David Krámský, Petr Nesvadba

Profesní situace jako morální a etická výzva

Anotace: Stať vznikla v rámci řešení vědeckovýzkumného úkolu katedry společenských věd Fakulty bezpečnostního managementu Policejní akademie ČR v Praze. Autoři kladou otázku po filosofických, psychologických a metodologických předpokladech zkoumání profesních situací v rámci policie. Zdůvodňují tři východiska tohoto zkoumání: pojetí člověka jako osoby, situační přístup a psychologii morálního usuzování. V další části studie podrobují pojmové a koncepční reflexi téma morálních a etických poukazů profesní situace. V této souvislosti předkládají ucelené pojetí profesní situace jakožto setkání a navrhují určitou typologii situací s ohledem na hodnotově-normativní zakotvení. Text ústí v zamyšlení nad současnou podobou i nezbytnou restrukturalizací profesní přípravy policistů v oblasti morální a etické kompetence.

Klíčová slova: člověk, etika, morálka, osoba, profese, profesní situace, psychologie morálky, setkání.

Úvod

Současná doba klade stále vyšší nároky na **morální a etický rozměr profesionality**. Je tomu tak z řady důvodů, z nichž uveďme jen ty hlavní:

- vlivem prudkého rozvoje vědy a techniky se v centru pozornosti pracovníků všech profesí stávají bezprostřední odborné technologické aspekty, na jejichž zvládání bývá zaměřena i většina individuální i sociální kapacity institucí a firem, zatímco morální a etické aspekty, kontexty a důsledky nebývají (vzhledem ke své zprostředkovanosti) vždy identifikovány jakožto **naléhavé**,
- sama tato identifikace bývá začasté **jen vnějšková**: morálka a etika bývají vnímány jako pouhé doplňky či „přívěsky“ zúženě pojímané profesionality (interpretované jako „čistá odbornost“),
- probíhá-li identifikace morálních a etických otázek, často probíhá jen v podobě nárokování „kuchařky receptů“ na „jedině správné řešení“ - požadavků na soubor **hotových odpovědí**, jakýchsi „návodů na řešení“, nikoli v podobě určitého způsobu myšlení, tj. kladení otázek po morální a etické hodnotě a smyslu dané profese,
- byť by i došlo k porozumění morálce a etice jakožto vnitřnímu rozměru profesionality, zdaleka to ještě neznamená, že se stávají vědomými **motivy chování a jednání** pracovníků těchto profesí.

Pro výkon policejní profese nepochybně platí všechny uvedené charakteristiky. Jejich plné docenění a implementace má však o to vyšší naléhavost, že policista je nadán mimořádně závažnými pravomocemi, týkajícími se svobod, práv, zdraví, majetku i životů občanů. Policejní služba je specifickým „mostem“, jenž se denně stále znovu staví a udržuje – mostem mezi státem, občanskou společností a každým jejím jednotlivým členem. Tato služba poukazuje k pomoci i ochraně, k represi i prevenci, k právu i spravedlnosti. Specifičnost policejní profese proto vyžaduje nejen neustálé zvyšování právní, psychologické, kriminalistické a kriminologické kvalifikace každého policisty, nýbrž i systematickou a hlubokou kultivaci jeho morálního a etického vnímání, prožívání a myšlení. Již samotný text služebního zákona a služebního slibu policisty formuluje určitý soubor morálních a etických dispozic, ještě umocněný závazkem, že policista je připraven nasadit při výkonu svojí profese i vlastní život.

Je proto více než zapotřebí, podrobit tyto nároky, ba kompetence hlubší reflexi.

Co je profese?

Francouzský filosof Jacques Derrida upozorňuje, že již sama idea „**povolání**“ bytostně předpokládá, že „za znalostí, dovedností a kompetencí se vyskytuje angažovanost a ´přísežná odpovědnost´. To jest taková odpovědnost, která ´jednou odpřisáhnuta zavazuje nositele k tomu, aby vydal počet před nějakou instancí´“.[1] Profesi můžeme tedy vymezit jako **specifický způsob lidského „pobývání ve světě“,** poukazující jednak k **širšímu přesahu a hlubší smysluplnosti**, a zároveň i k **odpovědnosti**, kterou vykonávání této činnosti vyžaduje. Člověk, který (služebním slibem či přísahou) stvrzuje, že se cítí být „k něčemu povolán“, se tedy zavazuje, že:

- tento přesah a smysluplnost **vnímá (identifikuje)**,
- to, že vskutku plně **porozuměl nárokům**, které vznášejí na jeho chování i jednání, **i odpovědnosti**, která je s nimi spjata,
- to, že se s nimi **osobně ztotožňuje**,
- to, že je připraven je **reálně naplnit**.

Je nyní evidentní, proč jednání, které má charakter závazku, nazývá Jacques Derrida „**vyznáním**“. Profesionál je člověk, který veřejně dosvědčuje, manifestuje své porozumění smyslu toho, co činí. Řečeno Derridovými slovy: „Vyznávat znamená zavázat se převzetím jisté zodpovědnosti. „Učinit vyznání“ znamená hlasitě vyhlásit, čemu člověk věří, co chce, a požadovat přitom po druhém, aby tomuto vyhlášení věřil jako čestnému slovu. Trvám na této performativní hodnotě vyhlášení, které vyznává tím, že slibuje“.[2] Dokonce lze právem mluvit o specifickém „vyznání víry“;[3] vyznání je vskutku onou substancí, která činí určitou práci povoláním.

Není náhodou, že jsme rozlišili vnímání, porozumění, ztotožnění a realizaci – a přitom je chápeme jako neoddělitelně spjaté. Člověk, který se nějakým konkrétním způsobem cítí „být povolán“ policistou, veřejně sděluje, že je v dané věci angažován; tedy nikoli pouze to, že ji „momentálně nějak vykonává“, nýbrž že s ní „bytostně splývá“, je zakotven v její nejhlubší smysluplnosti - a proto je připraven splnit vůči ní svoji odpovědnost. Plnohodnotný výkon profese tedy předpokládá, že za určitými znalostmi a dovednostmi se skrývá **celostní angažovanost člověka**, beroucího na sebe bere závazek, který proniká celou jeho bytostí a vede (nebo by měl vést) k vytváření **řádu vnitřní i vnější odpovědnosti**! Z námi sledovaného hlediska měla by totiž autorita a věrohodnost policisty vyvěrat z dvojího „pramene“:

- **z role** (v níž zastupuje demokratické mravní normy a právní stát),
- ale i **z charakteru a svědomí** (v nichž by měla být angažována individuální hierarchie hodnot, morální principy a čest).

Akcent na pouhou vnější odpovědnost (bez vnitřního přijetí) by znamenal spoléhání na automatickou účinnost právních norem a interních aktů řízení a na implementaci kodexového přístupu do podoby sady kázeňských opatření; akcent na pouhou vnitřní odpovědnost by znamenal přílišné spoléhání na autonomii svědomí a subjektivní úsudek každého policisty. Cílem profesní přípravy i kontrolních mechanismů policejní služby musí být **propojení obojího** ve smysluplný, **integrovaný celek**.

---

[1] KRÁMSKÝ, D. O povaze humanitních věd, s. 73.
[2] DERRIDA, J. Budoucnost profese aneb Universita bez podmínky (co by v budoucnu mohlo nastat díky „humanitním studiím“). In: Filosofický časopis 2001/6.
[3] KRÁMSKÝ, D. O povaze humanitních věd, s. 73.

Vstup do profese předpokládá slib nebo přísahu, a to před svědky – tedy veřejně. Angažovaností v určité profesi vstupuje totiž člověk **do veřejného prostoru**, kde se vztahuje k rozličným sociálním skupinám, vrstvám, ba k celé společnosti jako celku; a to nikoli stávající, nýbrž – v jistém smyslu – vstupuje i do interakce s předky a potomky. Ano, profese je jakýmsi „vykročením na agoru".

Společnost není mechanickým součtem vyskytujících se jednotlivců; je spíše půdou jejich „zjevování", souvislostí jejich „přebývání", místem setkávání s druhými při společném interpretování a sdílení významů věcí. „Polis" (řečeno s antickými Řeky) není jednou provždy danou soustavu právních, politických, ekonomických, kulturních a jiných institucí, norem apod., nýbrž neustálým a nikdy nekončícím **procesem tvorby možností** pro to, aby členové obce vskutku cítili, prožívali, chápali a realizovali sami sebe v rovině „my". Aby v sobě mohli objevovat a uskutečňovat dimenzi „pro druhého". Aby neustále vznikala a odkrývala se **společná zkušenost** tohoto společenství, této polis, a skrze ně se toto společenství znovu a znovu **re-konstruovalo**. Autentické „sociálno", jak upozorňuje Ivan Blecha, je „především místem setkání s druhým u *společně sdílené věci*".[4]

Určující metodologické východisko našeho pojednání o morálních a etických aspektech policejní profesionality jsme zvolili dvojí:

- **filosofický koncept člověka jako osoby,**
- **situační přístup**.

Proč jsme tak učinili? Stručně a hned na počátku řečeno: filosofický personalismus volíme proto, neboť dosavadní pěstění policejní (a vůbec jakékoli profesní) etiky jeví se nám **přespříliš institucionálním**, neosobním, neoslovujícím konkrétní jedince – a tedy i málo motivujícím k morální a etické kultivaci vnímání, prožívání a myšlení každého policisty. Jedině jako konkrétní, neopakovatelná a zodpovědná osoba dokáže však policista vskutku identifikovat morální i etické výzvy svého profesního pobytu, prožívat je a promýšlet v napětí jejich legality i legitimity a činit je vnitřním motivem svého chování a jednání. Jinak se buď „ukrývá" za vnější právní a jiné předpisy, normy a další regulativy, nebo se – v plané revoltě – uchyluje do hlubin svého osobního svědomí, výchovou daných zvyklostí a pravidel. Obojí skrývá pro společnost přílišné množství rizik.

Situační přístup zvolili jsme proto, neboť dosavadní pojetí policejní etiky jeví se nám **přespříliš obecné**, vycházející ponejvíce z deontologického pojetí etiky a ústícího tudíž do kodexově chápaných výstupů, míjejících se s tím, jak policista interpretuje a vyhodnocuje situační konfiguraci jak obecných, tak jedinečných parametrů svého každodenního profesního působení. Situační analýza se snaží neredukovat svůj přístup ani na všeobecnost systémového přístupu, ale ani na subjektivní motivaci individuálního lidského svědomí.

Jak oběma těmto přístupům rozumět? Za tímto účelem bude třeba provést poněkud hlubší pojmovou a koncepční analýzu.

