

ČESKÁ ZEMĚDĚLSKÁ UNIVERZITA V PRAZE

FAKULTA ŽIVOTNÍHO PROSTŘEDÍ

Katedra aplikované geoinformatiky a územního plánování

Problematika etiky v urbanizmu a územním

plánování

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Vedoucí práce: Ing. Vojtěch Novotný

Bakalant: Jan Šlemr

2011



Fakulta životního
prostředí

Zadání bakalářské práce

Česká zemědělská univerzita v Praze
Katedra: aplikované geoinformatiky
a územního plánování

Fakulta životního prostředí
Akademický rok: 2010/2011

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE (PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

pro: **Jana Šlemra**
obor: BKRAJ

Název tématu: **Problematika etiky v urbanizmu a územním plánování**
Název tématu v anglickém jazyce: Ethics in Spatial Planning Theory and Practice

Zásady pro vypracování:

Student provede podrobnou literární rešerši věnovanou problematice etiky (dobra, zla).
Náplní práce je v první řadě sémantická analýza pojmu „dobro“ a možností jeho aplikace při
definování cílů a procesů územního plánování.

V diskusi práce student konfrontuje získané poznatky s poznatky odborné literatury
zabývající se teorií uplatňování etických principů při (územně) plánovací činnosti.





Rozsah grafických prací: není stanovena

Rozsah průvodní zprávy: do 40 stran textu

Seznam odborné literatury:

ANZENBACHER A., 2001: Úvod do etiky, Academia, Praha, 292 s. ISBN: 80-7192-698-1

PATOČKA J., 2010: Úvod do fenomenologické filozofie. Oikoymenh, Praha, 192 s. ISBN 80-7298-054-5

MOORE G.E., 2005: Principia ethica. Barnes and Noble Publishing.Inc., USA, 243 s . ISBN 0-7607-6546-4

NIETZSCHE F., 2002: Genealogie morálky – polemika. Aurora, Praha, 147 s. ISBN 80-7299-048-9

Vedoucí bakalářské práce: Ing.Vojtěch Novotný

Konzultant bakalářské práce: Ing. Věra Thea Zoubková

Datum zadání bakalářské práce: únor 2011

Termín odevzdání bakalářské práce: duben 2011

Vedoucí katedry

15. 02. 2011

V Praze dne



Děkan

Prohlášení autora

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně pod vedením Ing. Vojtěcha Novotného. Všechny informace a zdroje, které jsem použil, jsou uvedeny.

V Praze dne 29.4. 2011

Jan Šlemr

Poděkování

Rád bych poděkoval všem přátelům za dobré rady, bez nichž by tato práce sice vznikla, ale nebyla by to taková zábava.

Dále děkuji prof. Ing. Arch. Karlu Maierovi, CSc. za zapůjčení některé odborné literatury a především Ing. Vojtěchovi Novotnému za vedení a připomínky, bez nichž by tato práce opravdu nevznikla.

Abstrakt a klíčová slova

Tato bakalářské práce je zaměřena na problematiku teorií etiky a dobra a její praktické realizace na poli plánování a urbanizmu. Hledá styčné body filozofie s politickou disciplínou plánování a urbanizmu, s návrhem možného úniku z postmoderního relativistického bludiště.

Práce je založena zejména na diskutování různých filozofických přístupů k problematice obecné etiky a jí příslušejících resortních disciplín, jako je teorie dobra, spravedlnosti, lidské společenské kultury a zákonodárství. Problematice etiky urbanizmu a územního plánování je věnována druhá polovina práce, kde je oborová etika usazena na politických základech disciplíny plánování.

V diskuzi autor rozvíjí zjištěné informace do podoby možného přístupu k etice plánování a urbanizmu v dnešní době.

Klíčová slova: územní plánování, urbanizmus, etika, dobro

Abstract and keywords

This bachelor thesis is review of literature in the fields of theory of ethics and ethics in (spatial) planning. The thesis focused on the intersection of philosophy and (quasi)political discipline of planning and urbanism. The thesis attempts to outline an escape route from the ethically relativistic labyrinth of post-modern thinking.

Keywords: planning, urbanism, ethics, good

Obsah:

Titulní list.....	1
Zadání bakalářské práce.....	Chyba! Záložka není definována.
Prohlášení autora	4
Poděkování.....	5
Abstrakt a klíčová slova	6
Abstract and keywords.....	6
Obsah:.....	7
1. Úvod.....	8
2. Cíle práce.....	9
3. Metodika.....	10
4. Rešeršní část	11
4.1. Etika.....	11
4.2. Existuje obecné dobro?	18
4.3. Dobro v územním plánování a urbanizmu.....	22
4.3.1. Čím se zabývá územní plánování a urbanizmus.....	22
4.3.2. Zákony a spravedlnost.....	23
4.3.3. Lidská společenská kultura jako prostředí právních vztahů	26
4.3.4. Územní plánování a urbanizmus jako akce odpovědnosti	27
4.4. Na jakých základech se dají stavět normy v plánování	28
4.4.1. Tradiční, technokratické plánování	29
4.4.2. Demokratické plánování.....	31
4.4.3. Spravedlivé, obhájcovské a radikální plánování	32
4.4.4. Přirůstkové plánování.....	33
5. Diskuse	35
6. Závěr	40
7. Přehled literatury a použitých zdrojů.....	42

1. Úvod

Plánování a urbanizmus jsou z principu věci činnosti s celospolečenskými dopady. Dotýkají se našich životů tím, že vytváří námi obývaný urbanizovaný prostor. Zásahy do (nejen) urbánního prostředí jsou obvykle zdůvodňovány tím, že se jimi dosáhne společenského dobra. Co je ono společenské dobro, je mlhavé a nejasné. Proto vznikla tato práce.

2. Cíle práce

Hlavním cílem práce je diskutovat etický rozměr územního plánování a urbanizmu. Cílem první části je zjistit, jaké jsou základní etické principy s důrazem na problematiku, zda existuje „obecné dobro“. Ve druhé části pak, jak se zmíněné dá použít v teoriích územního plánování a urbanizmu.

3. Metodika

Práce je literární rešerší. V první části je proveden rozbor literatury zabývající se principy etiky a dobra. Druhá část začíná rozbořem literatury věnované plánování a urbanizmu s následnou konfrontací zjištěných informací z první části. Vzájemné rozpory jsou následně probrány v diskuzi.

4. Rešeršní část

4.1. Etika

Éthika - věda o mravnosti čili mravověda, též v nižší, konkrétnějším smysle učení či návod k mravnosti, obsahující příkazy a zákazy mravní kterými se člověk řídití má, čili mravouka (morálka, Sittenlehre). Poněvadž pak vše, co mravním zřetelem posuzujeme, spadá pod přísudky dobra (a zla), tlumočí se é. také slovem dobrověda. A pokud mravnost projevuje se v úmyslném konání lidském, čili v jednání jemuž é. předpisuje, jest ona vlastní filosofií lidského jednání, totiž filosofií praktickou (konavou).

Ottův slovník naučný, heslo éthika, 1997

Etika - 1. nauka o mravnosti, o původu a podstatě mravního vědomí a jednání
2. soustava mravních zásad, morálka, mravnost

Nový akademický slovník cizích slov, 2006

Etika (z řeckého ethos - mrav), nebo též teorie morálky je filozofickou disciplínou, která zkoumá morálku nebo morálně relevantní jednání a jeho normy. Etika je disciplínou praktické filozofie. Etika se zabývá teoretickým zkoumáním hodnot a principů, které usměřňují lidské jednání v situacích, kdy existuje možnost volby prostřednictvím svobodné vůle. Hodnotí činnost člověka z hlediska dobra a zla. Na rozdíl od morálky, která je blíže konkrétním pravidlům, se etika snaží najít společné a obecné základy, na nichž morálka stojí, popř. usiluje morálku zdůvodnit.

Wikipedie, 2011

Co to má za význam vyžadovat při pohledu na tuto suverénnost ještě i nějaký výsledek, který má být nad ní, za ní, pod ní? Má to snad být nějaká filozofie? Nějaké

všeobjímající přesvědčení, nějaký zákon? Nebo prst boží? Nebo namísto něho domněnka, že se morálce až doposud nedostávalo „induktivní smýšlení“, že je mnohem těžší být dobrý, než se člověk domníval, a že k tomu bude zapotřebí podobně nekonečné spolupráce jako všude ve výzkumu? Myslím si, že neexistuje morálka, protože ji nelze odvodit od něčeho trvalého, nýbrž že existují toliko pravidla, jak zbytečně zachovávat pomíjivé stavy a myslím si, že neexistuje hluboké štěstí bez hluboké mravnosti, ale přitom mi připadá stav, že o tom přemýšlím, nepřírozený, vybledlý, a není to vůbec to, co chci!

Ulrichův monolog

Robert Musil: Muž bez vlastností II. díl, 1980

Soudíce dle definic by nás mohlo napadnout, že vlastní etické jednání je odvislé pouze od znalosti systematiky tohoto vědního oboru. Člověk, nejlépe ještě negramotný, není schopný etického jednání a naopak lidé znalí mohou teprve konat eticky. Jistě nás napadne, že toto je trochu vykonstruované. Existuje **mravní předporozumění**, které rozvádí Arno Anzenbacher (2001), dle něhož je schopna jednající osoba instinktivně odlišit co je a co není etické. Mravní předporozumění je pak dobrý záměr, pro který je symptomatické, že vyžaduje od posuzující osoby automatickou schopnost rozlišení dobra od zla a navíc předpokládá, že člověk chce konat dobro a potlačovat zlo. Není tedy automaticky špatné, ale ani univerzálně použitelné. Je konzistentní pouze podmíněně, ale dává nám účinný nástroj k tomu, abychom se i v rámci propracovanějších etických systémů byli schopni ihned zorientovat, co je a není dobré. Základní pro mravní předporozumění je dle Erazima Koháka (1993), jeho esence, kdy pro posuzování jevů není až tak důležitá příčinná kauzalita, ale smysl. Toto je důležitý aspekt, na který upozorňuje Aristoteles (1996), když tvrdí, že člověku nedodává mravní ceny to, co činí, ale to jak smýšlí. Proto je mravní předporozumění nekompetentní pro vytváření etického rámce pro jednání v dnešním (ale i dřívějším a budoucím) světě, jelikož naše evropská skepse říká, že dobro a smysl nemusí existovat. Je to náš evropský postoj, protože jsme zavrhlí dogmatismus, který vždy tvrdí, že dobro, ale i celý kosmos má svůj řád, který je ale mimo lidské myšlení (Kohák, 1993). Pozoruhodné je, že již Aristoteles (1996) v etice Níkomachově říká, že svět je srozumitelný (jakoby oponoval pozdější evropské skepsi) a nástrojem pro toto porozumění světu je právě předporozumění.

Nicméně Aristoteles (1996) také tvrdí, že úkolem člověka je tento pojem dále vysvětlit, tedy ustanovit etiku jako vědu pro mravní záležitosti, aby bylo jasně kodifikované, co je a co není mravní jednání. Toto potvrzuje etymologický rozbor slova „etický“, kdy Arno Anzenbacher (2001) tvrdí, že etymologie tohoto slova poukazuje na původní sociální zařazení morálních jevů do systému společenských mravů, zákonů, obyčejů a tradic.

Slabinou mravního předporozumění je možné setkání dvou lidí, kteří oba říkají, že činí dobro a přitom oba dělají navzájem protichůdné věci. A kdo má pravdu? Tato situace není pouze situací novodobé relativizace, ale má své kořeny již v problémech řecké filozofie. Erazim Kohák (1993) uvádí, že právě ona označovala za moudrého toho, kdo dovede ve světské zmeti rozeznat co je správné, skutečné, dobré, od toho, co jen šálí a klame. Zde jsme zase vystaveni svodům přílišného spoléhání se pouze na racionální analýzy, které také nemusí nutně vést ke správnému cíli, jak dokládá kritika Descartesovy Rozpravy o metodě, kterou napsal Jan Patočka (1947). Píše, že přecenění možností matematiky, jí vlastnímu způsobu uvažování, vede k rozpolcení bytí, které se táhne od Descartesa. Právě díky jemu je pro novověk příznačné smýšlení o maximální míře potlačení intuice a snaze vše racionálně zdůvodnit. Právě tato „scientifikace“ u sociálních věd zkresluje popisovanou skutečnost, jelikož místo reálných sociálních vztahů mezi živými lidmi, popisuje tyto fenomény jako vztahy mezi věcmi (Harvey, 1996).

