem pravda se tak dostal do oblasti netolerance a protidemokratických tendencí. Pravda není statek veřejný, nýbrž soukromý, popřípadě skupinový, avšak nepatří celku.

Zdá se, že moderní pojetí demokracie je nerozlučně spjata s relativismem. Relativismus se jeví jako opravdová záruka svobody, i svobody náboženské a svobody svědomí. Zaznívá zde však námitka. Nemusí mít i demokracie nějaké nerelativistické jádro? Je přece založena na lidských právech. Ta jsou nezadatelná. Lidská práva nepodléhají pluralismu a toleranci. Jsou jejich obsahem. Jistá míra základní etické pravdy se jeví pro demokracii jako nepostradatelná.

Pojem pravdy je nahrazován, aby se předešlo konfliktu s ideou tolerance a s demokratickým relativismem, pojmem hodnota. Tento posun ovšem neřeší podstatu problému. Nedotknutelnost hodnot vyplývá z toho, že jsou pravdivé, a z toho, že odpovídají člověku v rozměru jeho lidství. Vnucuje se však několik naléhavých otázek: Jak zdůvodníme základní hodnoty, pokud nepodléhají hlasování? Odkud jsou nám známy? Co nepodléhá relativismu, proč a jak? Zjednodušeně můžeme říct, že v těchto otázkách proti sobě stojí dvě základní stanoviska. Objevují se v různých variantách. Částečně se i dotýkají: 1. *Radikální relativistické stanovisko*; 2. *Metafyzická a křesťanská teze*.

5.4 Dvě protichůdná stanoviska

Radikální relativistické stanovisko pojmy dobro a pravda z politiky vylučuje. Jsou považovány za nebezpečné. Přirozené právo se odmítá. Prosazuje se právní pozitivismus. Ve státě existuje jediný politický princip, který nastupuje místo pravdy. Je to rozhodnutí většiny. Právu se rozumí čistě politicky. Právo je to, co je příslušnými orgány za právo prohlášeno. Demokracie se nedefinuje z hlediska obsahu, nýbrž čistě formálně: jako soubor pravidel umožňujících vytvoření většiny, přenesení moci a střídání u moci. Demokracie je v podstatě mechanismus voleb a hlasování.

Metafyzická a křesťanská teze naopak říká, že pravda není produktem politiky (většiny). Pravda politiku předchází a osvětluje ji. Praxe nevytváří pravdu, nýbrž pravda umožňuje pravou praxi. Politika je spravedlivá a přispívá ke svobodě tehdy, když slouží rozumem doložitelnému souboru hodnot a práv. Je zde důvěra v rozum, který může ukázat pravdu.

5.4.1 Vysvětlení podstaty obou stanovisek

Podstata obou stanovisek se dá vysvětlit na v evangeliích zachyceném procesu s Ježíšem. Pilát zde klade Ježíšovi otázku: „Co je to pravda?“ (Jan 18,38).

5.4.1.1 Vysvětlení radikálně relativistického stanoviska

Rakouský učitel práva, významný zástupce relativistické pozice, **Hans Kelsen** vykládá zmiňovaný text následovně: Pilátova otázka je podle něho výrazem nutné skepse politika. Proto je tato otázka jistým způsobem už i odpovědí: Pravda je nedosažitelná. Že to takto Pilát chápe, je vidět z toho, že odpověď vůbec neočekává, ale hned po položení otázky se obrací k davu. Podle Kelsena předkládá Pilát rozhodnutí sporného případu lidovému hlasování. Kelsen se domnívá, že Pilát zde jedná jako opravdový demokrat. Poněvadž neví, co je pravda, přenechává rozhodnutí o tom většině. Pilát se v tomto podání stává příkladnou postavou relativistické a skeptické demokracie, která se neopírá o hodnoty a pravdu, nýbrž o procedury. Zdá se, že Kelsenovi nevádí, že v případě Ježíše je odsouzen nevinný člověk. Neexistuje žádná jiná pravda než pravda většiny. Snažit se jít za to je podle něho nesmysl.

Hans Kelsen řeší i otázku vztahu mezi náboženstvím a demokracií. Tento vztah může být podle něho jen negativní. Zvláště křesťanství učí absolutní pravdy a hodnoty a stojí proto v ostrém protikladu k nutné skepsi relativistické demokracie. Náboženství pro něho znamená heteronomii osoby. Obsahem demokracie je podle něho svoboda, ne dobro. Dobro ohrožuje svobodu.

Zastáncem tohoto chápání demokracie je i americký filosof práva **R. Rorty**. Jeho ideálem je liberální společnost, ve které nebudou absolutní hodnoty a měřítko. Jedinou věcí, která se vyplatí, je příjemnost. Výlučným kritériem tvorby práva je podle něho to, co je mezi občany rozšířeno jako většinové přesvědčení. Jinou filosofii, jiný zdroj práva nemá demokracie k dispozici. Je si však vědom nedostatečnosti pouhého většinového principu jako zdroje pravdy. Tvrdí proto, že pragmatický, na většinu orientovaný, rozum zahrnuje vždy některé intuitivní ideje, jako například odmítnutí otroctví. Zde se však mýlí. Stovky nebo možná tisíce let většinové cítění tuto intuici nezahrnovalo a nikdo neví, jak dlouho ji bude zahrnovat.

Většinové rozhodování v demokracii a většinové přesvědčení občanů jako zdroj práva má v sobě bezpochyby cosi přitažlivého. Když učiníme pro většinu závazným něco, co ona sama nechce a o čem nerozhodne, zdá se, že jsme upřeli většině svobodu a tím i popřeli podstatu demokracie. Zdá se, že každá jiná teorie zavádí dogmatismus, jenž se neohlíží na sebeurčení a směřuje k tomu, že se občané zbavují svéprávnosti a že vládne nesvoboda. Na druhé straně není možné zastít, že i většina se může mýlit. Její omyly se nemusí týkat jen okrajových věcí, nýbrž

i věci zásadního charakteru. Ne vždy je garantována lidská důstojnost a lidská práva. Hrouť se účel svobody:

- co jsou lidská práva a v čem spočívá lidská důstojnost, není vždy většinově jasné.
- většinu lze svést a zmanipulovat.
- dějinná zkušenost dokazuje, že svobodu je možné zničit ve jménu svobody.
- relativismus v sobě nese svůj vlastní dogmatismus: musí být vnucen všem.
- výsledkem je nevyhnutelný cynismus: má-li většina – jako v Pilátově případě – vždy pravdu, pak musí být právo pošlapáno. V zásadě platí jen moc silnějšího, který dokáže strhnout většinu na svou stranu.

Když si relativisté myslí, že pravda je výsledkem politiky, tak se přesto, že hledají primát svobody, přibližují totalitě. Většina se stává božstvem, proti kterému není odvolání.

5.4.1.2 Vysvětlení metafyzické a křesťanské teze

Exegeta **Heinrich Schlier** předkládá opačný výklad výše zmiňovaného úryvku evangelia. Formuluje ho v době, kdy se v Německu dostává k moci národní socialismus. Svým výkladem vědomě usvědčuje ty z řad evangelíků, kteří staví víru a národ na stejnou úroveň. Upozorňuje na to, že Ježíš plně uznává soudcovskou moc státu, kterou reprezentuje Pilát. Zároveň ji ale omezuje tím, že říká, že tuto moc nemá Pilát ze sebe, nýbrž „shůry“ (19,11). Pilát porušuje svou moc a tím i moc státu, když jí využívá ve svůj prospěch. Neptá se už po pravdě. Moc chápe jako moc. Má podíl na justiční vraždě Ježíše.

