

Raimond Gaita

## SDÍLENÉ LIDSTVÍ

Přemýšlení o lásce, pravdě  
a spravedlnostiČervený Kostelec (Pavel Mervart),  
přel. Jan Petříček, 2022, 248 str.

Raimond Gaita nepatří k nejznámějším autorům současné etiky a je dobře, že se jeho text dostal i k českému čtenáři. Kniha *Sdílené lidství* (*Common Humanity*) vyšla původně v roce 1999 pro australské čtenáře a o rok později pro mezinárodní publikum v nakladatelství Routledge. Toto mezinárodní vydání bylo nyní publikováno v češtině péčí pardubického *Centra pro etiku* ve skvělém překladu Jana Petříčka.

Stejně jako u své předešlé knihy *Good and Evil: An Absolute Conception* (1991) představuje Gaita koncepci filosofie a etiky, která je těžko zařaditelná do škatulek, pomocí nichž se mapují současné etické pozice. Gaitova koncepce je bytostně realistická: naše morální ohledy se nedají vysvětlit našimi touhami, ale hodnotou věcí samých (39).<sup>1</sup> Zároveň lze jeho pozici označit za opak redukcionismu a naturalismu: morálku nelze vysvětlit (pokud ji vůbec lze vysvětlit) jinými než morálními skutečnostmi (56). Plyne z této taxonomie nějaký smysluplný závěr? Do stejných kategorií

patří například dílo Dereka Parfita (*On What Matters*, 2011–2017), a přitom bychom stěží hledali autory, jejichž filosofická tvorba (ale ne nutně motivace) se od sebe tak radikálně liší. Gaitovými vzory jsou Platón a Simone Weilová, sám sebe považuje za platonika, jeho styl je založen na příkladech a svědectvích a jeho závěry nejsou výsledkem argumentace, ale síly přesvědčení.<sup>2</sup>

Koncept sdíleného lidství, podle kterého se kniha jmenuje, je odpovědí na problém odlidštění. Odlidštění je podle Gaity silně přítomné v současných ozbrojených konfliktech a obecně vztazích v globalizovaném světě. Co toto odlidštění znamená? Jednoduše řečeno slepotu vůči druhé lidské bytosti jako lidské bytosti. Jak tedy přemýšlet o lidskosti v situaci, kdy jen díky náhodě žijí někteří v blahobytu, zatímco jiní – opět díky náhodě – žijí v nedostatku a utrpení? Jak reagovat – eticky i politicky – na situaci lidí, kteří žijí v nelidských podmínkách?

Podle Gaity nejde jen o uprchlíky či původní obyvatele kolonizované a vyhlazované Evropany, ale třeba i o bojovníky islámského státu – vždyť ti všichni jsou lidmi, a pokud tvrdíme, že se k nim nemusíme chovat jako k lidem, přivádí nás slepota vůči jejich lidství na jejich úroveň. V koncepci sdíleného lidství je silně přítomná myšlenka, že hodnota lidské bytosti je univerzální a absolutní. Sdílené lidství

1 Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

2 Viz K. Pacovská, *Platónská tradice v současné anglosaské etice*, in: J. Jirsa, *Přístupy k etice*, III, Praha 2016, str. 219–252, kde je podrobně popsán kontext Gaitovy filosofické tvorby i hlavní rysy jeho etiky.

však není tezí o příslušnosti k biologickému druhu. Ano, někteří pachatelé zla jsou zrůdy – ale důležité a děsivé je, že tím nepřestávají být lidmi a nepřestávají být vzácní. Sókratova teze, že „život bez zkoušení není člověku hoden žítí“ (*Apol.* 38a), je tezí hodnotovou, nikoli tezí o biologickém druhu člověk. Lidská přirozenost je biologickou záležitostí. Lidskost či to, co je lidské, je v našich úvahách výsledkem přemýšlení (což je pojem obsažený v podtitulu Gaitovy knihy) o smyslu, který přikládáme závažným okolnostem svého života. Antické či středověké biologické texty jsou nyní nanejvýš předmětem historického zkoumání, pro Gaitu jsou však (velmi vybrané) historické texty (pro ty pravé čtenáře) zdrojem poznání o „lidských věcech“.