Metodologické východisko prvé: člověk jako osoba

Nemáme dostatečný prostor k vyčerpávající analýze všech filosofických koncepcí, snažících se interpretovat specifičnost lidské existence a jejích vztahů ke světu; za svůj metodologický fundament zde přijímáme ten náhled, který chápe člověka jako bytost, která je – v prvé řadě – dána druhým i sobě samé jakožto **osoba (persona)**. Personalistické východisko jeví se nám jako plodné právě pro rozkrytí nároků profese v tom smyslu,

[4] BLECHA, I. Proměny fenomenologie, s. 279 (zvýraznil I. B.).

v jakém jsme ji „uchopili“ v předchozím textu: ve smyslu setkání dvou „řádů odpovědnosti“. Jedině jakožto osoba je totiž policista schopen plně dostát poukazům svého povolání, přijímat vskutku fundovaná rozhodnutí a nést za ně i odpovědnost.

Abychom **pojmově** ujasnili, co rozumíme „osobou“, zvolili jsme filosofické východisko, které v odborné literatuře české provenience pregnantně zformuloval Jan Sokol. „Osobou“ rozumíme nikoli abstraktního „člověka jako takového“, projekční plátno obecných charakteristik, rolí a determinant, nýbrž konkrétní lidskou bytost, uvědomující si sebe sama v jednotě sociálního i jedinečného, ve své zakotvenosti i přesahu, ve svobodě volby i odpovědnosti za její důsledky. Jakožto „osoba“ se žádný člověk nerodí, „osobou´“ se stává … . „Osoba“ je přitom celoživotně – jak upozorňuje Sokol – v nebezpečí, přicházejícím ze dvou stran: jednak ze strany soudobých masových společností, *„které se nutně komplikují a byrokratizují, a tedy nahrazují osobní vztahy neosobními“*[5], jednak ze strany soudobé vědy, kterou charakterizuje přesvědčení, že *„skutečné je jen to, co je kdykoli opakovatelné a měřitelné.“*[6]

Soudíme, že personalistické východisko bytostně souzní s klasickým pojetím člověka jako **„zóon logon echon“ a „zóon politikon“**, které zformulovalo antické řecké myšlení ve své klasické fázi. Ano, člověk je – jak si uvědomili Řekové, jediná bytost, jež je nadána schopností naslouchat řádu světa, porozumět mu, smysluplně jej (slovně) vyjádřit a přizpůsobit mu vědomě své chování a jednání. Současně s tím je člověk i bytostí, jež může být sama sebou jedině v obci a skrze obec, tj. ve společenství s druhými. Jak pěkně shrnuje Naděžda Pelcová, svoboda pro občana řecké polis spočívala *„v participaci, vyjádřené spolu s Platónem v methexis - v účasti jednotlivého člověka na ideji lidství, jednotlivé duše na ideji krásy, pravdy, lásky, statečnosti, v podílení se občana na životě polis. Svoboda je tedy uskutečněním vlastní podstaty.“*[7]

Toto východisko je bytostně **filosofické povahy**, neboť předpokládalo **prolomení mýtu jakožto statického modelu situovanosti člověka ve světě**. Právě filosofie byla v antickém Řecku „projektována“ jakožto kladení otázek, „hledání pravdy“, jakožto problematizace „samozřejmého“. Každý mýtus je tvořen (a předáván) v podobě uceleného souboru hotových odpovědí, myšlenek, hodnot a norem, jehož smyslem je dát člověku základní existenciální jistoty a zakotvit jej v lůně přírody i obce. Jan Patočka vystihuje: „Mýtus je vyprávění příběhu: má řešení, jak už bylo řečeno, již před každou otázkou, a tím otázku potlačuje.“[8] Naproti tomu filosofický postoj ke světu je principiálně otevřený a je výrazem uvědomění si nezajištěnosti lidského pobývání ve světě. *„Filosofie se děje v otázkách“*, konstatuje Zdeněk Kratochvíl.[9] Mytologický způsob „uchopení“ světa má tedy instrumentální, „technicistní“ charakter, zatímco filosofie je *„teoretický způsob života.“*[10]

Sókratés – řečeno slovy Jana Patočky – stojí v základech západního modelu racionality právě z toho důvodu, že *„jeho cesta je vnitřní obnova; vnitřní obnovou mu však není moralistická banalita, nýbrž otázka; jemu nejde o pouhý úspěch, nýbrž o smysl, a ten předpokládá názor smyslu, pochopení.“*[11] Sókratova dialogická metoda zakládá tradiční evropské „hledání logu“ nikoli tím, že by formulovala pravdu, či dokonce učila pravdě; Sókratés je burcující právě tím, že před kritický zrak vědomé reflexe přivádí nevědomost.

---

[5] SOKOL, J. Člověk jako osoba. Filosofická antropologie, s. 18.
[6] Tamtéž, s. 20.
[7] PELCOVÁ, N. Vzorce lidství, s. 44 (zvýraznila N. P.).
[8] PATOČKA, J. Evropa a doba poevropská, s. 35.
[9] KRATOCHVÍL, Z. Výchova, zřejmost, vědomí, s. 17.
[10] Tamtéž.
[11] PATOČKA, J. Sókratés, s. 84.

Teprve „vědomí nevědomosti“ může být totiž pramenem radikálního tázání, a také začátkem cesty k pravému vědění – chápanému a uskutečňovanému nikoli jako „techné“, nýbrž jako „areté“.

Personalistické východisko není však v evropské myšlenkové tradici založeno bezvýhradně na racionálním, pojmovém „zmocňování se“ světa (tedy na řeckém „logu“). V této souvislosti nelze nepřipomenout myšlenky **Sörena Kierkegaarda**, který bývá označován za „otce – zakladatele“ **existenciální platformy** interpretace člověka jako osoby.

Kierkegaard si již v polovině 19. století uvědomil dvojakou situovanost člověka a důsledky z ní plynoucí. Z hlediska objektivního je člověk vždy něčím všeobecným, zaměnitelným, abstraktním. Zatímco v objektivní reflexi jde v podstatě o to, jak člověk „funguje“, v reflexi subjektivní se zrcadlí niterná vášnivost člověka, prožívajícího samu dřeň své existence a hledajícího smysl sebe sama, světa a zejména toho, co obé přesahuje! Takovýto člověk není „dán“ v žádné objektivní struktuře vztahů, nýbrž „děje se“, a to usilovnou snahou porozumět sobě samému ve vrženosti své existence, v její radikální otevřenosti - tzn. harmonii a současně rozporuplnosti, svobodě a současně odpovědnosti. Z těchto principiálních důvodů věnoval Kierkegaard tolik prostoru proslulým analýzám „abrahámovského paradoxu“. Ilustrujme to jedinou jeho zhuštěnou formulací: *„Abraham jedná silou absurdna, a právě to je absurdní, že jako jedinec stojí nad obecnem.“*[12]

Až příliš – jevilo se Kierkegaardovi – „zaprodává“ moderní člověk svoji svobodu i odpovědnost abstraktním přízrakům determinismu, až příliš se uchyluje ke klamavému šerosvitu anonymity, až příliš se vydává abstraktním mechanismům manipulace, místo aby se snažil přijmout paradoxnost svého pobývání a autentickým převzetím odpovědnosti za volbu potvrdit její smysl.

Kierkegaardovo ústřední téma rozpracoval ve 20. století zejména **Martin Heidegger**. „Osoba není žádná věc, substance, předmět“, upozornil ve svém nejslavnějším díle.[13] Člověk jakožto osoba je jediné jsoucno, které „je“ ve světě tak, že nejen „je mezi“ ostatními jsoucny, ale které zároveň „má vztah“ ke jsoucnům (problematizuje tudíž „jsoucna jakožto jsoucna“). „Vrženost“ situuje člověka tak, že mu v jeho bytí konec konců jde zároveň i o „bytí jako takové“, tj. táže se po **smyslu celku**! *„Člověk existuje, znamená nyní: dějiny bytostně určených možností dějinných lidí se jim udržují v odkrytí jsoucna vcelku.“*[14]

Shrnuto slovy Miroslava Petříčka: *“Jako bytí interesované na svém bytí se k sobě vztahuji tak, že rozvrhuji možnosti svého bytí (rozvrhování zde znamená: chápu své možnosti, předjímám je vzhledem k tomu, co si ukládám), ale právě tímto mým rozvrhem možností se mi odemykají či rozsvětlují věci: věci jsou to, k čemu mně mohou sloužit, to, co s nimi mohu podnikat, abych … .“*[15]

Ve 20. století krátce připomeňme již jen **Gabriela Marcela**, jenž velmi přesně rozlišil **člověka - jedince** a **člověka - osobu**. Jakožto fungující jedinec problematizuje člověk svět instrumentálně - z hlediska svých rolí, úkolů, vztahů a věcí, které vlastní, kdežto jedině jakožto „persona“ může člověk vskutku „zakoušet svět“, tím překročit jeho jednostranné chápání a nahlédnout jeho tajemství. Miroslav Petříček shrnuje Marcelovu „diagnózu“ současného světa takto: *„Marcelova odpověď zní: jsme jako funkce, přesněji řečeno: jsme jako soubory funkcí… Pokud se však takto ztotožňuji se svými funkcemi, přece se s nimi*

[12] KIERKEGAARD, S. Bázeň a chvění. Nemoc k smrti, s. 49.
[13] HEIDEGGER, M. Bytí a čas, s. 66.
[14] HEIDEGGER, M. O Pravdě a Bytí, s. 43.
[15] PETŘÍČEK, M. Úvod do (současné) filosofie, s. 73 - 74.

ne vždy dokáži ztotožnit úplně; mám – alespoň čas od času – pocit prázdnoty uprostřed plného života.“[16]

Přistupujíce ke světu nikoli jako k pouhému „souboru jsoucen“, nýbrž jako k „nevyčerpatelnému a naprosto konkrétnímu bytí“, náhle si uvědomujeme, že jako takový se svět nemůže nikdy beze zbytku stát objektem (předmětem) našeho vnímání či racionálního myšlení, neboť je bude vždy překračovat! „Problém“ tak stojí proti „tajemství“**,** zkušenost víry proti zkušenosti rozumu, člověk jako „persona“ proti člověku jako „jedinci“. Marcel dobře upozorňuje, že *„hranice toho, co může být metodicky postiženo jako problém, se kryje s horizontem (hlediska) Já-mám, kdežto postoj existence (v bytí a spolubytí) přesahuje do oblasti tajemství.“*[17]

Pouze jakožto konkrétní **osoba** (persona) - v protikladu k neuchopitelnému, anonymnímu, abstraktnímu, a tedy i neodpovědnému „**se**“ – můžeme světu vskutku **čelit**, svět **vážit**, svět **hodnotit** a ve světě se i se vší odpovědností **angažovat**, konstatuje Marcel.[18]

Jistě by bylo možné analyzovat i personalistické filosofické koncepce **Martina Bubera**, **Emmanuela Lévinase** a dalších soudobých myslitelů, ale tyto rozbory přesahují záměr našeho textu.