Tento způsob dělení etických přístupů na intuitivní (předporozumění) a analytické, není jediná možnost pohledu na problematiku. Vystavíme-li různé etické školy otázce, jak pohlížejí na dobro, vznikne pomyslná přímka, která nalevo bude mířit k pojetí dobra jako altruistické nezištné služby lidem a napravo k chápání společného dobra jako sumy osobního egoismu, sobectví a zla. Tedy vznikne řada:

KANT – STOICISMUS – KŘESŤANSTVÍ – HEBREJSTVÍ – UTILITARISMUS –
EPIKUREJSTVÍ – KLASIČTÍ EKONOMOVÉ – MANDEVILLE

(Sedláček, 2009)

Stranou mimo toto řazení stojí etická pozice Friedricha Nietzscheho, Niccoly Machiavelliho a empirismus, nicméně je považují za podstatnější pro účely poznávání etiky v urbanizmu a plánování, než konkrétně hebrejství.

Pro pochopení etického pohledu Immanuela Kanta je nezbytné popsat transcendentální diferenci. Transcendentální diference je diference zkušenostně poznávajícího subjektu a předmětu zkušenosti. Lze to chápat také tak, že objekty vnitřní zkušenosti, stejně jako objekty vnější zkušenosti patří k souhrnu našeho světa objektivní skutečnosti. Transcendentální je pak každé poznání, jež se nezabývá předměty, ale způsobem našeho poznání předmětu. Transcendence je neuchopitelná, jediná možností jejího uchopení je přes její reflexi, což lze vyložit také tak, že empirické nutně předpokládá neempirické. Což je zároveň Kantova kritika empiristické etiky. (Kant, 1996). Člověka pak nelze považovat jen za hmotný objekt smyslové povahy, ale transcenduje přírodu svou duchovně rozumovou transcendentálností, kterou se přibližuje ostatním lidem (Kant, 1996). Empiristická motivace vždy váží na miskách mravních vah dle libosti a nelibosti, kdežto při rozumové motivaci (jak ji myslí Kant) se váží dle čisté motivace, která musí být prosta smýšlení libost/nelibost a musí obsahovat čistou mravní povinnost. (Kant, 1996)

Kantova etiku lze pak vidět dělenou na dvě části. Jedna část říká, že morálka je předepsaná zvnějšku, druhá, že subjekt si sám stanovuje svá pravidla, ale potřebuje mít aparát, kterým bude moci určit, co je dobré. Tím je kategorický imperativ, který říká: *jednej tak, jako by se maxima (záměr) tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem.* (Kant, 1990). Z toho plyne odpovědnost subjektu za to, jak smýšlí a chce konat a protože Kant předpokládá, že člověk je mravní subjekt, který si své chování uvědomuje, tak v případě, že porušuje normu (ať již exogenní, nebo endogenní-kategorický imperativ), je si vědom své viny (Thomová, 1986). A druhé Kantovo tvrzení, které říká: *jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek* (Kant, 1990).

U stoicismu není etický přístup konfrontován se světem odtažitých idejí, jako u Platóna (viz níže), ale je kladen důraz na člověka a jeho schopnost tvorby individuálního etického systému, za který si sám odpovídá. Tato individuální etika nepodléhá davu, je nenáboženská a vše, mimo vlastní vnitřní vyrovnanost, je lhostejné. V případě nutnosti není ani důležité lpět na životě (Otáhalová-Popelová, nedatováno).

Pro křesťanskou etiku je příznačné, že hlásá distancování se od sobeckého přivlastňování. Pro křesťana je důležité následovat život Ježíše Krista, jehož

charakteristikami byla dokonalá spravedlnost osvobozená od zlé tužby a nesobecké žití pro druhé. Ježíš poté působí jako první sociální vizionář, sympatizuje s chudými, bohatým vyčítá jejich chování a v bohatství spatřuje (respektive v jeho nerovnoměrné distribuci) počátek budoucího zla a hladu. Dle Ježíše je rovněž bohatství reálnou překážkou pro vstup do božího království. Obecně se dá říci, že v celém Novém zákoně je významné sociální poselství, zvláště pak je naznačena touha po větší míře redistribuce hmotných statků (Hrehová, 2009). Zajímavá je rovněž skutečnost, kterou publikoval Svatý Pavel ve svých apoštolských Skutcích a svých listech, kde tvrdí, že pro dobrý život je důležitý neustálý zápas se závistí, pýchou, krádeží, lakotou, nečestností a falš. Tento zápas pak má charakter vnitřní očisty člověka od zmíněných negativních vlivů, protože jak tvrdí Svatý Pavel, člověk má žít a tvořit v pravdě (Hrehová, 2009).

Oproti pojetí etiky jak je chápal Kant (poznávání světa a rozhodování na základě rozumové úvahy) a křesťanství (horizontalita vezdejšího světa protknutá vertikálností boží existence) stojí empiristická etika (Šil et Karolová, 2008). Ta klade za pramen mravního poznání skutečnost smyslové zkušenosti materialistického světonázoru na základě kauzality jevů. Neboli, empiristé tvrdí, že lidská praxe je přírodně příčinná a lze ji nahlédnout a mravně popsat pomocí materialisticko-mechanického nazírání. Tento přístup je dodnes používán ve vědních oborech, například v psychologii a sociologii. Nicméně panuje rozpor, do jaké míry je schopen materialistický přístup zkonstruovat etický systém. Tvrdím-li, že lidská praxe je kauzální, vylučuji prvek dobrovolnosti z lidského jednání, protože člověk pak jen reaguje na podněty. Na rozdíl od Kanta, který tvrdil, že lidské rozhodování je vždy dobrovolné a na základě rozumové úvahy (racionalismus), se zde vytrácí diferenciace *dobro-zlo*, které je nahrazeno vztahem *funkční-nefunkční* (Anzenbacher, 2001). Každá etika, která je budovaná na materialisticko-empiristické bázi je orientována hédonisticky. Pro hédonismus je pak příznačné, že klade slast na místo morálních vah. Rozum je pak užíván jako moderátor optimalizace příjmu *slasti a strasti*. Tedy, čím zažívá jedinec vyšší slast, tím vyšší dobro (Šil et Karolová, 2008). Nicméně na nemorálnost této etiky upozorňuje již Epikúros, když dodával, že povaha slasti musí mít trvalý charakter, bez násilných výkyvů, což si lze představit jako trvalý pocit blaha ze svého jednání, než jako euforii po požití drog (Anzenbacher, 2001). Nicméně David Hume (2007) konstatuje, že mravní fenomén nelze vysvětlit v rámci egoisticky orientovaného

hédonismu. Jediná přípustná forma etického systému pramenícího z hédonismu pak je, když altruistické vzbuzuje libé pocity a egoistické nelibé. Epikurejské pojetí pak dle tvrzení Sedláčka (2009), stejně jako hédonismus a jeho moderní forma utilitarismus, mají výhodu v argumentaci, jelikož dobro je zde snadno (doslova) změřitelné a vypočitatelné, na rozdíl od abstraktních světů Immanuela Kanta, stoiků apod. S tvrzením o utilitarismu souhlasí i Šil et Karolová (2008), protože říkají, že utilitaristická etika posuzuje mravní jednání jen na základě následků, nikoli motivací. To pak znamená, že neexistuje mravní jednání samo o sobě, jako u Kanta, ale užitečnost je povýšena na dobro samo o sobě. Odtud pak plyne Sedláčkovo (2009) tvrzení, že tyto systémy mají jasně kalkulatelné dobro, jako třeba moderní ekonomové, kteří vše zdůvodňují sebeláskou a ziskem, z utilitarismu přijali jen část učení, ne například Millovu myšlenku, že člověk je povinen se vzdát své utility ve prospěch celku. Moderní ekonomie pak nesleduje osobní moralitu, jelikož se předpokládá, že neviditelná ruka trhu vše přetaví v dobro obecné. Dál jde již jen Mandeville, který dokonce tvrdí, že osobní neřesti a egocentričnost se v tavícím kotlíku lidské společnosti přetaví v dobro. Jde dál, než Adam Smith, který tvrdí, že řezníkovy zalíbení v zabíjení zvířat se promění ve společné dobro, zatímco Mandeville tvrdí, že se totéž stane i se skutky sobeckého hříšníka (Sedláček, 2009).

Autorem, který provádí faktickou odluku existující etiky od reálných politických nástrojů, je Niccolo Machiavelli (2007), který v díle *Vladař* tento přístup osvětluje. Odluka etiky od politických nástrojů je ale především podřízena zájmům vlasti, které jsou *suprema lex*- nejvyšší zákon. Machiavelliho přístup byl v jádru epiristicko-materialistický, protože si stanovil, že politika a vláda lidem se nerozvíjí v abstraktním světě morálky, ale v reálném světě z masa a kostí. Znakem dobrého vladaře v tomto světě pak je schopnost přesné analýzy vlastních možností, vymezení cíle těmito možnostem adekvátního a volba prostředků. Morální odpovědnost pak nespočívá ve volbě prostředků, ale formulování cíle. Legalizaci prostředků provádí blahodárný cíl, ale v případě, že cíl je zavrženíhodný, jedná se o neetické chování.

Druhým autorem, který zpochybňuje pole působnosti etiky ještě daleko více, je Friedrich Nietzsche. V díle *Mimo dobro a zlo* tvrdí, že morálku nelze nijak systémově zdůvodnit a pokud si mnozí etikové myslí opak, tak se velice mýlí. Všichni tyto etikové usilují o zdůvodnění věty „*nikomu neubližuj, naopak všem, jak můžeš, pomáhej!*“. Tato věta je dle Nietzscheho (2003) zcela nevkusná, falešná a

sentimentální ve světě, kde vládne „*vůle k moci*“. Morálka tohoto ražení je zde tyranie vůči přírodě, výsměch kvalitě. Nicméně sám Nietzsche v témže díle uznává, že morálka může být dobrým nástrojem pro udržení pořádku v obci, ale to je tak vše, na co se hodí. V Evropském kontextu vládne spíše chápání morálky jako morálky stádního zvířete, kde je uplatňován zájem většiny, nikoli zájem prospěšný. Nietzsche (2003) se tak ptá, do jaké míry je „demokratická většina“ opravdu zárukou dobrého výsledku. Henriksen et Vetlesen (2000) uvádějí, že Nietzsche se zabýval právě touto myšlenkou, že vůle většiny nemusí být vůbec etická a morální, natož pak nejlepší. Poukazuje na názor většiny, obecného vkusu, který hlásá průměr a nevybočování z řady. Mezi nimi pak pro výjimečné, nadané a vynikající lidi není místo. Nietzsche pak dle Henriksena et Vetlesena (2000) tvrdí, že klasickou ukázkou této stádní filosofie je tvrzení „*nemysli si, že jsi něco lepšího než my*“. A dokonce Nietzsche uvádí, že kdo se vyděluje a odlišuje a přitom je natolik silný, aby si udržel individualitu a autonomii, bývá oceňován jako zrádce, zlý a nemorální. Také Petr Fiala (2010) uvádí, že názor většiny, průměrný vkus, jakési obecné ponětí o něčem, to ještě není demokracie. Naopak neustálé nadbíhání většinovým názorům, podbízění se vkusu publika je nebezpečné nejvíce právě ve výstupech z takto organizovaného rozhodovacího procesu. Pak je to etická otázka kompetence. Na druhou stranu tato průměrnost je schopna vždy po jisté době vyloučit a eliminovat extrémní modely lidské existence, mezi které, jak píše Pinc (2003), patří třeba homo economicus, komunista, plavá bestie, dítě lásky a květů, poslední generace, nad kterými vždy morálka průměru zvítězila.

