

2.4 MRAV, MORÁLKA A ETIKA

Prostor svobody, vymezený pravidly, je jinak volný. Že se v něm přesto *rozhodujeme* – a nehodíme si místo toho korunou – svědčí o tom, že není libovolný. Že se v něm nějak orientujeme a máme obvykle pocit, že víme, proč jedno rozhodnutí či jednání je lepší než druhé. Jako kdyby ani v této oblasti možných jednání nebyla všechna stejně dobrá a naše volby se tedy měly i zde čím řídit.

Otázka po mravnosti, po řeckém *éthos* a latinském *mos*, je vlastně otázkou po tom, čím se řídí naše víceméně vědomé rozhodování a jednání. Ani tam, kde je skutečně svobodné, není nahodilé, nýbrž především míří k nějakému cíli, má nějaký záměr nebo účel. Na druhé straně člověka charakterizuje právě to, že své jednání také nějak reguluje – ne každý cíl a ne každá cesta k němu jsou stejně dobré a konečně ne každému našemu jednání bude okolní společnost rozumět, některá si v ní dokonce nemůžeme dovolit. Na prostou otázku, čím se přitom necháváme vést, nebude tedy prostá odpověď. I když v běžné řeči nemusí být přesnější rozlišování potřeba, chceme-li se v této oblasti dostat dál a pochopit její složitost, budeme muset opět rozlišovat. Ostatně i v běžné řeči rozlišujeme mezi tím, co je neslušné, co je nemravné a co je prostě odporné. Mezi zdvořilým, poctivým a krásným nebo dokonce hrdinským.

V dalším se tedy pokusíme pracovně rozlišit aspoň tři různé roviny toho, čím se při jednání dáváme vést, a ukázat, že se od sebe navzájem významně liší. V některých případech se dokonce mohou postavit proti sobě. Celou oblast této více méně dobrovolné seberegulace jednání, kterou se praktická filosofie musí zabývat, budu nazývat mravní. V ní pak rozliším tři roviny, kde se řídíme buď „společným mravem“, „individuální morálkou“ nebo konečně hledáním lepšího a nejlepšího, které budu nazývat „etikou“ v užším slova smyslu. Začít musíme tou první, rovinou společného mravu.

Daleko nejčastější jsou situace, kdy jednáme téměř nevědomky a automaticky, tak jak jsme se to naučili v dětství. Ráno po probuzení nepřemýšlíme, čím začít, ale zcela samozřejmě zajdeme do koupelny, oblečeme se, uděláme snídani a vydáme se obvyklou cestou do práce nebo do školy – to všechno bez faktického rozhodování. Podobně většinou nepřemýšlíme, co si vezmeme na sebe a podobně. Kdykoli potkáme sousedy a známé,

pozdravíme nebo pokyneme, jak je to v naší společnosti obvyklé, „jak se sluší a patří“.

Tuto neobyčejně bohatou vrstvu naučených kulturních stereotypů, která naše jednání sice omezuje, ale také nesmírně zjednodušuje – představte si, že byste každému, koho potkáte, měli říci něco originálního –, jsme v zásadě převzali od rodičů nebo učitelů a později přizpůsobili svým vrstevníkům. Stalo se to pod jistým tlakem („co to děláš?“, „jak to vypadáš?“ atd.) rodičovské a učitelské autority, která se zpravidla opírala jen o to, že to a ono „se dělá“, resp. nedělá, případně „tohle se u nás nedělá“. To je klasická forma kulturního předávání, ostatně velmi podobná tomu, jak nás učili správně mluvit: „tohle se neříká“, „takhle se nemluví“. Společnost naše chování a jednání poměrně silně homogenizuje, vynucuje si opakování přijatých vzorců a různě trestá každou odchylku.

