K problematice morální odpovědnosti vůči budoucím generacím v sociálním učení církve: Pokus o filosofický přístup

Vojtěch Šimek

V sociálním učení katolické církve (dále „SUC“) se problematika odpovědnosti vůči budoucím generacím objevuje, ale zpravidla jen stručně nastíněná, často v kontextu s jinými otázkami a tématy, bez jasnější pojmové precizace a diferenciací a bez zakotvení v propracovanějším obecném konceptu odpovědnosti. V květnu 2015 byla zveřejněna zatím poslední encyklika SUC, *Laudato si'* (dále „LS“). Je přínosná a velmi aktuální, dané problematice se věnuje více, vyhrazuje jí dokonce samostatnou podkapitolu s názvem „Mezigenerační spravedlnost.“¹

Dříve než vysvětlím, proč se chci pokusit o analýzu a reflexi dané problematiky v SUC, podívejme se přehledovým způsobem, jak je v SUC daná problematika do roku 2015 prezentována – relevantní pasáže viz pozn. pod čarou 2–8. Zdá se, že poprvé se problematika letmo objevuje v encyklice *Mater et Magistra* (1961, dále „MM“),² pak v encyklice *Populorum progressio* (1967, dále „PP“),³ a následně v encyklice *Centesimus annus* (1991, dále „CA“).⁴ V těchto třech encyklikách je problematika jen naznačena, většinou v souvislosti s jiným tématem. Obrátíme-li pozornost ke *Kompendiu sociální nauky církve* (2004, česky 2008, dále „KSUC“), zjistíme mírný kvantitativní⁵ i kvalitativní posun; kvalitativní spočívá

¹ FRANTIŠEK, *Laudato si'*, Praha: Paulínky, 2015, čl. 159–162.

² JAN XXIII., „*Mater et Magistra*,“ in *Sociální encykliky*, Praha: Zvon, 1996, čl. 79. „...ze zvýšené životní a kulturní úrovně“ by neměla těžit „jen naše doba, nýbrž i budoucí generace.“

³ PAVEL VI., „*Populorum progressio*,“ in *Sociální encykliky*, čl. 17. „My, kteří jsme nastoupili jako dědici po minulých generacích, máme užitek z [jejich práce i] práce svých současníků... Proto nemůžeme být lhostejní k těm, kdo přijdou po nás a rozšíří kruh lidské rodiny.“

⁴ JAN PAVEL II., „*Centesimus Annus*“ in *Sociální encykliky*, čl. 37. „...dnešní člověk [si musí být vědom] svých povinností a úkolů vůči příštím generacím.“

⁵ Kvantitativní posun znamená, že v *KSUC* je problematika odpovědnosti vůči budoucím generacím tematizována v 6 článcích, viz PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR,

v tom, že je zde poprvé zmíněn pojem „práva budoucích generací“.⁶ Tento pojem ale nepoužívá předposlední relevantní encyklika, *Caritas in veritate* (2009, dále „*CiV*“),⁷ používá jej opět až *LS* (2015).⁸

Mezi nedostatky, jimiž je v rámci SUC prezentace naší problematiky zatížena, jsem na prvním místě jmenoval stručnost a spojení s jinými otázkami a tématy. Někdo by mohl namítnout, že odpovědnost vůči budoucím generacím věcně patří do ekologické (environmentální) etiky a úzce souvisí s problematikou ochrany životního prostředí, a tak umístění do příslušných kontextů není nedostatek, ale spíše přednost. S tím souhlasím. Kupříkladu v *KSUC* je umístění do podkapitoly s názvem „Krise vztahu mezi člověkem a životním prostředím,“ příp. do oddílu „Životní prostředí jako kolektivní dobro,“ adekvátní. A stručnost? Ta je přece také předností, mohl by někdo dodat. Co byste chtěl na tak zřejmé morální záležitosti dalekosáhle pojednávat? Vždyť je to přece zcela jasné: Jsme odpovědní vůči budoucím generacím za to, jak zde na Zemi

Kompendium sociální nauky církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008: čl. 195: „...aby se nepřerušilo lidské putování dějinami, ale zůstalo otevřené jak pro současnou generaci, tak pro generace budoucí...“; 360: „...je nutné kulturní výzvě dnešního konzumerismu odpovídat s větší rozvahou, především s ohledem na příští generace, které jsou vystaveny vážnému riziku, že budou nuceny žít ve vypleněném životním prostředí z důvodu současné nadměrné a nezřízené spotřeby“; 367: „Solidarita mezi generacemi vyžaduje, aby se při globálním plánování uplatňovala zásada univerzálního určení statků, podle něhož je mravně nepřijatelné (...), aby za současnost platily budoucí generace (...), znamenalo [by to] nepřevzít povinnou odpovědnost.“; 459: „...každý zásah do ekosystému musí brát v úvahu následky, které to bude mít v ostatních oblastech, a obecněji také to, jaký to bude mít vliv na kvalitu života budoucích generací“; 465 viz další pozn.; 467: „Odpovědnost vůči životnímu prostředí, které je společným dědictvím lidského rodu, se vztahuje nejen k požadavkům přítomnosti, ale také budoucnosti. (...) Jde o odpovědnost, kterou mají dnešní generace vůči budoucím, o odpovědnost, která přísluší také jednotlivým státům a mezinárodnímu společenství.“

⁶ Tamtéž, čl. 465: „Předpokladem toho je, že převládne etika respektu k životu a k lidské důstojnosti, k právům dnes žijících lidských pokolení i těch, která přijdou v budoucnosti.“

⁷ BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, čl. 48: „Téma rozvoje je dnes těsně spojeno i s povinnostmi, vyplývajícími ze vztahu člověka k přírodnímu prostředí. Toto prostředí daroval Bůh všem a za jeho užívání máme odpovědnost vůči chudým, vůči budoucím generacím i celému lidstvu. (...) Projekty integrálního lidského rozvoje proto nesmí opomíjet příští generace...“ Čl. 50: „[Máme] závažnou povinnost předat zemi novým generacím v takovém stavu, aby ji i ony mohly důstojně obývat a dále o ni pečovat.“ Původní kurziva neuvedena.

⁸ FRANTIŠEK, *Laudato si'*, čl. 109: „...nehleď na rozumnou míru výroby, lepší přerozdělování bohatství, odpovědnou péči o životní prostředí nebo práva budoucích generací.“

hospodaříme (a budeme hospodařit), aby i ony mohly důstojně žít (srov. pozn. 7).

S tím také souhlasím, ale zároveň se kriticky ptám: Jaký *rozsah* má pojem „budoucí generace“ (dále „BG“) v daném tvrzení – jedná se o osoby, které budou žít za 10, 20, či také za 50 nebo 100 let? A můžeme se odpovídat osobám, které budou žít ve vzdálenější budoucnosti, když my už budeme třeba po smrti? Další problém vyplývá z teze o právech budoucích generací (viz pozn. 6, 8): Mají budoucí generace práva? Jestliže se jedná o osoby, které ještě neexistují, mohou mít práva? Nejsou snad *nositeli práv* jen ty osoby, které existují? Tyto a podobné otázky vedou k nutnosti diferenciaci pojmu BG a zkoumání problému práv BG. O to se pokusím ve 2. kapitole.

Nastíněné problémy mohou být podle mého úsudku řešeny pouze na základě *propracovanějšího obecného konceptu odpovědnosti*. Problém odpovědnosti vůči BG je totiž etický problém spadající do určité oblasti aplikované etiky, a pokud jej budeme řešit jen aplikovaně, bez ukotvení v nějaké smysluplné obecné teorii odpovědnosti, pak může být kupříkladu pro čtenáře encykliky *CiV* následující formulace obtížně aplikovatelná do reálné praxe: „[jsme odpovědní] za (...) užívání [životního prostředí] vůči chudým, vůči budoucím generacím i celému lidstvu“ (srov. pozn. 7). Co však přesně znamená „být odpovědný za užívání životního prostředí vůči chudým, vůči budoucím generacím i vůči celému lidstvu“? Existuje nějaká osoba/kolektiv, která/-ý by se realisticky mohl(a) odpovídat nejen před všemi chudými, ale také před celým lidstvem a k tomu ještě před BG (když navíc není vůbec zřejmé, jaký rozsah pojmu BG je při tom míněn)? Neměl by rozsah pojmu, jenž vyjadřuje, před kým se mám odpovídat, být nějak omezen a jasně definován? V tomto článku vycházím z axiomu, že každý smysluplný pojem odpovědnosti je pojmem relačním a *minimálně trojmístným*. V 1. kapitole se pokusím analyzovat, zda je v rámci SUC pojem odpovědnosti (vůči BG) prezentován jako minimálně trojmístný a jak jsou relace definovány.

