

Etika jako religionistika? Projekt srovnávací etiky

Radim Brázda

*„Nebudiž žádného donucování v náboženství!“
Korán 2:256*

O tom, jak dnes vyučovat etiku, což rovněž znamená vzdělávání a přípravu učitelů etiky, se vedou čilé diskuse. Je zajímavé sledovat, jaké takto zaměřená diskuse nabízí podněty, které již zdaleka nespádají pouze do oblasti didaktiky etiky, ale zasahují mnohdy neuralgická místa některých disciplín, o nichž se v této souvislosti hovoří. Vedle etiky se jedná v tomto případě o religionistiku a v některých diskusích (vedených v současné době např. v Německu)¹ i o vzájemný vztah či poměr zmíněných oborů při výuce etiky. Diskuse občas nabyla pozoruhodných podob, jako tomu bylo v případě námitek soudce G. Czermaka, který považoval nahrazení výuky náboženství výukou etiky v Německu za protiústavní. Důvodem bylo zákonné tvrzení, podle něž mají rodiče právo určovat účast dětí na výuce náboženství. Výuka náboženství, z níž se nebylo možno v Německu až do roku 1918 odhlásit, byla proti tomuto rodičovskému právu i proti svobodě vyznání. Pointa byla následující: neexistuje-li náboženská povinnost, nemůže na místo náboženské nastoupit nějaká jiná povinnost. Oborem, který nastupuje na místo náboženské výuky, je právě etika, která je považována za běžný učební předmět jako matematika či historie. Nesmí být však zaměřena ideologicky jednostranně. Tento obor musí být podle Czermaka nabízen všem žákům bez rozdílu, nikoli jenom těm, kteří neměli výuku náboženství. Výuku etiky jako záchytného oboru či jako náhradu za výuku náboženství považuje za ústavně právní monstrozitu. Důsledkem úvahy by byla výuka etiky nebo filosofie jako všeobecně volitelného oboru pro všechny žáky.

1 Demonstrací této diskuse nechť jsou např. fungující oddělení pro interkulturní pedagogiku na některých německých vysokých školách, či různá střediska pro interkulturní studia, jako je tomu kupř. v Kolmě nad Rýnem. Zde se běžně praktikují výukové kursy s názvy *kulturní kontakt a kulturní identita, interkulturní výchova, muslimská výchova v interkulturní perspektivě, utváření rodiny v interkulturním aspektu, hudba z Afriky ve vyučování, sociální problémy v multikulturní společnosti, dějiny nacionalismu, národy a nacionalismus*, nebo se realizují projekty s názvem Výzkum městského multikulturního.

Obava, kterou měl Czermak na mysli (v německých poměrech), byla zřejmě: výuka etiky může snadno probíhat jako světonázorová indoktrinace.

Výuka etiky by dnes měla jako téma obsahovat rovněž reflexi situace pluralitních demokracií, jinak řečeno, měla by být schopna předkládat způsoby koexistence pluralitních zájmů, konfesí, přesvědčení či životních stylů, a to včetně jejich kritické dimenze. Kritickou dimenzí míním prostý fakt, podle něž není životaschopná taková společnost, v níž panuje pouze naprostý pluralismus paralyzující možnost zásahů do případných konfliktů, ani její strohý protějšek. Žádná pouze pluralitní společnost či její opak však prozatím neexistují.²

Do jedné z diskusí vstoupil rovněž německý religionista Peter Antes.³ Následující otázkou reagoval na skutečnost, že u filosofů tvoří jádro vzdělávání pochopitelně filosofie: *Ize zajišťovat vzdělávání učitelů etiky bez religionistiky?* V odpovědi na tuto otázku hájí stanovisko, podle něž se má do výuky učitelů etiky integrovat právě religionistika. Důvody, které pro tuto skutečnost uvádí, jsou následující:

1. *Etika musí pokrýt rovněž etiku náboženství.* Výlučná návaznost oboru etika na filosofii přehlíží, že převážná většina lidí ve světě nezdůvodňuje své jednání filosoficky, nýbrž je odvozuje z principů, které obvykle náležejí světu náboženství.

2. *Etika má zahrnout do svého zorného pole rovněž křesťanství, a tím přispět k porozumění západním kulturním tradicím.*

3. *Etika musí, podle empiricky předloženého materiálu z výzkumu náboženství, problematizovat všeobecné pojmy z této oblasti a odkrývat jejich kontextově vázaná významová pole.* Při tom jde o zaostrění pohledu na adekvátní výrazy v oblasti náboženské terminologie a dosažení odpovídající senzibility při zacházení s přenosem pojmů jedné kultury/náboženství na jiné.

Z těchto důvodů Antes navrhuje, aby bylo při vzdělávání učitelů etiky věnováno 40% hodin v semestru filosofii a religionistice a 20 % didaktice. Náměty, které předkládá, představují na základě údajů o „náboženské mobilizaci“ v posledních desetiletích zcela pochopitelné úpravy způsobu výuky etiky. Není to však jediný způsob a domnívám se, že příklon k prezentaci

2 V mezích tohoto relativního pluralismu zaujímá významné místo téma lidských práv a míry tolerance, která spočívá v letitém vratkém vyvažování svobody a spravedlnosti.