Zejména mladí lidé v jistém věku, kdy se začínají stavět na vlastní nohy a zkoušejí, co sami dokáží, vystavují tento společenský tlak a jeho vzorce jisté zkoušce. Chtějí si vyzkoušet, jak dalece to jejich společnost myslí vážně a co to udělá, když nějaký vzorec frapantně poruší. Protože prakticky všechny společnosti, od Nové Guineje až po Manhattan, si dávají zvláště záležet na docela určitých a stejných věcech, je recept velmi jednoduchý: stačí se nějak nápadně postrojít, anebo ještě lépe udělat něco neobvyklého s vlasy. Úspěch je i v současné společnosti se silně uvolněnými „mravy“ zaručen: oranžový nebo zelený „kchout“ na hlavě vždycky zapůsobí.

Každá lidská společnost si tedy poměrně silně vymáhá jistou míru konformity, kterou pro běžný styk nutně potřebuje: zjev, oblečení, mimika, gesta i řeč každého z nás dává našemu okolí neustále najevo, zda k němu chceme patřit, zda se s námi dá počítat – anebo si na nás raději dávat pozor. Jistá společenská konformita budí v druhých prvotní důvěru,¹⁰¹ bez níž by život ve společnosti nebyl myslitelný. Mimochodem význam této konformity nejlépe potvrzují podvodníci, kteří musí představovat skutečné vzory toho, co „se dělá a nedělá“ – jinak by se totiž

¹⁰¹ Angličtina má užitečné rozlišení mezi touto základní důvěrou (*trust*), která třeba dovoluje zeptat se cizího člověka na cestu a zařídit se podle toho, a *confidence*, důvěrou v silném slova smyslu spolehnutí. – Podle Richersona a Boyda základní pravidlo chování v každé společnosti zní: „Buď hodný k těm, kdo mluví, jednají a oblékají se podobně jako ty; na ty ostatní si dávej pozor“ (*Not by genes alone*, str. 224).

neužívili. Podobně jako jazyk jsou i tyto vzorce jednání znakem příslušnosti k určité kultuře a společnosti – stejně jako příznakem odlišení od „těch druhých“; kdyby o ně společnost nedbala, přestala by být společností.

To ovšem neznamená, že by se tento společný mrav nijak neměnil. Jak jsme viděli, je totiž v každé generaci odkázán na společenské předávání: co se nepředalo, to se ztrácí, a co se přidalo, bude se předávat dál. Na rozdíl od jazyka a práva, které jsou od jisté doby silně fixovány písmem, je předávání mravu stejné v Praze jako na horním Orinoku. Společenský význam tohoto všudypřítomného jevu dokážeme těžko docenit – zejména proto, že jej běžně vůbec nevnímáme. Člověk si jej všimne teprve, když narazí na nějaký jiný, cizí vzorec chování – a přirozeně reaguje negativně. To je přirozený základ všech xenofobií. Rozhodně bychom však neměli podlehnout iluzi, že je to něco vedlejšího, nevýznamného. Vynucovaný společný mrav předně udržuje povědomí jistého společenství a klima základní důvěry, běžný život neobyčejně zjednodušuje a může jej často také kultivovat: zdvořilost nebo způsoby při jídle mohou těm druhým život velice zpříjemnit.

Společný mrav je tedy souhrn naučených kulturních vzorců jednání a chování, k němuž společnost všechny své členy více nebo méně razantně vede. Kdybychom jej chtěli výslovně formulovat, vyjde velmi jednoduché pravidlo konformity: dělej všechno tak, jak „se“ to dělá, jednej tak, jak jednájí ostatní. Ne ovšem všichni, nýbrž ti správní: ani společný mrav není amorální, nýbrž učí vybírat ty správné vzory, učí, jak se to má dělat. Ne náhodou české slovo „mrav“ etymologicky souvisí s ruským „nравitsja“ čili líbit se.