Cílem článku je ukázat: že *pouze dvojmístný pojem odpovědnosti* („někdo“ je odpovědný „za něco“, příp. „někdo“ je odpovědný „vůči někomu/před někým“, apod.) nemůže stačit k tomu, abychom mohli smysluplně uvažovat o odpovědnosti (vůči BG) a realisticky ji uplatňovat (1. kap.); že je nutné *pojem BG diferencovat a zkoumat problém práv BG* (2. kap.). Ve 3. kapitole se pokouším kritickou reflexí *dvou hlavních tezí konceptu mezigenerační spravedlnosti encykliky LS* ilustrovat, že *každá odpověď*

nost, tudíž i odpovědnost vůči BG, musí být ve všech svých relacích jasně vymezena a omezena. Následně se zabývám významem poslední instance v rámci některých případů odpovědnosti s ohledem na BG a centrální otázkou, zda realisticky uplatnitelná odpovědnost (s ohledem na BG) nutně neimplikuje sankce.

Na úvod bych rád upozornil: Nezabývám se právním rozměrem problematiky; je-li řeč o odpovědnosti, povinnosti, právu, apod., pak jen ve významu morálním, příp. etickém. Volím primárně *filosofický přístup* a postupuji *logicko-sémantickou analýzou*, nemám však v úmyslu poskytnout (teologicky) komplexní a systematickou analýzu dané problematiky v SUC. Zaměřuji se jen na vybrané terminologicky a věcně relevantní pasáže a zkoumám je z hlediska jejich významů ve světle smysluplného a obecně přijatelného, tj. filosofického konceptu odpovědnosti (1. kap.). Přitom vycházím z předpokladu, že SUC by se měla vztahovat k aktuálnímu filosofickému diskursu, což se pokouším ukázat zkoumáním problému práv BG (2. kap.). Někdo by mohl namítnout, že SUC je součástí katolické morální teologie⁹ a pouze filosofický přístup k SUC je proto nedostačující. To by ale platilo jen za předpokladu, že morální teologie nestojí na (často nevyřčených) filosofických předpokladech a že nemá smysl tyto filosofické předpoklady zkoumat. Připouštím, že pro reflexi SUC může být (zvolený) filosofický přístup nezvyklý, pokusím se však ukázat, že je přínosný a zajímavý. Protože každá integrální filosofie otevírá teologické perspektivy, objeví se i teologický rozměr zvoleného filosofického přístupu (3. kap.). Místy se opírám o některé poznatky obsažené v mé disertační práci.¹⁰

1. ODPOVĚDNOST JAKO RELACNÍ A MINIMÁLNĚ TROJMÍSTNÝ POJEM

Chceme-li smysluplně uvažovat o odpovědnosti a realisticky ji uplatňovat, je nutné ji koncipovat jako minimálně trojmístnou relaci: „někdo“ (*subjekt odpovědnosti*) je odpovědný „za něco“ (*předmět odpovědnosti*)

⁹ Srov. JAN PAVEL II., „Centesimus Annus“ in *Sociální encykliky*, čl. 55. Za upozornění na tuto důležitou skutečnost děkuji recenzentovi článku.

¹⁰ V. ŠIMEK, „Morální odpovědnost a její filosofické a spekulativně-teologické pozadí v díle Hanse Jonase: Kritická analýza a reflexe,“ https://theses.cz/id/nfd7e6/disertacni_prace_Vojtech_Simek.pdf [cit. 20.8.2016].

„před někým/vůči někomu“ (*instance odpovědnosti*).¹¹ Bylo by smysluplné, aby např. Petr odpovídal za své jednání/následky svého jednání a přitom zcela odmítl otázku před kým? Bylo by realistické, aby Petr nesl odpovědnost za to, že kupříkladu vědomě zanedbal péči o své děti, pokud by se zároveň za to nemusel nikomu zodpovídat? Běžná zkušenost nás evidentně přesvědčuje o tom, že by to smysluplné ani realistické nebylo.

Preciznější teorie odpovědnosti navíc ukazují, že pojem odpovědnosti je zpravidla nutné koncipovat jako *více než trojmístný*.¹² Je totiž třeba rozlišit primární a sekundární instanci odpovědnosti, zohlednit dotčený objekt odpovědnosti a založit odpovědnost v nějakém normativním standardu. V Petrově případě by to znamenalo, že Petr (jakožto *subjekt odpovědnosti*) je odpovědný zanedbáním péče (*předmět odpovědnosti*), čímž jsou postižené jeho děti (*objekty odpovědnosti*), přičemž, doufejme, Petra volá k odpovědnosti jeho svědomí (*primární instance odpovědnosti*), ale také, předpokládáme, minimálně jeho manželka (*sekundární instance odpovědnosti*), a sice na základě přirozeného zákona,¹³ resp. mravu společnosti, v níž žijí (*normativní standard*).

Nyní se pokusím analyzovat, zda a jak je odpovědnost v rámci SUC prezentována jako relační, minimálně trojmístný pojem. Zaměřím se nejdříve na obecnou rovinu, a pak aplikační, týkající se odpovědnosti vůči BG. Na *obecné rovině* zachycuje trojmístnost odpovědnosti encyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987).¹⁴ KSUC také; nejednoznačnější formulaci najdeme ve třetí kapitole o lidské osobě: úsudek svědomí (primární instance) vede člověka (subjekt) k tomu, aby na sebe bral odpovědnost

¹¹ Srov. M. H. WERNER, „Verantwortung,“ in M. DÜWELL – CH. HÜBENTHAL – M. H. WERNER (ed.), *Handbuch Ethik*, 3. aktualisierte Auflage, Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler, 2011, s. 543.

¹² Srov. N. KNOEPFFLER, *Angewandte Ethik: Ein systematischer Leitfaden*, Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag, 2010, s. 148.

¹³ Petr by v tomto případě byl volán také k odpovědnosti v právním slova smyslu. Právní rozměr zde však ponechávám stranou.

¹⁴ JAN PAVEL II., „Sollicitudo rei socialis,“ in *Sociální encykliky*, čl. 38: „Proto je možné doufat, že ti, kdo jsou v té či oné oblasti vůči jiným zodpovědní za ‚lidštější život‘, ať už je k tomu podněcuje náboženská víra, či nikoli, si plně uvědomí naléhavou nutnost změny duchovních postojů, jež jsou ukazatelem vztahů každého člověka k sobě samému, k bližnímu, k lidským společnostem, i k těm nejvzdálenějším, a také k přírodě.“ Kurziva autor, původní kurziva neuvedena.

za vykonané dobro a zlo (předmět).¹⁵ Tím je prezentace na obecné rovině vyčerpána, *CiV* ani *LS*¹⁶ totiž problematiku odpovědnosti z obecného hlediska netematizují.

Nyní k *aplikační rovině* týkající se odpovědnosti vůči BG. Encyklika *CiV* vyjadřuje trojmístnost pouze v čl. 48, avšak poněkud zvláštní formulací, na niž jsem upozornil výše: „[Jsme odpovědní] za (...) užívání [životního prostředí] vůči chudým, vůči budoucím generacím i celému lidstvu.“ Problém takto prezentované odpovědnosti spočívá v tom, že na místě *sekundárních instancí* figurují *nevymezené kolektivní subjekty*: chudí, BG a celé lidstvo. Má však lidstvo jakožto subjekt *vlastnosti*, které musí mít smysluplná sekundární instance odpovědnosti? Co znamená „odpovídat se celému lidstvu“? Dalším problémem je vymezení subjektu. Co znamená „jsme odpovědní“? Všichni jakožto *kolektivní* subjekt? Nebo každý jako *individuální* subjekt?

