

K obsahovému vymezení termínů právní filosofie a filosofie práva a morálka a etika

Autor: Věra Jirásková

Abstract

On the content definition of the terms “Legal Philosophy” vs. “Philosophy of Law” and “Morality” vs. “Ethics”. – In its nature, this expository text focuses on the issue of non-differentiation between the terms “legal philosophy” and “philosophy of law” and the concepts of “morality” and “ethics”. The aim of the article is to identify the causes of their synonymous use and at the same time specify their differences. In the first case referring to the Hegel’s work *The Elements of the Philosophy of Right*, the second by focusing on the etymology of the term “morality” and “ethics”.

Keywords: legal philosophy, philosophy of law, term and its content, G. W. F. Hegel, morality, ethos, éthos, ethics

Klíčová slova: právní filosofie, filosofie práva, pojem a jeho obsah, G. W. F. Hegel, morálka, ethos, éthos, etika

Podnětem následujícího příspěvku byl dotaz, jestli je nějaký rozdíl mezi označeními *právní filosofie* a *filosofie práva*, nebo zda jde o synonyma. Setkáváme se totiž s používáním obou těchto názvů, a pokud „to není totéž“, v čem pak spočívají specifika jejich zkoumání, event. liší se nějak předmět jejich zkoumání? A vůbec: Má či nemá smysl mezi nimi rozlišovat? Podobně se objevují i nejasnosti, způsobené nerozlišováním obsahových významů pojmů „etika“ a „morálka“. To jsou otázky, nad nimiž se zamýšlí tento příspěvek.

1 Právní filosofie vs. filosofie práva?

Právní věda i filosofie představují obory zkoumání s velkou diferenciací v podobě členění na mnoho dalších odvětví a disciplín, přičemž v rámci právní vědy zaujímá významné postavení také *právní filosofie* a k odbornému studiu filosofie náleží *filosofie práva*.

Označení „právní filosofie“ většinou vyvolává představu, že jde o dílčí, jednu z mnoha „disciplín“ právní vědy, mezi nimiž je právní filosofie vnímána spíše v submisivním postavení. Zmíňme například známou Alexyho tezi, (Alexy 1994: 18) že v rámci právní praxe pojem práva jako *problém* (tj. filosofické tázání „po právu“) předpokládá jako samozřejmý, a je na něj nahlíženo, zvláště při řešení obvyklých případů, jako na něco nadbytečného, a teprve při řešení *hard cases* (obtížných, neobvyklých) případů, se stává problémem.

Označení „filosofie práva“ (snad pro první pořadí) již nevyvolává pochyby ohledně významu filosofického tázání, problematizování a myšlení, reflektujícího problematiku práva v široké škále od problematizování pojmového aparátu práva až po reflexi mnohosti vztahů například mezi morálkou a právem.

Tímto jsou však zmíněny pouze asociace, s nimiž se lze setkat v odpovědích na otázku vnímaného rozdílu mezi právní filosofií a filosofií práva. Problém je však komplikovanější – tím spíše, že i v odborné literatuře se často setkáváme s jejich synonymním užíváním, a to jak v rámci „práva“, tak i „filosofie.“¹

Důvodem k tomu ovšem není žádná „autorská benevolence“, natož odborná neznalost, ale především dvě skutečnosti. První je, že v rámci *právního* myšlení se *filosofický* diskurs v různé míře uplatňuje či využívá. Druhým důvodem k jejich synonymnímu užívání pak je shoda tematizací, jejichž výčtem autoři v oblasti práva (právní odborníci) obsahově vymezují předmět zkoumání *právní filosofie* a filosofové předmět zkoumání *filosofie práva*.

Jestliže například V. Knapp ve své *Teorii práva* charakterizuje *právní filosofii* jako usilující „o poznání podstaty práva, o problémy jeho poznání, zejména o metodologii poznání práva, o jeho justifikaci, o hodnotovou stránku práva (právní axiologie) atd.“, přičemž dále uvádí, že „do oblasti právní filosofie se zpravidla řadí i historiografie teoretického právního (a někdy) i politického myšlení“, (Knapp 1995: 6) a jestliže filosofové předmět *filosofie práva* vymezují jako rozpravu o problémech práva, spravedlnosti, vině a trestu, podstatě zákona, založení právně-pozitivního řádu, významu pravidel, vztahu morálky a práva, o svobodě atd., je zde zřejmá tematizační shoda.