3 „Ethiklehrerausbildung ohne Religionswissenschaft?“, *Ethik & Unterricht* 1995, č. 4; „Religionswissenschaft als gleichberechtigtes Fach in der Ethik-Lehrerausbildung?“, *Information Philosophie* 1996, č. 5; dále rovněž A. K. Treml (ed.), *Ethik macht Schule! Moralische Kommunikation in Schule und Unterricht*, Edition Ethik kontrovers 2, Diesterweg 1995; G. Czermak, „Das Verhältnis von Ethikunterricht und Religionsunterrichts als Problem der Glaubens- und Weltanschauungsfreiheit“, *Ethik & Unterricht*, 1994, č. 3.

především etických tradic různých náboženství není v situaci, kdy při formování morálního vědomí hrají intenzivnější roli jiné zdroje, zdaleka postačující, a nepovažují ho ani za klíčový.

Ke každému z důvodů uvedených Antesem lze vznést jisté námitky. Jedna může platit pro všechny: příklon ke konfesím nejrůznějšího typu je velmi často čistě formální a může být v západní kulturní tradici spjat nikoliv s rostoucím „duchovním životem“, ale s rostoucí formou individuálního *narcistního hedonismu*.⁴ Domněnka o *nutnosti* pečlivého studia současné náboženské variantnosti, která by vyplnila větší část výuky etiky, je podle mého názoru nadstandardní nebo přinejmenším jednostranná. Sváděla by opět k přesvědčení, podle něž je morálka výsostně včleněna do světa posvátného, je součástí „něčeho vyššího“, co nás „přesahuje“. To je přístup, kterého se současná nekonfesijní etika snad již zbavila, popřípadě je součástí dějin etiky.

Na podporu uvedených tvrzení využívám popis následujících skutečností, které zmiňuje ve svých úvahách o fungování postindustriálních společností Daniel Bell. Moderní společnost je podle něj vnímána jako složité skloubení tří odlišných rovin: *technicko-ekonomického řádu, politického režimu a kultury*. Tyto sféry nejsou v souladu a každá má jiný rytmus změn. Podléhají odlišným normám, které vysvětlují odlišná, nebo dokonce protikladná chování. Mezi těmito rovinami vzniká strukturální napětí, neboť jsou založené na protichůdných principech. Podle Bella jsou těmito principy *hedonismus, účinnost a rovnost*. Je-li tomu tak, pak spjatost např. etiky protestantského typu, technicko-ekonomického řádu a kultury nevytváří soudržný celek, naopak: ten je rozbitý prosazujícím se hedonismem.⁵

Jinak řečeno: v západním geoprostoru nehraje nyní při formování hodnotových přesvědčení a morálky klíčovou roli náboženství ani jeho tradice, ale spíše ekonomická profílance, výkony, záměry a fungování velkých společností a regionů obratně využívající individuální hedonický potenciál. Příkladem budiž zmínka Gillese Lipovetského:

„Nenechme se mýlit, v náboženské sféře stejně jako všude jinde převládá vývoj k osobní autonomii, věrnost dogmatům je stále slabší a úpadek náboženského praktikování se prohlubuje: i když existuje stále více přednášek o Talmudu a více rituálních lázní, pouze 15% Francouzů, kteří se hlásí k židovství, dodržuje všechny náboženské předpisy. Nedělní návštěvnost kostelů dnes poklesla pod 10% obyvatelstva, nastupuje věk náboženství podle vlastního výběru, neboť pouze každý čtvrtý mladý věřící se domnívá, že je nutné náboženství přijímat jako celek se vším všudy.“⁶

4 Popis moderního narcistního hedonismu dává k dispozici G. Lipovetsky v knize *Éra prázdnoty*, Praha: Prostor 1998 (originál vyšel 1983, což však myšlenkám průraznost neubralo).

5 D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, 1973. Tyto pasáže z Bella uvádí rovněž Lipovetsky ve zmíněné knize (s. 103).

Přes postmoderní proklamace „návratu k tradicím, duchovnosti“ a podobným věcem, které se rétoricky velmi dobře vyjímají, se industriální společnost nemohla vyhnout tomu, co Lipovetsky a jiní označili jako masově konzumní a komunikační revoluce. Lipovetsky hovoří o tzv. *druhé individualistické revoluci*, o novém uspořádání individualismu, způsobeném touto revolucí, jež přinesla nové hodnoty,

„které zcela změnilly diskurs, způsob života, vztah k soukromým i veřejným institucím. Hrdinský a moralizující disciplinární individualismus byl vystřídán hedonickým a psychologickým individualismem podle vlastní volby, který z nejníznějšího naplnění činí hlavní účel naší existence. Druhá individualistická revoluce – rozpad velkých společenských záměrů, stírání společenské identity a zánik donucovacích norem, kult svobodného sebeurčení v rodině, náboženství, sexualitě, sportu, módě i politické a odborové příslušnosti – realizovala liberální ideál sebeurčení v každodenním životě, tam, kde dříve hodnoty a instituce jeho rozvoji bránily. Historický zlom nového individualismu v hloubi znamenal zevšeobecnění a explozi touhy po subjektivní autonomii ve všech sociálních vrstvách, v nejrůznějších věkových kategoriích i u obou pohlaví. Tak vznikla forma postmoderního individualismu vymaněného z vlivu kolektivních ideálů i z výchovného, rodinného či sexuálního rigorismu“.⁷