Z této základní vrstvy „společného mravu“ čili konformity, kterou máme v něčem společnou i se zvířaty, vyrůstá všechno ostatní – a v tom tkívá nyní naše potíže. Pro celou tuto oblast máme totiž k dispozici jediný pojem „mravu“, a pak už jen jeho ekvivalenty v jiných jazycích. Jak latinské *mos*, *moris*, tak řecké *éthos*¹⁰² znamenají původně totéž, to jest právě „mrav“. Proto

¹⁰² Řečtina sice zná dvě slova, *ethos* a *éthos*, který asi původně znamenal obvyklé místo k ustájení, kam se dobyteč samo vrací, ale pokusy vyždímat z toho nějaký významový rozdíl nejsou – při známé velkorysosti starého řeckého pravopisu – příliš přesvědčivé. A. Rich tuto dvojici nicméně používá k důležitému rozlišení mezi tím, co zde nazývá „mravem“ a „morálkou“.

je tak obtížné nějak rozlišit další vrstvy toho, čím se naše jednání řídí, i když se sobě navzájem, jak uvidíme, málo podobají. Ze směřování těchto rovin pak plynou i poměrně vážná nedorozumění s nebezpečnými společenskými důsledky. Abych si úkol aspoň trochu ulehčil, navrhl jsem pracovně rozlišovat mezi

1. společným mravem,
2. individuální morálkou a
3. etikou jako „hledáním nejlepšího“.¹⁰³

Společný mrav je neobyčejně jednoduchý a účinný, selhává však v okamžiku, kdy na sebe narazí dva různé „mravy“. Každý z nich je totiž pro své nositele stejně samozřejmý, často vychází z jiné zkušenosti a jiných předpokladů, ale vůči jiným nemá argumenty, takže otázka, který by byl „lepší“, nedává valný smysl. Proto jsou mezikulturní konflikty tak časté i beznadějně neřešitelné – a zároveň při pohledu zvenčí často malicherné a povrchní.¹⁰⁴

Na faktické meze společného mravu narazili lidé, kteří se ze svého společenství nějak emancipovali a stali se odpovědnými jednotlivci, individuálně jednajícími osobami. Tento obrat klasicky vyjadřuje Sókratés, když před soudem říká Athéňanům: „Na které místo se kdo postaví, pokládá je za nejlepší, (...) tam má podle mého mínění trvat a podstupovat nebezpečí, nic neuvazuje ani o smrti ani o ničem jiném, kromě hanby.“ – „Děkuji vám, občané athénští, a jste hodní, ale budu poslouchat více boha nežli vás.“¹⁰⁵ Ještě lapidárnější vyjádření najdeme v Bibli: „Nepřidáš se k většině, když páchá nepravost.“¹⁰⁶

¹⁰³ Podobné rozlišení zavádí Paul Ricoeur, *Soi-Même comme un Autre*, Paris 1990 (německý překlad *Das Selbst als ein Anderer*, München 2005, str. 200 aj.), a po něm M. Cornu, *La confiance dans tous ses états*, Genève 1997 (např. str. 11 a 38). Srv. též R. Ogien, *L'éthique aujourd'hui*, str. 16.

¹⁰⁴ To je pohled morálních kritiků, například Jonathana Swifta: v jeho Liliputu se lidé prou o to, ze kterého konce se mají natloukat vařená vejčička. Může být užitečné připomenout, že některé „nemožné“ mravy jiných byly i u nás běžné ještě začátkem 20. století: téměř povinné šátky na hlavách vdaných žen, tělesné tresty ve škole nebo hodné jiné představy o odhalování těla, osobní hygieně a zacházení s odpadky.

¹⁰⁵ Platón, *Obrana Sókrata* 28e, 29d. – „Nemáme se tedy (...) tak mnoho starat o to, co o nás řekne množství, nýbrž co řekne odborník ve věcech spravedlivých a nespravedlivých, ten jeden a sama pravda.“ *Kritón* 48a.

¹⁰⁶ Ex 23,2.