K tomu dále přistupuje fakt, že v oblasti práva se s *právní filosofií* někdy ztotožňuje a někdy překrývá *obecná teorie práva*, která se „podobně jako *právní filosofie*, zabývá obecnými teoretickými otázkami práva, tj. takovými, které překračují rámec jednotlivých právních odvětví“. (Knapp 1995: 6) Na spjatost obecné teorie práva s filosofií upozorňuje i R. M. Dworkin, který ve svém díle *Když se práva berou vážně* (2001) zdůrazňuje, že vedle složité vzájemné propojenosti různých částí obecné teorie práva je stejně důležitá jeho spjatost s obory filosofie.

„Normativní teorie práva má kořeny v obecnější politické a morální filosofii, jež sama zase závisí na filosofických teoriích lidské přirozenosti či objektivnosti morálky. Pojmová část těžší z filosofie jazyka, a tudíž z logiky a metafyziky. Např. problém, co znamená to, co právo říká, a zda je to vždy pravdivé nebo nepravdivé, velice těsně souvisí s velmi obtížnými a spornými otázkami filosofické logiky. Obecná teorie práva tudíž musí soustavně zaujímat to či ono sporné stanovisko k filosofickým problémům, které nejsou typicky právní.“ (Knapp 1995: 6)

Otázkou tedy je: Má či nemá smysl vůbec rozlišovat mezi termíny *právní filosofie* a *filosofie práva*?

V diskursu *právního myšlení* se tato otázka jeví spíše jako meta-teoretická (neoprávněně, protože, jak poukazuje D. Rybák, problémem by se tu mělo stát právě to, co zde znamená *theória*), neboť teoretikové práva, jak již bylo poukázáno, ve svých teoretických analýzách jednotlivých právních problémů do svých erudovaných výkladů práva filosofii

¹ Například V. Knapp v oddíle 4. *Systém právní vědy* hovoří o právní filosofii a jejím předmětu zkoumání a o několik odstavců dál užívá pro totéž obsahové vymezení pojem filosofie práva. (Knapp 1995: 5–6) Rovněž ve filosofické literatuře se běžně setkáváme se synonymním užíváním těchto termínů, přičemž to, zda jednotlivý autor akcentuje diskurs *právní* nebo diskurs *filosofický*, rozpoznáme teprve podle kontextu a důrazů, které ve svém zkoumání klade na jím analyzovanou problematiku.

zahrnují (ať již jde o filosofické myšlenkové tradice, koncepce, pojetí či směry, na něž odkazují nebo z nichž čerpají).

V oboru *filosofie* však odpověď na otázku specifického předmětu *filosofie práva* nalezneme. *Filosofii práva* vyložil G. W. F. Hegel stručně v *Encyklopedii filosofických věd* (1817), ale především v samostatné knize *Grundlinien der Philosophie des Rechts* z roku 1820 (*Základy filosofie práva*).²

Pojem práva Hegel nechápe v úzkém juristickém smyslu, ale jako komplex všech stránek života společnosti. Právo pojímá jako jsoucnou svobodnou vůli,³ přičemž každý stupeň vývoje ideje svobody má své zvláštní právo: *abstraktní právo* (donucovací, tzv. formální právo), moralitu a mravnost (*Sittlichkeit*). Tyto oblasti jsou podle Hegela zvláštními (specifickými, konkrétními) projevenými podobami uskutečnění jedné a téže ideje svobody. Proto se také mohou dostat do kolize. Hegel argumentuje tak, že když se hovoří o protikladu morality, mravnosti a práva, je právo chápáno v redukci na pouze „první formální právo abstraktní osobnosti“, (Hegel 1992: 67) zatímco moralita, mravnost a státní zájem jsou pojímány jakoby vně (či mimo oblast) práva. Přitom ale i ony jsou *také* – z hlediska *uskutečňování ideje svobody* – zvláštním právem. Pokud by nebyly nahlíženy jako „také právo“, nemohly by se s právem formálním (v pozitivistickém slova smyslu) dostat do kolize. Do kolize se mohou dostat jen tehdy, když stojí na stejné úrovni práva, píše Hegel.