Místo dovětky této kapitoly uvádím, že mravní normy nejsou petrifikované, v čase neměnné prvky, ale jsou v dialektickém vztahu. Anzenbacher (2001) proto píše, že svědomí jedince (-ů) ovlivňuje vládnoucí étos a tento étos formuje svědomí jedinců. Z toho vyplývá, že svědomí současníků se kodifikuje v morální étos budoucích generací, který ovlivňuje individuální svědomí... Naše přítomná nemoralita pak není jen hříchem na nás samých, ale stává se Zlem z důvodu přesahu takto vzniklého mravního étosu na budoucí generace. Sociálně-etický aspekt je zde zcela neopominutelný, **diskursem se tvoří i naše povědomí o tom, co je dobro a zlo**, jak uvádí citát z Roberta Musila (1980b), kde Ulrich říká své sestře:

„V tom okamžiku, kdy vybočíš ze souladu s ostatními, nebudeš už navěky vědět, co je dobré a co zlé. Jestliže chceš být dobrá, musíš být přesvědčená, že svět je dobrý. A o

tom my oba přesvědčení nejsme. Žijeme v době, kdy se mravnost buď rozpadá, nebo je křečovitá. Ale v zájmu světa, který ještě může přijít, se má člověk zachovat čistý.“

Tvoří-li soulad s ostatními podobu chápání pojmu dobro a dobré, nezbyvá se než zeptat, co to tedy to dobro a dobré znamená. G.E. Moore (2005) tvrdí, že je to nejzákladnější otázka celé etiky. S tímto problémem jsme se ostatně setkali již u konceptu mravního předporozumění, kde nejzásadnější kritikou bylo právě, že **různé osoby mohou mít o dobru a zlu odlišné představy** (Anzenbacher, 2001). Vzhledem k tomu, že i mnohem přesněji chápané systémy (například Sedláčková (2009) etická přímka) berou dobro za hotový a jasně daný pojem, nezbyvá než se zeptat, je tomu opravdu tak?

4.2. Existuje obecné dobro?

Při pohledu do Českého etymologického slovníku (2004) se ukazuje zásadní potíž při stanovení významu pojmu dobro. Toto heslo slovník neobsahuje, slovo dobro patrně vzniklo až z adjektiva. U hesla „dobrý“ je uvedeno, že se jedná o všeslovanské slovo, staroslovanské *dobrъ* je utvořeno příponou *-ro* od indoevropského základu **dhabh*, což je pouze konstrukt, který znamenal „vhodný“. To je tedy původ slova dobrý. Dá se tedy říci, že podle Českého etymologického slovníku (2004) slovo **dobro vzniklo ze slova dobrý, které má původ ve slově vhodný**. Tuto rovinu výkladu podporuje také to, co je psáno ve Wikipedii (2011), tedy že *dobro je obecný pojem, odvozený od hodnotícího slova "dobrý". Může tedy znamenat to, o čem v silném slova smyslu řekneme, že je dobré. Oblast toho, co pokládáme za dobré, lze zhruba rozdělit do tří kategorií, které se zčásti překrývají: 1. Subjektivní (to, co těší) 2. Objektivní (to, co prospívá) 3. Mravní (to, co slouží ke cti)*. Zároveň je také obsažena informace, že pojem „pro dobro lidstva“ se dá velmi snadno zneužít, proto se mu řada filozofů raději vyhýbá.

Podstatným zjištěním je tvrzení anglického filozofa přelomu devatenáctého a dvacátého století, George Edwarda Moora, který ve svém díle *Principia Ethica* (2005) uvádí již zmíněnou důležitou myšlenku, že **nejzákladnější otázkou celé etiky je problém, jak definovat slovo dobro, dobrý**. A to, že poznání dobra nebo alespoň možností, jak k němu přistupovat, je pro společnost důležité, dokládá citát kardinála Ratzingera, který uvedl Ivan Plicka (2010) : „*cíl státu nemůže spočívat jen*

v bezobsažné svobodě, na to aby stát založil smysluplný a životaschopný řád lidského soužití, potřebuje minimální míru pravdy, jež není zmanipulovatelná. Jinak klesne, jak říká Augustin, na úroveň dobře fungující bandy lupičů, poněvadž by podobně jako ona spočíval pouze na funkčnosti, ne na spravedlnosti, jež je dobrá pro všechny. Stát musí proto přijmout nezbytnou míru poznání a pravdy o dobru z vnějšku.“ Ratzinger tak poukazuje také na to, že pro chod státu je nezbytný jistý minimální dogmatismus, který jediný je schopný nám shůry dodat řešení problému, co je dobro a dobré.

G.E. Moore (2005) ale předkládá odlišné pojetí výkladu problému dobro, dobré. Píše, že slovo dobré se objevuje v nutném spojení s jinými deskriptivními vlastnostmi (ctnostné, krásné, ušlechtilé apod.) a byly činěny pokusy definovat význam slova dobré právě těmito vlastnostmi (tj. k ozřejmění významu pojmu dobré použít rovnost s pojmy ctnostné, krásné, ušlechtilé apod.), což je dle Mooreho (2005) zásadní omyl naturalistické pozice. Slovo dobré tyto deskriptivní vlastnosti obsahuje (dobré je ctnostné, krásné, ušlechtilé apod.), ale ony samy jej neobsahují! (když je něco ctnostné, krásné, dobré apod., tak to ještě nemusí být nutně dobré). **Slovo dobré je totiž jednoduchý nedefinovatelný pojem, jehož význam postihujeme intuitivně!** (dobré je tedy tak dobře definovatelné, jako slovo zelený pro slepého). Ale dobro definovat lze! To proto, že se jedná o složeninu *něco a dobré* (Moore, 2005).

Platonovo pojetí dobra je podobného charakteru, jelikož pramení ze *světa idejí*, kde *idea dobra* patří k nejvyšší. Samotné *ideje* ale nemají ráz fantastický, nejsou k vymyšlení, jak by mohla znít kritika tohoto modelu, ale k objevování. Tedy podle Koháka (1993) v Platonově vidění světa člověk o dobru a zlu nerozhoduje a zároveň koncept světa idejí dokazuje, že dobro opravdu existuje. Platon (1993) sám pak v *Ústavě* uvádí, že **dobro je ale nedefinovatelné, chápeme jej intuicí** a všichni k němu směřujeme, aniž bychom ho znali, nicméně jej lze chápat i jako zdatnost, která se projevuje spravedlností. To jestli toto dobro v *Ústavě* je pocit slasti, nebo přemýšlení, zůstává jako podnět k zamyšlení a tak je i Gadamer (1994) chápe a tedy rozvádí skutečnost, kdy zvěř jedná pudově, ale člověka dělá člověkem to, že se ptá, co je dobré a tráví čas reflexí tohoto problému. Ale podstatný je dle Patočky (2007) ten aspekt Platonova chápání pojmu dobra, kdy jej vidí jako transcendentálii, tedy něco, co středověká scholastická filosofie chápe jako *cosi*, co překračuje, vymyká se běžnému nazírání a je především nedefinovatelné, chápané pouze jako axiom. Což

by šlo označit jako nejzávažnější kritiku výkladu dobra pomocí ideálních světů, ať již u Platona, nebo i u scholastiků, jelikož dobra jako transcendentálie není v možnostech lidského života dostupit. Což ale neklade záminku k tomu dobro světa idejí zcela zavrhnout, protože se jej dá nastoupit jako cestu (Kohák, 1993).

Aristotelovo chápání dobra jde oproti Platonovi o stupeň blíže pozemskému životu, když dobro samo o sobě je Aristotelem (1996) v jeho zásadním díle *etika Nikomachova*, chápáno jako láska k mravnosti. Tato mravnost ale nemá jenom lidské měřítko - transcenduje svou božskou povahou na nadlidskou úroveň, ke které se snaží ctnostný člověk přiblížit svým chováním a jednáním. Cíl člověka je vždy dobro a právě proto má člověk dar svobodné vůle, aby ho dostoupil. Dobro se pak stává blažeností člověka, která má charakter nejvyššího dobra, ale panuje etický problém ve stanovení lidské blaženosti. Podle Aristotela (1996) jen taková blaženost, která má charakter pokojného rozjímání nad svými skutky a odpoutání se od hmotných statků, má charakter oné blaženosti, která se projevuje skutky jako dobro. Konání dobra pak není jakýsi kategorický imperativ, ale díky pocíťované blaženosti má lidský rozměr, jehož dobrým nástrojem pro realizaci ve společnosti je právě obec, která nesmí sloužit zájmům nejbohatších a nejmocnějších.

Technické chápání výskytu dobra je u Aristotela takové, že nejprve musí existovat bytost, a aby se z ní stala dobrá bytost, musí na ní být dobro. Tedy dobro se odhaluje skrze dobré bytosti. Alespoň takto je problém reflektován Janem Patočkou (2010). To, že opravdu lze od bytosti účinně oddělovat její vlastnosti potvrzuje Robert Musil (1980a) ve svém esejistickém díle *Muž bez vlastností*. Zde je popsán právě tento jev, kdy předmět získává své charakteristiky teprve svými vlastnosti, které jsou ale na něm nezávislé.

Gadamer (1994), když porovnává filozofii Platona a Aristotela, dochází k závěru, že oba se shodli na skutečnosti, že pouze teoretická forma žití člověku nesvědčí, neměl by se tedy zabírat pouze problematikou ryze duchovního rázu, která je podmíněná a omezená právě protože přirozenost člověka je složena z živočišna a duchovna. Zásadnější kritiku provádí Gadamer (1994) tvrzením, že to co Platon v oblasti anticipace pojmu dobro provedl pouze symbolicky, Aristoteles učinil jen v tápajících pojmových znacích.

Ke Kantově pojetí dobra, lze k tomu, co bylo řečeno v kapitole výše, dodat jen to, že nejvyšší dobro je chápáno jako korelát kategorické povinnosti, kdy účel mravnosti nesmí být podmíněný zisky z činnosti dobra (Thomová, 1986). V

protikladu proti Kantovi stojí utilitarismus a z něj plynoucí systémy, které naopak vidí dobro pouze v rovině štěstí dané osoby, ovšem s poznámkou, že je kladen důraz na kvalitu štěstí, nikoli na kvantitu (Šil et Karolová, 2008).

Opět je třeba uvést názory Friedricha Nietzscheho, jelikož jako v kapitole Etika uvádí zajímavé postřehy k problematice. Nietzscheho pojetí dobra, jak uvádí v „Genealogii morálky“ je takové, že podle něj pojem vychází od mocných a ušlechtilých (mezi pojmy klade rovnost, ušlechtilostí nemyslí ani tak jako altruismus, ale spíše jako kvalitní materiál), ne od těch, kterým je prokazováno. Původ slov dobrý a špatný je pak výsledkem panského vládnoucího privilegia dávat jména. **Dobré pak vůbec neznamená nutně nesobecké**, to je až produkt pozdní fixní ideje, která je historicky neudržitelná, **ale spíše jako to, co se vládnoucím hodí označovat jako dobré**. (Nietzsche, 2002). Za přiřazení významu pojmu dobro jako automaticky nezištné lásky k lidem Nietzsche (2002) vidí křesťanství, které uplatňuje logiku *on mocný = on zlý, já slabý = já dobrý*. Právě křesťanští kněží přišli s tímto modelem, že ubozí jsou dobří, protože nic jiného být nemohou a je jasné, kdo z toho profitoval (Nietzsche, 2001).

Možná poněkud na první pohled nepraktický, ale později celkem užitečný pohled je z hlediska ontologie. Anzerbacher (1991) totiž popisuje jev, kdy každé jsoucno je chápáno jako dobré, jako dokonalost. Slova dobré (i slova dokonalost) se pak neužívá ve smyslu morálně hodnotícím, ale ve smyslu plnosti bytí. Zlo pak vlastně není přítomno, jelikož co je, to je dobré. Za zlo lze chápat spíše nepřítomnost bytí v místech, kde by bytím mělo být. Ontologické dobro není atribut praktické (konavé) filozofie, Anzenbacherem (1991) je chápáno jako nepraktické, i když později se ukáže, že tomu tak vůbec nemusí být.