Situace se náhle obrátila: souhlas většiny, pro společný mrav ta poslední a nepochybná norma správného jednání, je najednou odmítnut ve jménu jiné autority. Může se stát, že většina „páchá ničemnosti“, a v tom případě se po člověku chce, aby se postavil proti ní, aby se dokonce ničeho nebál „kromě hanby“. Jenže o co se teď má jednat člověk opřít? Jak má poznat „ničemnost“, když ji páchá většina? Sókratés se odvolává na „vnitřní hlas“ svého daimonia, které jej vždycky zarazí, kdyby se chystal udělat něco špatného. Starý zákon nabízí v této souvislosti ovšem ještě víc. O pár stránek dřív, než je citované místo, uvádí stručný přehled hlavních „ničemností“ čili toho, nač si má jednat člověk dávat pozor: známé Desatero.¹⁰⁷

Mojžíšův Zákon – podobně jako jiné starověké kodexy¹⁰⁸ – stojí na hranici náboženské morálky a práva. S právním textem má společné, že taxativně uvádí zakázaná (a povinná) jednání, že se opírá o nepochybnou autoritu a že má platit pro každého, vždy a všude.¹⁰⁹ Desatero se od moderního zákona liší jednak tím, že zákazy i příkazy formuluje v singuláru („Nezabiješ!“), jednak že neuvádí žádné sankce.¹¹⁰ Další text Mojžíšova zákona uvádí velké množství detailních právních předpisů se sankcemi, podobně jako zákoník Chamurappiho, na samém začátku ale stojí těch několik velmi lapidárních slov, která shrnují hlavní obsah individuální morálky. Mravnosti jako dobrovolného sebeomezení, které se neopírá o to, jak jedná většina, o faktický stav v dané společnosti.

Z těchto taxativních seznamů zakázaných (resp. povinných) jednání se pak odvíjí právo. Přináší si odsud všechny podstatné rysy: autoritu, pojem závazku, univerzálnost i jistý druh nepsané sankce. Zejména je tu však dobře patrná normativní čili podle Luhmanna „kontrafaktická“ povaha práva:¹¹¹ právo pře-

¹⁰⁷ Ex 20,2–17.

¹⁰⁸ Srv. zejména indický „Zákoník Manuův“, tradiční bráhmanský kodex, který také nerozlišuje mezi tím, co bychom dnes nazvali právní a náboženské. V kodexu Chamurappiho je obojí naopak odděleno, platnost právní látky se ovšem opírá o náboženskou autoritu, jak říká jeho úvod i závěr.

¹⁰⁹ Původně jistě jen pro všechny příslušníky izraelských kmenů, účastníky smlouvy (Ex 24,7n), ale jinde se objevuje i myšlenka „univerzální“ platnosti zákona vůbec (např. Iz 63,20).

¹¹⁰ Motivem nemá být strach před trestem, ale naopak vděčnost za to, co Hospodin Izraeli už prokázal (Ex 20,1), případně „dlouhý život na zemi“ (Ex 20,12).

¹¹¹ Norma je „kontrafakticky stabilizované očekávané chování“. N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, str. 134.

depisuje a neopírá se o to, jak lidé jednají. Platí i tehdy, kdyby mnoho lidí nebo dokonce většina jednali jinak.¹¹² Kvůli tomu se také – na rozdíl od „neviditelného“ zvykového mravu – výslovně formuluje a vystupuje jako zřetelný požadavek.

Jak se postupně budovala státní moc, mohla velká část požadavků na lidské jednání přejít z oblasti (individuální) morálky do oblasti (vymáhaného) práva. Tím se účinnost těchto předpisů jistě posílila a mohlo se posílit také očekávání, že je i ostatní členové společnosti budou dodržovat. Přesto se něco podstatného změnilo. Na rozdíl od morální řeči Desatera, která se obrací ke každému jednotlivě a jemu samému tedy ukládá jistým způsobem jednat a nejednat, právní řeč formuluje obecně. Rozlišení přípustného a nepřípustného jednání tak připadá třetím osobám, důkaznímu řízení a „forensní“, tj. veřejné proceduře.¹¹³ Proto nemůže právo oblast mravního jednání nikdy pokrýt úplně. Právní zákaz a trest může postihovat jen jednání dobře prokazatelné, bezpečně rozlišitelné právě třetími osobami. Přes všechny úspěchy právního vývoje zůstává i tak společensky nebezpečné jednání jako např. lež nadále v oblasti (individuální) morálky a dobrovolného sebeomezení.¹¹⁴