Pro Hegela je filosofie práva rozvinutím filosofie samotné, tj. Rozumu, Ducha, resp. Pojmu. Proto právo (ale ani stát a instituce) nemohou být nahlíženy jako „statické“, a proto Hegel kritizuje historickou právní školu, která chtěla legitimovat zákony, instituce a jejich vztahy konkrétními historickými okolnostmi jejich vzniku (prostě už jen tím, že byly jednou zavedeny, že se staly pozitivními, že vznikly). Pro Hegela je však tato historická podmíněnost jejich vzniku právě tím, co je „nelegitimuje pro dnešek.“ Zákon, Právo, instituce atd. je „kladenost“ (*Gesetzsein*), dosazenost – to je jedna z vůdčích myšlenek Hegelových *Základů filosofie práva*.

Zákony, právo, ústava, instituce a jejich určité vztahy mezi nimi, v tomto smyslu nemohou být „něčím pouze vytvořeným“ (*Gemachtes*), (Hegel 1992: 314) ale vždy jen kladeným. Smysl Hegelovy slavné teze (z r. 1820), že „Co je rozumné, to je skutečné; a co je skutečné, to je rozumné“ není v ospravedlňování pruského státu, ani jiných historických podob státu, ale Hegel tím vyjadřuje, že to, co je rozumné, se stále promítá do světa a nabývá přítomnost, aby bylo přiměřené přirozenosti. Touto tezí vyjadřuje, že to, co ve světě vpravdě trvá, má ospravedlnění rozumnosti, která je mu imanentní.⁴

V *Základech filosofie práva* vymezuje Hegel předmět jejího zkoumání v § 1 jako *ideu práva, pojem práva a jeho uskutečnění*, (Hegel 1992: 35) přičemž hned v následující Poznámce za tímto paragrafem vysvětluje rozdíl mezi *ideami* a *pouhými pojmy*. Protože

² Viz české vydání z r. 1992.

³ Viz § 29: „To, že nějaké jsoucnou vůle je *jsoucnou svobodnou vůle*, je *právo*. Právo je tedy svoboda jakožto idea.“ (Hegel 1992: 66)

⁴ Hegelova heidelberská přednáška „o přirozeném právu a státovědě“ (1817) obsahuje tuto podobu teze: „Co je rozumné, to se stává skutečným a co je skutečné, to se stává rozumným.“ Rozum, rozumnost je Hegelovi teleologickým uskutečněním sebe sama, tzn. že to, co se stává (v tom, co bylo kdysi rozumné) prohníláním, co kornatí a odumírá, je potvrzením Rozumu, neboť odumírá právě proto, že přestalo být vyjádřením Rozumu.

filosofie „má co činit s ideami a ne s tím, co se obvykle nazývá pouhými pojmy“, tak tím odhaluje jednostrannost a nepravdivost pojmů. Teprve optikou *ideje* práva lze totiž nahlédnout, že mnohé pojmy a definice práva spíše než na obecná určení mnohdy poukazují na to, co je rozporné a protiprávní (v tom smyslu, že podléhají negativitě Pojmu).

V tomto smyslu pak Hegel uvádí jako příklad definici člověka v římském právu, která je z hlediska *ideje* práva, tj. svobody,⁵ protiprávní, protože se pod ni nedá subsumovat otrok: v otroku je totiž pojem člověka porušován.

Proč jsou pro Hegela pojmy *pouhými* pojmy? Protože pojmy jsou abstraktním určením našeho rozvažování (*Verstand*), které má tendenci je vytvářet na základě dílčích určení, ovšem s mylným domněním, že ta či ona stránka, která se mu z jeho zorného úhlu jeví jako směrodatná pro daný předmět, je jeho podstatou. A úkolem *filosofie* (filosofie jako nutného dění Rozumu) je negování fixních abstraktních určení ve smyslu popření nároku určité vnější – byť z hlediska určitého zorného úhlu se jako vnější či dílčí nejevící – vytyčené kvality na její povahu podstaty.