Zastánci *metafyzické a křesťanské teze* říkají, že praxe nevytváří pravdu, nýbrž pravda umožňuje pravou praxi (osvětluje ji a osvěcuje). Otcem tohoto pojetí je Platón. Vychází z toho, že dobře vládnout může jen ten, kdo zná dobro. Veškerá vláda musí být službou. Slepou nazývá chápání politiky jako boj o moc, jako by byla velkým dobrem.

Platonovy názory jsou východiskem pro *Maritaina*, který na nich rozvíjí filosofii politiky. Právo národů na sebeurčení pro něho nikdy nepředstavuje právo rozhodovat o všem. Jde mu o rovnováhu mezi vůlí lidu (vláda lidu) a cílovými hodnotami politického jednání (vláda pro lid). Křesťanství chápe jako zdroj poznání, které předchází politické akci a osvěcuje ji. Za zdroj pro politiku nepovažuje křesťanství jako zjevené náboženství. Chápe ho jako kvas a historicky osvědčenou životní formu. Vyvrací přitom podezření z politického absolutismu křesťanství. Pravdu o dobru, která má základ v křesťanském podání, nahlíží podle něho i rozum. Stává se tak

rozumným principem. Nejedná se o znásilnění rozumu a politiky na základě nějakého dogmatismu. Při tom se zde předpokládá jistá preference ohledně nepochybnosti morálního a křesťanského, což relativisté popírají. Zde je znovu kritický bod teorie demokracie i jeho křesťanského výkladu.

Poukázali jsme na spornost ostře relativistického postoje. Vnímáme i problematičnost stanoviska, které považuje pravdu za základní a závaznou i pro demokratickou praxi. Zkušenost inkvizice a znásilňování svědomí je alarmující. Jak z tohoto rozporu ven? Definujme si nejdříve, k čemu je zde stát.

5.5 Úkol státu –nepochybnost morálního

Co je stát a čemu slouží? Úkolem státu je „pořádat lidské soužití.“ Zajišťovat rovnováhu mezi svobodou a dobrou, aby každý mohl vést lidsky důstojný život. Mohli bychom také říct, že stát zaručuje právo jako podmínku svobody a obecného blaha.

Na jedné straně stát vládne. Nejedná se jen o výkon moci, nýbrž o ochranu práva každého jednotlivce a blaha všech. Úkolem státu není zajišťovat lidem štěstí, měnit svět v ráj. Pokusí-li se o to, absolutizuje sám sebe a překračuje své kompetence. V tomto směru jsou významné dva biblické texty: Římanům 13 a Zj 13.

List Římanům popisuje stát, který se drží svého poslání. Nevydává se za zdroj pravdy a práva. Je zde řeč o státu, kterému je svěřeno udržování řádu, který člověku dává prostor k seberealizaci i k životu ve společnosti. Tomuto státu náleží poslušnost. Poslušnost vůči právu není omezením svobody, nýbrž její podmínkou. Zjevení naopak představuje stát, který se prohlašuje za Boha. Sám stanovuje, co je pravdivé a spravedlivé. Takový stát likviduje člověka. Popírá svou vlastní podstatu, a nemůže se tak dovolávat poslušnosti.

Národní socialismus i marxismus popírají stát a právo. Nárok zákona prohlašují za nesvobodu. Na jeho místo staví něco vyššího: tzv. vůli lidu, či beztřídní společnost. Je třeba odmítnout absolutní stát, vydávající se za pramen pravdy a práva. Je třeba odmítnout i striktní relativismus a funkcionalismus, protože prohlášení většiny za jediný pramen práva ohrožuje morální důstojnost člověka a má sklony k totalitarismu. Stát jako stát buduje relativní řád spoluzití, nemůže ale sám dát odpověď na otázku po smyslu lidské existence. Nejen, že musí nechávat volný prostor pro jiné nároky, ale musí také stále znovu přijímat pravdu o právu z vnějšku, poněvadž ji sám neobsahuje. Ale jak a odkud?

Na konci 17. stol. se Bayle vyjadřuje v tom smyslu, že nejdůležitější morální zásady jsou samozřejmými jistotami, vnímanými rozumem. Tento výrok zaznívá v době, kdy základní morální aspekty vycházející z křesťanství jsou všem zřejmé a nesporné. Je na ně možné nahlížet jako na samozřejmý názor každého rozumného člověka, jako na nepochybné pravdy rozumu. To platí ovšem jen do doby, dokud jsou celá kultura a všechny aspekty života utvářeny křesťanskou tradicí. V té míře, v jaké se ztrácí dominance křesťanství a zbývá jen holý rozum, který se nechce poučit z historických zkušeností a poslouchá jen sám sebe, dochází i k zpochybnění nezbytnosti morálního. Čistě na empirii postavený rozum oslepl.

5.6 Vztah náboženství a politiky - globalizace

V současnosti je třeba vnímat vztah náboženství a politiky v kontextu postupující globalizace. O to se snaží Tomáš Halík. Ratzinger hovoří o znovu objevení a prosazení, svojí povahou univerzálních, křesťanských hodnot. Halík reflektuje vztah politiky a náboženství a poukazuje na opačné tendence.

Požadavek odluky „církve od státu“ je dnes překonaný a zavádějící. I proto, že stát už nemá monopol na oblast politiky, a církev už dávno nemají monopol na oblast náboženství. Požadavek odluky nezapadá ani do rámce probíhající globalizace. Podle Halíka není správné nostalgicky uvažovat o nějakém novém „globálním mezinárodním řádu“ nebo o „křesťanské Evropě“ v duchu středověké či konzervativní ideologie. Představa jakékoliv uniformní kulturní a politické jednoty je podle něho utopii.

Sebevědomí západního světa, které zahájilo proces globalizace, vyrostlo z přesvědčení o univerzalitě křesťanské víry. Osvícenská víra, že ideály humanity, pokroku a demokracie platí všeobecně a jsou hodny toho, abychom je šílili po celé planetě, jsou podle Halíka psychologickým dědictvím křesťanské víry v univerzální platnost vlastního přesvědčení. Šíření této sebevědomé víry však postupně vyprovokovává podobné sebevědomí, emancipační a misionářské snahy některých mimozápadních civilizací (viz islám).

Americký sociolog Robert Robertson vystihuje jeden z paradoxů globalizace. Globalizace je podle něho „univerzalizace partikulárního a partikularizace univerzálního“. Západní civilizace je sice celosvětově rozšířená, v konfrontaci s ostatními civilizacemi však zakouší svou omezenost a částečnost. Její nárok na obecnou platnost je zpochybněn.

Relativizace vlastní kulturní identity je často spojena s relativizací náboženství. Jednou z hlavních sociálních rolí náboženství je vyjadřovat a posilovat vědomí identity dané společností. Relativizace náboženství a vlastních tradic zároveň vyvolává opačnou reakci – fundamentalismus a bojovný tradicionalismus uvnitř vlastní kultury i u jejích protivníků.