Lipovetsky tedy zdůrazňuje a zkoumá konkrétní chování, proměny hedonistických tužeb a liberální dynamiky individualistických projevů, které mají na morálku razantnější vliv než náboženská zdůvodnění a požadavky. Lze rovněž říci, že příklon a dočasnou podřízenost jistým typům konfesí, včetně nejrozmanitějších duchovních sloučenin, které mohou mít jisté striktní normativní ambice, můžeme považovat za součást zmíněného narcistního hedonismu či snahy zvýšit konzum nemateriálním emocionálně duchovním obzervstvím.

Příklon k nejrůznějším typům vyznání a velmi proměnlivé náboženské preference („konfesijní putování“) je pak možné považovat za součást narcistně hedonistického trendu. Ten může trvat i na rigorózních omezeních a disciplinačních praktikách, které jsou součástí dokonalejšího uspokojení, podobně jako dochází k trápení těla v tělocvičně z důvodu, aby s ním byl(a) nositel(ka) spokojen(a) a zvyšoval(a) své šance a formální kredit na liberálně dirigovaném trhu marnosti. Individualistický hedonistický narcis se pak může po nějakou dobu (než změní své módně duchovní preference pod vlivem zdánlivě inovativních ekonomických tlaků) podřizovat disciplinaci nejrůznějšího typu. Pro zvýšení narcistního autonomního potenciálu se mohu dočasně stát altruistou, který se na čas vzdá vlastní autonomie. Tento stav umožňuje i jistou míru moralismu a mravokárství, protože hedonistický narcis nemůže již svých cílů dosahovat naprostou bezuzdností, ale prostřed-

6 G. Lipovetsky, *Éra prázdnoty*, Praha: Prostor 1998, 265 an.

7 *Tamtéž*, 260.

nictvím disciplinačních výkonů, jimiž pečuje o „vlastní veřejný prostor“.⁸ Tyto úvahy platí především pro euroamerický prostor a připomeňme, že Antes hovořil o jisté reformě výuky etiky v Německu. Nicméně za pomoci některých argumentů Lipovetského jsem chtěl zpochybnit nezbytnost tak razantního vstupu religionistiky do etiky. Způsobů, jak popsat jiného, je i v rámci jedné kulturně náboženské tradice dostatek. Ohrazuji se tak *pouze vůči přeceňování role náboženství v etice a následně role náboženství v morálním jednání v současné individualisticko-hedonistické industriální společnosti*.⁹

Religionistika a etika

Přes výše uvedené se domnívám, že Antesova snaha zavést religionistiku jako nedílnou součást výuky etiky je nezpochybnitelná v případě, že opustíme Evropu, nebo si uvědomíme např. existenci velkých náboženských komunit vzniklých v souvislosti s ekonomickou a politickou migrací, či úvahy a obavy vyvolané dílem S. Huntingtona. Dokladem budiž starší, Antesem redigovaný sborník, představující etiku jako interkulturní *paralelní diskursy*, s názvem *Ethik in nichtchristlichen Kulturen* (1984). Obsahuje studie věnované judaistické etice, islámské etice, etickým reflexím buddhismu a hinduismu, etice v čínské kulturní tradici, etice a náboženství v neliterárních kulturách podané na příkladech afrických kmenů Bambuti a Kpelle. Antes ve snaze zabránit přílišné heterogenosti příspěvků vycházel z předběžné definice etiky jako *správného chování člověka* a autorům svého sborníku doporučil, aby se přidržovali jako rámce následujícího přibližného vzoru:

- *správné chované jednotlivce (příkazy, zakazy, doporučení);*
- *správné chování v rodině (povinnosti a práva manželů a dětí, rolové chování, zákony týkající se manželství, rozvod);*
- *správné chování ve společnosti (i otázka lidských práv);*
- *správné chování státu (vztahy vládců – ovládaní, vztahy k jiným národům, kulturám, náboženstvím);*
- *správné chování vůči Bohu, bohům, nejvyšším principům.*

Tento vzor naznačuje vzájemnou prostoupenost intra- a interkulturních srovnání, kdy stejný princip je použit i pro srovnání uvnitř vlastní kultury.

8 *Tamtéž*, 262. „Konec „užívání si bez zábran“ neznamená obnovení puritánství, nýbrž společenské rozšíření normalizovaného a uvážlivého, hygienického a racionálního hedonismu. Bezuzdný hedonismus byl vystřídán hedonismem opatrným, „čistotným“, trochu neurčitě smutným“ (*tamtéž*, 263).

9 Případní kritikové, kteří budou vyjadřovat svoji nevoli s mými názory, nechť si přečtou ještě jednou předcházející větu.