Vymezuje-li Hegel jako předmět filosofie práva *ideu* práva, pak je třeba vysvětlit, co vůbec ideou rozumí. Nejedná se o platónské ideje v nadsvětské, věčné říši, z níž bychom – jak výstižně uvádí D. Rybák (2013: 99) – „vyčítali univerzálně platné hodnoty“, ale vztahujeme se ke „své skutečnosti v její rozumnosti“. Ideu Hegel chápe jako jednotu jsoucna (reality) a pojmu: „Jednota jsoucna a pojmu (...) je idea“, (Rybák 2013: 35–36) přičemž „pojem“ tu neznamena obecninu získanou abstrakcí a existující pouze ve vědomí, nýbrž jednotu ideální i realizační stránky skutečnosti; realizace (uskutečnění) je zde podřízena určení, které se má realizovat. To však neznamena přímočarost a úplnost toho, co je uskutečněno s tím, co je jeho určením. „Pojem“ vyjadřuje zárodečné stadium věci, které se s nutností vnitřně diferencuje, a postupně uskutečňuje.

Hegelova teze, že vše, co je rozumné, je i skutečné, tj. stane se dříve či později skutečným, neznamena, že vše, co existuje, je skutečné a rozumné, protože existuje i to, co se již přežilo, nebo co je pouhou anomálií. Mezi tím, co existuje, jsou totiž vždy také jak složky perspektivní, tak složky dohrávající svou úlohu, aniž by jim náležela „rozumnost“. Rozumnost jim náleží právě tak, že se v negativitě, ve svém zániku smiřují se sebou jako nerozumnými, a tak se potvrzuje jejich rozumnost.

Idea, píše Hegel v dodatku § 1 *Základů filosofie práva*, je „nejen harmonií, nýbrž dokonalým proniknutím. Nic nežije, co není nějakým způsobem ideou. Ideou práva je svoboda, a aby byla pochopena pravdivě, musí být ve svém pojmu a jeho jsoucnu poznatelná.“ (Hegel 1992: 36) Tedy: rozpoznávat ideje znamená rozpoznávat jednotu postupu vyvíjející se věci s pojmem, který ji zachycuje, jinak řečeno to, co *jest*.

Proto také Hegel ideu nazývá „rozumem skutečnosti“, který metaforicky shledává „růží na kříži přítomnosti“; poznání této růže (tj. ideje) znamená rozpoznání toho, v čem je poznávaná skutečnost substanciální, tj. nikoli zvláštní a náhodná, ale jak je „o sobě a pro sebe“.

⁵ Pro Hegela je ideou práva svoboda a systém práva říší uskutečnění svobody. Viz § 4 (1992: 43).

Filosofický přístup tak nemůže setrvávat u popisu určitých forem, podob a tvarů např. zákonů, institucí a práva tak, jak to činí historie, nýbrž v nich jakožto ve „vnějších“ formách sleduje celkové uskutečňování jejich (univerzální) ideje: například svobody, spravedlnosti, mravnosti, ale také tolerance, vzájemného uznání atd.

Tudíž i *filosofické* zdůvodňování je odlišné od historického a jiného zdůvodňování. Z historického hlediska je *smysl* a *oprávněnost* nějaké „právní skutečnosti“ (zde ve smyslu: zákony, právní systém, instituce apod.) zdůvodňován *danými* okolnostmi, přičemž za *jiných* okolností, jež nastanou například při převratu či při změně režimu, mohou svého smyslu a oprávnění pozbyt. To ale neznamená, že smyslu a svého oprávnění pozbyla *idea* práva, *idea* spravedlnosti, *idea* zákonnosti, *idea* státu. Proto Hegel říká, že v historickém zkoumání se pravé zdůvodnění (idea jako „rozum skutečnosti“) zamění za zdůvodnění okolnostmi, případy, potřebami a událostmi, které způsobily jejich ustanovení – a tak se „dějinnému zdůvodnění stává, že nevědomky dělá opak toho, co zamýšlí“. (Hegel 1992: 34)