5.7 Možná tvář vznikající globální civilizace

Dynamismus dnešní soudobé společnosti je utvářen více v souvislosti s tím, jak oslabuje význam národních států a politických stran, dynamikou různých „nových sociálních hnutí“ a „občanských iniciativ.“ Analogicky lze pozorovat pokles významu církevních institucí a konfesních překážek. Dynamiku náboženského života dnes nesou hlavně „nová náboženská hnutí“. Tato hnutí jsou uvnitř církví, nebo mají ekumenický rozměr a nebo jsou zaměřena na spolupráci mezi náboženstvími. Halík se nedomnívá, že zaniknou národní státy, politické strany či křesťanské církve, ale posílí se význam náboženských a politických hnutí, jejichž spolupráci považuje pro budoucnost za velmi důležitou.

5.8 Shrnutí

- Stát není absolutní. Není sám pramenem pravdy, morálky a práva.
- Stát nemůže přinést sám ze sebe pravdu, a to ani na základě žádné sobě vlastní ideologie, ani prostřednictvím většiny.
- Je třeba odmítnout i striktní relativismus a funkcionalismus, protože prohlášení většiny za jediný pramen práva ohrožuje morální důstojnost člověka a má sklony k totalitarismu.
- Cílem státu nemůže být jen bezobsažná svoboda; pro smysluplný a životaschopný řád lidského soužití potřebuje minimální míru pravdy, poznání dobrého, které není manipulovatelné. Stát musí přijmout nezbytnou míru poznání a pravdy o dobru z vnějšku.
- Ratzinger považuje křesťanskou víru za nejuniverzálnější a nejracionálnější náboženskou kulturu, která i dnes nabízí rozumu základní strukturu morálního náhledu, bez něhož nemůže společnost přežít.
- Církev ze sebe nesmí dělat stát a nesmí chtít působit jako mocenský orgán v rámci státu. Splynutím se státem by zničilo podstatu státu i podstatu církve.
- Církev zůstává pro stát „vnější“. Církev není státem či částí státu, nýbrž společenstvím z přesvědčení. Ze své svobody musí mluvit do svobody všech, aby morální síly dějin zůstaly

aktuálními a aby byly vždy znovu evidentní ty hodnoty, bez nichž není možná svoboda společnosti.

Použitá a doporučená literatura:

- Ratzinger, J., *Pravda, hodnoty a moc* (prubířské kameny pluralistické společnosti), CDK Brno 1996, s. 9-16; 43-60.
- Halík, T., *Co se nechvěje není pevné*, Nakladatelství Lidové noviny 2002, 193-197.

6. Vědecký naturalismus – smrt subjektu

6.1 Univerzalita lidských práv a otázka lidské přirozenosti

V současnosti jsme konfrontováni s rychlým vývojem ve filosofii, v přírodních vědách, s posuny v mezináboženském dialogu aj. V otázce lidských práv se ptáme po tom, co je přirozené. Myslíme na pojetí „přirozenosti“. Klasické pojetí je postaveno na „rozumu“. Člověk je rozumná bytost. Právě rozum odlišuje člověka od zvířete. Člověk je považován za korunu tvorstva. Na tomto pojetí je vystavěna koncepce „lidských“ a „přirozených“ práv.

Dnes se tato myšlenková konstrukce bortí. Pochybuje se o tom, co je vlastně „lidské“. Co je to „lidská přirozenost“. Kritéria, která dnes používáme pro definování pojmů „lidské“ a „přirozené“, nejsou už filosofická, spíše antropologická nebo biologická. Práva zakotvená v novodobých deklaracích jsou politická a sociální práva. Odvozují se se západní osvícenské tradice s důrazem na základní hodnoty rovnosti a univerzalizmu. Mnoho z těchto práv vychází z křesťanské tradice.

Hovoří-li se dnes o lidských právech, hovoří se více než kdykoli předtím o „genové výbavě“, o „základních lidských motivacích“, o tom, co máme společného (nikoli rozdílného) se zvířaty. Argument přirozenosti je zpochybňován i tím, že nemáme jen ušlechtilý rozum, ale i špatné sklony.....

6.2 Vědecký naturalismus

Nejsou-li dnes pro definování toho, co je „lidské“ a „přirozené“ důležitá filosofická, nýbrž spíše antropologická nebo biologická kritéria, je nutné se v této souvislosti zmínit o vědeckém naturalismu. Vědecký naturalismus má řadu podob. Všeobecně se má za to, že kosmos nemá v sobě obsažený nějaký smysl či hodnotu. Člověk v něm představuje jen něco nepatrného. Existující je jen „fyzické“. Ostatní je pouhá iluze. Převládá názor, že vše - celá skutečnost - může být hypoteticky objasněna pomocí moderních přírodních věd.

6.2.1 Odmítání naturalismu

S naturalistickým pojetím světa a člověka se setkáváme již v antice. Toto pojetí je však v průběhu dějin kritizováno - od stoiků, církevních otců, scholastiků či novodobých racionalistů. Obzvláště často bývá naturalismus odmítán ze strany idealistů, neo-kantovců, fenomenologů a zastánců

filosofie života (Kant, Fichte, Schelling, Dilthey, Rickert aj.). Jednoznačně odmítají nejen zabsolutizování přírody (fyzické přírody), vedle které jakoby nic neexistuje, jakož i nadřazenost přírodních věd. Shodují se v tom, že naturalismus opomíná důležité součásti života (např. rozum).

6.2.2 Naturalismus - ohrožení ideje lidské důstojnosti

Pro mnohé představuje naturalismus - podstatou svého přístupu - ohrožení ideje lidské důstojnosti. **Kriele** říká, že výlučně přírodovědecké pojednání reality ruší specifický obsah pojmu lidská důstojnost. Naturalistické zredukování člověka na „fyzično“ eliminuje ideu lidské důstojnosti. Nedá se zdůvodnit bezpodmínečná povinnost k jejímu respektování. Podobné je to, u bojovníka proti naturalistickému redukcionismu, u **Spaemanna**. Ten se obává, že se novodobá věda, pro kterou je svět utvářen jen z hmotných a tudíž nehodnotných a bezsmyslých předmětů, nezastavuje ani před člověkem. Pojímá ho čistě naturalisticky, už ne jako „někoho“, nýbrž „něco“.

Naturalistický pohled odmítá chápat člověka jako rozumnou bytost. Idea lidské důstojnosti se stává neudržitelnou. **Wagner** to popisuje takto: „*Když je člověk jen kousek přírody, světa, nějaké obzvlášť jedinečně vyvinuté živočišné bytí, a když živoucí bytosti nejsou nic jiného než pozoruhodně komplikovaný útvar hmoty, pak chybí představě lidské bytostné důstojnosti teologický základ. Naturalismus přírodních věd ničí ideu singulární a nedotknutelné důstojnosti člověka*“.

6.2.3 Důstojnost se nedá zdůvodnit naturalistickým pojetím člověka

Odvozování důstojnosti člověka z jeho specifík na základě druhu je nepřesvědčivé. S **Krielem** řečeno: „*Důstojnost se nedá zdůvodnit naturalistickým pojetím člověka*“. Důstojnost je metafyzický pojem, který je, jak tvrdí **Spaemann**, zakořeněn v metafyzické ontologii.