Lidskost není něco, čeho někdo dosáhne rychleji, protože je chytřejší, sečtější, nebo dokonce sociálněji než někdo jiný. Není to něco, co je potřeba objevit, vynalézt. Lidskost se manifestuje v příkladech dobra a její absence pak bohužel v případech zla. Lidské bytosti jsou podle Gaity vzácné (*precious*) způsobem, který přesahuje rozum (36). Jak se tento Gaitův praktický skepticismus vůči rozumu pojí s náklonností k Platónovi a s motivační silou *poznání* dobrého a zlého, kterou předpokládá pro uvědomění si vzácnosti každé lidské bytosti? Toto uvědomění nemůže být podle Gaity záležitostí rozumu, nýbrž toho, čemu říká „láska“: „jestliže v nás však jazyk lásky vyhasne, jestliže nemáme žádné příklady, které by ho vyživovaly, budou nám slova o nezczitelných přirozených právech nebo bezpodmínečném respektu, kterými jsme povinováni racionálním bytostem, připadat

nepřesvědčivá a nepravděpodobná“ (19).

Gaitova terminologie zasluhuje drobné zastavení. Lidské bytosti jsou vzácné (*precious*), a nikoli posvátné (*sacred*). Zároveň Gaitovi nestačí Kantův termín „úcty“ či „respektu“ k druhým bytostem, ale užívá pojem „láska“ – aniž by ji však výslovně vztahoval ke křesťanským textům. Jeho pojem lásky jednoznačně překračuje např. Humův pojem *sympatie* (spolu-cítění s druhými) a domnívám se, že Gaita bojuje s tím, jak do tohoto konceptu začlenit alespoň některé momenty z pojmu *filia*, tak jak je najdeme v dialogu *Symposion* či *Ústava*. Tato platonizující tendence a snaha psát sekulární filosofický text podle mne vede k tomu, že Gaitův jazyk (a filosofická pozice) nabízí sekulární alternativu náboženským úvahám o hodnotě a posvátnosti lidského jedinice.

Politické konotace slepoty k lidství druhých se podle Gaity ukazují na genocidě. Co je genocida? „Touha nesdílet zemi s nějakým národem, protože podle našeho mínění není hoden ji obývat, touha zbavit zemi tohoto národa, protože jej vnímáme jako jejího znečišťovatele“ (139). Prvním příkladem je vztah kolonizační správy k Aborigincům v Austrálii, druhým pak holocaust. Aboriginci a bílí Australané podle Gaity postrádali a mnohdy ještě postrádají předpoklady pro komunikaci, sdílení společného světa porozumění, nesdílení negativní pojmy utrpení a genocidy ani pozitivní pojmy lásky či mateřství (Gaita odkazuje na dobové teze, podle nichž domorodé matky necítí při odebírání dětí nijak zvlášť hluboký žal). Sdílení lidství je také sdílením možnosti věrohodné komunikace.

Co znamená, že láska nemůže existovat bez jazyka lásky? Například rasismus se projevuje také jako neschopnost vést vážnou debatu s někým z etnika, které pokládáme za méně než lidské – rasisté pokládají za „nesrozumitelné“, že druzí jsou také lidé a že trpí a cítí stejně jako „nadřazená“ rasa (73, 86).

Sympatie či empatie s obětmi předpokládá sdílení lidství, stejně tak jako koncept potrestání viníka či odpuštění. Oběť nějakého utrpení tak trpí ještě více, když je jí odepřena možnost být obětí (jelikož obětí může být pouze lidská bytost, jejíž status je jí odepřen). Pojmy jako nezczizitelná důstojnost či nezczizitelná práva jsou problematické, jelikož historie lidského rodu ukazuje, jak je lze úspěšně czizit (viz již Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu*, kap. „Rozpad národního státu a konec práv člověka“).<sup>3</sup> Sdílení lidství je pro Gaitu zároveň základem pro jakékoliv uznání lidských práv.

Pojem práva je však odvozený od lásky k druhým a Gaita těmto „tenkým“ konceptům nedůvěřuje: „kladení důrazu (jak to činím já) spíše na naše lidství a lásku než třeba na povinné uznání práv je realističtější než touha zajistit rozumu něco, co rozum zajistit nedokáže – a přitom se tvářit, že je všechno v pořádku“ (17).