Metodologické východisko druhé: situační přístup

Joseph Fletcher ve své podnětné studii soudí, že situační etika může být legitimním metodologickým východiskem eticko-filosofické analýzy. Ukazuje to na příkladu křesťanské etiky, která se – při prvním přiblížení – zdá být „pevnou baštou“ legalismu a striktního hodnotového a normativního dogmatismu. Situační přístup vymezuje přitom Fletcher jako postoj, který se vědomě *„pohybuje mezi legalismem a bezzásadovostí antinomismu“*[19], tedy jako postoj, v němž *„vstupujeme do každé situace rozhodování s předem danými etickými maximami konkrétního společenství a jeho tradicí a respektujeme je coby pomoc při řešení problémů. Stejně tak jsme ovšem připraveni vzdát se jich nebo na ně nebrat zřetel v situaci, kdy se zdá, že tím lépe posloužíme lásce.“*[20] Etický relativismus, jejž vyžaduje situační přístup, není tedy bezbřehý: *„K situaci se naše povinnost vztahuje relativně, ale v rámci situace je absolutní.“*[21]

Již uvedené Fletcherovo vymezení etického situačního přístupu ukazuje na **nebezpečí,** jež bývá často spojováno se **zúženým chápáním pojmu „situace“**: že totiž pod tímto přístupem bývá spatřován **bezbřehý etický relativismus, hodnotová a normativní amorfnost a z toho plynoucí skepse**! V našem textu vycházíme ze **širšího vymezení** „situace“, čímž se chceme vědomě vyhnout jak úskalí morálního a etického absolutismu, tak skepticismu.

Náš koncept je založen na chápání **situace** jako konkrétně historicky podmíněné, ale přitom co do svých interpretací a vyústění otevřené konfigurace faktorů, jako **specifického půdorysu, na němž se setkává obecné i jedinečné a „vnější“ i „vnitřní“.** Komplexní interpretace (profesní) situace vyžaduje tedy jak znalost obecného, tak i porozumění jedinečnému, neboť je vždy specifickým propojením (setkáním, ale někdy i konfliktem)

[16] PETŘÍČEK, M. Úvod do (současné) filosofie, s. 87 (zvýraznil M. P.).
[17] JANKE, W. Filosofie existence, s. 148.
[18] Srv. MARCEL, G. Přítomnost a nesmrtelnost, s. 55 - 57.
[19] FLETCHER, J. Situační etika, s. 33.
[20] FLETCHER, J. Situační etika, s. 33.
[21] Tamtéž, s. 35 (zvýraznil J. F.).

objektivních předpokladů i subjektivních důvodů (motivů), **křižovatkou determinant, ale současně i jejich překračováním!**

Ztotožňování situačního přístupu se svévolným podléháním **bezprostředním podnětům** by znamenalo podléhání jakémusi svéráznému morálnímu a etickému determinismu, redukujícímu morální a etickou motivaci na vztah k podmínkám volby. Tím bychom však zužovali pojem „situace" na **souhrn vnějších předpokladů a okolností** (jakousi „sociální objednávku") a - podle našeho soudu - by to byl stejný metodologický redukcionismus, jako kdybychom pod situačním přístupem rozuměli pouze „vpád" individuálních podnětů **svědomí!** Specifický pro situační přístup je právě **zprostředkovaný náhled**, spočívající v propojení znalosti **obecných vzorců, norem a algoritmů** s porozuměním jejich **neopakovatelnému zpracování, interpretaci a vyhodnocení** jedincem! Situační přístup pracuje tedy se širším pojetím pojmu „situace", neboť vždy obsahuje i jistý **„událostní" aspekt!**

Událostí" zde rozumějme nikoli to, co „funguje" v policejním žargonu (např. ve smyslu „mimořádné události"), nýbrž filosofický kontext tohoto pojmu. Co lze tedy považovat za čin, jehož povaha je „událostní"? K tomu lze dodat: *„Čin, který se udává, je ve svém původu odjinud. Je setkáním s nemožným, setkáním s j i n ý m. Přítomnost okamžiku výzvou nečekaného a příchozího, jemuž se ve chvíli konání díla vyznávám a přislibuji, angažuji se v odpovědnosti. Nevím, co se stane, zda budu úspěšný, zda splním své úkoly, zda budu kompetentní i v dalších letech, ani zda se mi tento můj příspěvek vydaří".*[22]

V událostním chápání jde vždy o čin, který nemůže být jen tak nějakým opakováním předchozího algoritmu, činem, který si mohu naplánovat a poté i „mít pod kontrolou". Takový čin by totiž - podle Derridy - postrádal překvapení a proto by ho nebylo možné považovat za událostní. *„Dokud mohu vytvářet a určovat nějakou událost performativním aktem zaručeným - jako každý performativní akt - konvencemi, legitimními fikcemi a jistým, jako by', neřekl bych bezpochyby, že se nic neděje nebo nenastává, nýbrž že to, co nastává, přichází, nebo to, co se mně stává, zůstává ještě kontrolovatelné a programovatelné v horizontu anticipace či rozvinutí toho, co je již možné. Je to řád moci, řád ‚já mohu', jsem schopen. Žádné překvapení, tudíž žádná událost v silném smyslu".*[23] Činnost, o níž hovoří Derrida jako o „událostní", je tedy vždy spojena s vpádem „nemožného", tedy oné nebezpečné modality „snad"; není plytkým „přislíbením budoucího", nýbrž spíše příchodem neočekávaného … .

Výkon policejní služby je – mimo jiné – specifický tím, že v něm dochází k řetězcům navazujících profesních situací, které lze zčásti zobecnit a typizovat (a tedy podrobit i právní a mravní normě), ale které jsou zčásti vždy „vpádem neočekávaného" a jejich interpretace a řešení je v rozhodující míře závislé na nejen na právní a odborné připravenosti policisty, ale i na jeho osobnostní vyzrálosti a podobě jeho morální kompetence. Situační přístup zdá se nám být tedy plodným; na jeho přednosti při zkoumání policejní služby (z psychologického hlediska) poukazují ostatně i Matoušková a Spurný.[24]

Akcentací situačního přístupu reflektujeme skutečnost, že soudobé (západní) etické myšlení se v posledních desetiletích evidentně ocitlo na dalším ze svých mnoha rozcestí. Zdá se, že **vědecký diskurs posledních desetiletí „úspěšně" rozvrací veškeré dosavadní „jistoty", otřásá věrohodností dosavadních velkých legitimizujících etických konceptů**.

---

[22] KRÁMSKÝ, D. O povaze humanitních věd, s. 83.

[23] DERRIDA, J. Budoucnost profese aneb Universita bez podmínky (co by v budoucnu mohlo nastat díky„humanitním studiím"). In: Filosofický časopis 2001/6.

[24] Srv. MATOUŠKOVÁ, I. – SPURNÝ, J. Komunikačně náročné situace v policejní praxi, s. 42.

Proslulý „klasik“ postmodernismu Jean-Francois Lyotard kdysi konstatoval: *„Postmoderní umělec, postmoderní spisovatel je v situaci filosofa: text, který píše, dílo, které vytváří, se neřídí v zásadě pravidly už stanovenými, a nemohou být posuzovány tím, čemu Kant říká soud určující, tak, že na tento text, na toto dílo budou aplikovány známé kategorie. Tato pravidla a tyto kategorie jsou tím, co dílo nebo text hledá.“*[25] Tento metodologický postoj – podle našeho mínění – vhodně vystihuje filosofické (problematizující, tázající se) založení profesní etiky, k němuž programově směřujeme.

Pád „moderny“ není ničím méně, ale také ničím více, než jen pádem určitého způsobu vidění a interpretace skutečnosti, a jeho důsledkem (dříve či později) bude konstrukce východisek myšlení nového, více odpovídajícího současné radikální pluralitě společenských i individuálních nároků, výzev a poukazů. Podle našeho soudu **s**e nikterak „nezavřely vody“ nad dosavadními etickými koncepty (paradigmaty) - etickou deontologií, etickým utilitarismem, etikou ctnosti, existenciální etikou či křesťanskou etikou. Co se však radikálně změnilo, je společenské prostředí, v němž nyní uvedené modely etického myšlení a rozhodování usilují o prosazení své platnosti; jaksi „ztrouchnivěl“ jejich (případný) nárok na univerzalitu, **legitimita jim není „dána předem“**. Jde o to, přiznat každému etickému paradigmatu partikulární status, jaký mu právem přísluší (tedy relativní, nikoli absolutní platnost jeho východisek i důsledků), a tím zároveň i uznat, že žít ve společnosti, založené na vyjednávání legitimity, není ničím opovrženíhodným či zavrženíhodným, nýbrž je to prostě realita, kterou je moudré přijmout jako výzvu k životu v racionální a mravně odpovědné volbě.

V souvislosti s obhajobou legitimity situačního přístupu připomeňme, že již **Max Weber** upozornil na **nezbytnost rozlišovat „etiku přesvědčení“** a **„etiku konkrétní odpovědnosti“**. Konstatoval, že etika absolutních, jednou provždy daných (a tedy provždy platných) hodnot, principů a norem (jíž mínil zejména etiku náboženskou) není legitimní v aplikaci na politické rozhodování (což, podle našeho názoru, platí pro celou veřejnou sféru). *„V absolutní etice evangelia platí všechno, anebo vůbec nic. Právě v tom spočívá její smysl, když z ní má vzejít něco jiného než triviálnosti“*.[26] Tato etika (k níž chová Weber velkou úctu) po člověku požaduje jednoznačnou volbu mezi dvěma póly, z nichž jeden představuje „průzračné dobro“, zatímco druhý „průzračné zlo“. Jenže, jak právem Weber varuje, tato etika je neaplikovatelná ve sféře, v níž se častokrát naopak musí zasáhnout násilím, v níž se kolikrát musejí omezovat lidská práva a svobody, v níž se uzavírají dohody, kompromisy, v níž se musí taktizovat, kombinovat útoky s ustupováním – a to je právě sféra politiky!