Dnešní dominance naturalismu bezesporu souvisí se zhroucením tradiční metafyziky. Ke ztrátě její „plausibility“ přispívá podstatným dílem právě úspěch moderního naturalismu. Podle **Kelsena** se všechny vyšší ideje staly prázdnými pojmy. Vládne skepse k metafyzickým pramenům zdůvodnění. Metafyzice se vytýká její nedostatečné zohlednění hranic lidského poznání.

Náboženská a rozumově filozofická vyjádření metafyzického významu jsou často považována za neudržitelná. Na začátku 20. stol. „neoempiristé“ z vídeňského okruhu a další jiní

dokazují, že metafyzikové jakoby zapomínají dát svým větám skutečný význam. Existují i četné snahy považovat metafyziku v náboženském a rozumově-filosofickém smyslu za fikci. Vychází prý z iluzorních přání, z falešných potřeb. Odvíjí se prý od špatných sociálně-ekonomických poměrů nebo se za ní skrývá strach z reality. Od Huma přes Nietzscheho a Marxe až k Freudovi jsou rozvíjeny takovéto postoje, jejímž cílem je vyvrátit metafyziku.

V dnešní době získává naturalismus na atraktivitě. Představuje moc, kterou je třeba brát vážně. Vedle snahy vykázat naturalismus do patřičných mezí, aby se tím zachoval prostor pro klasické představy o lidské důstojnosti, nemůže být jeho přístup opomíjen při hledání přesvědčivého, nové době odpovídajícího, chápání důstojnosti.

6.2.4 Sesazení člověka z trůnu (není středem světa, ani vesmíru)

Novodobá kosmologie odmítá „pyšnou domyšlivost“ člověka, být středem a korunou světa. Člověk ve srovnání s velikostí vesmíru představuje jen jeho nepatrnou část. Je zde patrná snaha pojednat vesmír bez určení středu a ohraničení. Z tohoto pohledu se člověk jeví jako nepatrný a nevýznamný. **Tomáš Nagel** nazývá pohled zvnějšku „*pohledem od nikud*“, kterému se nabízí obrovský vesmír, ve kterém se my lidé vyskytujeme jako nepatrná zrnka prachu, jako nevýznamné, zbytečné jepičí bytí. Už **Montaigne** hovoří o vesmíru jako zrcadle, ve kterém se musíme vidět, abychom se viděli ze správného úhlu. Také **Voltér** popisuje lidi, ve vyprávění *Mikromégas*, jako „*moudrá zrníčka*“, jejichž nároky na výjimečnost se na pozadí nekonečného vesmíru jeví jako nereálné. Z vnější perspektivy se sobě jevíme jako spojení s množstvím existujícího a nevíme jaká zvláštní důstojnost by nás mohla od něho odlišovat. Jak říkají **Nietzsche**, **Monod**, **Russell** a **Hans Blumenberg**, a také **Lévi-Strauss**: nic se nestane, když člověk jako tvor vyhyne. Nic se vlastně nestane, protože universum je starší než člověk a může existovat i bez něho.

6.3 Objasňování člověka odkazem na „genom“

V současnosti vykládají mnozí vědci duchovní pochody biologickými pojmy. Stále častěji odpovídají na otázku po člověku odkazem na genom (souhrn jeho genetického založení, který se počítá na více než 50 000 genů). Co činí člověka člověkem, se dá z pohledu přírodovědy odvodit z DNA, z genetické výbavy. Odkaz na rozum nebo duchovou duši se jeví jako neopodstatněný. Genetický rozdíl mezi člověkem a šimpanzem je přitom jen v 1,6 % genů. U lidoopů představuje

jen 1 %. Rozdíl mezi člověkem a zvířetem se s každým novým poznáním zmenšuje. **Jonas** zdůrazňuje: „*Je-li člověk příbuzný se zvířaty, pak jsou také zvířata spřízněny s člověkem – a jsou právě tak nositeli důstojnosti, kterou si až doposud nárokoval jenom člověk*“.

Vysvětlování člověka jako bytosti geneticky determinované oslabuje vnímání jeho důstojnosti. Podle současného stavu bádání existuje úzké spojení vědomí s procesy v mozku. Odtud je už jen malý krůček k tomu chápat člověka jako výsledek přirozené determinace bez jakékoli možnosti svobodně utvářet život. Mezi nejradikálnější zastávce naturalizování lidského subjektu patří ve 20. stol. **Paul Churchland** a **Richard Rorty**. Zastávají názor, že se naše pocity, představy, myšlenky a úsudky dají vykládat a tím také objasnit pomocí neurofyziologického vyjádření mozkiem řízeného dění. Subjekt prý neexistuje ve smyslu svébytné skutečnosti, nýbrž se dá vysvětlit zcela neuronálními procesy. Idea lidské důstojnosti se stává pouhou iluzí. S těmito závěry je však v rozporu každodenní zkušenost: 1. *Člověk v každodenním životě neví nic o mechanismech mozku, které řídí jeho jednání.* 2. *Většina z toho zůstává vědomému prožívání nedostupná, skrytá.*

Na druhé straně poznatky biochemiků umožňují lépe pochopit skutečnost genetického „předurčení“, které nebylo dosud, zvláště v etice, dostatečně zohledněno. **Mohr** zdůrazňuje, že každý má svůj individuální genetický stín. Nikdo přes něj neumí přeskochit.

6.4 Místo subjektu objekt

Nemálo vědních oborů zpochybňuje lidské „já“. Člověk je často degradován na objekt. Je považován za hračku nevědomých znaků, pravidel a kódů. Takovéto chápání člověka není ale v zásadě nic nového.

Již v 18. stol. píše **Lichtenberg**: nemělo by se říkat: „já myslím“, nýbrž „ono myslí“, jako se říká: „blýská se“. Podobně se vyjadřuje o několik desetiletí později **Schelling**: „Myslí ve mně, je ve mně myšleno“. Ve 20. stol. a 21. stol. se prosazuje tendence vědomý život člověka považovat za předem naprogramovaný proces. Člověk se chápe jako ten, kdo je ve svém bytí zcela determinován. S **Bayertzem** můžeme rozlišit slabý a silný determinismus.

Slabý determinismus vychází z toho, že lidské jednání má biologické kořeny. V životních projevech zůstává člověk napojen na přírodní zákony. Přesto má určitý prostor pro svobodné rozhodování. Vlastními silami se může částečně osvobodit od přirozených pudů (sklonů).

Podle **silného determinismu** je lidské jednání a myšlení určeno dědičně biologicky. Pojmy jako sebeurčení, svoboda, autonomie jsou bezvýznamné. Pro **Dawkinse** představuje individuum „zištný (prospěchářský) stroj“, který je tak naprogramován, že dělá to, co je pro jeho geny jako celek to nejlepší. My lidé jsme stroje na přežití, roboti, slepě naprogramováni sobeckými molekulami, které budou nazývány geny. Matka prý není nic jiného než „stroj k optimálnímu rozšíření svých genů“. Dawkins nechápe člověka jako subjekt. Považuje ho za bezmocný objekt přemocných přirozených sil.