G. W. F. Hegel nikterak nesnižuje důležitost a význam historického zkoumání práva (a historického přístupu vůbec), ale dějinné zdůvodňování oprávněnosti a smyslu dané skutečnosti podle něj stojí *vně* vztahu k filosofickému zkoumání. Zároveň si je vědom toho, že jedna věc je filosofické myšlení a jiná jeho *objasňování*, které, jak víme, se bez „historických exkurzů“ neobejde. Mimo jiné i proto, že každá filosofie je *svou dobou uchopenou v myšlenkách*. (Hegel 1992: 31)

Závěr

Filosofické úvahy o právu, zákonech, spravedlnosti, morálce atd. byly zajisté – ve větší či menší míře – obsaženy v dílech filosofů již od antiky. Nepředstavovaly však relativně samostatný komplex s filosoficky specifickou metodologií, založenou na nazírání zkoumaných skutečností a jevů *zevnitř*, tj. sledováním jejich racionality jakožto rozumného obsahu optikou uskutečňování ideje svobody a spravedlnosti, tak jak je to pojato v Hegelových *Základech filosofie práva*.

Přestože Hegelovo pojetí filosofie práva nelze nahlížet vyděleně z celku jeho filosofie, nalezneme zde velmi podnětné úvahy, především v kontextu otázky specifika *filosofického* přístupu k problematice práva a v kontextu otázky *filosofického* zdůvodňování.

Chceme-li rozlišovat mezi *filosofií* práva a *právní* filosofií, rozdíly v hloubce promýšlení otázek právních skutečností a problémů, v nárocích na odbornost, schopnost reflektovaného kritického a analytického myšlení a racionální argumentace, jsou u autorů filosofického a právního diskursu rozdíly stupně obecnosti a konkrétnosti, přičemž u *právní* filosofie je nezastupitelná také kazuistika.

Filosofický pojem práva není pojmem práva v „úzkém“ juristickém smyslu, přesto jej ale jurisprudencí potřebuje a filosofické zkoumání práva do promýšlení a řešení právních problémů zahrnuje. Nejzřetelnější je to při řešení *hard cases*, těžkých, neobvyklých případů, označovaných také jako „zásadní dilema“. V nich jde o volbu mezi aplikací pozitivistické

a přirozenoprávní doktríny (například v přechodném období od jednoho politického systému k druhému, kdy se rozhoduje o potrestání předcházejících velkých nespravedlností).⁶

Ale i u otázek pramenů práva, systémů práva a právních vztahů a dalších, týkajících se vztahu mezi právem přirozeným a pozitivním, vztahu mezi „systémem práva“ a spravedlností, v nichž je reflektováno napětí mezi nimi, se teorie práva neobejde bez úzkého propojení s filosofickou argumentací.

Jeden z nejvýznamnějších právních filosofů 20. století, H. L. A. Hart nazval své rozsáhlé dílo *Pojem práva*, kde mj. rozlišuje otázku, co je právo, od otázky co je *poprávu* a co vůbec rozumíme pojmem právo. Nikoli náhodou například svých „pět zjevných, prostých pravd“, jimiž konkretizuje nutný minimální obsah přirozeného práva, nazývá „rozumným jádrem skutečnosti“. Tyto, a mnohé další otázky, které si Hart klade, aby rozklíčoval spleť právních problémů a vztahů, v nichž se nacházejí, jsou ze své podstaty otázkami filosofickými. Ostatně i sama otázka *pojmu práva* je filosofická, tedy ne-samozřejmá.

2 Vztah práva a morálky; problém (ne)rozlišování pojmů „morálka“ a „etika“

„*Ubi societas, ibi ius*“ a „*Omnis definitio in iure civili periculosa*“ – i v intencích těchto dvou citátů lze nahlédnout problematiku dvou normativně *regulativních* systémů společnosti: morálky a práva, práva a morálky.

Prvním citátem („Kde je společnost, tam je i právo“) vyjadřovali staří Římané nutnost existence práva pro fungující společnost. Druhým pak („Každá definice v právu je nebezpečná“) poukazovali na nebezpečí limitů každé obecné definice zákona. Existence práva je nutná pro uspořádání života ve společnosti s cílem naplňování principů spravedlnosti, zároveň však to, co je spravedlivé podle práva, nemusí být dobré podle morálky.