Klíčovým problémem etiky přesvědčení je - podle Webera - skutečnost, že tato etika se neptá po následcích. Jde v ní jedině a výlučně o to, dostát principům – ať již jsou formulovány v rovině obecně platných normativů (zákonných či mravních), nebo existují v rovině příkazů svědomí. Weber navrhuje, aby v politické sféře byla uplatňována etika konkrétní odpovědnosti. Brání se přitom nařčení, že by takováto etika byla ústupem od všeobecných etických hodnot a norem, že by „ospravedlňovala vše“, že by tedy byla synonymem bezzásadovosti! Podle jeho mínění jde o *„hluboký a zásadní protiklad, zda člověk jedná v duchu maximy etického přesvědčení – vyjádřené slovy náboženství: ´Křesťan jedná správně a úspěch přenechává vůli boha´ - , nebo v duchu maximy etické zodpovědnosti, podle které člověk musí převzít zodpovědnost za (předvídatelné) následky svého jednání. ... Jestliže jsou následky jednání vyplývající z čistého přesvědčení špatné, pak pro takového člověka není za to zodpovědna jednající osoba, ale svět, hloupost ostatních lidí, případně vůle boha, který svět takto stvořil. Člověk vyznávající etiku zodpovědnosti naproti tomu počítá právě s těmito přiměřenými nedostatky lidí a nemá žádný důvod ... předpokládat*

[25] LYOTARD, J. - F. O postmodernismu, s. 28.
[26] WEBER, M. Politika ako povolanie. Bratislava: Spektrum 1990. In: David, R. Politologie, s. 52.

jejich dobrotu a dokonalost, nepociťuje potřebu přenášet na jiné lidi následky svého vlastního jednání, když je mohl předvídat.“[27]

Jinak řečeno: politik má odpovědnost rozhodnout se v daném okamžiku (tj. situaci) a v daných okolnostech, zda zalhat či nezalhat, zda použít násilí či nepoužít, a morální tíha takovéhoto rozhodování je dokonce mnohdy těžší, než tíha, spočívající na člověku, jenže se rozhoduje pouze na podkladě čehosi „daného“ a „nezpochybnitelného“! Skutečný politik se pozná – soudí Weber – nikoli podle toho, zda je morálně čistým, absolutně jednoznačně motivovaným člověkem, „morálním gigantem“ konajícím „padni komu padni“ a „po mně potopa“, nýbrž podle toho, že se dokáže rozhodnout situačně – a za své případné špatné rozhodnutí dokáže i přijmout následky.

Zdá se nám, že situační přístup by mohl sehrát úlohu uměřeného středu, rozvážné „třetí cesty“, **rozumné alternativy k dvěma extrémům:** na straně jedné k **extrému rigidní etiky „hotových pravd“ či „osvědčených receptů“**, na straně druhé pak k **extrému nezodpovědného etického relativismu a individuálního (příp. skupinového) hédonismu**.

Profesní situace jako setkání

Profesní situací policisty chápeme jako **specifický druh interakce**, k němuž dojde v rámci plnění služebních povinností policistou a jehož povaha a předmět jsou vymezeny v Zákoně o Policii ČR a v souvisejících legislativních normách, upravujících obsah výkonu služby policisty, jeho práva a povinnosti. Profesní situace mohou být rozmanitého typu: podle druhu policejní složky, do níž je služebního zařazen konkrétní policista, podle pozice, kterou v ní zastává apod.; především jde o ty situace, v nichž dochází k **interakci policisty a občana**.

Profesně-policejní interakce policisty a občana je přitom určována čtyřmi, vzájemně **neoddělitelně propojenými aspekty**:

- aspektem **právním** (tj. aspektem, poukazujícím k legalitě, k tomu, kterými právními normami jsou ošetřeny „vstupní“ parametry setkání, ale i k možným „výstupním“ legálním řešením),
- aspektem **psychologickým** (tj. aspektem, poukazujícím k motivačním, komunikačním a dalším parametrům probíhající interakce policista-občan),
- aspektem **specificky profesním** (tj. aspektem, poukazujícím k příslušným specializovaným vědomostem, dovednostem a zkušenostem, jimiž musí být policista vybaven pro dané služební zařazení),
- aspektem **morálním** (tj. aspektem, poukazujícím k morální legitimitě, k tomu, nakolik se setkání dotýká morálních hodnot a norem, vymezujících společenské očekávání, ale i osobní morálky a svědomí policisty jako osoby).

Soudíme, že „uzlovým bodem“ profesních situací v policii je téma setkávání, příp. střetu **legality a legitimity. Z**důraznění tématiky legality a legitimity posouvá akcent ve výzkumu a konec konců i v praktické profesní přípravě policistů od pouhého posuzování situací jako „terénu pro aplikaci nějakého nařízení, rozkazu či zákonné normy“ k diferencovanějšímu posuzování z hlediska nároku na smysl a poslání policejní **služby**. Vždyť: co znamená **„sloužit“**? Znamená to být oporou, napomáhat, pečovat! V posledních letech si stále více zvykáme na nové pojetí vztahu státu a občana, z něhož vyvěrá i nové pojetí vztahu policie a občana: **občan** již není (jako v totalitním režimu) „poddaným“, nýbrž

[27] WEBER, M. Politika ako povolanie, s. 52.

je klientem státní správy! Má legitimní očekávání a stát stojí před úkolem, jak tato očekávání kvalifikovaně naplnit.

Prostředky, jimiž disponuje policista v rámci plnění svého základního poslání, daného Zákonem o policii, Ústavou ČR a dalšími právními normami, lze rozdělit do několika skupin. Užití určité skupiny těchto prostředků vymezuje pak **specifický charakter profesní situace.** Navrhujeme následující typologii:

a) **dominance** („Ten druhý" je problém, protivník, bariéra. Profesní situace je **prosazením práva**. Převažuje vertikální dimenze. Etika povinnosti);
b) **kooperace** („Ten druhý" je klient, občan, spolupracující. Profesní situace je **recipročně pragmatická**. Převažuje horizontální dimenze. Utilitaristická etika.);
c) **péče** („Ten druhý" je bližní, vyžadující ochranu. Profesní situace je **pomocí potřebnému**. Převažuje dimenze „ode mne k němu". Pomáhající etika.);
d) **respekt** („Ten druhý" je někdo jiný, bytostně cizí. Profesní situace je **setkání**. Převažuje dimenze „od něho ke mně". Etika přesahu.).

Podle našeho soudu žádnému z uvedených typů profesní situace nelze přiřknout jednoznačnou prioritu. Jako morálně a eticky „nejsilnější" (a tedy badatelsky nejzajímavější) jeví se nám ovšem **policejní situace jakožto setkání**. Nejlépe totiž odráží jak specifický charakter morálky a etiky jakožto způsobů vztahování se ke světu, tak i naše metodologické východisko, jímž je člověk jako osoba!

Opírajíce se o filosofický koncept Emmanuela Lévinase, soudíme, že každá lidská bytost je něco, co je vně jakéhokoli pojmového uchopování, jakékoli tématizace. Osoba „toho druhého" nemůže být nikdy objektem, může se jen „zjevit ve vztahu"; jediným „mostem" k „druhému" jakožto konkrétně existujícímu (a tedy „jinému"), se tak stává **„setkání".** Lévinas konstatuje: *„Vztah, jehož členy netvoří totalitu, nemůže v obecné ekonomii bytí vzniknout jinak, než jako jdoucí od Já k Jinému, jako ´tváří v tvář´, jako rýsující hloubkovou vzdálenost – vzdálenost rozmluvy, dobroty, touhy – kterou nelze redukovat na vzdálenosti, jaké syntetická činnost rozumu ustavuje mezi různými členy – jinými vůči sobě navzájem – jak se dávají jeho synoptické činnosti."*[28]

S druhým člověkem jakožto osobou se mohu vskutku jedině „setkat"! Tváří v tvář „tomu druhému" se nemohu než „otevřít" a doufat, že on učiní totéž. A základním médiem, v němž se uskutečňuje zázrak setkání, ona tajemná transcendence mne k němu, je **rozmluva**. *„Tvář mluví. Manifestace tváře je již rozmluva."*[29] Ne každá rozmluva je však vztahem k exterioritě. Rozhodně to není typický tradiční evropský řečový vztah, neboť ten je konstruován totalitně, tj. jeho výstavba sleduje strategii potlačení jiného a uvedení ve shodu se stejným. Autentické setkání má za cíl nikoli manipulaci s druhým, nýbrž má umožnit jeho zjevení jakožto jiného. Což ovšem předpokládá přijetí východiska, že naše pobývání v situaci nesměřuje k uskutečnění naší svobody, nýbrž k porozumění a umožnění „jinakosti".

Profesní situace a její morální nárok

Morálkou rozumíme *„historicky daný soubor hodnot, principů, norem a ideálů, který specifikuje, co je ´dobré´, ´správné´, ´vhodné´, ´slušné´ apod. pro určitou sociální skupinu (komunitu, společenství či společnost jako takovou) a tedy … i pro jednotlivce"*.[30] Ve svých morálních soudech, morálních volbách a morálních skutcích rozhodujeme o tom, zda a v jaké podobě budeme v dané situaci aplikovat určitý pojem, soud, algoritmus chování

[28] LÉVINAS, E. Totalita a nekonečno, s. 25.
[29] LÉVINAS, E. Totalita a nekonečno, s. 50.
[30] NESVADBA, P. Filosofie a etika, s. 198.

či jednání, jež ve své mysli spojujeme s tou kterou konkrétní životní (v našem případě profesní) situací. Tyto pojmy, soudy a vzorce jsou většinou kolektivně vypracované, tradicí vyzkoušené (tedy „osvědčené“) a jedinec je internalizuje v průběhu své socializace v sociálním prostředí, v němž se odehrává jeho „životní pohyb“. Jan Sokol toto napětí mezi vnitřním nárokem svědomí a vnějším nárokem společnosti vyjadřuje rozlišením roviny **morální** (kde se řídíme **individuálními požadavky** naší hodnotové a normativní orientace), a roviny **mravní**, kde se řídíme širšími požadavky sociálního étosu (toho, **co „se“ dělá a nedělá**).[31] Protože se však setkání (či srážka) těchto **dvou podob očekávání** vždy vposledku uskutečňuje ve zcela určitém člověku a v kontextu zcela určité situace, budeme dále užívat jen pojmu „morálka“.

Profesní morálku chápeme jako **vnitřní (a tedy neoddělitelný) aspekt profesionality** (policisty, lékaře, soudce, učitele apod.). Tento aspekt poukazuje ke skutečnosti, že jedinec – příslušník dané profese vědomě (a většinou i přísežně či slavnostním slibem) garantuje svoji **hodnotovou angažovanost v určitém způsobu „pobývání ve světě“**, jímž „profese“ nepochybně je. Není a nesmí to být tedy pouhý **„doplněk“ či „přívěsek“ úzce chápané „odbornosti“**. Dokonce lze říci, že profesní morálka neexistuje jinak, než jako zcela **určitý způsob chápání a uskutečňování profese jako celku**, a sice takový, který je důsledně založen na citlivém a odpovědném **vnímání, prožívání, chápání a uskutečňování jejího hodnotového rozměru**. Bohužel, stále se lze setkávat s pojetím (i pěstováním) profesní morálky jako „přílepku“ k úzce pojímané „odbornosti“, či jako jakéhosi „nadstandardu“, v horším případě „zbytečného luxusu“, bez kterého se „profesionál“ údajně dokáže obejít …[32]

Morálně náročnou profesní situací budeme tedy rozumět takovou, která mobilizuje kognitivní, emocionální i behaviorální dispozice příslušníka dané profese k tomu, aby určitou konkrétní situaci vnímal, vyhodnotil a posoudil z hlediska její hodnotové závažnosti, neboť její struktura i dynamika se nejeví jako jednoznačné (nevybízejí k „prvoplánově“ jednoduchému rozlišení „dobrého“ a „zlého“, „správného“ a „nesprávného“ apod.), nýbrž naopak, vybízejí k **hodnotovému porovnávání, výběru priorit, volbě prostředků a cílů řešení atd.**

Lze to formulovat tak, že v centru morálních dilemat pracovníků ve veřejné správě jsou konflikty mezi vzájemně se vylučujícími hodnotovými východisky. Lawrence Pratchett zdůrazňuje, že takové konflikty vyvolávají nejen „obyčejnou“ dichotomii mezi prostředky a cíli; zvýrazňují totiž **stejnou legitimitu různých hodnotových zdrojů v procesu morální volby!**[33]

Norští badatelé Henriksen a Vetlesen navrhují určitou **typologii morálně náročných situací**. Konstatují, že takovéto problémové situace nastupují „v okamžiku, kdy

- jsme nejistí, co je správné (co máme dělat),
- máme několik alternativ, které se zdají stejně dobré, avšak navzájem se vylučují,
- máme dvě varianty, přičemž obě vedou k něčemu, co si nepřejeme (máme dělat věci, které nechceme),

[31] Srv. SOKOL, J. Etika a život. Pokus o praktickou filosofii, s. 66.