Závěrem této kapitoly lze použít myšlenku Martiny Štěpinové (2010), která uvádí, že člověk ve svém jednání vždy sleduje nějaký cíl, který považuje (pro sebe) ať již za dobrý, nebo užitečný. Je zřejmé, že nikdy nejedná proti tomu, co pokládá z nějakého hlediska za dobré (i když bezprostředně koná něco, co je mu nepříjemné, je to z důvodu, kdy sleduje nějaký vzdálenější cíl). **Zůstává ale otázkou, co je pro člověka opravdu dobré a co je dobré jen zdánlivě a nese sebou daleko více škody, než dobra, které napáchá** (Štěpinová, 2010).

4.3. Dobro v územním plánování a urbanizmu

4.3.1. Čím se zabývá územní plánování a urbanizmus

Člověk potřebuje určité hmotné prostředí pro svou biologickou funkci a životní projevy. Musí se chránit před nepohodou, musí mít kde spát, pracovat, učit se, léčit, nebo bavit a rekreovat (Hrůza et Zajíc, 2007). Ale město má nad tento funkční rozměr zajišťovat také službu duchovní, jak je psáno i v dokumentu Athénská charta (in Hrůza, 2002). Neboli, řečeno s Janem Jehlíkem (2010), obec je (má být) územím veskrze obytným, umožňujícím komunikaci i kontemplaci, které nelze definovat pomocí funkcí, protože je živoucím organizmem, který není statický, je dynamický a proměnlivý.

Miroslav Baše (2006) uvádí, že urbanizmem lze rozumět soubor pracovních metod a postupů sloužících k záměrnému formování lidského osídlení, který se uplatňuje při řešení měst a jiných sídelních celků, krajiny a celých širších územních jednotek s důrazem na tvorbu životního prostředí. V prostředí střední Evropy pak dochází ke spojování pojmů *architektura* a *urbanizmus* tím, že jsou vyučovány pospolu a urbanizmus je tedy zde obohacen o umělečtější přístup k řešení vymezené problematiky. To potvrzuje náhled Jana Jehlíka (2010), který uvádí, že v okamžiku, kdy se architekti dovolávají pouze nástrojů exaktních věd, diskvalifikují se v obou směrech urbanizmu - intuitivně uměleckém i exaktně vědeckém. Baše (2006) dále dodává, že územní plánování chápané anglosaskou tradicí je determinováno jen jako plánování, tedy činnost bez umělecké tvorby. Healey (1996) proto tvrdí, že plánování je interakční a interpretační proces zaměřený na rozhodování o akci v rámci specializovaných alokačních a autoritativních systémů multidimenzionální povahy. Vztah vlastního územního plánování a urbanizmu pak Baše (2006) popisuje jako stav, kdy multidisciplinární urbanizmus byl během dvacátého století systematicky kodifikován v legislativní nástroje územního plánování. Urbanistické teorie a metody jsou tedy „živnou půdou“ územního plánování. S tímto stanoviskem souhlasí i kolektiv autorů kolem Encyklopedického institutu Akademie věd (1982) ale s tím, že u hesla urbanizmus ještě dodávají, že vychází z estetických, ideových a společenských požadavků, materiálních, technických a ekonomických podmínek, ale zahrnuje i hlediska estetická a psychologická. Lze tedy říci, že kolektiv autorů Akademie věd (1982) pojmem urbanizmus tedy vyzdvihují již zmíněnou

multidisciplinaritu oboru a požadavky společnosti, nebo jejích představitelů na tuto disciplínu, navíc poukazují i na ideovou službu (povinnost) urbanizmu. Roman Koucký (2006) ve svém učení *elementární urbanismus* uvádí své pojetí urbanizmu, který podle něj po celou dobu své existence vytváří a popisuje virtuální prostředí ideálního města. A za podstatu kvalitní urbanistické práce označuje především vizi. Územní plánování pak Koucký (2006) vidí jako prolnutí citu a rozumu. Navíc, poukazuje Jehlík (2010), že urbanismus je dokonce i způsob žití v městech (ale i na současném venkově), prostředek zkoumání tohoto života, nástroj tvorby tohoto prostředí.

Město, ale v podstatě kterýkoli urbanizovaný prostor, je především seskupení lidí, kteří se rozhodli shromáždit na určitém místě, protože jim to umožňuje naplnit jejich životní představy a touhy. *Z toho plyne sociální poslání urbanizmu* (Hrůza et Zajíc, 2007). A jak bylo řečeno, urbanismus legislativně podchycený v územním plánování vytváří zákony. Jaké mají být takové zákony? Chápou všechny kulturní modely zákony stejně?

4.3.2. Zákony a spravedlnost

V Platonově *Ústavě* (1993) je spravedlnost definována jako technika toho, jak udržet pořádek v obci (pojmem obec je rozuměno společenství lidí), zachovat rovnováhu mezi zájmy jednotlivých lidí a to bez ohledu na ideální spravedlnost (kterou by si bylo možno představit například ve světě obývaném dokonalými učedníky Ježíše Krista ve smyslu jak píše Hrehová (2009)). Spravedlnost je tedy chápána v technickém slova smyslu jako prováděcí vyhláška, která uznává, že není dokonalá. Ale v témže spise Platon (1993) pokazuje na nutnost, že v obci musí být ustanoven institut *strážce-filozofa*, který bdí nad udržováním spravedlnosti v obci. Jeho mravní profil musí být pak takový, že to musí být ten nejmorálnější z obce a nesmí dbát na vlastní obohacování, tedy jakýsi nezištný milovník pravdy, který svůj úřad vnímá jako službu obci, kterou by měl zastávat s kategorickým imperativem Immanuela Kanta (1990). Platonův žák Aristoteles (1996) v *Etice Nikomachově* se k problému spravedlnosti vyjadřuje, že kdyby lidé jednali vždy mravně, nebylo by třeba zákonů. Zákonem pak musí být to, co je lidmi chápáno jako přirozené, neodporující jejich předporozumění.

Ale! **Jen jednání podle platných zákonů ještě Aristoteles (1996) nepovažuje za mravní jednání, musí být obsažen i prvek svědomí jedince.** Svědomí je, chápeme-li jej spolu s Tomášem Akvinským (2010), ponoukání rozumu. Toto ponoukání není nic jiného, než soud rozumu založený na předpokladu svobodného rozhodování (tedy opak dogmatizmu kázajícího pravidla zvnějšku). Svobodné rozhodování a svědomí se zdá být totéž, avšak svobodné rozhodování je nad svědomím, respektive jej zahrnuje. Dále pak cituje Origenese, který byl názoru, že svědomí „je kárající duch a pedagog doprovázející duši, s jehož pomocí se duše odděluje od zla a lne k dobru“. Funkci svědomí pak charakterizuje Štěpinová (2010), když tvrdí, že snad každý člověk má zkušenost, že svědomí se ozývá právě tehdy, když je v rozporu s tím, co člověk právě chce, co vnímá jako dobré. Leitmotivem učení Tomáše Akvinského o svědomí je teze, kterou uvádí Štěpinová (2010), že ten rozum, který vede naše jednání za nahlíženým dobrem, je tentýž rozum, který se jakožto svědomí proti danému jednání staví z důvodu jiného dobra. Tato kolize se pak dá nazvat **morálním dilematem**. Možné řešení tohoto dilema je pak to, které předestírá nám již známý koncept *ontologického dobra* podaného Arnem Anzenbacherem (1991), kdy každé dobro a dokonalost směřují k jednomu - více být (rozumím tomu tak, že imperativ *více být* znamená nejen kvantifikaci bytí, ale především nárůst kvality bytí). Tedy takové dobro je správnější, které stupňuje sumu bytí v nás, jiných i v prostředí, které obýváme.

Činnost, která nutně také váží tento spor, je zákonodárství. To je dle Aristotela (1996) nejvyšší a nejzodpovědnější činnost, protože usměrňuje jednání a hodnoty celé obce tím, že vydává zákony, které jsou střeženy mocí, která je naprosto nezbytná pro jejich prosazování, tedy jejich porušení musí být trestáno. Z titulu trestu po nedodržení zákona je nezbytný Anzenbacherův (2001) postřeh, že právo musí být v souladu se sociálními a mravními normami celé společnosti. Nicméně Petr Fiala (2010) upozorňuje, že všechny zákony, předpisy a nařízení, kterými se společnost provázala a které mají člověka a jeho zájmy zabezpečit, jej současně zbavují rozhodování a individuální odpovědnosti (kterou přece Aristoteles (1996) uvádí jako takřka důležitější, než pouhé jednání dle zákona!), tedy mu vlastně diktují, co má dělat. V této změti je často mnoho protichůdných nakázání. Proto je třeba, místo abychom vymýšleli nová a nová nařízení pro situace, která mohou hypoteticky nastat, **jít spíše cestou jasného stanovení, co je správné a co není, co**

jsou hodnoty, které chceme sdílet a které nechceme. Poté by bylo jednodušší vyžadovat dodržování norem a zákonů, pomocí jasných a srozumitelných pravidel.

David Hume (2007) chápe ideu spravedlnosti jako kalkul užitku, kdy zájmy jednotlivých eg jsou škrceny vědomím toho, že společně se něčeho docílí lépe, než osamoceně. Právě tento princip v praxi znamená, že **kalkul užitku odůvodňuje základní morální chtění lidstva.** Nicméně tato spekulace má blízko k utilitaristické etice, ale platí, že vědomí spravedlnosti dává lidem jistotu, že jejich dobré jednání bude odpovídající měrou odměněno (Šil et Karolová, 2008). Ovšem, v díle Davida Huma není popsán distributivní vztah, tedy že neříká, zda aplikace spravedlnosti sleduje každé individuální blaho osoby, nebo maximalizaci daného užitku společného (Anzenbacher, 2001). V naprostém protikladu ke kalkulu užitku stojí pojetí spravedlnosti Immanuela Kanta (1990), který zavádí pojem „říše účelů“, která vychází z kategorického imperativu a de facto znamená, že je-li každá osoba jako účel sám o sobě autonomní, tedy schopná být *svézakonodárná*, pak má společenství osob spočívat na obecných zákonech, jež si ukládají osoby tím, že se uznávají jako účely o sobě. Praktické mravní zákony pak musí být takové, aby byly distributivně výhodné pro všechny zúčastněné strany. Mravní závaznost distributivní spravedlnosti lze prokázat jen na základě transcendentálního, nikoli empirického kritéria.

Kantistické je také pojetí justice, kdy každá osoba na základě racionální reflexe rozhodne, co pro ni znamená dobro, stejně tak skupina osob musí jednou provždy přijmout, co je jisté, co není a na základě principu svobody vybrat takové řešení, které se označí za princip justice. Tedy to znamená, že svobodná a racionální bytost si vytváří *své zájmy* ve shodě s elementárními hodnotami, které jsou například rovnost, čestnost apod. Ovšem, výběr těchto principů je extrémně složitý, jelikož platí pozorování, že lidé mají odlišné představy o vzájemně sdílených hodnotách, které se liší kultura od kultury (viz kapitola lidská společenská kultura). Naše civilizace se zakládá na sociálních hodnotách, jako legální ochrana svobody, konkurenční obchod, soukromé vlastnictví, nebo monogamní rodiny. Těmito hodnotami vytváříme platné normy, které znevýhodňují osoby z jiného kulturního povědomí. (Rawls, 1971). A právě proto je důležité, aby i přes tyto rozdíly ve výchozím prostředí, v osobnostních profilech a talentech, lidé požívali stejnou míru důstojnosti a měli právo na rovné příležitosti, ať již je to práce, vzdělání, nebo třeba

dostupnost veřejných prostranství a občanské vybavenosti (Henriksen et Vetlesen, 2000).

4.3.3. Lidská společenská kultura jako prostředí právních vztahů

Podíváme se na čtyři modely lidské společnosti - sociální stát, jako zástupce humanity, městská civilizační kultura, společnost tradice a generické město jako obraz obav z možného vývoje městské civilizační kultury, který už (možná) nastal.

Vize sociálního státu spočívá na politickém přesvědčení, že životní podmínky nám neznámých lidí jsou i naší záležitostí. Slovo „naší“ lze chápat ve smyslu obecnou záležitostí. Panuje pak myšlenka, že soukromá činnost jednotlivců, nebo podnikatelských subjektů není schopna pohlížet i na zájem osob z okraje společnosti, těch, kteří jsou vnímáni jako nejzranitelnější. Kvalita a morální úroveň společnosti se následně dá měřit podle toho, jaký standart se pokouší nabídnout těm nejslabším a nejpotřebnějším skupinám (Henriksen et Vetlesen, 2000).