Těmito otázkami se dotýkám důležitých problémů: problému (vymezení) kolektivních subjektů, problému vztahu mezi individuálními a kolektivními subjekty, a problému, zda mohou být kolektivní subjekty instancemi. Těmto problémům jsem se podrobně věnoval jinde,¹⁷ proto zde velmi stručně uvedu své závěry: Kolektivní subjekty odpovědnosti existují a mohou smysluplně figurovat na místě subjektů, avšak *každý kolektivní subjekt musí být vždy jednoznačně vymezen a definován*, tj. ne vše, co označíme za kolektivní subjekt, jím může skutečně být. V každém případě však musí být každý kolektivní subjekt tvořen individuálními subjekty (osobami), jejichž odpovědnost je vždy a nutně primární. *Kolektivní odpovědnost je vždy sekundární a vázána na individuální*. Každý

¹⁵ PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 139: „Pravdu ohledně dobra a zla člověk konkrétně a prakticky rozpoznává úsudkem svědomí, které ho vede k tomu, aby na sebe bral zodpovědnost za vykonané dobro i zlo, jehož se dopustil.“ Tato formulace je jednoznačná a výstižná, vyjadřuje ovšem jen *retrospektivní* druh odpovědnosti (odpovědnost za vykonané). Odpovědnost je také *prospektivní* (odpovědnost za to, co mám vykonat).

¹⁶ *LS* označuje člověka ve vztahu k Bohu za „zodpovědného správce“ (čl. 116), v žádné jednotlivé formulaci ale nepracuje s explicitně trojmístnou relací odpovědnosti, podle níž by člověk (subjekt) byl odpovědný za nakládání s přírodou (předmět) před Bohem (poslední instance). Vyjádření, že máme „odpovědnost vůči zemi, která náleží Bohu“ (čl. 68; stejně i *KSUC*, čl. 467), považuji kvůli výrazu „vůči“ za zavádějící (můžeme se odpovídat před přírodou?). Adekvátnější by bylo: Máme odpovědnost za užívání přírody před Bohem.

¹⁷ ŠIMEK, „Morální odpovědnost a její filosofické a spekulativně-teologické pozadí v díle Hanse Jonase,“ s. 219nn.

kolektivní subjekt totiž existuje jen *skrze* individuální subjekty. A žádná osoba nemůže své jednání/následky svého jednání smysluplně připsat žádnému kolektivnímu subjektu. Proto neexistuje tzv. kolektivní vina.¹⁸ Vždy jednají jen osoby. Mám také za to, že se vždy můžeme smysluplně odpovídat jen *před osobami, nikoli před kolektivem jakožto kolektivem*. To však neznamená, že některé osoby nemohou (v této věci) kolektiv reprezentovat.

Ale zpět k aplikační rovině. Podívejme se na KSUC. Jak lze zjistit z relevantních formulací v pozn. 5, KSUC nevystihuje trojmístnost odpovědnosti vůči BG v žádné své formulaci *najednou a explicitně*. Celkově klade důraz na zodpovědný vztah současníků k BG. Píše kupříkladu o „*solidaritě mezi generacemi*“ (důraz na relaci mezi subjekty a objekty), o „*převzetí povinné odpovědnosti*“ (apel na *normativní charakter (primární) instance*) a o „*vlivu [našeho současného jednání] na kvalitu života BG*“ (poukaz na dopad *předmětu na objekt*, tj. na to, jak následky současného jednání ovlivní život BG). Některé formulace sice neobsahují pojem odpovědnost, ale věcně o odpovědnost jde (jak ukazuje shrnující čl. 467): „odpovědnost, kterou mají *dnešní generace vůči budoucím*, (...) odpovědnost, která přísluší také jednotlivým státům a mezinárodnímu společenství.“ I tato formulace je explicitně pouze dvojmištná (s tím rozdílem, že BG nefigurují na místě dotčených objektů, ale na místě *sekundárních instancí*; a *kolektivními subjekty* jsou státy a mezinárodní společenství, k tomu viz výše), avšak v celkovém kontextu všech formulací je trojmístnost, příp. více než trojmístnost odpovědnosti *implicitně* přítomná:¹⁹ my současníci (subjekty), jsme odpovědní za následky našeho současného jednání (předměty) vůči budoucím generacím (dotčeným objektům i sekundárním instancím) před naším svědomím (primární instancí).

Podívejme se na encykliku LS. Jak jsem zmínil, zaměřuje se na odpovědnost vůči BG v samostatné podkapitole s názvem „Mezigenerační spravedlnost.“ Chtěl bych upozornit, že LS nepoužívá v tomto kontextu primárně pojem odpovědnost, ale, jak napovídá název podkapitoly, pojem spravedlnost a také pojem solidarita. Staví při tom na dvou hlavních tezích. První teze – „země, kterou jsme dostali, patří také těm, kdo při-

¹⁸ Srov. JAN PAVEL II., „*Sollicitudo rei socialis*,“ čl. 36, pozn. 65 (citace z exhortace *Reconciliatio et paenitentia*): „Žádná okolnost – stejně jako žádná instituce, žádný orgán, žádná společnost – není sama o sobě subjektem morálních činů; proto nemůže být sama o sobě ani dobrá, ani špatná.“

¹⁹ Za upozornění na tuto implicitnost děkuji recenzentovi článku.

jdou po nás“²⁰ –, čteme-li ji v kontextu celé encykliky, *implicitně* obsahuje *čtyřmístnou* relaci: My současníci, jsme dostali přírodu darem od Boha, a měli bychom ji předat BG v co možná nejlepším stavu.²¹ Bůh je Dárce, současníci jsou subjekty odpovědnosti a BG jsou dotčené objekty, jichž se následky současného jednání s přírodou jakožto předmět dotknou. Tento model by mohl být z hlediska odpovědnosti vyjádřen takto: současníci se budou před Bohem zodpovídat za to, v jakém stavu zanechali přírodu BG. Explicitně čtyřmístně ani trojmístně však LS v žádné jednotlivé formulaci budoucnostní rozměr odpovědnosti současníků před Bohem nevyjadřuje (srov. pozn. 16), byť jasně uvádí, že „[m]y nejsme Bůh“ a že Země „náleží Bohu“ (čl. 67, 68). V uvedené podkapitole se s použitím pojmu odpovědnost objevuje *trojmístná relace, ovšem bez zohlednění poslední instance (Boha):* BG (jakožto [sekundární] instance a dotčené objekty) „nám přisoudí [odpovědnost]“ (jakožto subjektům) za to, že „budou muset snášet ty nejhorší důsledky“ (předmět) současného neudržitelného tempa „spotřeby, plýtvání a environmentálních změn“ (čl. 161).

Co když se ale bude jednat o *vzdálenější* BG, které budou zasaženy následky našeho jednání v době, kdy už my, původci jejich neštěstí, *nebudeme* na světě? Budou nám sice moci „přisoudit“ odpovědnost, ale nikoli nás účinně „volat“ k odpovědnosti – a v tomto případě tedy *nebudou moci být účinnými instancemi odpovědnosti*. K tomuto problému se vrátím ve 3. kap. Nejdříve zaměříme pozornost na samotný pojem „BG“, protože SUC jej sice užívá k označení sekundárních instancí a dotčených objektů, avšak v *nediferencovaném rozsahu*, což vede ke kritickým otázkám, které jsem naznačil v úvodu. Kromě toho je třeba vzít vážně zásadní kritickou námitku ze strany některých současných filosofů: Pokud pojem BG zahrnuje i *osoby ještě neexistující*, zdá se, že *nemohou mít žádná práva*. A jestliže nemají žádná práva, máme my současníci vůči nim odpovědnost?

²⁰ FRANTIŠEK, *Laudato si'*, čl. 159.

²¹ LS v této souvislosti apeluje na jednání podle „logiky daru“: „Už není možné mluvit o udržitelném rozvoji bez mezigenerační solidarity. Pomyslíme-li na to, v jaké situaci zanecháváme planetu budoucím generacím, vstupujeme do jiné logiky, totiž do logiky nezištného daru, který dostáváme a sdílíme.“ Tamtéž.

2. DIFERENCIACE POJMU BUDOUCÍ GENERACE A PRÁVA BUDOUCÍCH OSOB

Na námitku neexistence práv BG na základě neexistence BG lze reagovat tak, že diferencujeme, tj. *rozlišíme různé rozsahy pojmu BG*. Rozsah pojmu BG totiž můžeme primárně vymezit tak, že do něj zařadíme *osoby již existující* – dospívající mládež, děti a právě počaté osoby. Kdo by chtěl smysluplně popírat, že osoby, které v současnosti patří do této věkové kategorie, nejen existují – a tudíž mají i základní práva –, ale také budou za 20, 30, či 50 let těmi, kdo budou dotčeni (ať už pozitivně, či negativně) následky našeho současného jednání? V tomto smyslu je tedy námitka irelevantní.