Rovněž je patrné, že etika nevystupuje pouze jako hledisko pro srovnání, ale jako nedílná součást představení příslušné *kultury* a nikoliv pouze náboženství, které Antes ve výše uvedené diskusi vyzdvihoval. Byly zde navíc zohledněny typické problémy a body zájmu, které vyplynuly ze západního předporozumění určitým obsahům etiky: otázky *utrpení, hříchu, svobody vůle* a jiných. Antesovo členění je možné následně použít i tak, že budeme porovnávat vždy jednotlivé typy chování u jednotlivých náboženství současně, k tomu přidat pro porovnání sondy z neliterárních kultur a ověřit tato data optikou některé ze soudobých domácích etických pozic. Vzniklý text by pak mohl mít následnou podobu: vybrali bychom téma správné chování v rodině a soustředili bychom se např. na popis chování ženy kvalifikovaného jako morální ve spojitosti s jejím postavením. Začít bychom mohli zpracováním některých pozic současných feministek, které na jisté jevy soustředily svoji pozornost. Jejich vidění a pozice můžeme porovnat s pozicemi předloženými v židovské, islámské tradici (dnešní Súdán, Saudská Arábie, Indonésie), v buddhismu, hinduismu, v jejich některých současných podobách (např. prostřednictvím reflexe diskusí o interrupcích či rovnoprávnosti), dále provést reflexivní sondy do vnímání tohoto fenoménu v současné podobě inuitské tradice. Výklad se může vrátit na půdu vlastní kulturní tradice porovnáním těchto výpovědí se zdůvodněním, která předkládají evolucionisté a neodarwinovci. V rámci tohoto cyklu můžeme sledovat způsoby překládání jednoho tématu do různých výkladových modelů. Stejně se bude jevit vždy jako jiné a nikoliv nadsazené náboženské optice. Náboženství nemá právo první noci s morálkou.

Antesův sborník byl uspořádán tak, aby čtenář postupoval od známějších a našemu kulturnímu okruhu bližších kultur ke kulturám méně známým a vzdálenějším. Platnost toho, co my běžně nazýváme „přirozenou mravností“, co platí uvnitř křesťanské tradice a prochází skrze ni přes konkrétní rozdíly, je podrobeno touto komparací přezkoušením.

Antes byl důsledný v tom, že připomněl dvě skutečnosti, které hrají roli při uplatňování hermeneutického a fenomenologického vnímání skutečnosti (morálních fenoménů): 1) všichni autoři (s výjimkou jednoho) psali o jiné kultuře než o té, v níž vyrostli a byli socializováni; 2) kniha popisuje *ideální typické* chování člověka v nekřesťansky orientovaných kulturách.¹⁰

10 Celý sborník je koncipován jako studijní materiál při výuce etiky a je součástí rozsáhlejšího edičního záměru nakladatelství Kohlhammer. Celý projekt začíná publikacemi věnovanými etické soudnosti, dějinám evropské etiky, etice v nekřesťanských kulturách, věnuje se didaktice etiky a poté přechází na specializovanější oblasti: etika (s) míru, etika prostředí, sexuální etika a sexuální výchova, hospodářská etika, politická etika, přírodní vědy a etika, technika a etika. Tuto ediční řadu lze tedy chápat jako variantu dílčích srovnání inter- a intrakulturního typu.

Kdybychom ještě zjemnili optiku pohledu na morální fenomény, nabídly by se nám ještě další členění a klíče. Vztahy, které uvádí Antes, korespondují v podstatě s činnostmi spjatými s klíčovými momenty v životě člověka, které jsou při kulturně antropologických zkoumáních spojeny s podrobně popsányými tzv. *přechodovými rituály* a včleňují člověka do systému společenské ekologie. Zpravidla se soustřeďují kolem kodifikace chování a jednání při různých typech:

- *materiálních přechodů* (hranice, mezníky, přechodová tabu, posvátné zóny, brány, dveře, prahy, vstupní rituály, zakladatelská obětování, výstupní rituály),

- při úpravě a vymezení *vztahů jedinců a skupiny* (postavení a charakter cizince, rituály přijetí cizince, společné stolování, vzájemné výměny jako rituály přijetí, „bratření“, rituály pozdravů, sexuální rituály přijetí, přibytky pro cizince, cesty, rituály příchodu a odchodu, adopce, změny pána, válka, mír, odplata),

- kolem událostí *těhotenství a porodu, narození a dětství, iniciačních rituálů* (fyzická a společenská dospělost, obřízka, zákroky na těle, totemické klany, magická bratrství, tajné společnosti, politické a válečnické společnosti, věkové třídy, náboženství a bratrstva, posvátné panny a prostitutky, třídy, kasty a řemesla, svěcení kněze, kouzelníka, nastolení náčelníka, krále, exkomunikace a vyloučení, mezní a přechodná období),

- v souvislosti se *zásnubami a svatbou* (zasnoubení jako přechodové období, zasnubní a svatební obřady, společenský a ekonomický ráz manželství, mnohoženství a mnohomužství, odlučovací rituály: rituální únosy, rituály užší sexuální solidarity, rituály solidarity na základě přibuzenství, rituály místní solidarity),

- s *pohřebními obřady* (smutek, odlučovací rituály, cesta na „onen svět“, topografie světa zemřelých, vyloučení mrtvých, nepřijímání do světa zemřelých, znovunarození, znovuvtělení)

- a *jinými skupinami přechodových rituálů* (vlasy, roušky, zvláštní řeč, sexuální rituály, rány, bičování, poprvé – poprvé v roce, v sezóně, měsíci, dni, dále smrt, oběti, pouti, sliby a podobně.¹¹)

Zde opět není důvod domnívat se, že náboženství má výsadní pozici – zvláště při intrakulturním pohledu při zohlednění první části článku i novodobých podob a transformací takto vymezených přechodových rituálů členících čas lidského života.