Známý etnolog **Levi-Strauss** vyzývá k upuštění od filosofického pohledu na člověka jako subjektu. Pozornost se má zaměřit na struktury, které utvářejí jeho život. Podobně **Foucault** považuje člověka za hříčku osudu. Představuje lidské já jako způsob dějinné iluze. Hovoří o ztraceném subjektu nebo prázdnotě ztraceného člověka. Tento pohled neumožňuje pohled na člověka, jako na bytost s vrozenou důstojností. Jinými slovy řečeno, je zde snaha vysvětlovat lidské projevy nezávisle na vůli, jako určité anonymní procesy. Člověk se chápe jako bezmocný nástroj ve hře subjektivních sil. Jeho vědomý život odvisí od přírodních a dějinných zákonitostí. Svrchovanost člověka, kterou mu propůjčuje západní kultura, chce být demaskována jako filosofický mýtus. Hovoří se o „konci já“ nebo „smrti subjektu“. Hovoří se o iluzi, pokud si pro sebe člověk nárokuje samostatnost a nezávislost.

Známý experimentální psycholog **Skinner** se před desetiletími pokusil ve studii pod názvem „*Zrušení autonomního člověka*“ ukázat, že myšlení a jednání člověka je předurčeno životními podmínkami. Jednání člověka je prý odrazem vnějších okolností. Ty je třeba činit zodpovědnými za jeho jednání. Skinner tak nahrazuje pojem „autonomní síly“, které je jednání obvykle připisováno, pojmem prostředí. Protože prý autonomní síla neexistuje, musí být důstojnost brána jako iluze. Člověk je prý opakem svobody a důstojnosti.

Použitá a doporučená literatura:

- Ethica Wissenschaft und Verantwortung 11/2003 –1; s. 5-32

7. Důstojnost člověka a lékařská praxe

V medicínské etice – především v teologicko-etické rovině – se opakovaně zdůrazňuje respekt k osobní důstojnosti pacienta. Tento respekt je kritériem toho, zda je lékařský zákrok etický či nikoliv.

7.1 Osobní důstojnost pacienta jako měřítko lékařské praxe

Odkaz na osobní důstojnost pacienta představuje obecné kritérium, které ovšem často v jednotlivých případech neřeší otázku po eticky ospravedlnitelném jednání. Které jednání skutečně respektuje důstojnost osoby? Odkazem na osobní důstojnost se dají často snadno ospravedlnit a zdůvodnit zcela rozličné a mnohdy protichůdné přístupy. Není zřejmé, co je eticky ospravedlnitelné a co zakázané. Mohou to ozřejmit některé příklady:

- Klasickou je otázka **eutanázie**: Respektujeme důstojnost umírajícího člověka trpícího rakovinou nebo např. plně ochrnutého pacienta, pokud odmítneme jeho aktivní usmrcení (eutanázii), a místo toho se mu snažíme jeho situaci ulehčit a přijmout ji v sebeúctě a důstojnosti? Nebo naopak ctíme důstojnost pacienta tehdy, když z milosrdenství a soucitu k němu mu splníme přání na ukončení života, aby nemusel dlouho trpět, a necháme ho zemřít – jak se říká – „důstojně“?
- **Další příklad**: Je proti důstojnosti ženy, u které došlo po autonehodě ke smrti mozku, když ji nenecháme v klidu zemřít a udržujeme ji při biologickém životě, protože je těhotná a chceme zachránit život jejího dítěte? Neodpovídá to spíše její domnělé vůli a tím i její důstojnosti, že může i za těchto okolností darovat svému dítěti život?
- **Nebo**: Je to skutečně proti lidské důstojnosti, léčit pomocí zárodečné terapie – když by toto bylo jednou možné – trvale těžké genetické defekty a nemoci? Nebo spíše ctíme důstojnost člověka tím, že mu umožníme optimální zdravý život?

U posledních dvou příkladů vyvstává otázka, zda se zde „ještě“ nebo „už“ může hovořit o osobě a osobní důstojnosti. Vedou se obsáhlé diskuse o tom, komu a kdy můžeme a musíme připisovat osobní důstojnost. Otázka statusu osoby při pohledu na embrya a fetusy je sporná právě tak, jako u pacientů se zjevnou nebo jen částečnou smrtí mozku.

Můžeme zmínit i **jiné méně spekulativní příklady** z lékařské praxe:

- Jaké se ještě mají použít prostředky k léčení 80-ti letého starce trpícího rakovinou? Vyžaduje úcta před důstojností pacienta využití všech dostupných prostředků k udržení života? Neproviňujeme se proti jeho důstojnosti, když mu je odepřeme? Nebo odpovídá spíše důstojnosti pacienta, když u něho probíhá standardní, klidová léčba, i za předpokladu, že jeho život spěje snad rychleji ke konci? Kde je hranice pro taková rozhodnutí, při kterých se ještě respektuje důstojnost člověka?

7.2 Jak dalece je nosný argument osobní důstojnosti?

S odvoláním se na osobní důstojnost se dají ospravedlnit odlišné, někdy dokonce navzájem si odporující etické pozice. Souvisí to s tím, že na odvolání se na osobní důstojnost se váží různé představy o tom, co je v konkrétním případě eticky správné a odpovědné. Jsou rozdíly v chápání toho, co je projevem úcty nebo naopak neúcty vůči osobní důstojnosti.

Společně sdílený pojem osobní důstojnosti, který je v základu všech rozdílných představ, je čistě formální. Neříká nic jiného, než že člověku jako osobě přísluší bezpodmínečná hodnota sama o sobě. Nesmí se stát nástrojem pro uskutečňování jiných cílů.

Tato představa osobní důstojnosti nalézá klasické vyjádření u Immanuel Kanta ve dvou formulacích kategorického imperativu: „Jednej tak, abys použil lidství, nejen ve své osobě, jako i v osobě někoho jiného, pokaždé současně jako cíl, nikdy jen jako prostředek“. Dá se v této Kantově formulaci nalézt normativní kritérium pro konkrétní odpovědné lékařské jednání? Co to znamená nakládat s jiným jako s cílem sama v sobě a ne jen jako s prostředkem?

Z Kantových slov se dá dovozovat následující: Chápat člověka jako cíl sám o sobě znamená nepodrobovat ho jednání, které odporuje jeho vůli. Nakládání s druhým při respektování jeho důstojnosti znamená, nakládat s ním tak, jak chce, aby se s ním rozumně nakládalo.

7.2.1 Zákaz instrumentalizace

Které jednání však můžeme považovat za rozumné? Tato otázka nejde zodpovědět odkazem na důstojnost osoby. Její zodpovězení předpokládá spíše jiné kritérium pro určení rozumnosti. V současnosti je vykládán člověk jako cíl sám v sobě také tak, že v sobě obsahuje určité etické normy. V zákazu instrumentalizace je současně obsažen kategorický zákaz proviňovat se proti

základním lidským právům, např. fyzický život každého člověka je třeba bezpodmínečně chránit, experimenty s embryi, klonování a embryonální terapie jsou zakázány, protože činí z člověka nástroj experimentu.