O městské kultuře Zdeněk Pinc (2003) uvádí, že je charakteristická tím, že lidé ač žijí vedle sebe, nejsou vzájemně spjati, ale spíše rozděleni - sledují vlastní zájmy. Každý jednotlivec v tomto modelu má svou zónu, kde nesnese přítomnost druhých a agrese vůči narušitelům není neobvyklá (argumentace právem na soukromí - být sám?). Společenské role nejsou pevné ani dědičné, jisté ovšem je, že život je určován smluvními vztahy, směnou a kalkulací. Nástrojem kontroly je zformalizované právo. Tradice takřka neexistuje, její roli přebírá veřejné mínění. Nezištná pomoc druhým v nouzi je chápána jako neproduktivní, omezuje růst. To je podobné, jako etika Mandenvilla (Sedláček, 2009), kdy je osobní sobectví a vlastní prospěch viděn jako nástroj tvorby společenského dobra. Hospodářsky je významný obchod, průmysl, peníze a soukromé vlastnictví. Což odkazuje na pojetí etického světa podle klasických ekonomů (Sedláček, 2009) *Cítíte současné město?* V protikladu k tomuto stojí tradiční společnost, společnost tradic. Zde vládne pocit jednoty, soudržnosti, silné je zastoupení pokrevními vztahy, přátelstvím, ale i nenávisť. Role jsou zde pevně stanovené, často dědičné, nástrojem kontroly je tradice a zvyk, zejména náboženství. Ekonomicky dominuje společné vlastnictví, máloco je na prodej, autorita je dána patronsko-klientským vztahem. Existuje zde štedrost, vděčnost, ale i lakota. Není zde vítáno demokratické rozhodování, to je

v rukou autorit. Dluhy jsou závazky, které nejsou nikdy plně urovnány. Existuje mezigenerační solidarita. *Nepřipomíná tradiční venkov?* Pincovo (2003) chápání tradiční zvykové společnosti potvrzují postřehy plánovače Michala Kohouta (2010) z Irácké společnosti, když uvádí, že Iráčané jsou navyklí na model řízení ze shora dolů a nejsou zvyklí sami formulovat své nároky, stejně tak selhává euroamerická představa o formulaci veřejného zájmu společnosti. Použití evropského chápání plánování v této zemi je sporné a ještě uvádí otázku, do jaké míry je vůbec pro arabský svět, nebo svět určený tradicí použitelný. Naše civilizace obecně nerozumí systému společenské domluvy v tradičních arabských společenstvích, právě z důvodu, že tam nemá takovou váhu právní smluvní vztah a predikovatelné ekonomické modely. Spousta systémů, jak uvádí Kohout (2010), v těchto zemích funguje živelně, což je pro naši civilizaci nepředstavitelné. Zdeněk Pinc (2003) prezentuje poznatek, že v globalizované společnosti se rozdíl mezi jedním a druhým modelem začíná stírat, vzniká globální vesnice s karikaturou demokracie, která by neustále chtěla oživovat tradiční hodnoty. Touto globální vesnicí může být *generické město*. Rem Koolhaas (2010) jej popisuje jako útvar osvobozený ze svěrací kazajky identity, který není ničím jiným než odrazem přítomných schopností. Je to město bez historie. Ale proč stále hovořit o městu, generické město pohltilo celou zemi včetně tradičně chápaného venkova - viz suburbánní plochy, skladovací areály, plochy dopravní infrastruktury a jejich přilehlé zázemí nebo třeba větrné a solární elektrárny. Generické město není jen urbanizační fenomén, je to především životní styl naší civilizace. Přítomná historie v tomto městě (světě) pouze sráží výkonnost a je překážkou ryzího využití její čisté teoretické hodnoty v její nepřítomnosti.

4. 3.4. Územní plánování a urbanismus jako akce odpovědnosti

Jiří Hruza a Jan Zajíc (2007) říkají, že cílem urbanisty je *dobré město* a při jeho tvorbě jde o to, co nejúčelněji, nejehospodárněji a zároveň co nejpůsobivěji sestavit jednotlivé komponenty. Při této činnosti, dodávají, je obzvláště obtížné **nalezení rovnováhy mezi potřebami obce a rozmanitostí potřeb jednotlivců**. Je otázkou, zda onou rovnováhou je rozuměna spravedlnost, když Platon (1993) právě spravedlností rozumí rovnováhu mezi soukromými a veřejnými zájmy. Z eticko-politického pohledu je zajímavá definice „stavby měst“ od Camilla Sitteho (1995),

který uvádí, že rovněž za podstatnou složku této činnosti lze považovat tvorbu lásky k domovu a podporu usmiřování sociálních rozdílů. Protože, jak se ptá David Kraus (2010), co je cílem urbanizmu? Cílem je vždy člověk, ne služba „velkým“ myšlenkám a idejím. Urbanizmus je proto ze své podstaty (řечené výše) dle něj **daleko zodpovědnější, než navrhování osamocěných domů**. Což stvrzuje i Ivan Plicka (2010) tvrzením, že projekt jednoho domu spíše unese hypertrofované tvůrcovo ego, pokud je řazen v rámci jasně stanovené městské struktury. Dále dodává, že v urbanizmu není místo pro exhibicionismus. Protože města se budují s perspektivou věčnosti, na rozdíl od domů, které často s perspektivou nahraditelnosti. Také Athénská charta (in Hruža, 2002) je názoru, že urbanizmus *nesmí* podléhat lacinému estetizmu.

Proto se nelze divit, že Healey (1996) napsala, že plánovací proces by rozhodně měl být obohacen o diskuzi morálních dilemat. Je to tak, že plánování spíše *musí* řešit mravní dilemata, protože se jedná **o bytostně politickou záležitost** s dlouhodobými dopady na velké množství lidí, které navíc tvoří závazné právní normy. Na této skutečnosti je založeno i dále probírané dělení plánovacích přístupů podle analogií k politické teorii (Fainstein et Fainstein, 1996). Apolitický model plánování ani nelze aplikovat, kvůli jasným vazbám mezi profesionálním výkonem plánovače, platnou politickou vizí a organizačním pragmatizmem (Krumholz et Forester, 1990). Ostatně ani technické problémy v plánování neexistují samy o sobě, ale existují v prostředí vzájemně se proplétajících zájmů, interpretací a mocenských institucí, a pokud si urbanisté (nebo plánovači) nevšímají těch, kteří jsou u moci, jen tím dokazují vlastní bezmocnost (Forester, 1989).

4.4. Na jakých základech se dají stavět normy v plánování

Je třeba si uvědomit, že navyklé dělení politického spektra na pravicové a levicové je pro účely plánovací teorie nedostatečné. I když se stává, že levice bývá kritičtější k trhu, ke kterémuž obvykle pravice vzhlíží jako k modle, neznamená zapojení veřejných prostředků automaticky kritické stanovisko k moci trhu a stejně tak zapojení soukromého sektoru neznamená ihned spoléhání se na trh (Bridley, Rydinová, Stoker, 2003).

4.4.1. Tradiční, technokratické plánování

Tradičně chápané plánování je charakterizováno vírou, že existují správné a špatné cesty. Dominantní roli zde má expert-plánovač, od kterého se čeká, že on tu správnou cestu zná a po jeho rozhodnutí je zahájena činnost bez projednání s širšími vrstvami obyvatelstva. Zastánci tradičního technokratického přístupu jsou přesvědčeni, že problémy světa vyléčí technologie, která utvoří novou společnost a vylepší podmínky nejchudších. Právě tento model je popisován Foresterem (1989) jako stav, kdy technik plně spoléhá pouze na technické znalosti územního plánování, politice se vyhýbá, nebo se tváří, že v plánování politika neexistuje. Tradičně chápaná politika stojí v opozici vůči sociální anarchii, možná proto dostalo díky své shora-dolů orientaci přívlastek paternalistické, což odkazuje na víru ve správnost rozhodnutí elit, od kterého se očekává, že z něj budou těžit i nejchudší (Fainstein et Fainstein, 1996). Což je základní premisa regulativního plánování, které umožňuje urbanistovi vystupovat jako jednoznačný expert, který má zázemí v racionálně systematickém nazírání na věc a zpravidla pak se předpokládá, že dovede mezi soupeřícími stranami najít takové řešení, které bude nejlepší pro všechny zúčastněné (Bridley, Rydinová, Stoker, 2003). Půdorysným projevem tradičního plánování je často funkční zónování (Fainstein et Fainstein, 1996), ke kterému vede právě modernistická konceptualizace, jež plně spoléhá na informace a analýzy od odborníků. Babcock (1966) uvedl, že jeden z důsledků (důvodů) zonace je ochrana rezidenčních čtvrtí rodinných domků před infiltrací jiných ras, nebo vágní obecné ztotožňování dobré politiky územního rozvoje s tímto pojmem. Nicméně autor je názoru, že nejspíše je zónování produktem vlastnictví a volného trhu, jelikož funkční zónování, jakožto nástroj správy území, je nejsnadnější způsob zhodnocování majetku. Nicméně je to také velmi účinný nástroj politické regulace soukromého území. Marcuse (1989) podotýká, že právě nástup zónování způsobil odsun chudých, černých a neobvyklých z rezidenčních čtvrtí, čímž se prokázalo, že funkční zónování je nástroj užívaný k ochraně majetku některých vrstev, než aby byl nástrojem ochrany kvality života v demokratických komunitách. **Funkční zónování je úmyslná tvorba lepších a horších čtvrtí.** Toto je argument obhájcovských plánovačů tvrdících právě, že tradiční plánování vede k nežádoucí segregaci na chudé a bohaté (Fainstein et Fainstein, 1996). Což potvrzuje i Jan Jehlík (2010), když

kritizuje zónování v českém prostředí i tím, že bydlení je implicitně považováno za dobro (růžová) a průmysl za zlo (šedá).

Pojem regulativního plánování vyplývá z tradičního technokratického plánování. Autorské trio Bridley, Rydinová, Stoker (2003) definuje regulativní plánování jako dvoustupňový systém samosprávy, kdy místní úřady zpracují územní plán a na jeho základě buď vydají, nebo nevydají územní rozhodnutí. Mělo se za to, že tento systém dokáže usměrňovat rozvoj územního celku podle představ samosprávy. I tehdy, funguje-li systém regulativů, dá se namítnout, že efekty jsou rozděleny velmi nerovnoměrně především ve prospěch vlastníků půdy, realitních investorů, majitelů domů. Ze strany developerů je systém kritizován pro jeho příliš restriktivní charakter neumožňující přílišnou debatu. Levicoví analytici regulativnímu plánování vyčítají zejména to, že místo než aby účinně řídilo trh, tak ten řídí plánování.

Leonie Sandercocková (1998) u modelu, který označuje racionální komplexní model (ač obsahově se jedná o totožný myšlenkový proud s tradičním technokratickým plánováním) píše, že je pro něj příznačná víra v možnosti rozumu ve veřejné sféře, v technologie a společenské vědy, které mají učinit život lepší. Urbanista je zde neoddiskutovatelně ten, kdo ví. Nicméně plánovač-urbanista je zde plně služebníkem moci, který maximálně ve svých vrcholových okamžicích „řiká mocným pravdu“. Urbanismus je v racionálním komplexním modelu na vrcholu své jistoty rozpoznat a uskutečnit veřejný zájem.