Námitka je ovšem relevantní, když sekundárně do rozsahu pojmu BG zařadíme *osoby ještě neexistující (nevzniklé)*. Není totiž pochyb o tom, že i v tomto případě můžeme smysluplně tvrdit, že se jedná o BG, o „budoucí osoby“ zasazitelné následky našeho současného jednání (k tomu více pozn. 27). Jak zpochybnit, že kupříkladu následky současného tempa znečišťování pocítí dnes ještě neexistující lidé za 50 let intenzivněji, než dnes už žijící lidé za 5 let (za předpokladu, že se současné tempo znečišťování nezmění a že za 50 let budou ještě na Zemi lidé existovat)? Za daného předpokladu nejsou pochybnosti namístě. Někteří filosofové však tvrdí: Neexistující osoby, které vzniknou třeba za 30 let, nemají (zatím) žádná práva – jak tedy zdůvodnit naši současnou odpovědnost v tomto směru? Lze nějak obhájit tezi, že *současní lidé jsou morálně vázáni právy BG, i když tato jejich práva ani oni jakožto osoby ještě neexistují*?

SUC neobsahuje žádné explicitní argumenty pro obhajobu této teze,²² ačkoli v některých svých dokumentech s právy BG operuje, viz výše. V následujícím se proto pokusím, inspirován textem „Mezigenerační spravedlnost“ od filosofa Lukase Meyera,²³ předložit tři argumentační strategie, které se snaží uvedenou tezi obhájit. První strategie reaguje na naznačenou základní podobu námitky, druhá a třetí na námitky související.

²² Byť např. encyklika *LS* implicitně obsahuje úvahy, z nichž lze rekonstruovat třeba tento argument: Práva má každý, komu patří Země (nevýčtená premisa). Země patří i budoucím osobám (výčtená premisa). Tedy, práva mají i budoucí osoby.

²³ L. MEYER, „Intergenerational Justice,“ *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational> [cit. 25. 8. 2016].

První námitka:²⁴ Co (ještě) neexistuje, nemá práva. Budoucí osoby (ještě) neexistují, tedy nemají práva. Jedno z tvrzení, které tuto námitku ilustruje, zní: „Budoucí generace, co do definice, nyní neexistují. Nemožnou nyní tedy být současnými nositeli nebo subjekty čehokoliv, včetně práv.“²⁵

Argumentační strategie: Tvrzení, že v současnosti můžeme porušit práva budoucích osob, neimplikuje, že budoucí osoby mají v současnosti práva. Implikace by platila pouze za předpokladu, že jen a výlučně současně existující práva mohou normativně určovat současná jednání. My však můžeme s jistotou předpokládat, že:

- „budoucí osoby budou nositeli [svých] práv v budoucnosti,“
- „práva, která budou mít, budou určena zájmy, které budou mít,“
- „naše současná jednání a správa věcí mohou zasáhnout jejich zájmy.“²⁶

Argumentační strategie založená na uvedených předpokladech, by mohla mít např. tuto podobu analogie hypotetických soudů:

• Jestliže maříme základní zájmy/nároky současných osob (A), pak vážně porušujeme jejich práva (B).

• Jestliže můžeme mařit základní zájmy/nároky budoucích osob (A'),²⁷ pak můžeme vážně porušit jejich budoucí práva (B').²⁸

²⁴ Následující text až po pozn. 33 přejímám s malými úpravami z ŠIMEK, „Morální odpovědnost a její filosofické a spekulativně-teologické pozadí v díle Hanse Jonase,“ s. 235–238.

²⁵ „Future generations by definition do not exist now. They cannot now, therefore, be the present bearer or subject of anything, including rights.“ Autorem této teze je Richard De George, srov. MEYER, „Intergenerational Justice,“ část 2.1.

²⁶ „...first, that future people will be bearers of rights in the future, second, that the rights they have will be determined by the interests they have then, and third, that our present actions and policies can affect their interests.“ Tamtéž, část 2.1.

²⁷ Pravdivost předpokladu, že naše současná jednání (a jejich následky) mohou zasáhnout a vážně ovlivnit zájmy budoucích osob, Meyer dokazuje v části 1. Vychází přitom z faktu permanentní asymetrie vztahů mezi současníky a budoucími generacemi co do moci („the permanent asymmetry in power-relation between living people and those who will live in the future“). Tato asymetrie je zjevná 1) díky faktu, že současníci mají moc nad budoucími generacemi, když vytváří (např. technologické) podmínky pro život budoucích generací, přičemž budoucí generace tyto podmínky nebudou moci (v kratším časovém horizontu) měnit; 2) v návaznosti na to současníci zasahují chování a jednání budoucích lidí tím, že ovlivňují jejich možnosti plánovat a celkové životní podmínky, přičemž současníci mohou dokonce celkově ohrozit život budoucích generací; 3) současníci totiž mohou ovlivnit: a) zda budou budoucí lidé existovat, b) jejich počet a c) jejich identitu. Meyer uvedenou permanentní asymetrii shrnuje takto: „...“

Pozice těch, kteří popírají možnost porušení práv budoucích osob vycházející z faktu, že tyto osoby ještě neexistují, se tudíž nezdá plausibilní. „Samotná budoucí existence [budoucích osob] je (...) nedostatečná jako základ tvrzení, že nemůžeme porušit práva budoucích osob.“²⁹

Druhá námitka: Aby budoucí lidé mohli uplatňovat svá práva vůči nám současníkům, museli bychom budoucím lidem připsat právo na existenci. S ohledem na předchozí strategii vychází tato námitka z toho, že jestliže můžeme vážně porušit práva budoucích lidí (a můžeme být těmito právy v současnosti normativně určováni), musíme nutně budoucím lidem připsat i právo na existenci, příp. – jak by zněla druhá varianta této námitky – musíme nutně počítat s tím, že můžeme porušit i jejich právo na existenci.

Argumentační strategie: Tvrzení, že současná schopnost porušit práva budoucích osob implikuje, že všechny budoucí osoby mají právo na existenci (právo na vznik), se nezdá plausibilní. Meyer v této souvislosti zavádí rozlišení: „aktuální budoucí lidé“ – „potenciální budoucí lidé“, a předpokládá, že zatímco v budoucnu budou určitě existovat nějací „aktuální budoucí lidé“, neznamená to, že v budoucnu budou existovat také všichni „potenciální lidé“. Neboli, ne všichni, kteří by mohli vzniknout (potenciální osoby), skutečně vzniknou (v budoucnu aktuální osoby). Meyer v této souvislosti říká, že nikdo nemá právo na vznik, a tvrdí: „budoucí osoby [nemají] právo na existenci.“ To však neznamená, že bychom museli nutně počítat s tím, že nějaké budoucí osoby aktuálně nebudou existovat. „Tvrzení, že aktuální budoucí osoby mají vůči nyní žijícím lidem svá práva, nás nenutí tvrdit, že [...] budoucí osoby mají právo na existenci.“³⁰

future people's existence, number, and specific identity depend (are contingent) upon currently living people's decisions and actions. A decision taken by present generations could conceivably result in the termination of human life."

²⁸ Analogii hypotetických soudů jsem vytvořil na základě zkráceného Meyerova vyjádření, jímž parafrázuje tvrzení Norberta Hoerstera: „If we can violate a person's rights by frustrating her interests severely, and if we can so severely frustrate such interests of future people, we can violate their future rights“. Tamtéž.

²⁹ Tamtéž, 2.1.

³⁰ Tamtéž. „...claiming that actual future people have rights vis-à-vis currently living people now cannot commit us to claiming that possible future people have a right to existence.“ V překladu vynechávám „potenciální (osoby)“, protože ani ony (podle Meyera) nemají právo na vznik.

Třetí námitka vychází z faktu, že „naše epistemická situace nám nedovoluje se vztahovat k budoucím lidem jako k jednotlivcům.“ A může mít třeba podobu následujícího argumentu:

P1: K čemu není možné se vztahovat epistemicky, k tomu není možné mít morální závazky.

P2: Není možné vztahovat se epistemicky k budoucím osobám jakožto jednotlivcům.

Z: Není možné mít morální závazky vůči budoucím osobám jakožto jednotlivcům.