Na místě je také otázka: Nemohou existovat – v zásadě vždy – rozumné důvody, které mohou eticky ospravedlnit ukončení života člověka? Dosud jsou za eticky ospravedlnitelné považovány některé případy usmrcení člověka (sebeobětování, mučednictví, trest smrti, sebeobrana...). Stejně tak se můžeme ptát: Nemohou existovat případy, které ospravedlní klonování člověka nebo zasahování do zárodečných buněk, aniž by při nich docházelo k instrumentalizaci člověka? Podle Kanta nerozhoduje o instrumentalizaci člověka to, že se to někomu jako instrumentalizace zdá, nýbrž skutečnost, zda se dá určité jednání rozumně zdůvodnit jako eticky správné a odpovědné. Určení toho, co je rozumné, ovšem předpokládá další kritérium.

7.2.2 Subjektivní přání, resp. dohoda jako určující kritérium

Americký bioetik **Hugo Tristram Engelhard** odmítá Kantovo určení důstojnosti osoby. Nedomnívá se, že se dá v mravní oblasti vše racionálně zdůvodnit. Morální představy se podle něho odvíjejí od subjektivních rozhodnutí. Hovoří o „*moral communities*“. O etické správnosti či nesprávnosti konkrétního jednání rozhoduje to, zda v důsledku přispívá k pokojnému soužití (k vzájemnému snášení se). Předpokladem pokojného spolunažívání není podle něho zdůvodněný mravní požadavek, nýbrž dovolení, resp. získání souhlasu. Jde o to nalézt „*dohodu*“.

Nejvyšší normou autonomie pacienta, kterou musí lékař nakonec vždy respektovat, není podle Engelharda jeho vůle, jak míní Kant, nýbrž jeho přání. Kant hovoří o autonomii ve smyslu mravního sebe-uzákonění. Odpovídající úsudek a jednání musí být všeobecně rozumně akceptovatelné. Odpovědné jednání lékaře nespočívá v dohodě s pacientem. Odvíjí se od toho, zda je pacient schopen s konkrétním jednáním – v zásadě každopádně – rozumně souhlasit. Lékař musí být také ovšem podle okolností připraven, vzhledem k osobě pacienta, rozhodnout a jednat bez ohledu na jeho přání.

7.3 Perspektiva pozorovatele nebo perspektiva účastníka

Podstatný význam kritéria osobní důstojnosti pro konkrétní lékařskou praxi je patrný i v jiných etických úvahách.

7.3.1 Dvojí pojetí osoby

V dnešní medicínsko-etické diskusi se setkáváme s dvojím pojetím osoby. Jedni vychází z pojmu osoby Johna Locka. Osoba, osobní důstojnost se váží na aktuální stav, na zcela konkrétní projevy bytí, např. sebevědomí, zájmy, perspektivy do budoucnosti. Tuto pozici zastávají takoví autoři jako australský etik Petr Singer, americký bioetik Hugo Tristram Engelhard, Norbert Hoerster aj. Vedle toho existuje pojetí, vlastní židovsko-křesťanské tradici, které neváže pojem osoba na jeho aktuální stav.

Těmto rozdílným konceptům osoby odpovídají rozdílné komunikační perspektivy: prvnímu konceptu odpovídá **perspektiva pozorovatele** (-) komunikace o někom. Druhému konceptu odpovídá **perspektiva účastníka** (+) komunikace s někým. V perspektivě účastníka se připisuje důstojnost osoby i tomu, u koho ještě nebo už nejsou zaznamenané konkrétní projevy, určité schopnosti a síly. Perspektiva pozorovatele to nedovoluje. Ta vychází z daného stavu věcí a empirických zjištění.

7.3.2 Rozličné etiky

Podle výše uvedených rozdílných perspektiv jsou konstruovány rozličné etiky. Normovaná a generalizovaná, zákonná etika se pokouší stanovit všeobecná pravidla jednání, vždy s perspektivou zachování osobní důstojnosti. Naproti tomu je etika, která se nadto – ve smyslu situační, nebo existenciální etiky – snaží, s ohledem na jedinečnost a nezastupitelnost osoby pacienta, nalézt konkrétní měřítko pro konkrétní jednání.

Nahlížení každého případu v jeho jedinečnosti můžeme považovat za opodstatněné. Mnozí lékaři se brání stanovení obecného standardu pro medicínsko-etická rozhodnutí. Tvrdí, že žádný případ není stejný. Usilují o zachování přiměřeného prostoru pro vlastní odpovědné rozhodnutí svědomí. Přesto je zřejmé, že v těchto případech nemůže být kritériem odpovědného jednání libovůle nebo jen přání pacienta. Přípustné je pouze v Kantově smyslu – ono jednání, se kterým by mohl pacient rozumně souhlasit. Zůstává ovšem stále otevřenou otázkou, v čem rozumné jednání spočívá.

7.4 Postoj Petera Singera

V bioetické diskusi je často preferován utilitaristický přístup, zvážení dobra a zla. V současnosti je jedním z nejkontroverznějších představitelů utilitaristického přístupu v bioetice australský etik Peter Singer (* 1946). Známy je především knihou „Praktická etika“ (Practical ethics, 1979).

7.4.1 Preferenční utilitarismus

Singer zastává tzv. „**preferenční utilitarismus**“. V této formě utilitarismu jde o to zvolit takové jednání, které povede v maximální míře k uspokojení zájmů a preferencí všech dotčených. Jde o jednání, které má pro všechny dotčené nejlepší důsledky.

Podle Singera musí být každé rozumné bytí přesvědčeno o důvodech vlastního rozhodnutí. Kdo chce jednat eticky, nemůže myslet jen na vlastní štěstí nebo na štěstí skupiny. Musí mít spíše na zřeteli prospěch všech lidí. Etické úsudky mají univerzální charakter. Eticky žít znamená jednat s ohledem na celkovou perspektivu světa.

Pro Singera je důležité, aby zájmy všech byly uspokojeny nejen krátkodobě, nýbrž na co nejdelší dobu. Toho je třeba dosahovat kooperací, nikoliv egoisticky zaměřeným jednáním. Při kooperativním jednání jde podle Singera všem dlouhodobě o to nejlepší. Jednotlivec se musí podle okolností zříci svých zájmů nebo se umenšit. Singerova etika nevidí v lidském individuu nositele nezadatelných práv. Dívá se na něho výlučně z perspektivy jeho přínosu k celkovému, všeobecnému štěstí a spokojenosti.

V Singerově etice je patrný základní princip: princip kalkulu (maximalizace užítku). Z etického hlediska je dobré takové jednání, které dotčenému a všem ostatním přinese více užítku vzhledem k vynaloženému úsilí (nákladům). V intencích Singerova základního principu je cílem jeho etiky v podstatě umenšení bolesti a utrpení ve světě. To je pro něho nejvyšší měřítko (kritérium), podle kterého se dají měřit náklady a užitek.

Z tohoto pohledu považuje Singer za eticky ospravedlnitelné usmrcení člověka, pokud povede k umenšení nebo eliminaci bolestí a utrpení. Podle Singera je možné, pokud s tím rodiče souhlasí a netrvají na tom, aby jejich dítě zůstalo na živu, usmrtit těžce postižené novorozeně, např. dítě s vodnatelností, či s těžkým Dawnovým syndromem. Takovéto jednání ospravedlňuje poukazem na nevýslovné utrpení a nepříjemnou kvalitu života dítěte, které by se narodilo s takovýmto postižením.