Druhou základní prací, která reprezentovala ucelenější pokusy o přiblížení základních typů odlišných „velkých“ morálních systémů a snažila se

11 Toto členění přechodových rituálů uvádí letitá práce A. van Gennepa, *Přechodové rituály*, Praha: LN 1996 (orig. 1909). Dnes se nabízí využití reflexe moderních podob ritualizovaného chování, které předkládá ve svých pracích např. R. Collins.

učinit tento způsob prezentace etiky obligátním, byl obsáhlý sborník redigovaný C. H. Ratschowem *Ethik der Religionen. Ein Handbuch* (1980). Obsahoval příspěvky k problému mravnosti v „primitivních“ kulturách, k etice islámu, dále část věnující se filosofickým základům a mravním normám v raném buddhismu, etice hinduismu, zákonu a moralitě v orientálních náboženstvích. Pečlivá pozornost byla v úvodu věnována vymezení vztahu náboženství a mravnosti. Ratschowova práce nastolila problém, který má pro zpracování tématu interkulturních srovnání základní význam:

kdo chce představit etické principy určité kultury, musí hledat takové pojmy a způsoby představení, které jsou pro ni konstitutivní a shodné i podle mínění příslušníků dané kultury.¹²

Tomu, kdo by chtěl získat přehled o pracích publikovaných k tématu etiky a náboženství, lze rovněž doporučit práci *A bibliographic guide to the comparative study of ethics*.¹³ Kniha začíná kapitolou „Globální mapa etických tradic“, pozastavuje se nad metaforou mapy, zabývá se problémem selekce a používání etických pojmů a poukazuje na příznačnost komparativní etiky v multikulturním světě. Při představení různých etických tradic si všímá následujících témat a znaků, které jsou přítomny při promluvě o odlišných morálních systémech: *příkladné postavy* (nositelé různých typů autority: prorok, mystik, kněz; ti nesou znaky morálky, formují ji, předávají); *zlo*; *přátelství*; *rodinné vztahy a odpovědnost*; *dobro*; *rovnost mezi lidmi* (včetně stanovisek vůči rasismu a sexismu); *lidská přirozenost a morální psychologie* (dělají lidé, kteří vědí, co je dobré, to, co je dobré? jak si lžeme sami sobě? jak se vytváří image morální osobnosti?); *intelektuální činnosti* (vztahy mezi učěním, výchovou, věděním a morálním statutem); *metaetika a etické teorie* (diskuse o morální autoritě, morálním věděním, výklad etických pojmů); *morální dilemata*; *podoby společnosti* (struktura, autority, soutěžení, ideální komunita, podoba stávajícího normativního řádu, diskuse o politické legitimitě, o tom, co je politicky a morálně obligátní); *náboženské praktiky* (včetně významu náboženské čistoty a náboženského hanobení – znečištění); *náboženské komunity* (jejich autority apod.); *relativizace morálky*; *vztahy k přírodě* (jednání vůči ní, koncepty přírody); morální rozvoj a transformace společnosti a individua (vztahy mezi individuem a spo-

12 Stejný název „Etika náboženství“ má i německá edice redigovaná M. Klöckerem a U. Tworuschkou *Ethik der Religionen: Lehre und Leben*, vycházející od roku 1984. Doposud vyšly části věnované sexualitě, práci, zdraví, vlastnictví a chudobě. Titíž autoři redigovali rovněž popularizační *Wörterbuch Ethik der Weltreligionen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996.

13 John Carman – Mark Jürgensmeyer (eds.), Cambridge: Cambridge University Press 1991, 811 s.

lečností, individuální morálka, morálka v sociálních strukturách, morální „vůdci“); *spiritualita a morální znalost* (skutečné výkony); *sexuality* (vztah k tělu); *užívání síly* (legitimní užití násilí, válka, revoluce); *ctnosti a neřesti* (seznam a diskuse o nich); *práce*; *rozdělování ve společnosti* (vztahy mezi morálkou a duchovním rozvojem).

Připojeny jsou závěrem: umění, kosmogonické mýty, rituály loajality, formální diskursy, historické pozadí, legální zákoníky, knihy nebo manuály disciplíny, paradigmatické příklady, osobní psaní – deníky apod.