Podle Gaity není v silách rozumu vysvětlit, proč by ti, kteří páchají nelidské zločiny, neměli být „zastřeleni jako psi“ – a to nikoli kvůli důsledkům, např. pro právní pořádek, ale právě kvůli nim samým jako lidským bytostem. Přitom věrohodně tvrdit, že i tyto lidské zrůdy mají například právo na spravedlivý soud, mohou jen ti,

kteří jsou v pokušení odsoudit dotyčné jako psy, chamrad' a škůdce.

Způsob, jak nyní mluvíme o právech a o etice, nám zakrývá právě ty důvody a skutečnosti, které naši civilizaci k myšlence všeobecných lidských práv původně přivedly. Lidská práva měla zamezit zlu, ale je pojem „práv“ adekvátní reakcí na zlo? Gaita opět cituje Simone Weilovou: „Když se někdo pokouší přinutit farmáře, aby mu prodal vajíčka za nízkou cenu, může farmář říct: ‚Mám právo si vajíčka nechat, když za ně nedostanu dobře zaplacené.‘ Ale když někdo bude nutit mladou dívku, aby pracovala v nevěstinci, nebude tato dívka mluvit o svých právech. V takové situaci by toto slovo znělo směšně a nepřiměřeně“ (88). Gaita by byl očividně nespokojen s možnou reakcí typu: „Nikdo nemá právo po mně cokoli takového chtít.“ Proč? Protože je přesvědčen, že pojem práva je zcela neadekvátní zlu, které dotyčná dívka prožívá (český překlad skrývá, že dotyčná je k prostituci skutečně donucena). Nejde „jen“ o to, že jsou poškozena její práva – jí bylo ublíženo.

Podle Gaity je třeba se vrátit k bohatšímu jazyku etiky, který názorně ukáže, co znamená překročení lidských práv. Pokud zůstaneme u jazyka práva, nikdy se nedostaneme k etice, nanejvýš k její poněkud slabší kopii – akademické etice. Kritické zkoumání potřebné pro etiku vyžaduje podle Gaity citlivost pro nepřiměřenost a nepravdu. Důraz na pravdu je dalším klíčovým momentem jeho etiky. Má smysl něco takového zdůrazňovat? Ano, pokud je pravda tak specifickým momentem Gaitových

<sup>3</sup> H. Arendt, *Původ totalitarismu*, Praha 2013, str. 380–425.

úvah. Teze Simone Weilové, podle níž je „potřeba pravdy posvátnější než jakákoli jiná potřeba“ (168), se stává ústřední pro závěrečné pasáže knihy, ve kterých Gaita reflektuje etiku jako obor vyučovaný na školách. Skutečné uvažování o etice vyžaduje citlivost vůči lidské podobě života (zde Gaita navazuje na Ludwiga Wittgensteina). Akademická etika se provinuje tím, že od této podoby života abstrahuje, a tím pádem jí k úvaze zůstávají problémy typu „tramvajové dilema“ (trolley problem) či úvahy o unesených nešťastnících, k jejichž ledvinám jsou připojeni významní houslisté.

„Pojetí ctnosti a neřesti, spravedlnosti a nespravedlnosti nebo přísné povinnosti a morální nutnosti jsou přeměněny vědomím nezczitelné vzácnosti každého jedince. Tato přeměna nám dává specifické a podle mého názoru nejhlubší chápání dobra a zla“ (60). Otázku „jak to mohl udělat?“, kterou si klademe o člověku, jenž se dopustil něčeho zlého, lze zodpovědět pomocí mnoha teorií motivace, jako je neuznání práva či ztráta respektu – to vše je ale neadekvátní zlu popírajícímu lidskost druhého. Výčitka svědomí („co jsem to udělal?“) tak prolamuje cestu k pochopení zla. Každá etická teorie však zlo nutně učiní něčím „vnějším“, zahaleným do porušení pravidel či povinností. To je podle Gaity zcela nemístný přístup.<sup>4</sup> Zlo je zlem a někteří pachatelé jsou zrůdy (69).