7.4.2 Etické jednání záležitost důsledku, ne ontologie

V utilitaristickém pohledu a postoji kalkul: výdaj – užitek hovoří Singer o tom, že díky včasnému ukončení těhotenství bude postižené dítě nahrazeno jiným zdravým dítětem. Navýší se tak celková míra štěstí. Singer neposuzuje etickou kvalitu jednání z jeho podstaty, nýbrž výlučně z jeho dopadů. Nemá pro něho proto význam rozlišení mezi aktivním usmrcením a pasivním nechat zemřít. Pro Singera to platí i u eutanázie. Aktivní eutanázii považuje za přípustnou, pokud se děje na přání pacienta. Výslovně se přimlouvá za liberální právní regulaci otázky aktivního usmrcení, jak je tomu např. v Holandsku.

V Singerově pojetí etiky hraje důležitou roli rozlišení tří kategorií druhových bytostí. Odvíjí se od něho diference mravní povinnosti. Singer rozlišuje:

- (1) **Bytosti bez vědomí.** Sem náleží neživé věci, rostliny a zvířata bez ústředního nervového systému. Protože nemohou pociťovat slast a bolest, nepředstavují samy o sobě žádnou hodnotu. Nemáme vůči nim žádné povinnosti.
- (2) **Bytosti s vědomím a cítící.** Sem patří živočichové, jež mají centrální nervový systém. Tyto bytosti mají hodnotu samy o sobě. Máme s nimi nakládat tak, abychom ve světě zvyšovali sumu slasti. Tyto bytosti ovšem nemají vědomí sebe sama, neuvědomují si sebe jako zvláštní entity s minulostí a budoucností.
- (3) **Osoby.** Mají vědomí sebe sama jako zvláštních entit s minulostí a budoucností. Ve smyslu preferenčního utilitarismu máme jednat tak, že preference (zájmy, přání, plány do budoucnosti) všech, jichž se naše jednání dotýká, uvažujeme a bereme v úvahu stejným způsobem. Osoby nelze individuálně nahradit jednou druhou. Mají individuální právo na život.

Singer argumentuje přísně aktualisticky. Pro přiznání lidských práv není rozhodující příslušnost k určitému biologickému druhu, nýbrž dosažený stupeň sebevědomí, rozumové úvahy a schopnost plánovat budoucnost. Některá bytost je osobou jen tehdy, je-li aktuálně schopna realizovat indikátory bytí osobou. Z tohoto úhlu pohledu nejsou podle *Singera* lidská embrya, novorozenci, těžce postižení a lidé v komatu osobami. Na druhé straně počítá s tím, že určitá vyšší (dospělá a zdravá) zvířata jsou osobami, např. šimpanzi, gorily, velryby a delfíni. Podle něho je těžším proviněním usmrtit šimpanze než postiženého člověka, který dle jeho kritérií není osobou. Podle Singera **nejsou všechny osoby lidmi a ne všichni lidé jsou osobami.**

Singer odmítá přisuzovat člověku výsadní postavení v rámci přírody. Považuje to za formu rasismu. Podle něho nemůžeme připisovat lidskému fetu větší hodnotu, než jakémukoliv živočichovi ve stejném stádiu.

7.5 Kritika Singerova preferenčního utilitarismu

Kritiku Singerova preferenčního utilitarismu musíme odvíjet od antropologických východisek. Musíme ukázat, proč je jeho aktualistické pojetí osoby neudržitelné. Proč jsou osobami pouze lidé.

7.5.1 Rizika a nebezpečí Singrova kritéria etické správnosti

V Singrově pojetí etiky je společný zájem všech zainteresovaných posledním a nejvyšším kritériem etického rozhodování. Samo o sobě to otevírá prostor pro vypočítavost a manipulaci s tímto zájmem. Např. do oblasti medicíny mohou vstoupit hospodářské zájmy, které se mohou obrátit proti člověku. Singrovo zdůvodnění tohoto etického kritéria je nedostatečné. Předkládá pouze pragmatické důvody. Podle něho je ve faktickém zájmu všech osvobození se od bolesti a utrpení. Tady je možné zásadně nesouhlasit. Osvobození od utrpení a bolesti je sice ve faktickém zájmu všech a tedy důležitá hodnota. Nemůže to však být jediným a posledním etickým kritériem veškerého jednání.

Sumárně se dá říct, že pro Singera existuje jen jedna poslední hodnota, která je požadována ve veškerém jednání, a to je maximální užitek. Obecně však platí, že hodnota života nemůže být nikdy postavena proti jakémukoliv jiné, i když důležité hodnotě vzhledem k celkovému zájmu společnosti. Usmrcení člověka se nemůže stát ospravedlnitelným, ani kdyby to mělo sloužit společnému zájmu všech. V krajním případě může být ospravedlnitelné tehdy, když se jedná o „ultima ratio“ (např. trest smrti).

Lidský život je fundamentální hodnota. Je předpokladem pro uskutečnění jiných hodnot. Takto to formuloval např. Franz Böckle - „*život je předpoklad pro uskutečnění hodnot vůbec*“. Také osvobození od bolesti a utrpení, které ohlašuje *Winter*, jako poslední cíl etického jednání, předpokládá život.

Osvobozování od bolesti a utrpení se nesmí nikdy stát proviněním proti hodnotě života. Tím je eticky zdůvodněna nezpochybnitelná úcta k osobní důstojnosti, která zahrnuje nedotknutelnost fyzického života člověka, který je třeba chránit a ctít.

7.6 Kvalita života versus „svatost života“

Mezi fyzickým a biologickým životem člověka a životem, který žije (nejen život jako biologický fenomén, ale také psychologický život a osobní složka lidského vědomí, vlastní Já) je z etického hlediska významný rozdíl.

7.6.1 Rozdíl mezi fyzickým životem a životem

Moderní medicína umožňuje udržet základní funkce lidského organismu, bez něhož by dotyčná osoba – např. v případě smrti mozku – už nebyla schopná žít. Dokazuje se tím, že fyzický život člověka sám o sobě nepředstavuje fundamentální hodnotu. Stává se jí teprve jako předpoklad pro realizaci života člověka. Co z toho vyplývá pro odpovědné lékařské jednání?

7.6.2 Etické konsekvence tohoto rozdílu

Přesněji se dá určit cíl lékařského jednání. Cílem není jen udržení (udržování) biologického života. Například v případě smrti mozku by to vedlo k nesmyslné a neúměrné lékařské péči.

Je-li fyzický život předpokladem pro realizaci života člověka, je cílem medicíny vytvářet a udržet pro pacienta pokud možno optimální podmínky pro život. V běžné praxi to znamená, že lékaři musí jít o zachování zdraví a fyzického života pacienta jako předpokladu pro optimální život.

U pacienta, který definitivně a neomylně ztratil možnost dále žít, nemusí lékař aplikovat všechny dostupné prostředky k udržení čistě fyzického života. Na druhou stranu musí být tyto prostředky použity v případě, pokud existují jiné důvody, které je ospravedlňují: např. aby žena, která je ve stavu smrti mozku, přivedla na svět dítě, které čeká, nebo kvůli možnosti transplantace orgánu, nebo z piety k příbuzným atd.

V takových případech nehodnotíme kvalitu života nebo jeho samotnou hodnotu. Rozhodující není, jak kdo žije. Nejde o posouzení toho, co někdo ve svém životě dělá. Jde čistě o život jako takový. O to, že člověk žije svůj život. I v nejvyšší míře handicapovaný život, je vždy stále životem.