Teritoriální členění respektuje v uvedeném bibliografickém soupisu spíše „mocnost“ morálních tradic: etika v hinduismu, indická, tibetská a jihovýchodní buddhistická etika, čínská etika, taoistická, neokonfuciánská etika, etika v japonské náboženské tradici, starověká řecká náboženská etika, raně křesťanská etika, židovská etika, středověká etika, moderní křesťanská etika, islámská a islamistická etika, moderní západní filozofická etika.¹⁴ Je pozoruhodné, že jinak podrobný soupis prací, obsahující často velmi speciální studie, neobsahuje výše uvedené práce C. H. Ratschowa a P. Antese. Rovněž členění či soupis kulturně antropologických konstant není příliš systematické. Pokud se o něj pokoušeli kulturní a sociální antropologové, byl výsledek preciznější a strukturu morálního pole vymezili podrobněji.¹⁵

Mohli bychom si nyní, po zmíněných pokusech strukturovat doménu pro zkoumání morální ekologie, položit otázku, proč Antes vyzvedává ve své výzvě k reformování výuky etiky právě religionistiku?

14 Přidán je dodatek: *Native American ethics, Cross cultural studies of ethics, index of cross cultural topics.*

15 Mám zde na mysli projekt amerického antropologa G. P. Murdocka „Cross-Cultural Survey“, který probíhá od roku 1937 na *Institute of Human Relations* v Yale. Murdock začal budovat kartotéku oblastí lidských vztahů (*Human Relations Area Files*), která dnes pořádá obrovské množství antropologického materiálu různých kultur podle následujících kulturních univerzálií: *atletické sporty, čas jídla, dávání darů, dekorativní umění, dělba práce, domovská pravidla, eschatologie, etika, etiketa, etnobotanika, folklór, gesta, hry, hygiena, chirurgie, incestní tabu, jazyk, kalendář, kosmologie, kouzla, kultura bydlení, léčení vírou, lékařství, manželství, náboženský rituál, námluvy, návštěvy, obchod, osobní jména, označení příbuzenských vztahů, pohostinnost, pohřební obřady, pojmy pro duši, porodní péče, populační politika, porodnictví, potravinové tabu, pověry, pozdravy, pozorování počasí, pracovní kooperace, pravidla dědění, příbuzenské skupiny, rituály pohlavního dospívání, rodinné hodování, rozdělování ohně, rozdílnost společenského postavení, sexuální omezení, smírné oběti nadpřirozeným bytostem, společenská organizace, šití, tanec, tkaní, trestní sankce, účesy, vaření, věštění, vláda, vlastnická práva, výchova, výchova k čistotě, výklad snů, zákon, zdobení těla, zhotovování nástrojů, zvyky v těhotenství, žertování.* Uvádí se, že pouze do roku 1943 bylo shromážděno asi půl milionu karet s informacemi o sto padesáti kulturách. Dnes jsou shromážděny údaje o několika stech mimoevropských kultur a jsou převáděny na počítačové databáze. Podobnou činnost se zabývá též *Societal Research Archives System* v Pittsburghu a *Centre Documentaire d'Ethnologie Comparée* v Paříži. Blíže viz V. Soukup, *Dějiny kulturní a sociální antropologie*, Praha: UK 1996 (2. vyd.), 113-114.

Srovnávací etika

Antesova pozice může v ideologických dezinterpretacích sklouznout směrem k tomu, před čím varuje sociolog P. Berger, pozice Lipovetského pak do kulturologie, kulturní antropologie, která by si mohla rovněž činit ambici být vyučována jako velká část etiky.

P. L. Berger ve své knize *Vzdálená sláva* připomíná nebezpečnou iluzornost představy, podle níž se lidé, kteří se v ideálním případě (v našem případě tedy v situaci obeznámenosti s důvody odlišných morálních systémů) vzájemně poznají, budou mít raději. Dále připomíná, že:

– Zájem o jiné kultury a jejich kulturní vytěžování neznamená posílení „humánnějších“ hodnot vlastní kultury.

– Zájem o jiné kultury může být výrazem kulturního „sebehanobení“¹⁶ či „sebeprznění“, jehož podstatou je podle Bergera přesvědčení, že kultury stojící mimo Západ jsou zdravější, šťastnější a humánnější než Západ a budoucnost má patřit jim.

– Kulturní pluralismus je již něco, do čeho jsme vevázáni, a je to soubor možných variant trvale přítomných v našem mozku, který dnes podléhá preferenčním proměnám.

– Prosazení kulturního pluralismu nezaručuje zvýšenou míru solidarity, tolerantnosti a citu pro různost. Podle Bergerova výstižného vyjádření se může pod ztěžklým břemenem relativismu tolerance snadno zhroutit do nacionalismu, xenofobie, rasismu či protekcionismu.¹⁷

Obě pozice mají své klady a nebezpečí. Z obou lze intenzivně čerpat pro takovou podobu etiky, která však usiluje zůstat především částí filosofické reflexe. Jistou pozici zohledňující a kombinující jak Antesovu výzvu, tak rovněž kupříkladu zmíněné popisy fungování moderních společností, jež předkládá Lipovetsky či Bell, může představovat projekt srovnávací etiky.