Co je podle Gaity příčinou úpadku současné morální filosofie (možná

dokonce filosofie obecně)? Odpověď je jasná každému, kdo knihu otevřel: příčinami současné mizérie jsou Descartes (např. 153, 156) a konsekvenencialismus. Gaitův výklad je založen na svědectví a příkladech, příklady mohou probudit zájem a lásku, která se nemůže ukázat jinak než svědectvím (46). Takový přístup se vzpírá jakékoli abstrakci rozumu a kalkulu (či porovnávání) důsledků našeho jednání. Problémy a nedostatky konsekvenencialismu jsou dnes dobře známé a i již zmiňovaný Derek Parfit uznává, že konsekvenencialismus je třeba doplnit prvky z dalších normativních etických teorií.<sup>5</sup>

Na Descartovi vadí Gaitovi abstrahování rozumu od formy života (končné rozumové bytosti). Způsob, jakým se Gaita s Descartem vypořádá, je bohužel dost zbrklý, jako kdyby od Descarta nečetl nic jiného než První a Druhou meditaci. Gaita má (spolu s Cavellem) pravdu, že oddělení rozumu od formy života je problematické a asi také vede k dehumanizaci filosofie, ale proč něco takového přisuzuje autorovi, který své dílo chápe primárně jako doklad existence Boha a duše? A proč z této abstrakce rozumu od životní formy tak razantně obviňuje autora, jenž píše krátké *meditace*, jednu na každý den, přičemž tato cvičení jasně a ohraničeně zařazuje do běhu svého života?

Výčet autorů, kteří podle Gaity selhávají, protože jsou příliš „techničtí“ či nevidí nutnou potřebu lásky, je široký: Avishai Margalit, John Gray,

<sup>4</sup> Zde srv. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London – New York 2006.

<sup>5</sup> D. Parfit, *On What Matters*, 1, Oxford 2011, str. xxxiii–xliv, 404–419.

Joseph Raz, Michael Oakeshott, Richard Rorty a samozřejmě Aristotelés či Descartes. Odmítnuti jsou víceméně všichni až na Platóna, Martina Bubera, Simone Weilovou a Iris Murdochovou. Pokud již chceme autory takto radikálně odsoudit, bylo by dobré věnovat péči tomu, co říkají. Gaita totiž, jak se zdá, předpokládá, že Aristotelés nezná pojem svědomí, které podle Gaity prolamuje cestu k nahlédnutí zla.<sup>6</sup> Ale pokud Gaita rovnou tvrdí, že Aristotelés nedokáže odsoudit vraždu žebračka, na kterém nikomu nezáleží, mohl by si vzpomenout na pasáže, ve kterých Aristotelés své posluchače jasně upozorňuje, že některá jednání – třeba právě vražda – jsou vždy špatná a nelze v nich hledat nic, ale opravdu nic přínosného pro dobrý život (např. *Eth. Nic.* II,6).

Gaita vznáší velmi silné nároky na učitele – úkolem je nebýt inspirativní, ale „reflektovat společně se svými studenty hodnotu života ducha“ (179). Jak by ovšem taková výuka měla vypadat? Příklady nás podle Gaity mohou přivést k náhledu dobra a zla. Ale úvahy o učení a učitelích, které na ně evidentně kladou vysoké nároky, nenabízejí cestu, jak je převést do učitelské praxe. To kontrastuje třeba s Gaitovým odsouzením konverzace, jak ji popisuje Michael Oakeshott (181 n.). Pokud učitel nemá být inspirativní a nemá konverzovat, co má vlastně podle Gaity dělat? Co znamená ono reflektování hodnoty života ducha, nemá-li se toto tvrzení stát prázdnou frází? „Je to tedy jenom rétorika, když se mluví, jak často mluvíím já, o lásce

k pravdě? Domnívám se, že tuto otázku nelze zodpovědět bez reflexe příkladů, jež mohou odhalit, proč bychom tímto způsobem mohli chtít mluvit a co to může znamenat. Abstraktní zkoumání pojmů lásky a pravdy nemůže ukázat, proč někdo ve vši vážnosti mluví o lásce k pravdě spíše než o vášni nebo nadšení pro studium něčeho nebo bádání o něčem“ (187).