A jestliže není možné mít morální závazky vůči budoucím osobám jakožto jednotlivcům, jak je možné, aby jejich práva normativně určovala naše současná jednání?³¹

Argumentační strategie: Nezdá se plausibilní tvrzení (P1), že k čemu není možné se vztahovat epistemicky, k tomu není možné mít morální závazky. Fakt, že naše morální závazky nemohou být v žádném případě vztaheny ke konkrétním budoucím osobám, neimplikuje, že nemůžeme mít morální závazky k budoucím osobám jakožto k lidem. Tyto závazky nezávisí na konkrétní identitě budoucích osob, ale jsou založeny na „fakt[u], že budoucí osoby [budou] lidé“, a budou mít „ty vlastnosti, které nám dovolují a [dokonce] přikazují vztahovat se k nim morálně jako k příslušníkům lidského rodu.“³² Závěr (Z) je tudíž nutné doplnit: *Není sice možné mít morální závazky vůči konkrétním budoucím osobám, je ale možné mít morální závazky k budoucím osobám jakožto k lidem.*³³

První argumentační strategie ukazuje, že musíme připustit, že můžeme porušit práva budoucích osob. Jestliže tomu tak je, pak *princip nutné koexistence mezi povinnostmi (odpovědností) a právem neplatí absolutně*. Je možné mít *současné* odpovědnosti i s ohledem na *budoucí* práva. V takových případech je ovšem adekvátnější operovat s příslušnými *odpovědnostmi (povinnostmi)* a pojem „budoucí práva“ nechat v pozadí. V rámci SUC tak postupují hlavně encykliky CA (čl. 37) a CiV (čl. 50). Základem

³¹ Tento argument v této podobě Meyer neuvádí; rekonstruoval jsem jej z jeho hlavních myšlenek.

³² Celá pasáž: „All that follows is that such obligations do not depend on the particular identity of future persons. Rather, such obligations would be grounded in the fact that future persons are human beings; that is, they share those properties of being human that permit and require us to relate morally to them as fellow humans.“ Tamtéž.

³³ Podle Meyera se jedná především o morální závazky, které korelují se základními právy budoucích lidí, např. s právem na základní podmínky k lidsky důstojnému životu, jež je založeno na základním zájmu každé bytosti žít v důstojných podmínkách.

je specifická podoba morální nerekiprocitivity, kterou vyjadřuje už encyklika PP: „nemůžeme být lhostejní k těm, kdo přijdou po nás“, protože i my jsme vznikli a rozvíjíme se díky těm, kdo byli před námi (čl. 17). I když nikdo nemá právo na vznik,³⁴ neplyne z toho, že odpovědnost s ohledem na osoby, které teprve vzniknou, smíme ignorovat, jak připomíná druhá strategie. KSUC upozorňuje, že je „mravně nepřípustné (...), aby za současnost platily budoucí generace (...), znamenalo [by to] nepřevzít povinnou odpovědnost.“ (čl. 367). V této souvislosti je ale nutné říci, že každá realisticky uplatnitelná odpovědnost musí být co do předmětu ([vzdálenějších] následků jednání) a objektů (dotčených [budoucích] osob) smysluplně omezena (i co do času). Neboli, stejně tak, jako musí být jasně definován každý subjekt odpovědnosti („kdo“ je odpovědný), musí být jasně omezeny i předmět a dotčené objekty, tj. „za jaké“ jednání/následky jednání a „s ohledem na jaké zasažené (budoucí) osoby“ mohou a mají současníci realisticky nést odpovědnost. V této souvislosti hrají klíčové role účinné a kvalitní instance a normativní standardy (třeba i právní). V žádném případě, jak ukazuje třetí argumentační strategie, nelze tvrdit, že pokud subjekt odpovědnosti nemůže znát identitu budoucích zasažených osob, nemá s ohledem na ně žádnou odpovědnost.³⁵

³⁴ K tomu srov. V. ŠIMEK, „Má neplodný pár přirozené právo na dítě? Etická hlediska Hanse Jonase a magisteria,“ *Studia theologica* 16, č. 3 (2014): 192–213, zvl. 209n.

³⁵ To podle mého úsudku ilustruje problém anonymity dárců a dárkyň gamet. Současně platný zákon (č. 373/2011 Sb.) „chrání“ anonymitu dárců a dárkyň (tamtéž, §10). Nedávno byla navržena změna zákona, aby byla anonymita zrušena. Návrh nebyl vládou přijat. V odmítavém stanovisku vlády (7. 1. 2015) se kromě jiného nachází tvrzení: „V návrhu zákona [je] pomýšleno pouze na některá práva dítěte [tj. hlavně na právo znát oba své biologické rodiče]. Nejsou však zohledněna (...) práva dárců reprodukčních buněk na ochranu před neoprávněným zasahováním do soukromého a rodinného života, ke kterému by navíc mnohdy docházelo až přibližně 18 let po darování těchto buněk.“ VLÁDA ČR, „sněmovní tisk č. 371, odst. 4,“ <http://www.psp.cz/sqw/text/tiskt.sqw?o=7&ct=371&ct1=1> [cit. 27. 8. 2016]. Proti tomu lze vážně namítat: Proč je neoprávněné, když (dospívající) osoba chce znát oba své biologické rodiče? Jestliže se dárcé/dárkyňe kdysi svobodně k darování gamet rozhodl(a), neměl(a) by také nést odpovědnost vůči svému biologickému dítěti? Neměla být naopak dána přednost právu dítěte znát oba své biologické rodiče před diskutabilní „ochranou“ dárců?

3. NUTNOST OMEZENÍ KAŽDÉ ODPOVĚDNOSTI, SANKCE A VÝZNAM POSLEDNÍ INSTANCE

To, že každá realisticky uplatnitelná odpovědnost musí být jasně vymezena a omezena, bych v poslední kapitole rád ilustroval *kritickou reflexí dvou hlavních tezí konceptu mezigenerační spravedlnosti encykliky LS*. Nakonec se pokusím ukázat, že zvláště *v některých případech odpovědnosti vůči BG vede požadavek její reálné uplatnitelnosti k nutnosti zabývat se více významem poslední instance a sankcí*.

Encyklika LS ve zkoumaném konceptu nejdříve přichází s tezí:

Země, kterou jsme dostali, patří také těm, kdo přijdou po nás (čl. 159).

Výše jsem uvedl, že z hlediska odpovědnosti se implicitně jedná o čtyřmístný model: My současníci, jsme dostali přírodu darem od Boha, a měli bychom ji předat BG v co možná nejlepším stavu. Co však znamená „v co možná nejlepším stavu“? Znamená to kupříkladu, že BG mají nárok na ropu ve stejném množství jako my? Ve světle poznatků z 2. kapitoly není tato otázka realistická; realista by měl požadovat nějaké omezení rozsahu pojmu BG a ptát se: *Jak velkou množinu označuje výraz „ti, kdo přijdou po nás“?* Encyklika LS ve své první tezi rozsah nijak neomezuje. Jaký rozsah pojmu BG je v rámci této odpovědnosti realistický? Mají mít kupříkladu BG i za 50 let stejný podíl na ropě jako současníci? Poslední otázku si kladou někteří morální filosofové a ptají se dále: Jak takový podíl spočítat, když nevíme, kolik lidí bude za 50 let na planetě žít a když data o zásobách ropy nejsou nejen z ekonomických důvodů příliš důvěryhodná?³⁶

Obecně platí, že každý podíl lze spočítat jen tehdy, když známe počet podílníků a celek toho, co má být rozděleno. Na základě tohoto principu někteří morální filosofové tvrdí, že vzdálenější BG nemají na neobnovitelné zdroje právo.³⁷ Ať už s nimi souhlasíme, či nikoli, tato úvaha ilustruje, že *realistická odpovědnost musí nutně počítat se smysluplně omezeným rozsahem*

³⁶ „Kdy dojde ropa? V optimistické verzi za 60 let. A v pesimistické...?“, *National Geographic*, 14. 11. 2011, <http://www.national-geographic.cz/clanky/kdy-dojde-ropa-v-optimisticke-verzi-za-60-let-a-v-pesimisticke.html> [cit. 28. 8. 2016].