[32] Srv. NESVADBA, P. K filosofickým předpokladům profesní etiky (pojmové a koncepční zamyšlení). (PAIDEIA 3/XVI/2019, s. 1–13)

[33] Srv. PratcHett, L.: V podstatě neetická povaha etiky veřejné služby. In: Chapman, R. A. (ed.) Etika ve veřejné službě pro nové tisíciletí, s. 141.

- jsme konfrontováni se žádoucí, ale nerealizovatelnou alternativou (víme, co chceme, ale nemůžeme to provést).“[34]

Jako **morálně kompetentního** označíme tedy policistu, který je schopen **vnímat a interpretovat morálně relevantní poukazy dané profesní situace jako celku, rozlišit dlouhodobé a krátkodobé cíle svého morálního rozhodování a volit jim odpovídající (přiměřené) prostředky**. Rozměr morální kompetence nepoukazuje přitom ani k právnímu, ani psychologickému, ani odborně-profesnímu vnímání a „čtení“ situace, nýbrž k **rozložení hodnotových preferencí.** Určitý způsob vnímání a posuzování profesní situace umožňuje policistovi **zvolit** mezi různými způsoby jejího řešení ten, který se nabízí jako morálně významnější (tj. „z hlediska dobra a zla“).

Profesní situace a její etický nárok

Etikou rozumíme něco poněkud jiného, než je morálka; nikoli aktualizaci morálního předporozumění v kontextu mravních norem, nýbrž vpravdě **dramatickou volbu** jedinečného způsobu souzení, hodnocení, chování či jednání, který vyplývá z neopakovatelného porozumění dané situaci a jejím morálním a mravním kontextům. Výstižně to vyjádřil Jan Sokol, když napsal, že *„morálka je ´pozitivní´ a jasně říká, co má a nemá být. Naproti tomu etika se vždycky ptá proč.“*[35] V jiném svém textu Sokol zdůrazňuje, že etikou je třeba rozumět hledání „lepšího a nejlepšího.“[36]

Etický postoj ke světu se vskutku **rodí z otázky, z problematizace zdánlivě samozřejmého**. Je vždy – svého druhu – zpochybněním všech stávajících modelů, soudů a algoritmů; je něčím, co člověk neopakovatelně volí v nekonečné odpovědnosti za sebe i za druhé. Sören Kierkegaard by na tomto místě nepochybně připomněl slavný „abrahámovský paradox“ a parametry existenciální volby,[37] Emmanuel Lévinas zase píše o etice jakožto *„zpochybnění mé spontánnosti přítomností druhého ... .“*[38]

Etika se tedy vždy „děje“ v konkrétních, každodenních mezilidských vztazích, svým založením však **přesahuje** jak potřeby, zájmy, postoje a cíle jednotlivce, tak jeho sociální skupiny. Etický postoj je specifickým (protože přesažným) **tázáním po smyslu** a **hledáním toho, co „býti má“.** Podle Lévinasova hlubokého přesvědčení *„etika je optika, způsob vidění skutečnosti; ale ´vidění´ bez obrazu, zbavené synoptických kvalit, které objektivizují a totalizují vidění, vztah nebo intencionalita zcela jiného typu.“*[39]

Etický postoj, který dokáže zaujmout jen skutečný profesionál, začíná tam, kde jedinec **„otřásá“ sebejistotou svého dosavadního způsobu prožívání, myšlení, chování a jednání** a hledá nové úhly pohledu, nové kontexty, nové podoby odpovědnosti za sebe i za druhé. Toto pojetí profesní etiky ovšem vylučuje její ztotožňování s profesní morálkou – tedy její chápání jako **hotového a jednou provždy daného instrumentária etických „pravd“ a receptů na „jedině správné chování a jednání“**! V etickém smyslu **nemůže být totiž profesionál nikdy „hotov“, „dovršen“**; vždy je – tak říkajíc – na cestě odkrývání rozličných poukazů své profese, vždy se znovu a znovu učí jim rozumět a naplňovat je.

[34] HENRIKSEN, J. - O. – VETLESEN, A - J. Blízké a vzdálené. Etické teorie a principy práce s lidmi, s. 207.
[35] SOKOL, J. Malá filosofie člověka, s. 43.
[36] SOKOL, J. Etika a život. Pokus o praktickou filosofii, s. 66.
[37] Srv. KIERKEGAARD, S. Bázeň a chvění. Nemoc k smrti, s. 41.
[38] LÉVINAS, E. Totalita a nekonečno, s. 28.
[39] LÉVINAS, E. Totalita a nekonečno, s. 11.

Eticky náročnou profesní situací budeme tedy rozumět takovou, která splňuje následující kritéria:

- je hluboce radikální, tedy jde až na „kořen“ samotného profesního „pobývání“ a obnažuje **zásadní dilemata existenciální povahy**,
- **vybízí k otázkám po samé podstatě profese i jejího určitého vykonávání daným jednotlivcem**,
- bytostně problematizuje **profesní čest jednotlivce a smysl jeho podílu na podobě profese jako takové.**

Jako **eticky kompetentního** neoznačíme pak jistě policistu, který pouze vhodně (adekvátně) přiřazuje již hotové, obecné a předem (zejména v Etickém kodexu Policie ČR) dispozitivní hodnoty či algoritmy k aktuální profesní situaci. Rozumíme-li morální kompetencí schopnost „správně hodnotit“, pak etickou kompetencí nemůžeme rozumět nic jiného, než **reflexi tohoto hodnocení samého, jeho hlubších předpokladů, širších kontextů a dlouhodobých souvislostí**; jde tedy o **specifickou podobu vnímání (rozpoznávání) profesní situace** a o **specifickou podobu jejího chápání a hodnocení**.

Metodolologické východisko třetí - psychologické pojetí morálky

Pokud přijmeme tezi, že etika se rodí z otázky, problematizace zdánlivě morálně samozřejmého (viz výše), akcentujeme v naší studii etické pojetí spočívající primárně na inteligibilním či kognitivním uvažování či usuzování. Koncept morálky coby teoretické (kognitivní) reflexe přebírají i někteří významní kognitivní a vývojoví psychologové. Podle švýcarského psychologa J. Piageta je morálka spojena s rozumovou úvahou. V kognitivním vývoji lze zaznamenat několik signifikantních předělů, vyznačujících se podobným „pohledem na svět“. Ve své knize The Moral Judgment of the Child rozlišuje Piaget čtyři etapy vývoje, směřující k morálnímu usuzování. Při pozorování cca 100 švýcarských dětí během hry s kuličkami zjistil výrazné rozdíly, korelující s věkem dítěte. V odkazu na Kanta pak tyto mezníky konceptualizuje jako rozdíly mezi autonomní a heteronomní morálkou. Děti do 3 let rozvíjejí primárně svou motoriku prostřednictvím ritualizovaných schémat. Aby si motoriku co nejlépe procvičily, hrají si většinou samy. Od dvou do šesti let se dítě začíná výrazně proměňovat. Charakteristikou pro toto období je podle Piageta převládající forma individualismu. I přesto, že dítě napodobuje ostatní, vystačí si hrát samo. Pravidla jsou ta, která vytvoří dítě samo, a slouží výlučně k dosažení vlastního profitu či vítězství. Od 7 do 10 let se začíná výrazný egoistický prvek formovat do spolupráce. Aby mohl jedinec vyhrát či být lepší než ostatní, musí se s nimi vzájemně kontrolovat a zavést jednotná pravidla. Se společnými pravidly poprvé přichází také téma morálky. Pokud se definují pravidla, jsou nedotknutelná a musí být dodržována. Piaget tento přístup k pravidlům nazývá heteronomní morálkou, kdy se řídíme pravidly a normami, které jsou nám dány zvenčí. V tomto období povětšinou autoritou rodičů. Významný posun lze zaznamenat mezi 11 a 12 rokem. Děti v tomto věku jsou velmi citlivé na jakoukoli újmu, jsou rovnostářské a mají cit pro spravedlnost. Na rozdíl od mladších dětí jsou schopné rozumět pravidlům samy od sebe. Chápou, proč je dané pravidlo důležité dodržovat, a to nikoli kvůli nějakým sankcím či autoritě, ale kvůli němu samotnému.

Na výsledky Piagetovy práce navazuje jeho žák L. Kohlberg, který v odkazu na svého učitele definuje tři úrovně vývoje morálního myšlení, z nichž každá obsahuje dvě stádia. Podobně jako pro Piageta je i pro Kohlberga centrálním tématem norma či pravidlo a koncept autonomního rozhodování.

Prekonvenční úroveň morálky:

- stádium orientace na trest
- stádium orientace na odměnu

Konvenční úroveň morálky:

- stádium orientace na to být hodným dítětem
- stádium orientace na řád a zákon

Postkonvenční úroveň morálky:

- stádium orientace na společenskou smlouvu
- stádium univerzální etiky

Prekonvenční úroveň

První úroveň tzv. prekonvenční morálky, kterou podle jiných autorů de facto ani nelze ještě považovat za morální stupeň, je charakterizována egoismem orientovaným na výsledek. Jde o to buď se vyhnout trestu, či získat odměnu. Toto období (8–10 let) je bezezbytku chápáno jako odpověď jedince na vnější prostředí. Správnost je vyvozována jen na základě vnějších okolností. Hlavním motivem je ve stadiu orientace na trest snaha vyhnout se trestu, z něhož má dítě strach. Nejde tedy o jednání vycházející z nějakého úmyslu, ale o jednání, jehož hodnota je posuzována podle výsledných sankcí. Kohlberg proto mluví o „morálce“, která je situační, není intencionální. Stadium orientace na odměnu bývá označováno také jako stadium naivního instrumentálního hédonismu. Dobro je charakterizováno výrokem: „Co z toho mám já?“ Typická je snaha vyhýbat se negativním důsledkům svých činů, současně se objevuje větší rafinovanost myšlení dítěte. Vzniká cit pro spravedlnost, který má zatím podobu rovnostářského fanatismu (např. starší sourozenec chce, aby mu máma pomáhala stejně, jako pomáhá mladšímu dítěti, i když starší dítě už by tuto pomoc nemělo potřebovat a vyžadovat. Chápe ji ale jako spravedlivou – myslí si, že se mu má dostávat téhož, čeho se dostává mladšímu sourozenci. V této době se objevuje také počátek jednoduché reciprocity, charakterizované větou: „Když poškrábeš ty mě, já poškrábu tebe.“

Dítě rozlišuje správné a nesprávné na základě fyzických, resp. hédonistických následků chování, či podle fyzické moci, kterou mají ti, kteří ji nařizují. Hlubší význam pojmu morální hodnota jednání se zde nebere v úvahu. Dostatečným motivem jednání je uniknout trestu, když jsem poslušný. Zralejší formou je pak to, že dítě považuje za správné takové činy, které slouží jeho potřebám a přáním, někdy také potřebám druhým.