Jedno z velmi jednoduchých zdůvodnění srovnávací etiky uvádí Wilhelm Halbfass, autor jedné z doposud ne příliš četných studií o srovnávací etice:

„Etika existuje pouze tam, kde existuje vědomí alternativ, rozdílných možností jednání a rozhodování. Tím lze říci, že prvek srovnání je v etice obsažen přinejmenším implicitně. Kdo reflektuje eticky, srovnává možnosti jednání, rozhodování a zdůvodnění rozhodování. K tomu ani není třeba explicitní vědění o rozdílnosti kultur, dějinně nebo nábožensky podmíněné variabilitě způsobů lidské orientace, a tím dané různosti hodnotových a morálních systémů. To je vlastně i příslušné kultuře jako podmínka možnosti etiky, smýšlení o tom, co se má činit.“¹⁸

16 Hovoří o tom podrobně P. L. Berger ve zmíněné knize.

17 Srovnej P. L. Berger, *Vzdálená sláva*, Brno 1997, kap. „Západ a problém kulturního pluralismu“.

18 W. Halbfass, „Beobachtungen zur Grundlegung vergleichender Ethik“, in: Ram Adhar Mall (ed.), *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, Amsterdam: Rodopi 1996.

Podle Halbfasse existuje etika tam, kde je možnost alternativ a kde jsou hledány důvody a základy pro tato alternativní rozhodnutí. Vyhýbá se však relativismu, který redukuje etiku na etiky (v plurálu) při zdůvodnění hledání „pravé“ závaznosti; i absolutismu, který mu reprezentuje postulát možnosti, dokonce nutnosti takové závaznosti s ohledem na empirickou mnohost hodnotových a orientujících systémů. Absolutismus je pokusem znovunastolit jednotu *sein a sollen*, souhlasu božské a otcovské autority. Ráj je však ztracen nutností volit mezi dobrem a zlem. Hledání ráje je hledáním života bez etiky. To vše svědčí v Halbfassově pohledu ve prospěch etiky v její srovnávací podobě, aniž by musela vstupovat do diskusí o podílu té či oné disciplíny při své prezentaci.

Srovnávací etika, jejíž projekt začal být realizován v roce 1997 na katedře filosofie MU v Brně, se soustřeďuje na zkoumání:

1. *způsobů konstrukce morálního smyslu*, smyslu s morální intencí; kdy *něco* získá morální intenci, kdy začne být něco považováno jednotlivcem nebo skupinou za jev spadající do oblasti morálky; za jakých okolností se utváří morální smysl a čím (a zda) se odlišuje od běžné zkušenosti. Na morálku tedy pohlíží rovněž jako na vyvažující se konglomerát lidských konstrukcí a praktického zvykového jednání a chování;

2. *významů* takového chování, které lze v jednotlivých kulturách, náboženstvích, subkulturách, rodech či skupinách, s ohledem na specifické životní podmínky a způsoby, považovat za spadající do oblasti morálky;

3. procesů *interiorizace* a *způsobů identifikace* s tímto typem chování a kulturními podmínkami, v nichž lidé jednají a které spoluvytvářejí;

4. *způsobů provázání*, vzájemných propojení a ovlivnění, nebo naopak důvodů ohraničení a přísné separace jednotlivých druhů morálního chování, jeho souvislosti s nejrůznějšími kulturními aktivitami. Provedení analýzy nezávisí zcela na interpretaci jednotlivých morálních symbolů, nýbrž především na zákonech jejich kombinací;

5. *možností a způsobů vzájemného překládání* různých typů morální diverzity. Nemá tedy ambice objevovat skrytý obsah za zjevným povrchem, zajímá ji spíše problém *izomorfismu*, tedy formálních ekvivalencí morálních a kulturních fenoménů jednotlivých struktur a systémů.

Domnívám se, že takto přeladěná etická optika může využívat výhod neesenčního chápání morálky jako dynamických systémů sestávajících z vzájemných korekcí lidských konstrukcí a praktického, zvykového jednání. Srovnávací etika usiluje za těchto podmínek rovněž o zachycení souhry *významů, norem a moci* (ve smyslu zkoumání demobilizujícího, restriktivního a represivního aparátu).

Komparativní přístup v etice může přinést (nikoliv však zaručit) sebekritickou reflexi vlastních morálních typů v průběhu interkulturní a intra-kulturní komunikace jako událostního diskursu. Dalším z cílů je rovněž

mnohostní nazírání etiky bez pokusů o fundamentální excesy či konstituování univerzálních a ekumenických monomýtů. Desiderátem pak možnost orientace ve světě vzájemně se prolínajících, propojovaných, odlišných hodnot a oživení potenciálu komunikability (která ale může probíhat i způsobem zdvořilého nezájmu). Touhu po konsensu humánního všeobjetí zmírňujícím všechny konflikty lze nahradit chladnou, zvědavou, vzájemnou zdvořilostí, tedy i nezájmem. Oživení potenciálu komunikability znamená nenechat se příliš fascinovat mnohotvárností morální diverzity v nejrůznějších situačních kontextech (avšak nezanedbávat ji) a pokoušet se vysledovat to, co by tyto kontextuální rozmanitosti spoluutvářelo.¹⁹

Pragmatická tradice je srovnávací etice velmi blízká – řečeno poněkud prozaicky: na pořadu dne jsou problémy mocenské, ekologické, vojenské, energeticko surovinové, demografické. Nezískají-li tyto makroproblemy rovněž statut etických fenoménů v globální komparativní perspektivě, bude etika postávat vždy na druhé koleji. Zahrnutí těchto souvislostí do zorného pole etiky vede podle mého názoru nezbytně ke komparativní perspektivě, která bude širší než zorné pole religionistiky.