Na rozdíl od jiných modelů zde za slovem veřejnost vystupuje homogenní celek, kde rozdíly mezi pohlavími, třídami či rasami nejsou považovány za důležité. Model dále předpokládá, že stát je dobrodincem, který zaujímá pozici nad politikou, jejíž struktura je neutrální vůči rase, pohlaví, národnosti apod. Autorka rovněž vyjadřuje své přesvědčení, že model shora-dolů je nedemokratický s jasně stanoveným problémem, který zní, jak v tomto modelu sloučit nesouměrné hodnoty, notabene když za veřejnost vystupuje nediferencovaná skupina? (Sandercocková, 1998) Což může vést ke skutečnosti, kterou kritizují obhájcovští plánovači, že „veřejný zájem“ je zájem pouze privilegovaných (Campbell et Fainstein, 1996). Ale přitažlivostí racionálního komplexního způsobu uvažování jsou jeho jasná a srozumitelná pravidla, která umožňují studium alternativ a rovněž nabízí profesní legitimitu (Sandercocková, 1998). Právě díky této autokratické podstatě tohoto systému je možný onen *minimální dogmatismus dobra* (Ratzinger in Plicka, 2010),

aniž by jej neustále někdo „postmoderně“ napadal, zpochybňoval, a to také proto, že tradičně orientovaný plánovač má tu moc shůry nadiktovat *dobré* řešení.

Ale jak podotýká Maier (2001), některé vize „dobrého města“ mohou být přijímány sporně, zvláště soukromým sektorem, který vnímá restriktivní plány spíše jako překážku, než jako zdroj cenných informací. A dále říká, že zástupci soukromého sektoru často vytýkají těmto plánům přehlížení skutečných městotvorných prvků.

4.4.2. Demokratické plánování

Vzniklo odklonem z tradičního modelu shora-dolů k participačnímu procesu a je přímo založeno na myšlence demokracie. Zájem se přesouvá k pohledu na komunitu a veřejnost je brána za konečnou autoritu, která formuluje plán a má populistický pohled rozlišující mezi pohledem specialistů a pohledem veřejného zájmu. Ne všechno sice vyzařuje přímo z lidu, ale je ovlivněno jeho hodnotami. Je otázkou, do jaké míry mají být do uvažování o území zahrnuti potenciální uživatelé nebo pouze přítomní uživatelé? (Fainstein et Fainstein, 1996) Ale v případě, že se začlenění podaří, může, na územích dlouhodobě stížených nezájmem nebo nespolehlivými soukromými investicemi, obnovit důvěru obyvatel a dále je větší šance, že dohodnutá skutečnost bude více v souladu s místními potřebami. (Bridley, Rydinová, Stoker, 2003).

Kritika demokratického plánování vyplývá z povahy vlády volených zástupců lidu. Existují proto pochybnosti, že plánování vzniklé demokratickou cestou podléhá pouze ohledům na krátký horizont, neučí ostatní jak chápat správný územní rozvoj, jelikož je to běh na dlouhou trať. Další kritikou tohoto modelu je otázka, do jaké míry to, co lidé považují za nejlepší, je opravdu nejlepší? A kdo vlastně vystupuje jako veřejnost v demokratickém plánovacím procesu? Nežádá to bývá pouze hrstka hlasitých, ne ti, kterých se rozhodnutí často nejvíce dotýká. V aréně zájmů velkých a mocných se hlas běžných lidí často ztrácí, proto lidé podléhají apatii a neozvou se raději vůbec. Druhý extrém, masová participace, zase otvírá cestu nečestným politikům a demagogům. (Fainstein et Fainstein, 1996). Připomeňme si zde slova Petra Fialy (2010), o nebezpečí plynoucím z „demokratického“ procesu, vedeného demagogickým způsobem, který podléhá obecnému vkusu a klade příliš důraz na názor většiny. A jak napsali Henriksen et Vetlesen (2000), v pasáži o Nietzscheho

filozofii, že vůle většiny nemusí nutně být etická a morální, natožpak nejlepší. Poukazují na vytěsňování odlišných nebo mimořádných na okraj. Z důvodu nebezpečí nástupu tyranů a demagogů, často orientovaných pouze na vlastní prospěch, nebo z důvodu zmíněné skutečnosti, že lid sám často neví, co je pro něj opravdu dobré a co se jen zdá dobré, je nezbytné ustanovení institutu nám již známého *strážce-filozofa*, onoho nezištného milovníka pravdy, který bdí nad udržováním spravedlivého běhu obce a který v případě, že se dobrý demokratický proces zvrhne v demagogicky škodlivý, dovede říci **dost** a napraví ztracenou harmonii (Platon, 1993). Jak také bylo řečeno, obec (ve smyslu stát) **zde není proto, aby sloužila zájmům nejbohatších a nejmocnějších** (Aristoteles, 1996) a je potřeba dodat, že zde není **ani pro to, aby sloužila davu**. Bez tohoto *strážce-filozofa* je demokracie sice účinným nástrojem participace lidí, ale s nepřilíš jasnou zárukou, že tomu tak bude i nadále v případě nástupu totalitní vlády, nemluvě o obtížném rozlišování *zdánlivě dobrého a skutečně dobrého*, jehož demokracie není schopna vůbec.

4.4.3. Spravedlivé, obhájcovské a radikální plánování

Myšlenka spravedlivého (viz Platon (1993) a jeho myšlenka o spravedlnosti jako technice udržení obce) plánování vychází z teze, že každé rozhodnutí tvoří vítěze a poražené, s tím, že obvykle to bývají nízko příjmové skupiny, které jsou znevýhodněné. Spravedlivý plánovač bývá více autoritativní než jeho demokratický protějšek. Termíny obhájcovské a spravedlivé plánování jsou víceméně zaměnitelné, ale za předpokladu, že termínem obhájce se rozumí obhájce znevýhodněných. Role obhájce pak spočívá v pomoci zformulovat a prosadit jejich zájmy, jelikož se předpokládá, že toho znevýhodněné skupiny nejsou schopny (Feinstein et Feinstein, 1996). Tento obhájce vnímá názor komunity, ale to neznamená, že nemá komunitu přesvědčovat co je pro ni dobré a co má požadovat, nicméně jeho hlavní úlohou je organizace komunity a argumentace ve prospěch tohoto klienta (Davidoff, 1996). Sandercocková (1998) v této souvislosti uvádí názor Roberta Goodmana, který považuje tyto obhájce za hodné policajty systému. Jak dále píše Sandercocková (1998) obhájce sice zastupuje znevýhodněné, ale nedá jim slovo. Toto pojetí plánování dle ní jen rozšiřuje víru ve fungování pluralitní demokracie, místo než aby se zabýval strukturou moci. Znevýhodněným totiž často neschází ony technické

znalosti problematiky, ale co je palčivější, postrádají moc kontrolovat dění. Tento názor je podobný pojetí obhájce od Johna Forestera (1989), který vidí znevýhodnění znevýhodněných právě v nedostatku informací (v nejobecnějším slova smyslu, nikoli pouze v technické rovině) a v nedostatečné politické reprezentaci, která není schopna nastolit rovné podmínky politického procesu plánování. Dále Forester (1989) poukazuje, že kritici modelů spravedlivého a obhájcovského plánování **neberou v potaz historicko-strukturní aspekt zmíněné nerovnosti**. Čímž se volně dostáváme k prolnutí spravedlivého plánování a socialistické teorie. Fainstein at Fainstein (1996) uvádějí, že socialistické teorie jsou založeny na výraznější redistribuci moci a zisků. Stávající demokratické zřízení je dle nich nespravedlivé. Propagují, že zájmy tříd se různí a co je dobro pro jedny, může být pro druhé útlak, neboli co je označováno jako obecný zájem je zájem moci. Marx a Engels tvrdili, že ideál vládnoucí třídy tvoří ideál celé epochy, všech žijících lidí, intelektuální esenci doby. Částečně s nimi souhlasí Nietzsche (2002), když tvrdí, že dobré neznamena nutně nesobecké, je totiž produktem panského vládnoucího privilegia udělovat jména. **Dobré je pak to, co se vládnoucím hodí označovat jako dobré!** Fainstein et Fainstein (1996) pak pokračují tím, že pro spravedlivé plánovače i pro socialisty je dobro to, co jako dobro chápe právě nejpočetnější třída, což se pak rozumí spravedlností. V pojetí radikálního urbanizmu je tedy cíl strukturální transformace systémových nerovností a posílení těch, kteří byli dříve opomíjeni. Chudí a utlačovaní, na rozdíl od předchozích pojetí plánování už nejsou chápáni jako jednolitý celek, ale jsou diverzifikováni (Sandercocková, 1998). Vzniká také nová profesní identita urbanisty, který přestává být konformistou, přechází na druhou stranu barikády do opozice vůči státu a ekonomice. Iniciativu přebírá, na rozdíl od advokátního plánování, komuni(s)ta a urbanista se již nevnučuje, ale pomáhá, je-li o to žádán (Sandercocková, 1998).

4.4.4. Přírůstkové plánování

Tento způsob plánování nezvažuje příliš cíle ani významy, zvažuje parciální části, zato ve vysokém počtu alternativ, ale nikoli v dlouhodobé perspektivě. Je založeno na vztahu kupující-prodávající a **věří se, že neviditelná ruka trhu pak produkuje sociální dobro**. Ve skutečnosti existuje jen velké množství osamocených

cílů. Pro tento styl plánování je podstatné **maximální svoboda**, která je brána za největší sociální hodnotu. Veřejný zájem v tomto světě je souhrn soukromých zájmů na trhu, stát zde hraje roli garanta rovné hry na trhu. Největší potíž tohoto systému je, že není stanovený vzorec distribuce zisků, proto se stává, že zisky jdou pouze nejmocnějším hráčům (Fainstein et Fainstein, 1996). V tomto modelu jsou znevýhodněni „koncoví“ uživatelé území, běžní obyvatelé a zemědělci, jejichž ekonomická moc je takřka zanedbatelná (Maier, 2001). V tomto systému je zajímavá úloha strukturalisty, jak ji definuje John Forester (1989). Strukturalista je typ urbanisty, který považuje informace za důležité proto, že legitimizují zachování stávajících mocenských a vlastnických struktur a záměrně se snaží nepřitahovat veřejnost k takovým problémům, jako je **neslučitelnost demokratických principů s ekonomickou politikou kapitalizmu**.

Nicméně „síla trhu“ je nezpochybnitelná. Stávalo se, že regulativní typ plánování často místo aby chránil veřejnost, začal vytvářet územní plány v souladu s působením tržních sil a místo než aby došlo k posílení slabín regulativního plánování, raději se přešlo k modelu přírůstkového plánování. Bridley, Rydinová a Stoker (2003) jej nazývají plánování trendů a jeho posláním je aerodynamizace procesu územního plánování, tedy urychlení a usnadnění výsledných realizací, což je svým způsobem smrt plánování v jeho tradičním poslání (Fainstein et Fainstein, 1996) a bezprostředně stojí za fenoménem generického města Rema Koolhaase (2010) probíraného výše v kapitole lidská společenská kultura. Všechny tyto modely jsou postaveny na myšlence maximální liberalizace, přeorientování se na soukromý sektor, z vlastní činnosti územního plánování zůstalo zachováno jen to, co se hodí investorům. Což, jak říká Maier (2001), je hledisko značně oportunistické, které směřuje k osekání jakýchkoli překážek rozvoje, ať je to názor veřejnosti, nebo památková ochrana, což lze vnímat za praktický dopad oné aerodynamizace systému jak jej popisují Bridley, Rydinová a Stoker (2003).

Je otázka, jestli stát hájený strukturalisty Johna Forestera (1989), kteří managementem informací legalizují stávající strukturu moci, která je nespravedlivá (Sandercocková, 1998), je právě ten stát, který je oním *strážcem-filozofem*, který bdí, aby trh byl spravedlivý, aby produkoval sociální dobro.

5. Diskuse

Jedna z otázek, které se vynořily v průběhu psaní kapitoly věnované etice a dobru, zní: do jaké míry se tyto dva pojmy dají oddělit, abychom zjistili, zda ono obecné dobro existuje. Na základě přečtené literatury je patrné, že takové oddělení není možné. Každý filozofický přístup, který se zabývá etikou, tvoří své vlastní pojetí dobra. Vezmeme-li třeba Immanuela Kanta, jak on nazíral na dobro, zjistíme, že jej nelze vysvětlovat, aniž bychom nevysvětlili jeho etiku, jelikož dobro dle něj je korelát kategorické povinnosti nepodmíněný žádnými zisky z jeho konání (Thomová, 1986), což je zároveň páteř jeho etiky. Nebo z druhé strany, co je dobro pro hédoniky a nakolik je jeho chápání odděleno od vlastní hédonické filozofie? (Sedláček, 2009).