Konvenční úroveň

Významný rozdíl můžeme zaznamenat v chování, které Kohlberg nazývá morálně konvenčním. Dítě ve stadiu orientace na to být hodným dítětem usiluje být vnímáno blízkými (rodina, přátelé, spolužáci ve škole apod.) jako dobré, poslušné. Toto můžeme charakterizovat větou: „Správné je to, co za správné považují ostatní.“ Důraz je tedy kladen na vztahy. Dítě chce plnit to, co od něj očekávají blízcí. Chce být považováno za dobrou dceru, syna, kamaráda ... . Před učiněním rozhodnutí zvažuje pocity a potřeby druhých. Objevuje se schopnost rozpoznat zájmy druhého a vzít v úvahu i perspektivu třetí osoby.

Hlavním heslem stádia orientace na řád a zákon je: „Co by se stalo, kdyby každý ve vaší situaci porušil zákon, protože by si myslel, že k tomu má dobrý důvod?“ To vyjadřuje,

že lidé v tomto stadiu se cítí být podřízeni zákonům a svým závazkům, kterým jsou do jisté míry vydáni na milost a nemilost.

Člověk v tomto stádiu není zodpovědný za špatné a nespravedlivé zákony, jeho odpovědnost je vymezená pouze povinností se těmito zákony řídit. Norma a zákon stojí nad našimi zájmy.

Postkonvenční úroveň

Do třetí úrovně, překonávající konvenční typ morálky, dospěje podle Kohlberga méně než 15% všech lidí ve věku 25 let. Dnešní psychologie není již tak skeptická a soudí, že vyšších stadií dosahuje větší množství lidí a v nižším věku.

Ve stádiu orientace na společenskou smlouvu dochází ke kontroverzi mezi pozitivistickým právem a právem stojícím nad zákony. Výrokem charakterizujícím toto vývojové stadium je: „Zákony byly udělány pro člověka, ne člověk pro zákony.“ Osoba v tomto stadiu ví, že zákon nelze vzít do vlastních rukou, ale že je možné přijmout perspektivu nadřazenou právu, a tak rozeznat, kdy vede použití práva k bezpráví.

Účelem zákonů je chránit práva člověka, a ne je porušovat, a proto, nastane-li velmi specifická situace, je nutné zákon změnit, nebo jej vyložit nově. Je-li to možné, je ovšem preferován řád a zákony a současně jsou hledány alternativy řešení patové situace. Kohlberg zastával názor, že některé ústavy svobodných demokratických států (např. ústavní soud) mají charakter 5. stupně vývoje morálky. Jde tedy o institucionalizovanou formu pohledu stojícího nad běžným zákonodárstvím.

Posledním stádiem je stádium univerzální etiky, pro kterou je charakteristická orientace na svědomí či vyšší principy. Vhodnější je název „orientace na nadindividualitu“, kdy se morálka řídí sadou hluboce individuálních zásad. Dotyčný nabývá přesvědčení, že každý jednotlivec má právo na život, svobodu a spravedlnost. A že hodnota jediného života je důležitější než názor většiny.

V tomto stádiu se člověk odpoutává od od etablované autority, jakož i vazeb osobních či sociálních. Řídí se principy, které ho činí autonomním (Kant) – principy, které sám uznává za platné. To, co je určováno legalitou zákona, nemusí být ještě správné, legitimní, a zasluhuje kritickou revizi. Morální subjekt se zde setkává s rozporem mezi legalitou a legitimitou. Později přechází i od formulace legitimního k hledání norem jednání, které by byly principiální. V této diskusi uznává, že legitimní je jen taková norma či zákon, která se neuzavírá kritické debatě. Morálka je pak definována v souladu s univerzálními principy, kdy se morální subjekt snaží distancovat od partikulárních zájmů jedince.

Kohlbergiánství a kohlbergovi následovníci

Z podobných teoretických východisek se k tématu morálky vyjadřují také Kohlbergovi žáci James Rest a Theodor Lind. Na rozdíl od Piageta a Kohlberga nespojují morální stadia s věkem, ale jen a pouze s morálním vývojem každého jedince. Podle Resta[40] (1974) je prekonvenční úroveň morálky podmíněna vnější morálkou určenou osobními zájmy a prospěchem. Podobně jako u Kohlberga je Dobro posuzováno podle vnějších důsledků, nikoli v souladu s etickou normou. Rest považuje za morálně relevantní až druhý stupeň,

[40] REST, J. Development in judging moral issues.

charakterizovaný jako naivní instrumentální hédonismus. Mám právo to dělat, protože by to tak na mém místě udělal každý. Konvenční úroveň je podle Resta vnějškově podmíněnou a neautentickou morálkou, kdy je jedinec podřízen společenským normám. Jedinec v tomto stadiu začíná vidět a morálně hodnotit. Podobně jako u Kohlebrga užívá Rest jemnějšího členění daného morálního stadia. Jeho třetí stupeň je tedy charakterizován orientací na společenský souhlas – na potřebu být vnímán jako dobrý člověk. Jedinec žije tak, aby naplňoval sociální očekávání skupin, k nimž má vztah (rodina, přátelé, kolegové apod.). Toto můžeme charakterizovat větou: „Správné je to, co za správné považují ostatní.“ Žije tak, že naplňuje očekávání rodiny, skupiny či národa. Snaží se osobně přispět k udržení a ospravedlnění řádu či normy. Postupně přebírá více aktivity, snaží se o více – „být více než jen hodný chlapec či děvče“. Identifikuje se s řádem a zákonem. Důraz je tedy kladen na vztahy. Chce plnit to, co od něj očekávají blízcí. Chce být považován za dobrého kolegu, přítele, dceru, syna. Před učiněním rozhodnutí zvažuje pocity a potřeby druhých. Objevuje se schopnost rozpoznat zájmy druhého a vzít v úvahu i perspektivu třetí osoby.

Vyšší formou konvenční úrovně je orientace na řád, normu a právo. Nelze svévolně porušovat zákony. Kdyby to dělal každý, společnost by nemohla fungovat. Lidé se cítí být podřízeni zákonům a svým závazkům, kterým jsou do jisté míry vydáni na milost a nemilost. Člověk se snaží být víc než jen „hodný syn“. Sám aktivně přebírá „zákon a řád“. Norma stojí nad zájmy jedince. Člověk v tomto stadiu není zodpovědný za nespravedlivé zákony, je zodpovědný pouze za jejich plnění. Zákon či norma musí být silnější než citová touha porušit je kvůli osobě nebo mezilidským výhodám. Je povinností starat se o druhé, avšak nikoli na úkor zákona. Zákon má přednost před vlastním zájmem. Nelze krást proto, abych pomohl blízkému. Legalita se nemusí krýt s legitimitou. Tato diference je reflektována a předurčuje tak přechod k dalšímu, postkonvenčnímu stupni. Podle Resta je již toto stadium bráno jako stupeň morálního usuzování v pravém slova smyslu. Od tohoto stupně výše se nachází oblast morálky.

Třetí úroveň postkonvenční morálky by měla být tím, co nazýváme morálním jednáním v pravém smyslu tohoto slova.

Asi nejvýraznějším rozdílem je to, že se jedná o přechod od podmíněné, avšak kriticky reflektované orientace na zákony a práva k nepodmíněné vnitřní, autonomní, autentické, univerzální a transcendentální morálce. Jen takové jednání, za kterým si člověk stojí se svým vlastním svědomím a přesvědčením, je morálně správné. Moc tyčící se nad zákonem není určující pro morální platnost zákona. Legitimita a platnost jsou dvě zcela rozdílné věci. Morálka a zákony jsou nárokem, nikoli něčím, co je jednou a provždy tak či onak dáno. Mohou platit i jiné normy, to podstatné je, že jsme schopni je znovu a znovu kriticky přehodnocovat. Jde o přechod od legitimního k principiálnímu, o uznání autority, která se nebrání sebekritickému zhodnocení.

První stupeň postkonvenční úrovně je určen jednáním orientovaným na společenskou smlouvu – zákony a právo. Výrazný prvek v rozhodování hraje morálně utilitaristický kalkul. Dochází ke kontroverzi mezi pozitivistickým právem a právem stojícím nad zákony. Osoba v tomto stadiu ví, že zákon nelze vzít do vlastních rukou, ale že je možné přijmout perspektivu nadřazenou právu, a tak rozeznat, kdy vede použití práva k bezpráví. Účelem zákonů je chránit práva člověka, a ne je porušovat, a proto, nastane-li velmi specifická situace, je nutné zákon změnit nebo jej vyložit nově. Je-li to možné, je ovšem preferován řád a zákony, a současně jsou hledány alternativy řešení patové situace.

Přestože situace ukazuje, že důvody našeho jednání jsou dobré, mohou být z hlediska zákonů neoprávněné. Mohu se ale ptát, zda to platí i pro tuto určitou situaci a zda jsou takovéto zákony opravdu dobré. Objevuje se dotazování po legitimitě zákonů. Morálně

správné se nemusí krýt se zákonným. To, co je morálně legitimní, nemusí být ještě legální, a naopak. Člověk je v situaci, kdy kriticky a odpovědně reflektuje zákony.

Posledním stupněm postkonvenční úrovně morálního posuzování je univerzální etika. Člověk je spíše než na zákony a většinový konsensus orientován na svědomí či principy: „Orientace na transcendentální morálku já.“ Morálka se řídí obecnými zákony, k nimž se dostal sám jedinec svou vlastní transcendentální reflexí. Smysl pro spravedlnost všech zúčastněných jedinců stojí nad zákony. Člověk je schopen sám formulovat morální zásady, které by měly být platné jak pro něho, tak pro kohokoli jiného, bez ohledu na rozmanité podmínky, včetně práva a zákonů dané kultury v konkrétní době. Jsou principy, které jsou univerzálně platné. Člověk má jednat ve shodě s těmito nepodmíněnými univerzálně platnými principy, a nikoli na základě nějakých podmíněných norem. I v tomto případě jde o přeformulování Kantovy etiky.