Rozvinutá a technicky bohatá právní oblast tak pokrývá velmi důležitou část toho, čím se řídí jednání člověka ve společnosti. Vedle zajišťování subjektivních práv, trestání zločinů a omezování libovůle státu zejména posiluje mezi občany určitá očekávání. Právo nemůže zaručit, že se nikomu nestane škoda a křivda, že každý zločin bude potrestán, podporuje však ty, kdo se jim vyhýbají, a umožňuje jim spoléhat se, že se i ostatní takovému jednání spíše vyhnou. Možnost takového spolehnutí je pro společenský život nesmírně důležitá. Přesto je každá právní ochrana z povahy věci jen částečná a důležité oblasti lidského jednání i očekávání zůstávají mimo ni.

Předně je tu dávná zkušenost, že žádné obecně platné předpisy a pravidla nemohou přesně vystihnout složitost lidských

¹¹² „Platí“ ovšem ve smyslu normativní teorie; naproti tomu R. von Jhering a sociologie práva zdůrazňují význam „žitého“ práva. To neznámá, že by se právo mohlo řídit empirickou skutečností, nýbrž že se s pouhou normativní platností nemůže spokojit a musí se do života prosazovat.

¹¹³ Na podstatný rozdíl mezi morálkou a právem upozorňuje Hegel, *Základy filosofie práva*, § 94, dodatek.

¹¹⁴ Jen výjimečně se formalizované lži, např. křivé svědectví nebo podvod, dají právně stíhat, a i zde vzniká vážný problém prokazování „úmyslu“.

jednání a situací, a že tedy i správně aplikované právo může působit bezpráví: *summum ius, summa injuria*.¹¹⁵ Tomu věnovala velkou pozornost zejména starší právní tradice, poučená Aristotelem. Ten si jako mimořádně pečlivý a bystrý pozorovatel tohoto jevu často všimá a varuje před spoléháním na pouhou zákonnost.¹¹⁶ Britský pokus se zvláštními odvolacími soudy pro „*equity*“ v 18. století však ztroskotál, protože ty působily ještě větší zmatek.¹¹⁷ I současné právo proto nechává jistou volnost rozhodování soudů a užívá slov jako „přiměřené“, „podle dobrého mravu“, „v dobré víře“ apod. Právě zde tak vstupuje do hry obecné právní povědomí, jež přirozeně zahrnuje i soudce.

Tam, kde je lidské jednání skutečně svobodné, nehledá ovšem jen to, co je dovolené, nýbrž co je lepší, případně *nejlepší*. Nejen obchodník, který smlouvá o cenu, ale každý jednající člověk hledá něco lepšího, a v tom mu nemůže poradit ani (taxativní) morálka, ani právo. Do této oblasti vynikání, kde člověk hledá lepší a ještě lepší, se totiž nemůže dostat jen dodržováním daných pravidel, nýbrž tak, že jde za nějakým cílem a ideálem, nebo že se poměruje s výkony jiných.¹¹⁸ Právě zanedbání tohoto rozdílu a redukování celého mravního myšlení na morálku pravidel je terčem Nietzscheovy vášnivé kritiky morálky, jeho „imoralis-

¹¹⁵ „Největší právo – největší nespravedlnost.“ – Že „zákon je věc hluchá, neúprosná“, uvádí např. Livius, *Ab urbe condita*, 2.3.

¹¹⁶ „Při zkoumáních o lidském jednání jsou obecná tvrzení sice obsažnější, v jednotlivém je však více pravdy“ (Aristotelés, *Etika Nikomachova* 1107a). – Na rozdíl od Platóna, který chtěl spravedlivé rozhodování svěřit „mužovi vědním královskému“ (*Politikos* 294a), věnuje Aristotelés desátou kapitolu 5. knihy „Etiky Nikomachovy“ pojmu *epieikeia*, *epieikés*, (lat. *aequitas*, angl. *equity*, něm. *Billigkeit*), pro který nemá české slovo. „Každý zákon je obecný, některé věci se však podle něj nedají obecně správně rozsoudit“ (tamtéž, 1137b). – „... slušné (*epieikés*) je sice spravedlivé, ale ne podle zákona, nýbrž jako oprava zákonné spravedlnosti“ (tamtéž, 1137b). – „Co samo není pevné, nedá se měřit pevným metrem“ (1138a) a uvádí se příklad ohebného (olověného) měřítka, jež se prý užívalo na ostrově Lesbu.