Gaitova pozice je nekompromisní. S obdivem cituje následující pasáž ze Simone Weilové: „Jestliže vesnický idiot v doslovném smyslu toho slova skutečně miluje pravdu, je ve svém myšlení nekonečně nadřazený Aristotelovi, i když ze sebe nikdy nevydá nic než neartikulované mumlání. Má k Platónovi nekonečně blíže, než kdy měl Aristotelés. Je obdařen géniem, kdežto na Aristotela se hodí jenom slovo nadání“ (193). Otázkou je, zda by byl více zděšen Aristotelés, nebo Platón. Nicméně dvoustránková obhajoba citátu Weilové (o kterém ať si každý myslí, co chce) ostře kontrastuje s odsouzením citátu George Steinera, který problematizuje vztah vysoké kultury a monstrozitu holokaustu. Jádro citátu tkví v závěrečných citovaných větách: „A bylo by příliš pohodlné tvrdit: ‚Muž, který spáchal tyhle věci v koncentračním táboře, jenom tvrdil, že četl Rilka. Nečetl ho správně.‘ Bojím se, že to je jenom úhybný manévr. Třeba ho četl naprosto správně“ (195). O Steinerovi Gaita z nadhledu soudí, že „postupuje trochu ukvapeně a jeho tón je lehce zastrášující“. Weilové citát nám může připadat absurdní, ale podle Gaity tomu tak není, to naopak Steiner

<sup>6</sup> K svědomí v antice viz třeba R. Sorabji, *Moral Conscience through the Ages. Fifth Century BCE to the Present*, Oxford 2014.

je ukvapený. Nechávám na čtenáři, jak posoudí Gaitův přístup k těmto dvěma citátům, které v textu dělí jedna stránka.

Proč bychom toto vše měli přimnout a Gaitovi věřit? Nemyslím si, že by nám předkládal jakýkoli komplexní důvod, argument, který by čtenář sledoval od začátku do konce knihy. Jak Gaita píše s odkazem na Matoušovo evangelium: „Nejhlubším hodnotám života ducha nelze naučit; lze je jenom ukázat, ovšem pouze těm, kdo mají oči k vidění“ (199). A právě toto může být další problém knihy. Ten, kdo má oči k vidění, při četbě asi podle Gaity pochopí, co chce autor říci. Ten, kdo „oči k vidění“ nemá, nepochopí. Pokud ale platí, že i vesnický idiot „se vztahem k pravdě“ má blíže k Platónovi než Aristotelés, jak Gaita obdivně cituje Simone Weilovou, proč by ten, kdo má oči k vidění, měl ještě tuto knihu číst? A pro koho jiného by mohla být?

Od jistého okamžiku (kapitola „Formy nemyslitelného“ a dále) se mi vrací otázka, zda Gaita neopakuje to, co bylo obsahem úvodních kapitol. Kapitoly v druhé polovině knihy chápu jako prohloubení úvah, které

čtenáře přivádějí ke dvěma prostředním kapitolám o genocidě (případ aboriginské „ukradené generace“ a holokaustu). Nemohu se však zbavit dojmu, že ve snaze sepsat knihu, která by byla přístupnější než *Good and Evil* (kterou pokládám za systematictější a v argumentaci zajímavější než *Sdílené lidství*), se Gaitovi místy nepodařilo udržet leckdy tenkou dělicí linii mezi přístupností a proklamací vlastní pozice bez argumentace. Je tomu tak, že v knize *Good and Evil* musel autor víc dbát na dialog s jinými etickými koncepcemi a argumenty své doby (zejm. s Thomasem Nagelem a Bernardem Williamsem), protože šlo o jeho první samostatnou knihu? Anebo je *Sdílené lidství* až příliš ovlivněno resentimentem plynoucím z nepřijetí a nepochopení hlavním proudem současné etiky (o kterém si zároveň myslím, že Gaitovu kritiku potřebuje)? Rozřešení této otázky opět ponechávám na čtenářích obou knih. *Sdílené lidství* je navzdory všemu, co jsem výše napsal, zajímavou a důležitou knihou, která je podle mne skutečně přínosem pro české filosofické prostředí.

Jakub Jirsa