Postkonvenční úroveň morálky je de facto popisem toho, co v odkazu k morálním teoriím nazýváme morálkou autonomní. Totiž morálním postojem apelujícím na kritickou reflexi normy v jejím zobecnění. Dle tohoto přístupu se jedinec stává morálním právě proto, že je autonomně a prostřednictvím své transcendentální reflexe schopen dospět k obecnému morálnímu závěru, co je z morálního hlediska univerzálně správné. Takovýto morálně autonomní subjekt nepotřebuje, aby mu někdo (či něco) určoval, co je morální, a co nikoli. Jeho autonomie nespočívá pouze v tom, že je schopen sám ze sebe rozpoznat, co je morální, ale také v tom, že to, k čemu ve své morálně transcendentální reflexi dojde, vnímá jako bezpodmínečně a kategoricky zavazující. Výrazem svobodného autonomního subjektu je tak nejen schopnost samostatně rozpoznat dobro, ale také se tímto svým poznáním řídit. Pokud člověk dělá věci, o kterých ví, že nejsou správné, a jedná tak paradoxně v rozporu se sebou samotným, nemůže se podle Kanta nazývat svobodnou bytostí.

Filosofická inspirace Kohlberga kantovskou povinnostně zaměřenou etikou je zvláště v postkonvenčním stadiu více než patrná. Proč je ale rovina transcendentální a autonomní reflexe univerzální morální normy tak přeceňována? Jednou z nabízených odpovědí může být právě historický a spirituální kontext, v němž Kohlberg koncipuje svá bádání. Jde o dobu po druhé světové válce. Dobu, kdy Evropa hodnotí sebe sama jako totálně selhávající ve svých tradičních morálních hodnotách. Jde o dobu, kdy se více než kdy jindy ukázalo, jak nebezpečná se může stát poslušnost vůči normám, které nejsou kriticky reflektovány. Arendtová (1995) o takovéto hrozbě hovoří jako o potenciálním zlu skrývajícím se v banalitě každodenního světa, který má právě tu „slabinu“, že nemusí být v této své banalitě vědomě reflektován. Normy či pravidla, které jsou (jako například v době Třetí říše) dostatečně přesvědčivě předkládány, jsou v nekritickém postoji považovány nejen za bezprostředně platné, ale hlavně univerzálně pravdivé. Mnozí autoři židovského původu, jako jsou Kohlberg, Arendtová, Buber, Fromm, Lévinas či Derrida, se pod tlakem historických událostí vyrovnávají s morálním dilematem či otázkou: jak je vůbec možné, že se morálka může tak zrůdným způsobem, jak tomu bylo v případě holocaustu, otočit vůči člověku samotnému a stát se pro něj za určitých dějinných okolností zcela destruující? U všech těchto a podobně smýšlejícím autorů se pak objevují příbuzná témata, zarámovaná kritikou „nekritické“ poslušnosti vůči normě. Tuto naléhavost vyrovnat se kritickým způsobem s minulostí nacházíme nejen u filosofů, ale také sociologů (Bauman), či sociálních psychologů (Milgram, Zimbardo).

Kritická reflexe kohlbergovského pojetí

Kohlberg[41] chápe morální usuzování jako přímou součást jednání. Jeho žáci, především Krebs[42], uvádí, že rozhodování v běžném životě se týká toho, co by se mělo udělat, nikoliv usuzování, co je nejvíce morální v dané situaci. Lidé předvídají a zvažují důsledky různých způsobů jednání. Mohou také odlišným způsobem hodnotit důsledky týkající se vlastní osoby.

Kohlbergův model upravila Carol Gilliganová[43], která rozdělila morální usuzování na mužské a ženské. Mužské morální usuzování je zaměřeno na rovnost práv, ženské na uchování mezilidských vztahů, poskytování času a péče druhým, pochopení jejich potřeb a přání.[44] Gilliganová má významný podíl na humanizaci amerického psychologického myšlení o morálce. Morálka péče je podle Gilliganové situačně senzitivní a flexibilní, morálka spravedlnosti je situačně nezávislá a rigidní[45]. Gilliganová kritizovala Kohlbergův předpoklad, že ženy méně často dosahují úrovně postkonvenční morálky. Podle Gilliganové je Kohlbergův úsudek mylný, neboť ve svém konceptu morálky opomíjí emocionální aspekt, který se v morálních vztazích projevuje především jako starost a péče o druhé. Gilliganová svou kritickou reflexí otevřela téma morálního vývoje jako genderového problému. Na rozdíl od Kohlberga soudí, že možné rozdíly v dosahování morální úrovně u chlapců a dívek souvisí s tím, že chlapci spíše tendují k rozhodování akcentujícímu abstraktní a obecné principy, zákony a sankce. Dívky si uvědomují více konkrétní péči a potřeby osob, vycházející ze specifičnosti konkrétní situace. Kohlbergův systém nelze proto podle Giligenové aplikovat na celou populaci, neboť morálka se u dívek a chlapců vyvíjí odlišně na základě odlišného pojetí morálky. Přestože právě díky Gilliganové bylo a je genderové téma hojně zkoumáno, mnohé studie nicméně ukazují, že genderový aspekt nemá příliš velký vliv na morální rozhodování a že Gilliganové původní předpoklad není možné jednoznačně potvrdit.[46]

Na Kohlbergův koncept morálního vývoje navazuje ve svém výzkumu americký psycholog a přímý Kohlbergův žák Rest. Podle Resta[47] lze na morální jednání či chování nahlížet jako na projev a výsledek jakýchsi čtyř vnitřních kognitivně-afektivních procesů. V každém z těchto procesů se uplatňují jak kognitivní, tak emoční mechanismy. První složkou tohoto modelu je interpretace situace, jak jednání individua ovlivní prospěch druhých lidí. Druhou složkou je formulace toho, jak by se měl jedinec zachovat, tzn. identifikace morálního ideálu v konkrétní situaci. Třetí složkou je výběr mezi morálními a nemorálními hodnotami. Jedná se o rozhodnutí, jestli člověk naplní tento morální ideál, anebo ne. Čtvrtou složkou modelu je provádění a realizace toho, co jedinec zamýšlí učinit.

Přístup Resta a dalších autorů navazujících na Kohlberga se někdy označuje jako *neokohlbergiánský*. Na rozdíl od původního Kohlbergova konceptu jsou nové systémy hodnocení morální úrovně členěny mnohem jemněji a konkrétněji (obsahují přechodové stupně, výrazné zjemnění je pak v oblastech postkonvenční morálky), jakož i „změkčují“ původně kategoričtěji koncipovaný pojem univerzální platnosti. Na rozdíl od původního Kohlbergova pojetí se systém již netýká pouze dětí, ale je aplikovatelný na celou populaci. Původní tři úrovně byly přeformulovány na schémata – personální schéma, schéma udržování

[41] KOHLBERG, L., HERSH, R. H. Moral Development: A Review of the Theory. Theory into Practice, Moral Development, s. 53 - 59.

[43] GILLIGANOVÁ, C. 2001. Jiným hlasem.

[44] MATARAZZO, O., ABBAMONTE, L., NIGRO, G. Moral Reasoning and Behaviour in Adulthood, s. 199 - 206.

[45] HEIDBRINK, H. 1997. Psychologie morálního vývoje.

[46] JAFFE, S. & HYDE, J. S. 2000. Gender Differences in Moral Orientation: A Metaanalysis, Psychological Bulletin 126, p. 703–726.

[47] REST, J. 1979. Development in judging moral issues.

normy a postkonvenční schéma[48]. Asi největší posun lze zaznamenat ve snaze autorů převést test do praktické měřitelné podoby. Přestože tyto přístupy uvádějí řadu rozmanitých perspektiv a rozdílů, zůstává z obecného hlediska výchozí teoretické pojetí téměř nezměněno. I přes nejrůznější rozdíly vycházejí neokohlbergiánské přístupy z původního Kohlbergova rozvrhu morálního vývoje, reflektujícího konvence a normy s ohledem na vývoj jedince směřující k morálně autonomnímu subjektu. Tedy ke stavu, jenž není podmíněn nějakou vnější normou, pravidlem, puzením, emocí apod.

Problém absence empatie a morálního citu

Jak ukázala ve své kritice Gilliganová, jsou východiska morálního uvažování vystavena na preferenci racionálních kognitivních operací. Nepracuje se například s emocemi, jako je schopnost empatie-vcítění, sociální cítění apod. To je také příčinou, proč ženy ve svém usuzování na rozdíl od mužů dosahují nižšího stadia (třetího oproti čtvrtému u mužů). Tento fakt by dle Gilliganové v žádném případě neměl poukazovat k nějaké pokleslé morální úrovni žen jako takových, ale že kladou vyšší důraz na sociální aspekt situace a jsou empatičtější. Gilliganová se tak ve své koncepci morálního usuzování více než na starost o pravidla, právo a spravedlnost zaměřila na soucitný zájem.

Podobnou kritiku adresuje kohlberiánskému systému taktéž norský filosof Waldenfels, podle něhož se všechny morální vztahy odehrávají také v rovině emoční, a nelze je tak redukovat jen na záležitost racionální úvahy.

Námitka, kterou bychom mohli Kohlbergově konceptu adresovat, se týká jeho neargumentovaného předpokladu, že dítě v prekonvenčním stadiu je od počátku sebestředné a nemorální. Teprve později se učí tento svůj egoismus překračovat a uvědomovat si sociální hodnoty, zohledňovat potřeby druhých. To je však pouze předpoklad. Ne otázka, zda je zde vývoj od nemorální bytosti k morální. Dítě se již od narození přeci nachází v morálních vztazích, je účastno vztahů, které jsou vytyčeny péčí a odpovědností. Od narození je příjemcem a postupně dozrává k tomu, že se stává dárcem. Děti, které mají nedostatek pozornosti svého okolí, jsou pak mnohdy citlivější k potřebám druhých. Jsou schopné vnímat a rozlišovat, v čem má druhý slabiny a nedostatky – jsou schopné velkorysosti, důvěry a útěchy. Jsou schopny podělit se o to, co samy mají. Oba aspekty, egoismus i altruismus, jsou vedle sebe již prakticky od narození. Jde spíše o pohyb podél kontinua ego–ostatní, hledání rovnováhy mezi těmito póly. Dítě dozrává v morální subjekt schopnostmi, které jsou přítomny od narození, nikoli až v nějakém vývojovém stadiu. V morálním zrání nicméně nejde jen o inteligibilní schopnosti formulovat univerzální principy. Morální rozvoj musí jít ruku v ruce s emociálním vývojem, v neěmž se tříbí citlivost k druhým. Dojde-li k harmonickému rozvoji jak emocionální stránky, tak i racionálního zvládnutí normy, stáváme se morálně zralou bytostí.