7.6.3 Pojem kvality života v současné bioetické diskusi

Otázka kvality života je ústředním tématem současné bioetické diskuse. Peter Singer předkládá v knize „Život a smrt“ etiku, která argumentuje poukazem na „kvalitu života“. Představuje podle něho protiklad k neudržitelnému argumentu „svatosti života“.

Argument kvality života u Singera vede v jednotlivých případech ke stejným etickým závěrům. Podle Singera se má v případě smrti mozku pacienta upustit od další lékařské péče. Stejně je to podle něho v případě těžce postiženého novorozence. Nemá se mu již poskytovat lékařská péče, i když by díky ní mohlo být zachováno při životě. Singer ovšem opomíjí zásadní rozdíl mezi uvedenými případy. Ve druhém případě se nedá argumentovat odkazem na kvalitu života stejným způsobem jako v prvním případě. V prvním případě se sice ještě dá hovořit o biologickém životě člověka, ale ne už o někom, kdo žije. Ve druhém případě zmíněné neplatí.

S ohledem na udržení optimálních podmínek pro život je nutné v mnoha případech zvažovat míru vhodnosti jednotlivých opatření vzhledem k dosažení vytýčeného cíle. Vyžaduje se nejen medicínská odbornost, uvážení rizik, ale i vyvarování se kontraproduktivního jednání. Některá opatření mohou biologický život prodloužit, prakticky však podmínky pro život omezují. V takovém případě by bylo lépe se těchto opatření zříci, přesto že nebyly vyčerpány všechny možnosti udržení čistě biologického života. V opačných případech mohou být některá opatření nutná, aby umožnila opětovný život, i když to na druhé straně zkracuje biologický život. U těchto rozhodnutí mají svůj význam také faktory zcela osobní, biografické, identita pacienta aj. Tím se dostává do hry opět idea lidské důstojnosti.

7.7 Jaký význam zůstává řeči o důstojnosti osoby?

Na závěr je možné přemýšlet o významu ideje lidské důstojnosti pro kvalitu medicínské péče.

7.7.1 Význam základního etického apelu

Pro medicínskou praxi nemá kritérium osobní důstojnosti normativní charakter (co je eticky správné, se hodnotí nakonec podle toho, zda jednání za jistým účelem /kvůli nějaké hodnotě/, ji dlouhodobě podporuje, umenšuje nebo pošlapává). Přesto se nedá říct, že řeč o důstojnosti osoby je pro kvalitu medicínské praxe zbytečná. Její význam je v rovině základního etického apelu.

Tento apel má v lékaři, zdravotnickém personálu probouzet vědomí, že nesmí k druhému přistupovat za účelem realizace nějakých dílčích zájmů (např. ekonomických), nebo, že mají jen plnit přání pacienta. Mají k němu přistupovat tak, aby mohl dotyčný, principiálně v každém případě, s takovým jednáním rozumně souhlasit. Předpokládá to mimo jiné odborný diskurz, ve kterém je třeba dospívat k odpovědným lékařským rozhodnutím.

Etický apel spojený s ideou lidské důstojnosti mimo jiné také ozřejmuje, že se při hledání etických rozhodnutí mají zohledňovat nejen všeobecné principy, nýbrž také konkrétní individualita a život pacienta, jeho schopnost trpět aj.

7.7.2 Teologický pohled – motivace

Význam teologického pohledu, resp. přínos víry v podobnost člověka s Bohem, je pro kvalitu lékařské péče patrný především v motivační rovině. Víra může inspirovat a napomáhá k tomu, nedívat se na někoho jako na něco, nýbrž na někoho. Učí vnímat dotyčného jako jedinečného člověka, který musí být respektován právě kvůli své neopakovatelnosti (zde je rozdíl v hodnocení lidského života mezi křesťanstvím a hinduismem. Podle hinduistického pojetí se lidský život může opakovat v nižší nebo vyšší formě, dokud nepřejde do nirvány). Význam víry je i v tom, že je kritická vůči všem pokusům podřítit důstojnost člověka ekonomickým zájmům. Staví se proti odosobněnému přístupu k pacientovi. V této kritické síle leží také nezpochybnitelný význam teologického a filosofického zdůvodnění pojmu lidská důstojnost.

Použitá a doporučená literatura:

- Ernst, S., *Personwürde und ärztliches Handeln*. Hermeneutische Überlegungen zu einem verbreiteten Argument in der medizinischen Ethik, in: *Stimmen der Zeit* 9/2000, s. 609-621.

Studijní literatura dostupná v knihovně TF:

- BECK, M., *Hippokrates am Scheideweg*, Medizin zwischen naturwissenschaftlichem Materialismus und ethischer Verantwortung, Schöningh 2001.
- BRIESKORN, N., *Menschenrechte*, Eine historisch-philosophische Grundlegung, W. Kohlhammer, Stuttgart 1997.
- BRÜSKE, G., *Anruf der Freiheit*, Anthropologie bei Romano Guardini, Schöningh Paderborn 1998.
- DREWEMANN, E. *Ein Mensch braucht mehr als nur Moral*, Über Tugenden und Laster, Düselldorf 2001.
- DULLES, A. S.J., *A Testimonial to Grace and Reflections on a Theological Journey*, 1996.
- HERMS, E., (Hg.) *Menschenbild und Menschenwürde*, Gütersloher 2001.
- LOHMANN, F., *Zwischen Naturrecht und Partikularismus*, Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte, Berlin 2002.
- LOHNER, A., *Personalität und Menschenwürde*, Eine theologische Auseinandersetzung mit den Thesen der neuen Bioethiker, studien zur geschichte der katholischen moraltheologie, Regensburg 2000.
- MARHALL, Ch. D., *Crowned with Glory honor*, Human Rihts in the Biblical Tradition, Telford 2001.
- MENSCHENWÜRDE, Jahrbuch für Biblische Theologie, JBTh 15 (2000) Neukirchener.
- MOTT, S. Ch., *Biblical Ethics and Social Change*, New York, Oxford 1982.
- MCQUILKIN, R. *Biblical ethics*, Illinois, 1995.
- PETRACCA, V., *Gott oder das Geld*, Die Besitzethik des Lukas, Tübingen 2003.
- RATZINGER, J., *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 3.Auf. 2004.
- RATZINGER, J., *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg 2005.
- REINER A. a KÖRTNER U. H. J. (Hg.) *Streifall Biomedizin*, Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen 2003.

- SCHERER, G., *Smrt jako filosofický problém*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 2005.
- SCHOCKENHOFF, E., *Naturrecht und Menschenwürde*, Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Grünewald 1996.
- SCHOCKENHOFF, E., *Wie gewiss ist das Gewissen?* Eine ethische Orientierung, Freiburg 2003.
- SCHUSTER, J., *Moralisches Können*, Studien zur Tugendethik, Würzburg 1999.
- SCHWEPPENHÄUSER, G., *Grundbegriffe der Ethik, zur Einführung*, Hamburg 2003.
- VISCHER, L., *Verantwortliche Gesellschaft?*, Über Zukunftsfähigkeit, Solidarität und Menschenrechte, Neukirchener 2001.
- VÖGELE, W., *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie*, Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000.