¹¹⁷ Hned v úvodu své *Metaphysik der Sitten* Kant rozlišuje právo v užším a širším smyslu, do něhož patří i *Billigkeit* (*aequitas*). Uvádí příklad společného podnikání, v němž ten, kdo se o výsledek víc přičinil a případně utrpěl i větší ztrátu, má podle „slušnosti“ nárok na větší podíl – jenze žádný soudce nedokáže rozhodnout jaký. Proto ji Kant nakonec jako „němou bohyni, kterou nemůže být slyšet“, odkazuje pouze do oblasti svědomí. (*Metaphysik der Sitten*, Einleitung, Anhang I, AA VI, 234).

¹¹⁸ Jako konečná tělesná bytost nemůže ovšem člověk jen hledat, nýbrž musí někdy také začít jednat. Brentano proto důsledně hovoří o „nejlepším z dosažitelného“ a každý zkušenější člověk ví, že lepší může být nepřítelem dobrého.

mu“: pokud by se člověk měl spokojit jen s dodržováním pravidel, vzdal by se toho nejlepšího, čeho je schopen – totiž „tvoření“. Pouhé dodržování pravidel přináší podle něho spokojenost a „dobré trávení“ těm, kdo ničeho lepšího nejsou schopni, ale dává jim navíc do rukou zbraň, kterou terorizují ty „nejlepší“. Taková morálka podle něho vychovává k ustrašenosti, závisti a pomstychtivosti, k tomu nejhoršímu, co si Nietzsche dovedl představit – zkrátka k nihilismu.¹¹⁹

Proto je tak důležité tuto oblast svobodného hledání lepšího a nejlepšího od obou předešlých odlišit i názvem, aby se s nimi nepletla. Hodil by se pro ni název „etika“? Samostatně jednající člověk v politice, v obchodě a v každém podnikání se sice nechává omezovat různými ohledy, zákonem a morálkou, ale jen proto, aby mohl jít za svým cílem. V oblasti podnikání v nejširším slova smyslu se tomu říká „zájem“ a často se chápe jako největší možný zisk. V životě, kde i zisk může být nanejvýš prostředkem, je označení „zájem“ spíše zavádějící, jisté ale je, že člověk, který chce vynikat, musí hledat a vynalézat, srovnávat a volit, a to ne už jen podle pravidel, nýbrž... Podle čeho? Touto otázkou by se měla zabývat právě etika – ta část praktické filosofie, která se ptá po dobrém, lepším a nejlepším.¹²⁰

¹¹⁹ Že svými neduhy i nešťastným osudem těžce postižený Nietzsche hledal protilek v obdivování bezohledné „síly“ (např. v „Genealogii morálky“), patří k jeho provokativní „pomstě světu“. „Filosofuje kladivem“ a hledá, zda něco v této zkoušce obstojí. Pozorný čtenář ovšem nemůže přehlédnout, že citlivý Nietzsche, téměř posedlý kategorickým požadavkem „pravdivosti“ a „poctivosti“, bojoval s touto „velkou lží“ nejenom kolem sebe, ale také a především sám v sobě. V tom se zásadně liší od svých epigonů, kteří v jeho imoralismu viděli jen zdůvodnění pro bezohlednou surovost vůči „slabým“, a to s důsledky, nad nimiž zůstává rozum stát.

¹²⁰ Slovo „etika“ se běžně užívá jako synonymum praktické filosofie, a mohlo by se tedy zdát, že právě zavedené rozlišení zavádí novou dvojznačnost. Protože však chce ukázat, že i morálka a mrav konečně slouží právě „hledání lepšího a nejlepšího“, že se o ně nějak opírají a od něho odvozují (a nikoli naopak), spádají i otázky racionálního zdůvodnění dobrého jednání především do této oblasti. Dvojznačnost by pak byla pouze zdánlivá.