Probereme si nyní tři etické způsoby, jak by se plánovač a urbanista mohl rozhodovat při řešení morálních dilemat. Pokud by se měli urbanisté a plánovači řídit naukou Immanuela Kanta, byly by pro ně naprosto závazné dvě věty. Jedna, znějící: *jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem* (Kant, 1990). Druhá: *jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek* (Kant, 1990). První se zaobírá vnitřním přesvědčením plánovače a druhá představuje praktickou radu, aby v urbanizmu a plánování se na člověka pohlíželo především jako na hodnotu samu o sobě, nikdy jen jako prostředek k plnění vizí. Tedy nepohlížet na člověka jen jako na výrobně-spotřební jednotku, ale bytost, která svým lidstvím a rozumem transcenduje nad pozemský zmar. V tomto kontextu je potřeba zmínit také názor Davida Krause (2010), který tvrdí, že architekti by se měli vzdát velkých vizí a přehánění vlastního společenského významu, měli by se soustředit především na člověka, tvora někdy přihlouplého a líného, ale živějšího než montáž na vizualizaci. Dále uvádí, že na architektonických školách by měla být povinná praxe v nějaké normální práci, třeba na benzince, nebo v supermarketu a ze začátku studia by se měl vyučovat předmět „pozorování lidí“, který by se v průběhu studia pozvolna změnil v předmět „láska k lidem“.

Stoicizmus, jak jej viděla Otáhalová-Popelová (nedatováno) by vedl k takovému přístupu k urbanizmu a plánování, kdy by plánovač-stoik byl moudrou bytostí, která by si utvořila vlastní, nedavový a nenáboženský etický systém, který by

dodržovala a který by vedl k vyrovnanosti plánovače a jeho díla. V případě, že by o jeho názor nebyl zájem, nehádal by se, klidně by odešel.

Je zajímavé srovnat model obhájcovského, spravedlivého plánování s životem Ježíše Krista, pro kterého byla charakteristická dokonalá spravedlnost, ale osvobozená od zlé tužby. Ježíš se také profiloval jako člověk osvobozený od sobeckého přivlastňování, který sympatizuje s chudými, bohatým vyčítá jejich chování a v nerovnoměrné distribuci bohatství spatřuje zárodek zla. Dle Ježíše je bohatství reálnou překážkou vstupu do ráje a ostatně v celém Novém zákoně je naznačena potřeba větší redistribuce statků (Hrehová, 2009). Ovšem zůstává otázkou, zda radikální plánovači byli ve smyslu života Ježíše Krista „dokonale osvobozeni od zlé tužby“. Faktem ale zůstává, že křesťanství podle Nietzscheho Antikrista (2001), jako první přišlo se zmiňovanou logikou *on mocný = on zlý, já slabý = já dobrý*, která je páteří nauky radikálních plánovačů a esencí křesťanských kněží, jak je chápe Nietzsche (2001).

Je pak otázkou, co to tedy to dobro je, to minimum, na kterém se shodne většina přístupů? Za základní výchozí bod vezměme etymologii slova. Český etymologický slovník (Rejzek, 2004) naznačuje, že slovo dobro vzniklo z adjektiva dobré a to zase původně bylo totožné se slovem vhodné. Dobru by šlo rozumět jako jakési vhodnosti pro něco s tím, že cítíme, že tato vhodnost je spojena nejen s utilitárním významem slova, kdy vhodnost má blízko jakési užitečnosti pro danou věc, ale zároveň je i něčím v morálním smyslu víc. Vhodnost má i nádech patřičnosti a správnosti. Na druhou stranu, Moore (2005) říká, že slovo dobré je jednoduchý nedefinovatelný pojem, jehož význam chápeme intuicí. A dobro je pak složenina něčeho a dobrého. Tedy dobro je pro Mooreho (2005) spjato s intuitivním vnímáním jedince, čímž jej vykládáme předporozuměním Arna Anzenbachera (2001), u kterého autor poukazuje na největší slabinu v rovině, kdy různí lidé mohou mít o dobru a zlu odlišné představy. *Je-li to pravda, pak obecné dobro neexistuje, jelikož vzniká mentální projekcí individuality*. Ale Platon (1993) existenci obecného dobra nevyvrací, naopak tvrdí, že je sice nedefinovatelné, chápatelné intuicí, ale to v kontextu Platonovy filozofie světa idejí, ideálního světa, nepřipouští, že by obecné dobro neexistovalo, byť jej přímo nevidíme, jelikož je transcendentální (Kohák, 1993).

Poté zde figurují dva významné hlasy, které naznačují, že zaobírání analýzami pojmu dobra nás nemusí tolik trápit, jelikož *reálná politika je jinde*

(Machiavelli, 2007), nebo protože *s tímto pojmem je účelově manipulováno* (Nietzsche, 2002). Machiavelli (2007) totiž provádí oddělení etiky od politiky, ovšem s dodatkem, že tato „neetická“ politika musí sledovat blaho státu. Nietzsche (2002) přímo neříká co je dobro, ale poukazuje na již v rešerši rozebíraný postřeh, že přiřazení významu pojmu dobrý a dobro je od vládnoucích vrstev podle toho, co se jim hodí.

Celkově se dá říci, že tvrzení „konám dobro“ (dobro očištěné od manipulací, jak je viděl Friedrich Nietzsche (2002)) lze pochopit tak, že vyslovitel má na mysli dobro transcendentální, tedy takové, které nás přesahuje, od něhož můžeme zahlédnout pouze odlesky na hladině, jehož význam postihujeme intuitivně. Po prostudování různých systémů se dá vyslovit takový příměr, že dobro je totéž co bůh. Je nehmotné, nepochopitelné, ale cítíme ho. Čím více žijeme uzavřeni v dogmatech, tím se tváří srozumitelnější a čím jsme relativističtější, tím se stává nesrozumitelnější, imaginárnější.

S tím souvisí pojem postmodernismu, který Friedmann (1989), profesor urbanizmu a plánování popisuje jako stav, že **všechny absolutizované standardy jsou relativizovány**. A není tedy překvapující chladný pragmatismus, který konstatuje, že co funguje, to prostě funguje! A co funguje, jsou peníze, technologie, brutální síla, kouzla médií (která činí svět uvěřitelnějším). Je-li toto následek postmoderního vnímání, které eklekticky shrnuje nesourodé věci (Jacobs, 1992), pak je to jistě cesta do zkázy. Už v Dostojevského (2009) Bratřech Karamazových je v závěru díla rozhovor mezi Ivanem a čertem, přou se o otázky víry, Ivan lavíruje mezi vírou a nevírou, zazní zajímavá myšlenka. *Vše je dovoleno!* Zanikne-li bůh a morálka, jako zanikají geologická období, bude lidstvo konečně svobodné a bude si plně užívat života již tady na zemi, ne až v ráji. Vezmeme-li to obráceně, tak když zvoláme *Vše je dovoleno!*, zanikne předepsaná morálka a etika profese urbanisty a tedy i jakýkoli smysl jeho činnosti. Morálka a etika pak není svrchu dodaná, pouze v rovině svědomí daných lidí, což nahrává různým zkorumpovaným nepoctivcům, jelikož není kdo by vymáhal minimum morálky a etiky. Právě tuto aerodynamizaci systému v případě přírůstkového plánování spatřují Fainstein et Fainstein (1996) jako absenci plánování, tedy konec plánování.

Ale jak píše Friedmann (1989), plánovači si přesto přejí být dobrými. V roce 2010 se v Kostelci nad Černými lesy konalo setkání mladých akademiků pod hlavičkou AESOP, kde byla jedním z hlavních problémů otázka: *co se dá nazvat*

„dobro“, „dobré“ v plánování? (Novotny, 2010). Je tedy patrné, že Friedmann (1989) má pravdu, že plánovačům jde o dobro. **Proto je určující rovina plánování v morální veřejné akci** Friedmann (1989).

Ale zpět k postmoderně. Jedna její cesta je nihilismus, následek hesel: *cokoliv jde!* A tedy, že *vše je dovoleno!* S nevyhnutelnou otázkou, jak být morální ve světě bez absolutních hodnot? (Friedmann, 1989). Je patrné, že morální člověk v takovém světě je jako příslovečný *Idiot* Fjodora Michajloviče Dostojevského (2007). Idiotství zmíněného knížete Myškina spočívá v jeho naprosté čistotě a „dokonalém osvobození od zlé tužby“. Jeho život je podobný životu Ježíše Krista podle Hrehové (2009) a proto je prohnitou ruskou společností konce devatenáctého století nazýván idiotem, protože nechápe, že prostě fungují jiné poměry. Nebo druhá cesta postmoderny, v rovině **kritiky paradigmat vnímání a organizace světa** (Jacobs, 1992). A to je nadějná cesta postmoderny. Maier (2003) v komentáři ke kapitole věnované Leonii Sandercockové píše třeba, že *feministé poukazují na dosavadní jednostranné pojetí urbanistického plánování, zpochybňují legitimitu tradičních rodin, na jejichž životy jsou města navrhována a požadují, aby města vyhovovala i neúplným rodinám, domácnostem jednotlivců, lidem žijícím v komunitách a homosexuálům*. Není toto příklad kladné kritiky paradigmat?

Žijeme sice ve světě, která relativizuje morálku, volá *Vše je dovoleno!*, pohřbila Boha, ale není to uzavřený statický systém! Henri Bergson (2007), francouzský filozof, dělil morálku (a náboženství) na dva druhy. Statické a dynamické. Když to zjednoduším, statické je takové, kde figurují jasně dané principy, normy a dogmata, kdežto pro dynamické je příznačné, že je ve vývoji, protože žije, komunikuje s Životem. Připomeňme si Anzenbacherovu teorii (2001) o diskursivní povaze individuálního svědomí a platného étosu. V Bergsonově světě to není nic jiného, než dialog mezi dynamickým životem a statickou sociální normou, která je vytvářena našimi životy a pak na ně svou direktivní povahou opět působí a tvoří naše individuální svědomí. Proto, budeme-li postmoderními nihilisty, plánování (alespoň v jeho sociálním poslání) zanikne, tak jako zanikají ona geologická období. Ale půjdeme-li cestou kritiky paradigmat vnímání a organizace světa (Jacobs, 1992), kdy budeme *obohacovat plánovací proces o diskuzi morálních dilemat* (Healey, 1996), stane se, že *morální dilema začne řešit i politický proces*, protože plánování je bytostně politickou záležitostí (Fainstein et Fainstein, 1996).

Tedy je jisté, že i při seberelativističtějších společenských vztazích je nezbytný „**minimální teror dobra**“ v podobě základního dogma, jak píše Ratzinger (in Plicka, 2010), který bude obsahovat právě ty společenské hodnoty, bez nichž si lidské soužití nedovedeme představit. A proto musí být zákony na těchto hodnotách vystaveny! (Anzenbacher, 2001). A jak říká Petr Fiala (2010), než stavět zákony na neskutečném výčtu hypotetických situací, je lepší zjednodušit na elementární a jednoduše vymahatelné předpisy, které budou onoho charakteru minimálního dogma. A pak se dá jít cestou *obohacování plánovacího procesu o diskuzi morálních dilemat* (Healey, 1996), kde by mělo zvítězit takové řešení, které stupňuje i kvalitu bytí ve smyslu konceptu ontologického dobra (Anzenbacher, 1991).

Dá se prohlásit, že dobro v územním plánování a urbanizmu tvoří „minimální teror dobra“ v podobě **minima prostorové morálky**, které nikdo přesně nezná, ale je nezbytné o něm vést dialog.

6. Závěr

Jak je výše psáno, nelze na dobro pohlížet odděleně od etiky a jeho podoby jsou rozmanité v závislosti na etických systémech, které je používají. Ale jedno je jisté, obecné dobro existuje. Je to transcendentálie, která nás překračuje, a chápeme ji intuicí.

Přes množství přístupů k etice, plánování a urbanizmu je nezbytné vést dialog o základních hodnotách, na kterých se bude lpět a které, zaniknou-li, vezmou sebou i morálku a kulturu. Tyto hodnoty je nutno sřežit a opatrovat.