³⁷ Např. J. SAUGSTAD, „Moral Responsibility towards Future Generations of People: Utilitarian and Kantian Ethics compared,“ odst. 6–7, <http://folk.uio.no/jenssa/Future%20Generations.htm> [cit. 28. 8. 2016].

pojmu BG. Nemůžeme tudíž jako současníci nést v každé záležitosti odpovědnost i s ohledem na lidi, kteří budou na planetě žít třeba za 50 let. Mezi naším současným jednáním a stavem planety za 50 let je *celá řada proměnných, na které nemáme (a nebudeme) mít vliv. Jednání našich potomků, příp. potomků našich potomků představují omezení a zároveň odlehčení naší současné odpovědnosti!* Jak si budou počínat oni, je již jejich odpovědnost.³⁸

Na druhou stranu to neznamená, že nějaký současník, který ví o omezených zásobách ropy a může používat místo ní nějaký (cenově ekvivalentní) obnovitelný zdroj, se morálně neproviňuje, když tak nečiní, nebo když se vůbec nesnaží svou spotřebu ropy snížit (k tomu srov. LS, čl. 165). *I subjekt odpovědnosti musí být realisticky definován.* Kdo takovou možnost nemá a ropu musí používat kvůli přežití, nese jinou odpovědnost, než ten, pro koho to neplatí. Analogicky i *vymezení předmětu odpovědnosti.* Ředitel automobilky, která chce vyrábět elektromobily, má mnohem větší odpovědnost za dalekosáhlé následky svého rozhodnutí, když ustoupí tlaku ropných společností a elektromobily vyrábět nebude, než člověk, který možnost neučinit takové rozhodnutí nemá. Nicméně ředitel automobilky nemůže mít vliv na to, jak se bude rozhodovat osoba, která bude v jeho funkci za 10 či 20 let.

Kritická reflexe první teze ukazuje, že neomezenost, neohraničenost odpovědnosti vůči BG, zvlášť co do zasažitelných objektů (vzdálenější BG) a předmětu (vzdálenějších následků současných jednání), možnost odpovědnosti vůči BG vlastně ruší. Vyplývá z toho, že realistická odpovědnost vůči BG se musí omezit co do předmětu jen na bezprostřední následky jednání a co do objektu na pouze žijící osoby? Tak by snad někdo mohl chápat druhou hlavní tezi encykliky LS:

Neztrácejme se v představách o chudých zítřka, stačí když budeme myslet na ty dnešní, kterým na této zemi zbývá pár let života a nemohou již déle čekat (čl. 162).

Zužuje encyklika touto tezí radikálně odpovědnost vůči BG na odpovědnost vůči pouze žijícím osobám? Není to v rozporu s první tezí a celkově s apelem na mezigenerační spravedlnost?

Na první pohled by se mohlo zdát, že druhá teze nacházející se v samotném závěru podkapitoly odpovědnost vůči BG opravdu radikálně zužuje, protože formulace zapovídá ztrácet se „v představách o chudých

³⁸ Srov. R. SPAEMANN, „Wer hat wofür Verantwortung?“, in týž, *Grenzen: Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2. Auflage, 2002, s. 230.

zítřka“ a nabádá ke starosti o chudé dneška. *Na základě kontextu čl. 162 však usuzuji, že nemá jít o takové radikální zúžení – které by vlastně možnost odpovědnosti vůči BG také rušilo –*, ale o upozornění na důležitou souvislost (tu vystihuje věta před druhou tezí):

Neschopnost seriózně se zamyslet nad budoucími generacemi se (...) pojí s naší neschopností otevřít horizont vlastních starostí a pomyslet na ty, kteří zůstávají z rozvoje vyloučení.³⁹

Tato souvislost ukazuje, že nosným morálním základem každé odpovědnosti vůči BG je odpovědnost vůči současníkům! Poslední věta podkapitoly zní, že „kromě upřímné mezigenerační solidarity je třeba zdůraznit morální potřebu obnovené solidarity v rámci jedné generace“, a tak usuzuji, že druhá teze v širším kontextu není v rozporu s první ani s celkovým apelem na mezigenerační spravedlnost. Je však zřejmé, že encyklika LS odpovědnost vůči BG pojímá s velkým důrazem na primární rozsah BG, tj. především s důrazem na odpovědnost vůči dětem, což jasně vyplývá ze začátku čl. 160.⁴⁰

Obě hlavní teze konceptu mezigenerační spravedlnosti z encykliky LS tedy nejsou v rozporu, ale ilustrují určité napětí, které si uvědomí každý, kdo nad problémem odpovědnosti vůči BG více uvažuje. Toto napětí se projevuje tak, že na jednu stranu nás realistické nahlédnutí nutnosti omezení každé smysluplné odpovědnosti může svádět k zúžení odpovědnosti vůči BG jen na odpovědnost vůči žijícím BG, na druhou stranu nás rovněž realistické nahlédnutí dlouhodobých následků současného technického jednání může svádět k rozšíření na odpovědnost i vůči vzdálenějším BG. Příkladem za všechny je radioaktivní kontaminace prostředí.

Jak má subjekt poznat, zda svou odpovědnost správně vymezuje? Skrze instanci odpovědnosti, ta má v této věci principiální význam. U individuálních subjektů je to *úsudek svědomí*.⁴¹ Co však kolektivní subjekty?

³⁹ LS tímto dává najevo jednu ze svých ústředních myšlenek: ekologická krize není jen krizí čistě ekologickou, environmentální, ale rovněž *krizí sociální, kulturní, morální a spirituální* (srov. čl. 49, 119, 139).

⁴⁰ „Jaký svět chceme předat těm, kdo přijdou po nás, dětem, které nyní vyrůstají? (...) Je na prvním místě v našem vlastním zájmu, abychom lidstvu, které přijde po nás, předali obyvatelnou planetu. Ve hře jsme my sami, protože jde o smysl našeho přebývání na této zemi.“

⁴¹ Úsudek svědomí se ale může mýlit. Avšak i mylné svědomí zavazuje. Podle Tomáše Akvinského ovšem jen akcidentálně, nakolik je považováno za správné.

Mají i ty nějaké „svědomí“? Mám za to, že nikoli. Každý kolektiv, každé společenství má ovšem (třeba i nepsané) normativní standardy. Přitom platí sociální zákonitost, že úsudek svědomí osoby žijící v nějakém společenství je *formován* těmito standardy, a naopak osoby (*re*)*formují* tyto standardy, přinejmenším žitou praxí.

Z morálního hlediska spočívá principiální význam instancí v tom, že jsou nutné pro *podstatu odpovědnosti*. Instance jsou oním „před čím/vůči čemu“ se subjekt zodpovídá; fungují *normativně* („volají k odpovědnosti“) a *sankcionují*. U primární instance (úsudku svědomí) je to zřejmé, u sekundárních instancí, kterými mohou být všechny osoby schopné volat k odpovědnosti, rovněž, i když jiným způsobem. Primární instance je primární proto, neboť zavazuje osobu *vždy*, sekundární instance *podle okolností*, což nevylučuje její korektivní funkci vzhledem k instanci primární, třeba v rámci diskursu. Normativní standardy (nepsané i psané) při tom plní funkci jakéhosi „kolektivního svědomí“, resp. určitého základu, na němž se diskurs odehrává.

Až doposud jsem u odpovědnosti vůči BG vyjadřoval zpravidla vztah mezi subjekty a objekty předloškou „*vůči*“. Přesně vzato je však adekvátní jen pro vztah k dotčeným objektům v *primárním* rozsahu (viz s. 151), když se současníci mohou zodpovídat „*před/vůči BG*“ skutečně, příp. kdy BG mohou relevantní aktéry k odpovědnosti skutečně volat – a to předpokládá, že *subjekt a objekt musí být (byť jen krátce) současníky*. Pokud to není možné, nemohou být BG sekundárními instancemi! S tímto rozlišením koresponduje rozlišení primárního a sekundárního rozsahu BG. Protože možnost, aby zasažený objekt volal relevantní subjekt k odpovědnosti je klíčová, navrhuji, aby v případech, kdy to možné není, byl vztah mezi nimi odlišen i jinou předloškou – „*s ohledem na*“. Jsou samozřejmě možné případy, kdy subjekt v *současnosti* jedná *s ohledem na* zatím *nevzniklý* objekt, ale po nějaké době (během života subjektu) *může* objekt subjekt volat k odpovědnosti (protože objekt mezitím *vznikl*; k tomu viz pozn. 35). Existují ale případy, kdy toto neplatí – a právě na takové případy jsem poukázal na konci 1. kap.: zasažený objekt *nemůže* konfrontovat subjekt s jeho odpovědností, neboť buď subjekt zemře dříve, než k tomu může dojít, anebo objekt z nějakých důvodů není schopen subjekt konfrontovat.