Na obhajobu Kohlbergova konceptu je dlužno říci, že jako každá jiná teorie i ta kohlbergovská vychází z určitého kuturně-historického kontextu. Během 2. světové války, po ukončení středoškolského vzdělání, se Kohlberg nechal naverbovat a stal se technikem na nákladní lodi. Na této lodi se on a jeho kamarádi rozhodli pomoci Židům pokoušejícím se o útěk z Evropy do Palestiny. To se jim povedlo tak, že je převáželi v bednách od banánů,

[48] REST, J. R., NARVAEZ, D., THOMA, S. J., & BEBEAU, M. J. A Neo-Kohlbergian Approach to Morality Research Journal of Moral Education, 29(4), 2000, p. 381–395.

jež byly tajně přestavěny na postele, čímž oklamali britské inspektory, kteří kontrolovali blokádu oblasti.

Během návštěvy Izraele v roce 1969 Kohlberg cestoval do kibucu a sledoval, o kolik byli zdejší mladíci morálně vyvinutější v porovnání s mladíky, kteří nebyli součástí kibucu. Na půdě kibucu začal Kohlberg plánovat vybudování nové školy nazvané Cluster School, která byla koncipována jako jakási „spravedlivá komunita“, kde by studenti mezi sebou udržovali vztahy založené na důvěře a blízkosti a ke tvorbě všech školních rozhodnutí by užívali jen demokratických nástrojů. Svůj záměr si Kohlberg vyzkoušel nejen v několika školách, ale dokonce i ve vězeňském zařízení.

Podobně jako mnozí jiní autoři se zkušeností s genocidou a hrůzami holocaustu, kteří kriticky reflektují dějiny a shodně se zabývají předpoklady zvrácené nacistické morálky, jež spočívaly v absenci kritického myšlení, přemítá i Kohlberg nad normativní morálkou. Poválečná doba umožnila jedinečný typ reflexe konvence, normy či konformity, které se zhostila řada významných sociálně orientovaných psychologů, jako například Milgram, Zimbardo, Mitchell či Asch.

Shrnutí

V perspektivě etiky coby kognitivního aktu chápeme **profesní etiku** nikoli jako jednou provždy daný soubor hotových „pravd“ a z něho vyplývající návod na „jedině“ správné chování a jednání, nýbrž jako soustavnou **kritickou reflexi předpokladů dané profese, jejího hodnotového a normativního založení**, jako neustálé kladení otázek po jejím smyslu jako takové i po smyslu jednotlivých profesních situací; to vše „sub specie“ nejzazšího, transcendujícího smyslu bytí vůbec. Profesní etika je nikdy nekončící proces morální a mravní kultivace osobnosti neboli „péče o duši“, jak to krásně vyjádřil Jan Patočka.[49]

Pouze pěstováním a rozvíjením morální a etické kompetence je – jak jsme přesvědčeni – možné budovat flexibilní **hráz jak proti redukci legitimity na legalitu**. Policista, který cílevědomě nepěstuje svoji schopnost vnímat a problematizovat morální a etické nároky a poukazy profesních situací, bude navyklý poměřovat své chování a jednání povýtce platnými právními normami – a bude tudíž nikoli **svobodnou a odpovědnou osobou**, nýbrž manipulovatelným **prvkem systému**.

Nezmiňujeme se o tomto aspektu nahodile. Až znepokojivě je často je třeba – podle našich zkušeností - policistům připomínat zdánlivě banální princip, že **zásada „co zákon nezakazuje, je dovoleno“ se týká roviny práva, avšak co je dovoleno právně, nemusí být dovoleno i morálně.** Otázka, zda určitý zásah proběhl „podle předpisu“, nesmí být v žádném případě v demokratické společnosti pro policistu jediným kritériem při provádění zákroku!

Připomeňme slova Václava Bělohradského, jenž často ve svých textech upozorňuje na skutečnost, že nejnebezpečnějším „prototypem“ 20. století byl právě „**člověk bez skrupulí**“. Takový člověk je schopen úplně všeho, je to člověk, který si neklade otázky, neřeší morální dilemata, neproblematizuje, nepodstupuje tíživé a trýznivé hledání legitimity svých každodenních rozhodnutí. *„Člověk bez skrupulí může být definován tím, že odvozuje své vědomí od svých úkolů: ne vědomí jako úkol, ale úkol jako vědomí. Člověk bez skrupulí se zcela soustřeďuje na službu úkolu. Odsunuje do neskutečnosti to, co přesahuje vědomí úkolu, v čem se vědomí prosazuje jako něco neredukovatelného na úkoly a cíle.“*[50] Člověk

[49] Srv. PATOČKA, J. Sókratés, s. 126.
[50] BĚLOHRADSKÝ, V. Přirozený svět jako politický problém, s. 130–131 (zvýraznil V. B.).

bez skrupulí byl a vždy bude nejvhodnějším „materiálem“ pro totalitní ideologie všech druhů a podob.

Literatura

BĚLOHRADSKÝ, V. 1991. Přirozený svět jako politický problém. Praha: Čs. spisovatel, 1991. ISBN 80-202-0279-X.

BLECHA, I. 2007. Proměny fenomenologie. Praha: Triton, 2007. ISBN 978-80-7254-938-2.

BORRADORI, G. 2005. Filosofie v době teroru. Rozhovory s Jürgenem Habermasem a Jacquesem Derridou. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005. ISBN 978-80-246-0907-2.

DAVID, R. 1995. Politologie. Olomouc: FIN, 1995. ISBN 978-80-7182-344-5.

DERRIDA, J. Budoucnost profese aneb Universita bez podmínky (co by v budoucnu mohlo nastat díky „humanitním studiím“). In: *Filosofický časopis 2001/6.*

DOLISTA, J. 2007. Profesní etika. České Budějovice: Vysoká škola evropských a regionálních studií, 2007. ISBN 978-80-86708-33-1.

FLETCHER, J. 2009. Situační etika. Praha: Kalich 2009. ISBN 978-80-707126-4.

GILLIGANOVÁ, C. 2001. Jiným hlasem. Praha: Portál, 2001. ISBN 80-7178-402-8.

HEIDBRINK, H. 1997. Psychologie morálního vývoje. Praha: Portál, 1997. ISBN 80-7178-154-1.

HEIDEGGER, M. 1993. O Pravdě a Bytí. Praha: Mladá fronta, 1993. ISBN 978-80-7474-351-1.

HEIDEGGER, M. 1996. Bytí a čas. Praha: Oikúmené, 1996. ISBN 80-86005-12-7.

HENRIKSEN, J. - O. – Vetlesen, A - J. 2000. Blízké a vzdálené. Etické teorie a principy práce s lidmi. Sdružení Podané ruce Brno a Nakladatelství Albert Boskovice, 2000. ISBN 80-85834-85-5.

CHAPMAN, R. A. (ed.) Etika ve veřejné službě pro nové tisíciletí. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003. ISBN 80-86429-14-8.

JANKE, W. 1995. Filosofie existence. Praha: Mladá fronta, 1995. ISBN 80-204-0510-0.

JAFFE, S. & HYDE, J. S. Gender Differences in Moral Orientation: A Metaanalysis, *Psychological Bulletin* 126, 2000, p. 703–726. ISSN 1939-1455.

KIERKEGAARD, S. 1993. Bázeň a chvění. Nemoc k smrti. Praha: Nakladatelství Svoboda – Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9.

KOHLBERG, L., HERSH, R. H. Moral Development: A Review of the Theory. *Theory into Practice, Moral Development*, 16, 2, 1977, p. 53-59. ISSN 1543-0421.

KRÁMSKÝ, D. 2008. O povaze humanitních věd. Liberec: Nakladatelství Bor 2008. ISBN 978-80-86807-75-1.

KRATOCHVÍL, Z. 1995. Výchova, zřejmost, vědomí. Praha: Nakladatelství Herrmann a synové 1995. ISBN 80-238-0473-1.

LÉVINAS, E. 1997. Totalita a nekonečno. Praha: Oikúmené 1997. ISBN 978-80-7298-535-7.

LYOTARD, J. - F. 1993. O postmodernismu. Praha: FÚ AV ČR 1993. ISBN 80-85495-74-0.

MARCEL, G. 1998. Přítomnost a nesmrtelnost. Praha: Mladá fronta 1998. ISBN 80-204-0701-4.

MATARAZZO, O., ABBAMONTE, L., NIGRO, G. Moral Reasoning and Behaviour in Adulthood. International Journal of Social Sciences, 3, 3, 2008, 199-206. ISSN 2319 – 3565.

MATOUŠKOVÁ, I. – SPURNÝ, J. 2005. Komunikačně náročné situace v policejní praxi. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2005. ISBN 80-86898-37-7.

NESVADBA, P. 2006. Filosofie a etika. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2006. ISBN 80-86898-92-X.

NESVADBA, P. 2009. Policejní etika. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2009. ISBN 978-80-7380-195-3.

PATOČKA, J. 1990. Sókratés. Praha: SPN, 1990. ISBN 80-04-25383-0.

PATOČKA, J. 1992. Evropa a doba poevropská. Praha: nakladatelství Lidové noviny, 1992. ISBN 80-7106-017-8.

PELCOVÁ, N. 2010. Vzorce lidství. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-756-5.

PETŘÍČEK, M. 1997. Úvod do (současné) filosofie. Praha: Herrmann a synové, 1997. ISBN 978-80-8003-305-7.

REST, J. 1979. Development in judging moral issues. Minneapolis: University of Minesota, 1979. ISBN 0-8166-0891-1.

REST, J. R., NARVAEZ, D., THOMA, S. J., & BEBEAU, M. J. A Neo-Kohlbergian Approach to Morality Research. *Journal of Moral Education*, 29(4), 2000, 381–395. ISSN 1465-3877.

SOKOL, J. 1994. Malá filosofie člověka. Praha: PedF UK ,1994. ISBN 978-80-7601190-8.

SOKOL, J. 2010. Etika a život. Pokus o praktickou filosofii. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-252-1

SOKOL, J. 2016. Člověk jako osoba. Filosofická antropologie. Praha: Vyšehrad, 2016. ISBN 978-80-7429-682-6.

Keywords: human, ethics, morality, person, profession, professional situation, psychology of morality, encounter.

Summary

The article was created as part of the scientific research task of the Department of Social Sciences, Faculty of Security Management, and Police Academy of the Czech Republic in Prague. The authors examine the philosophical and methodological assumptions of the police professional moral dilemma situations. They consider two starting points for this research: the concept of a human as a person and a situational approach. In the next part of the study, they try to rethink moral and ethical concepts and terms in professional situations. In this context, they point out the concept of the professional situation as a personal encounter and propose a typology of situations regarding the value-normative paradigm. The authors conclude the text in reflection on the current form and the necessary restructuring of the training of police officers in the field of moral and ethical competence.

doc. PhDr. Mgr. David Krámský, Ph.D.
PhDr. Petr Nesvadba, CSc.
Katedra společenských věd
Fakulta bezpečnostního managementu

Policejní akademie ČR v Praze
e-mail: nesvad@seznam.cz

Recenzenti: doc. Karol Murdza, PhD., Mgr. Dominika Dinušová, PhD.