V případě, že budou v ohrožení, je nezbytné je brát jako minimální teror prostorové morálky, v případě, že ohroženy nejsou, je označení teror příliš restriktivní a dogmatické, tedy je zbytečné, upouští se od něj, ale upozorňuji, pouze v případě, že tyto minimální hodnoty nejsou ohroženy.

Když jsem rok před odevzdáním této práce poslal e-mail Davidu Vávrovi, architektovi a herci Divadla Sklep, s dotazem, co považuje za dobro v urbanizmu a územním plánování, přišla mi odpověď:

Dobro = přirozenost bez dotazů na dobro

(Vávra, 2010)

7. Přehled literatury a použitých zdrojů

1. AKADEMIE VĚD - kolektiv autorů, 1982: Ilustrovaný encyklopedický slovník. 3 svazky, Academia, Praha.
2. AKVINSKÝ T., 2010: Otázky o svědomí. Nakladatelství KRISTAL OP, Praha, 229 s. ISBN: 978-80-87183-19-9
3. ANZENBACHER A., 1991: Úvod do filozofie, Státní pedagogické nakladatelství, Praha, 304 s. ISBN: 80-04-26038-1
4. ANZENBACHER A., 2001: Úvod do etiky, Academia, Praha, 292 s. ISBN: 80-7192-698-1
5. ARISTOTELÉS, 1996: Etika Níkomachova, nakl. Petr Rezek, Praha, 493 s. ISBN: 80-901796-7-3
6. BABCOCK R., 1966: The purpose of zoning. In: STEIN J. M., 1995: Classic readings in urban planning. Mc Graw Hill. USA. 133-140 s. ISBN: 0-07-061138-6
7. BAŠE M., 2006: Sídla a stavby na venkově. ČVUT Praha, Praha, 80 s. ISBN: 8001033902
8. BERGSON H., 2007: Dva zdroje morálky a náboženství. Vyšehrad, Praha, 272 s. ISBN: 978-80-7021-792-4
9. BRINDLEY T., RYDINOVÁ Y., STOKER G., 2003: Štěpení urbanizmu. In: MAIER K., 2003: Urbanistická čítanka 2. Česká komora architektů, Praha. 75-91 s. ISBN: 80-902735-8-0
10. CAMPBELL S., FAINSTEIN S.S., 1996: Introduction: The structure and Debates of Planning Theory. In: CAMPBELL S., FAINSTEIN S.S., Readings in Planning Theory. Blackwell Publishers Inc. USA. 1-15 s. ISBN: 1-55786-612-0
11. DAVIDOFF P., 1965: Advocacy and pluralism in planning. In: CAMPBELL S., FAINSTEIN S.S., Readings in Planning Theory. Blackwell Publishers Inc. USA. 305-322 s. ISBN: 1-55786-612-0
12. DOSTOJEVSKIJ F. M., 2009: Bratři Karamazovi. LEDA, Praha, 752 s. ISBN: 978-80-7335-208-0
13. DOSTOJEVSKIJ F. M., 2007: Idiot. KMa, Praha, 576 s. ISBN: 978-80-7309-485-0
14. FAINSTEIN S.S., FAINSTEIN N., 1996: City planning and political values: An updated view. In: CAMPBELL S., FAINSTEIN S.S., Readings in Planning Theory. Blackwell Publishers Inc. USA. 265-287 s. ISBN: 1-55786-612

15. FIALA P., 2010: Politika, jaká nemá být. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno, 164 s. ISBN: 978-80-7325-216-8
16. FRIEDMANN J., 1989: Planning in the public domain: diskurse and praxis. In: STEIN J. M., 1995: Classic readings in urban planning. Mc Graw Hill. USA. 74-79 s. ISBN: 0-07-061138-6
17. FORESTER J., 1989: Urbanizmus versus moc. In: MAIER K., 2003: Urbanistická čítanka 2. Česká komora architektů, Praha. 11-29 s. ISBN: 80-902735-8-0
18. GADAMER H.-G., 1994: Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem. OIKOYMENH, Praha, 114 s. ISBN: 80-85241-46-3
19. HARVEY D., 1996: On planning the ideology of planning. In: CAMPBELL S., FAINSTEIN S.S., Readings in Planning Theory. Blackwell Publishers Inc. USA. 177-197 s. ISBN: 1-55786-612-0
20. HEALEY P., 1996: Planning through debate: The communicative turn in planning theory. In: CAMPBELL S., FAINSTEIN S.S., Readings in Planning Theory. Blackwell Publishers Inc. USA. 234-257 s. ISBN: 1-55786-612-0
21. HENRIKSEN J. O., VETLESEN A. J., 2000: Blízke a vzdálené- etické teorie a principy práce s lidmi. sdružení Podané ruce, Brno, 216 s. ISBN: 80-85834-85-5
22. HREHOVÁ H., 2009: Etická rozprava o cnosti a dobrokráse- Aretologicko-filokalistické reminiscencie, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, Trnava, 298 s. ISBN: 978-80-8082-281-1
23. HRŮZA J., 2002: Charty moderního urbanizmu. Agora, Praha, 94 s. ISBN: 80-902945-4-5
24. HRŮZA J., ZAJÍC J., 2007: Vývoj urbanizmu II. díl. nakladatelství ČVUT, Praha, 191-373 s. ISBN: 978-80-01-03714-0
25. HUME D., 2007: A dissertation on the passions- the natural history of religion – a critical edition. Oxford, Oxford university Press, 317 s. ISBN: 978-0-19-925188-9
26. JACOBS H. M., 1992: Planning the use of land for the 21.century. In: STEIN J. M., 1995: Classic readings in urban planning. Mc Graw Hill. USA. 158-164 s. ISBN: 0-07-061138-6
27. JEHLÍK J., 2010: Bezpečí, komunikace, reprezentace. Zlatý řez 33: 4-19. ISSN: 1210-4760
28. KANT I., 1996: Kritika praktického rozumu. nakladatelství Svoboda, Praha, 306 s. ISBN: 80-205-0507-5

29. KANT I., 1990: Základy metafyziky mravů. nakladatelství Svoboda, Praha, 128 s. ISBN: 80-205-0152-5
30. KOHÁK E., 1993: Člověk, dobro a zlo- kapitoly z dějin morální filosofie. nakladatelství Ježek, Praha, 248 s. ISBN 80-901625-3-3
31. KOHOUT M., 2010: O územních plánech v Iráku. ALFA- bulletin FA ČVUT, č.6/2010, MK ČR E 17540
32. KOUCKÝ R., 2006: Elementární urbanismus. Zlatý řez, Praha, 264 s. ISBN: 80-9028-107-9
33. KOOLHAAS R., 2010: Generické město. Zlatý řez 32: 20-27. ISSN: 1210-4760
34. KRAUS D., 2010: Vysoká a nízká architektura, elita a ulice. Zlatá řez 33: 32-39. ISSN: 1210-4760
35. KRAUS J. (ed.), 2006: Nový akademický slovník cizích slov. Academia, Praha, 879 s. ISBN: 80-200-1415-2
36. KRUMHOLZ N., FORESTER J., 1990: To be professionally effective, be politically articulate. In: STEIN J. M., 1995: Classic readings in urban planning. Mc Graw Hill. USA.456-468 s. ISBN: 0-07-061138-6
37. MACHIAVELLI N., 2007: Vladař. nakladatelství XYZ, Praha, 203 s. ISBN 978-80-87021-73-6
38. MAIER K., 2003: Leonie Sandercocková – komentář. In: MAIER K., 2003: Urbanistická čítanka 2. Česká komora architektů, Praha. Strana 94. ISBN: 80-902735-8-0
39. MAIER K., 2001: Plánování v post-plánované společnosti: kdo potřebuje urbanisty? Urbanismus a územní rozvoj č.1/2001, ročník 4, 5-10 s.
40. MARCUSE P., 1989: Who/what decides what planners do? In: STEIN J. M., 1995: Classic readings in urban planning. Mc Graw Hill. USA. 569-572 s. ISBN: 0-07-061138-6
41. MOORE G.E., 2005: Principia ethica. Barnes and Noble Publishing.Inc., USA, 243 s. ISBN 0-7607-6546-4
42. MUSIL R., 1980a: Muž bez vlastností I.díl. Odeon, Praha, 599 s.
43. MUSIL R., 1980b: Muž bez vlastností II.díl. Odeon, Praha, 362 s.
44. NIETZSCHE F., 2001: Antikrist. Votobia, Praha, 126 s. ISBN: 80-7198-481-7
45. NIETZSCHE F., 2002: Genealogie morálky – polemika. Aurora, Praha, 147 s. ISBN 80-7299-048-9

46. NIETZSCHE F., 2003: Mimo dobro a zlo- předehra k filozofii budoucnosti. Aurora, Praha, 198 s. ISBN: 80-7299-067-5
47. NOVOTNY V., 2010: Landscapes of planning- editoval. IN: Journal of Landscape Studies 3/2010, Prague, 75-76 s. ISSN 1802-4416
48. OTÁHALOVÁ-POPELOVÁ J., nedatováno: Předmluva k Dopisům Senekovým, Melantrich, Praha, 116 s.
49. PATOČKA J., 1947: Doslov k Rozpravě o metodě, nakladatelství Jan Laichter, Praha, 108 s.
50. PATOČKA J., 2007: Platón a Evropa. Nakladatelství Filosofia, 228 s. ISBN 978-80-7007-254-6
51. PATOČKA J., 2010: Úvod do fenomenologické filozofie. Oikoymenh, Praha, 192 s. ISBN 80-7298-054-5
52. PINC Z., 2003: Město versus pospolitost. In: SOKOL J., PINC Z.: Antropologie a etika. Nakladatelství Triton, Praha: 60-68 s. ISBN: 80-7254-372-5
53. PLATON, 1993: Ústava, neboli o spravedlnosti, rozmluva o věcech obce. Nakladatelství Svoboda, Praha, 532 s. ISBN: 80-205-0347-1
54. PLICKA I., 2010: Architekt, úředník, klient a téma. Zlatý řez 33: 64-67. ISSN: 1210-4760
55. REJZEK J., 2004: Český etymologický slovník. LEDA, 752 s. ISBN 80-85927-85-3
56. RAWLS J., 1971: Justice as fairness. In: STEIN J. M., 1995: Classic readings in urban planning. Mc Graw Hill. USA. 63-73 s. ISBN: 0-07-061138-6
57. SANDERCOCKOVÁ L., 1998: Význam a rozdíl v teoretických školách. In: MAIER K., 2003: Urbanistická čítanka 2. Česká komora architektů, Praha. 95-112 s. ISBN: 80-902735-8-0
58. SEDLÁČEK T., 2009: Ekonomie dobra a zla. Nakladatelství 65. pole. Praha, 270s. ISBN: 978-80-903944-3-8
59. Společnost pro vydávání Ottova slovníku naučného, 1997: Ottův slovník naučný. Argo, Polička, ISBN 80-7203-136-8
60. SITTE C., 1995: Stavba měst podle uměleckých zásad. Nakladatelství ARCH, 111 s.
61. ŠIL P., KAROLOVÁ J., 2008: Člověk na cestě k moudrosti- filosofie a etika pro střední školy. Olomouc, nakladatelství Olomouc, 351 s. ISBN: 978-80-7182-253-0
62. ŠTĚPINOVÁ M., 2010: Úvodní studie in: AKVINSKÝ T., 2010: Otázky o svědomí. Nakladatelství KRISTAL OP, Praha, 229 s. ISBN: 978-80-87183-19-9

63. THOMOVÁ M., 1986: Ideologie a teorie poznání- ke vzniku kriticizmu a transcendentalizmu Immanuela Kanta. nakladatelství Svoboda, Praha, 276
64. VÁVRA D., 2010: e-mailová odpověď na můj dotaz, co považuje za dobro v urbanizmu a plánování.
65. WIKIPEDIE, 2011: heslo Etika. <http://cs.wikipedia.org/wiki/Etika> staženo dne: 19.2.2011
66. WIKIPEDIE, 2011: heslo Dobro. <http://cs.wikipedia.org/wiki/Dobro> staženo dne: 28.2.2011