Právě tyto případy jsou v problematice odpovědnosti s ohledem na BG aktuální a potvrzují oprávněnost radikálně nezužovat rozsah BG, tj. brát vážně sekundární rozsah zasažitelných vzdálenějších BG. Jako příklad uveďme od-

povědnost za změnu klimatu. Encyklika *LS* pokládá změnu klimatu za aktuální hrozbu (srov. čl. 23–26, 169–172, 181, 204). Vychází z toho, že klima je společné dobro, odpovědnost subjektů je však diferencovaná, neboť ne všichni přispěli a přispívají ke klimatickým změnám stejně (k tomu čl. 52, 170). Zároveň však hrozí, že někteří nevezmou toto epochální nebezpečí vážně (srov. čl. 25, 169). A nakumulované destruktivní účinky zasáhnou nevinné vzdálené BG, které nebudou moci volat relevantní subjekty k odpovědnosti.

Učíme jednoduchý *myšlenkový experiment*: Generace současníků nevezmou vážně varující zprávy Mezivládního panelu pro změny klimatu⁴² a způsobí další mohutný nárůst koncentrace skleníkových plynů. Ať už se bezprostředně následující generace pokusí anebo nepokusí všemi prostředky o adaptaci a mitigaci, kumulativní účinky klimatických změn způsobí destruktivní a katastrofální následky vzdáleným BG.

Situace, kterou myšlenkový experiment předkládá, může reálně nastat.⁴³ Hypoteticky předpokládejme, že nastala. Co z ní pro odpovědnost s ohledem na vzdálenější BG vyplývá?

- Selhala morální kvalita a účinnost primárních instancí.
- Selhala morální kvalita a účinnost normativních standardů.
- *Subjekty způsobily vzdáleným objektům těžkou újmu.*
- *Objekty nemohou subjekty volat k odpovědnosti, protože subjekty jsou po smrti.*

Vyplývá z nemožnosti volat subjekty skrze objekty k odpovědnosti, že subjekty nemohou být sankcionovány?⁴⁴ Jistě, odpovědnost relevantních subjektů je diferencovaná a následky klimatických změn, ačkoli způsobené individuálními subjekty, představují komplexní synergie kolektivních subjektů.⁴⁵ Existuje nějaká poslední instance, která by mohla objektivně vyhodnotit, kdo v této věci (ne)nese odpovědnost a v jaké

⁴² Jedna z nejdůležitějších vědeckých institucí věnujících se problému klimatických změn. Domovské internetové stránky: <http://www.ipcc.ch/> [cit. 28. 8. 2016].

⁴³ SROV. MEZIVLÁDNÍ PANEL PRO ZMĚNU KLIMATU, „Souhrnná zpráva Páté hodnotící zprávy,“ (část „Změna klimatu po roce 2100, nevratnost a náhlé změny“), s. 20, [http://www.mzp.cz/C1257458002F0DC7/cz/souhrnna_zprava_ipcc_2015/\\$FILE/OEOK-IPCC_SYR_report_CZ-20150504.pdf](http://www.mzp.cz/C1257458002F0DC7/cz/souhrnna_zprava_ipcc_2015/$FILE/OEOK-IPCC_SYR_report_CZ-20150504.pdf) [cit. 28. 8. 2016].

⁴⁴ Je možné, že některé subjekty v rámci myšlenkového experimentu počítaly s tím, že *zasazené objekty je k odpovědnosti volat nebudou*, protože jimi budou *vzdálené budoucí generace*, s nimiž se nesetkají.

⁴⁵ K tomu více viz K. BAYERTZ, „Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung,“ in *týž* (ed.), *Verantwortung: Prinzip oder Problem?*, Darmstadt: WBD, 1995, s. 52nn.

míře a účinně realizovat sankce? A jak toto vše uskutečnit, když relevantní subjekty jsou už po smrti?

Někteří současní filosofové tvrdí:

(a) neexistuje žádná taková poslední instance, která by měla vlastnosti, aby toto vše mohla realizovat,

(b) osoby smrtí končí svou existenci, neexistuje posmrtná sankce, smrt je poslední sankce,

(c) realisticky uplatnitelná odpovědnost s ohledem na BG nutně neimplikuje sankce.

*Implikuje, nebo neimplikuje realisticky uplatnitelná odpovědnost s ohledem na BG sankce?*⁴⁶

Usuzují, že pro některé reálně možné situace odpovědnosti s ohledem na BG je tato otázka centrální, kupříkladu pro situaci našeho myšlenkového experimentu:

- Jestliže realisticky uplatnitelná odpovědnost s ohledem na BG *neimplikuje sankce*, pak v naší (reálně možné) situaci *není možná mezigenerační spravedlnost*.

- Jestliže realisticky uplatnitelná odpovědnost s ohledem na BG *implikuje sankce*, pak v naší (reálně možné) situaci *je možná mezigenerační spravedlnost*.

Pokud nějaký filosof požaduje mezigenerační spravedlnost pro případy stejné či podobné situaci našeho myšlenkového experimentu a zároveň trvá na pravdivosti teze (c), ocitá se v nekonsistentní pozici. Proč? Protože jestliže nějaký subjekt způsobí těžkou újmu nějakému objektu, nelze smysluplně tvrdit, že je spravedlivé, když nedojde k sankci (příp. k možnosti přezkoumat skutečnost a míru viny subjektu) jen kvůli tomu, že subjekt a objekt nejsou (a nemohou být) současníky. Naopak je spravedlivé, když tato možnost existuje. A pokud má existovat pro naši situaci a jí podobné, nemohou být pravdivé teze (a), (b).

Encyklika LS se k tvrzení (c) explicitně nevyjadřuje.⁴⁷ V souvislosti s tvrzením (a) ovšem prohlašuje, že nemůže opomíjet existenci všemohoucího Boha-Stvořitele (srov. čl. 75). V souvislosti s tvrzením (b)

⁴⁶ Mám za to, že pro každou realisticky uplatnitelnou odpovědnost jsou nutné sankce, nejen pro odpovědnost s ohledem na BG. Z toho však nutně nevyplyvá, že každá vina bude (je) nutně potrestána, příp. každá zásluha odměněna. Vina a trest mohou být odpuštěny, zásluhy odmítnuty. To však neznamená, že neexistují.

⁴⁷ Pojem „sankce“ používá LS spíše právně, viz čl. 167, 174, 175, 177, jen v čl. 214 jej zmiňuje morálně, v souvislosti s výchovou svědomí.

předpokládá, že člověk i veškerenstvo směřují ke společnému cíli, jímž je Bůh, do „transcendentní plnosti“ (čl. 83), přičemž „k údělu plnosti“ (čl. 100) orientuje vzkříšený Kristus celou přirozenou realitu, na prvním místě každého člověka. Při prezentaci těchto křesťanských pravd sice v *LS* nenajdeme explicitní popření teze (c), avšak ani explicitní popření opaku teze (c). Podtržení existence Boží implikuje popření teze (a); řeč o eschatologickém završení implikuje spíše nepopření opaku teze (b).

Pro křesťana je pochopitelné, že když encyklika *LS* tematizuje *aktualnost a naléhavost mezigenerační spravedlnosti*, předpokládá implicitně pravdivost negace teze (c). Na druhou stranu – a na to je třeba nakonec upozornit – se *LS* *neobrací jen ke křesťanům*, nýbrž „ke každému člověku této planety“ (čl. 3) a počítá s tím, že někteří lidé „rozhodně odmítají ideu Stvořitele anebo ji považují za irrelevantní“ (čl. 62). Těmto lidem, kteří *mohou vycházet z pravdivosti tezí (a), (b)*, avšak zároveň *nahlízejí morálně proti-intuitivní důsledky pravdivosti teze (c)* může sloužit výše naznačená úvaha: Jestliže máme *smysluplně uvažovat nad možností mezigenerační spravedlnosti v rámci uvedené situace a jí podobných*, měli bychom zkoumat, zda jsou tvrzení (a), (b), (c) skutečně pravdivá a jaké jsou mezi nimi logické vztahy.