Srovnávací etika postuluje intencionální vědomí jako chápání *vztahování se*, nikoliv vědomí petrifikovaných sedlin různorodých morálních představ; předkládá verzi etiky pro člověka žijícího v průsečících různých kultur; usiluje o komparativní kontextuální vztahování se a pronikání k jiným formám významu a smyslu morálního jednání, smýšlení a chování. Mám-li parafrázovat některé interpretace Gadamerova chápání hermeneutiky, pak smysl *prvního stupně* srovnávací etiky vychází z vědomí existence nevyčerpatelného a nekonečného otevřeného prostoru možných významů, očekávajících nekonečné množství interpretů. Srovnávací etika pak funguje v této deskriptivní fázi jako empiricky založená permanentní interpretace, srovnání jevů, činů, skutečností nebo idejí, jež jsou vlastní, nebo se mísí u individuálních aktérů sociální reality. To, že se aktéři (v různých sociálních rolích, společenských vrstvách a postaveních, různého pohlaví, věku – tedy času, různé kulturní příslušnosti, náboženské konfese atd.) pohybují v různých sférách sociální reality, v různých kulturních vzorcích a jejich průnicích, pokládám za obligátní. Má-li být srovnávací etika důsledná, musí na to v inter- i intrakulturních srovnáních stále dbát. Pak bychom však mohli

19 Zkoumání kontextu znamená zkoumání strukturační a podob pospolitostí, v nichž je morálka funkční. Znamená to odpovídat na otázky: čím je morálka nesena, nač je vázána, co preferuje, jaké jsou typy sociálních vztahů, jak je spjata s výchovou, vzděláním, co je garantem morální autority, jakou roli má tradice (obecně normativní nebo lokální), jaké jsou vztahy mezi aktéry morálních vztahů, co je předmětem kritiky, jaký je práh morální svěprávnosti, jaké jsou sankce za její přestoupení. To vše v rámci fungování mocenského hierarchizujícího výkonu a na vážkách mezi „legální“ a „populární“ morálkou.

stěží hovořit o buddhistické etice, judaistické etice či etice islámu. Tato označení jsou orientační a jsou, řekněme taxonomicky, na úrovni přírodovědné třídy či kmene. Mějme rovněž na paměti, že různé morální tradice mají své teoretiky, svou rozvinutou sebereflexivní podobu, modifikují samy své perspektivy a kladou si vlastní otázky. Deskriptci tohoto typu lze chápat jako opětovně kotvící anamnézu normativní etiky, která propadla zapomenutosti na bytí mravů (mrav v původním slova smyslu). *Druhým stupněm* je následně pokus o nutné omezení tohoto radikalismu – za předchozí orientační modely s podobnou ambicí by bylo možné považovat např. koncepci transversálního rozumu (*W. Welsch*) či apely na principy odpovědnosti (*H. Jonas*), experimentálně přenesené i do jiných kulturních vzorců, hledání optimálního modu spravedlnosti (*J. Rawls*), enviromentální snahy nebo modely komunikativního jednání (*J. Habermas, K.- O. Apel*). Nejrůznější podoby soudobého etického diskursu vycházejí z interiorizovaného vědomí radikálních diferencí. Ve svém druhém stupni však již na rozdíl od např. strukturalistických vizí nedisponuje žádnou *megastrukturou*, schopnou vše uspořádat do podoby systémové teorie. Pokud bychom se nevyhnuli přeludu pozice panoptikálního pozorovatele, dostaneme se do nebezpečí vytváření sekundárních identit, které nejsou vlastní pozorovaným jevům. Srovnávací etika nehledá jednoduché pravidlo, které by umožňovalo konsens ve světě morální diverzity.²⁰ *Srovnávací etika tedy nezkoumá nějakou společnou, pouze se modifikující morální racionalitu, ale různé konkrétní výhody a přednosti morálních praktik různých společenství a situace, kdy již nemohou fungovat izolovaně a odděleně.*

Ideálními předměty pro výuku takto postavené etiky by pak byly s trochou nadsázky: *zeměpis/místopis* ve smyslu topografické anamnézy, *historie* jako temporální anamnéza a *ekologie* v nejširším slova smyslu. Takto chápaná etika ustoupila od pokusu ztělesňovat univerzální a historické pořádky; *zkoumá morálky jako dynamické sociální instituce, představující experimenty spolupráce*; srovnání pro ni je výsledkem izomorfního pokusění a modelem pro vnímání morální diverzity.

Bližší informace o projektu „Srovnávací etika“ naleznete na www stránkách Katedry filosofie MU v Brně: <http://www.phil.muni.cz/~brazda/etika.html>

20 M. Foucault připomíná ve svých *Histoire de la sexualité*, že to, co zajímalo Řeky, co bylo jejich tématem, bylo konstituování etiky jako estetiky existence. Současně se ptá, zda náš dnešní problém není do jisté míry podobný, za předpokladu, že mnozí z nás již nevěří, že etika je založena na náboženství, a že nechceme žádný systém zákonů, který by zasahoval do našeho soukromého života, do našeho morálního a osobního života.