ZÁVĚR

Dříve než shrnu hlavní závěry článku (II.), rád bych doplnil jednu důležitou věc: kromě adekvátního *obecného konceptu odpovědnosti* je pro realistické úvahy a praxi odpovědnosti (vůči BG) nutný i adekvátní *obecný koncept jednání*, jenž je dokonce ještě základnější, protože teprve z něj koncept odpovědnosti vychází. Adekvátní koncept jednání lze získat kritickou reflexí *dvou extrémních etických představ o tom, co je „jednání“*. Tyto představy mohou svádět některé současníky včetně (katolických křesťanů) kvůli *změnám podmínek jednání*.⁴⁸ Reflexe SUC (katolickými křesťany) by měla být reflexí i těchto změn, protože v nich žijí a v nich se má SUC aplikovat. Jak lze změny těchto podmínek stručně charakterizovat? (I.)

⁴⁸ Jedno z prvních zkoumání této změny lze najít v knize H. JONAS, *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*, Praha: Oikúmené, 1997.

(I.) Od 2. pol. 20. stol. žijeme ve věku dlouhodobých a kumulativních následků technického kolektivního jednání. Jde o následky generované komplexními synergiemi kolektivních subjektů. Naše jednání je vpleteno do interakčních sítí, z nichž se mnohdy nemůžeme vymanit. Na druhé straně ale klademe důraz na individuální svobody, na flexibilitu rozhodování, v morálně „světlych chvílích“ i na osobní odpovědnost. Považujeme se za individuální subjekty mající své vlastní intence. Za tyto vlastní intence a před sebou samými se v první řadě cítíme odpovědní, nezávisle na tom, v jakých kolektivních kontextech se realizují a jaké jsou jejich vzdálenější následky. Současné podmínky jednání jsou tedy určeny větším či menším napětím mezi tím, že osoby jednají jak v individuálním, tak v kolektivním rozměru. S tímto napětím korelují následující dvě extrémní představy:

- První vyjádřeme tezí (trochu ji zesilme, ať vynikne její mylnost): „Osoba je odpovědná za všechny následky svých činů i opomenutí.“ Pokud by tomu ale tak bylo, musela by donekonečna kalkulovat, jaké následky vzniknou z toho či onoho (ne)jednání, a zároveň počítat pravděpodobnost, zda nastanou, či nikoli. Taková osoba by byla morálně přetížená. A vlastně by nikdy nemohla začít jednat. Jde o koncept „hypertrofované jednání“ korelující s důrazem na *kolektivní* rozměr jednání osoby.

- Druhou vyjádřeme tezí (také ji trochu zesilme, ať vynikne její mylnost): „Osoba je odpovědná jen za své intence (úmysly), nikoli za jejich následky.“ Z toho by ale vyplývalo, že osoba nikdy nenese zásluhu či vinu za to, co způsobila ve vnějším světě. Taková osoba by měla permanentní morální alibi. Ať už by následky jejího jednání byly jakékoli, vždy by tvrdila: Já jsem to tak nezamýšlel(a). Jde o koncept „atrofované jednání“ korelující s důrazem na *individuální* rozměr jednání osoby.

Řešení *problému odpovědnosti (vůči BG)* navrhovaná v tomto článku se nezakládají ani na jednom z uvedených extrémů. Řešení je třeba hledat *mezi těmito extrémy* a vycházet z *axiomu*, že *odpovědnost musí být minimálně trojmístnou jasně vymezenou relací*. Nikdy tudíž nestačí zkoumat jen „kdo“ (subjekt) je odpovědný a „za co“ (předmět), ale vždy také „před kým/vůči komu“ (instance); zpravidla ovšem i „s ohledem na koho/co“ (dotčený objekt) a „na základě jaké normy“ (normativní standard). Navíc je nutné rozlišovat, co přesně označuje „před kým/vůči komu“, zda svědomí (primární instanci), druhou osobu (sekundární instanci, jež může být současně i dotčeným objektem), či Boha (poslední instanci).

(II.) SUC *odpovědnost obecně* pojímá jako minimálně trojmístnou relaci. Co se týká aplikace, tj. *odpovědnosti vůči BG*, prezentují ji minimálně trojmístně a explicitně encykliky *CiV* i *LS*. Implicitně i *KSUC*, byť ne v žádné formulaci najednou. A ne vždy jsou jednotlivé relace adekvátně vyjádřené (viz pozn. 16). V této souvislosti jsem poukázal na důležitost správného vymezení kolektivních subjektů, na jejich vztah k individuálním subjektům, a zabýval jsem se otázkou, zda kolektivní subjekty mohou být sekundární instancí.

SUC nepracuje s *jasným rozlišením rozsahu pojmu BG*. Navrhl jsem tedy základní rozlišení na primární rozsah, do něž patří *žijící BG*, a na sekundární, do něž patří *budoucí osoby, které ještě nevznikly*. *KSUC* a *LS* operují s „*právy BG*“, a tak jsem se důkladněji zabýval zásadní námitkou některých současných filosofů: *Práva budoucích osob* nemohou zavazovat současníky k odpovědnosti, vždyť budoucí osoby ani jejich práva (ještě) neexistují. S pomocí tří argumentačních strategií jsem se pokusil obhájit tezi, že *současní lidé jsou morálně vázáni právy budoucích osob, třebaže jejich práva ani ony ještě neexistují*. Princip nutné koexistence mezi povinností (odpovědností) a právem neplatí absolutně. Je ovšem adekvátnější operovat s *povinnostmi* současníků, než s *právy* budoucích osob. Tak činí encykliky *CA* a *CiV*.

Správné vymezení všech relací je pro realistickou uplatnitelnost každé odpovědnosti nutností. Na základě tohoto principu jsem *kriticky refletoval dvě hlavní teze konceptu mezigenerační spravedlnosti encykliky LS*. Tyto teze se zdají na první pohled v rozporu, protože *první* z nich lze interpretovat tak, že *odpovědnost vůči BG není jasně omezená, zatímco druhou* tak, že *odpovědnost vůči BG je naopak zúžena na odpovědnost jen vůči současníkům*. Kritická reflexe ukázala zdánlivost tohoto rozporu. V širším relevantním kontextu nejde o rozpor, byť *LS považuje za nosný morální základ každé odpovědnosti vůči BG odpovědnost vůči (nejpotřebnějším) současníkům a obnovenou solidaritu v rámci jedné generace*.

Teologický rozměr filosofického přístupu vykrytalizoval s pomocí myšlenkového experimentu: reálně mohou nastat situace, kdy současníci způsobí (vzdáleným) BG těžkou újmu, avšak po zasažení BG jsou jedináci po smrti, nebo je není možné vnitrosvětsky volat k odpovědnosti. Reflexe nad možností mezigenerační spravedlnosti v rámci uvedené situace a jí podobných může dovést i nekřesťany k *teologickým* náhledům na význam poslední instance a osobní nesmrtnosti, jestliže přijmou už *filosoficky plausibilní předpoklad* možnosti sankcí.

**The Problems of Moral Responsibility towards Future Generations
in Catholic Social Teaching: Making a Philosophical Approach**

Keywords: Moral Responsibility; Future Generations; Intergenerational Justice; Rights of Future Persons; Catholic Social Teaching; *Laudato si'*

Abstract: The author assumes that it is worthwhile to approach Catholic Social Teaching from a philosophical standpoint. He analyses whether and how in the selected passages the term "responsibility (towards future generations)" is presented as relational and in at least three parts (Chapter 1). He deals with the issue of differentiation of the term "future generations" and with the problem of the rights of future persons (Chapter 2). Finally, the author reflects upon the two main theses of concept of intergenerational justice from the encyclical *Laudato si'* while investigating the meaning of the ultimate instance of responsibility and sanctions, using the mental experiment inspired by the encyclical (Chapter 3). The author concludes that in Catholic Social Teaching the notion of "moral responsibility (towards future generations)" is usually implicitly presented as at least in three-parts, but not always and not clearly. He suggests a basic differentiation of the term "future generations" and defends the thesis that we can be currently bound by the rights of future persons although these do not exist yet. According to the author, the mental experiment leads to theological insights into the meaning of the ultimate instance of responsibility and of personal immortality, namely already when we assume the philosophically plausible precondition of the possibility of sanctions.

PhDr. Vojtěch Šimek, Th.D.
Katedra filosofie a religionistiky
TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
simekv00@tf.jcu.cz