Právo i morálka regulují chování lidí ve společnosti, jejich vzájemné vztahy i vztahy lidí k institucím, přitom ovšem každý *specifickým způsobem*, neboť tyto „systémy“ představují odlišné oblasti se svými specifickými charakteristikami.

Přestože byl jejich vzájemný vztah mnohokrát zkoumán a analyzován, zůstává prostor pro jejich (znovu)promyšlení neuzavřen: i nadále je otevřen diskusím a argumentacím filosofů, právníků a sociologů (a neměl by zůstat ani stranou zájmu politiků), neboť jde o vztah s nárokem na přemýšlení o hodnotách. Je to tedy právě *axiologický* rozměr tohoto vztahu, který činí tuto otázku stále aktuální.

V celé šíři existující literatury o vztahu mezi morálkou a právem si významný představitel právní filosofie 20. století L. L. Fuller povšiml toho problému, že v ní není věnována pozornost objasnění pojmu morálka. V tomto smyslu dokonce uvádí „nespokojenost s existující literaturou o vztahu práva a morálky“ jako hlavní motivaci pro vznik svého díla *Morálka práva* (česky 1998), přičemž mezi důvody k této nespokojenosti uvádí také dva, které lze zároveň považovat za problémy směřující k samotné metodologii převažujících výkladů právních teorií.

⁶ Zmiňme R. Alexyho, podle něhož se v právní praxi pojem práva předpokládá jako samozřejmý (a tedy je na něj při řešení obvyklých případů nahlíženo jako na něco nadbytečného), a teprve při řešení *hard cases* vyvstává pojem práva jako naléhavý. (Alexy 1994: 18)

První problém podle něj spočívá v tom, že když se právo porovnává s morálkou, jaksi *a priori* se předpokládá, že každý ví, co pojem morálka znamená a obsahuje, a tudíž se „právnícké myšlení obecně vyčerpává myšlením o právu a spokojuje se s tím, že nechává bez prozkoumání to, k čemu se právo vztahuje a od čeho se odlišuje“. (Fuller 1998: 11)

Druhý problém pak spatřuje v redukci tématu „vnitřní morálka práva“ (resp. „morálka, která umožňuje právo“) na několik poznámek o „právní spravedlnosti“ ve smyslu, že „se stejnými případy by se mělo nakládat stejně“. (Fuller 1998: 12)

Problematicke morálky věnuje rozsáhlou pozornost ve svém díle *Pojem práva* (česky 2004) i další z nejvýznamnějších právních filosofů 20. století H. L. A. Hart, přičemž se ve svém zkoumání zaměřuje na stanovení *differentia specifica* morálních pravidel a norem, aby tak bylo možné porozumět jak odlišnostem práva a morálky, tak tomu, co mají společné.

Otázka identifikace atributu „morální“ znamená zároveň vymezit, co pojmem „morálka“ vůbec rozumíme, protože tento pojem je užíván v mnoha různých významech, a pokud není jasno, v jakém smyslu tento pojem chceme použít, činíme tak z morálky – řečeno Hartovými slovy – „otevřenou texturu oblasti neurčita“.

Co máme na mysli, odkazujeme-li na morálku? Oblast proměnlivých lidských postojů, výběrů, požadavků a pocitů, tj. oblast lidského nitra, svědomí a vnitřních pohnutek člověka, nebo tímto pojmem rozumíme zvyk, obyčej, „mrav“ jako tradici určité společnosti ve smyslu konvence? Či snad morálkou rozumíme neměnné principy jako část „struktury“ univerza, které nevytvořil člověk, ale které „čekají“ na to, až budou objeveny lidským intelektem? Jaký je *původ* morálky, jaké je její *zdůvodnění* a co tedy vlastně jsou *morální* pravidla? Čím se liší nejen od těch právních, ale i od jiných společenských pravidel? Bez ujasnění těchto otázek pak dochází k tomu, že řada autorů používá atribut „morální“ pro označení všech neprávních pravidel, přestože ve skutečnosti existuje mnoho typů společenských pravidel a norem, které stojí mimo právní systém, ale z nichž jen některé jsou morální.

Každá otázka z tohoto neúplného výčtu otevírá vějíře dalších, povětšinou spadajících do oblasti morální filosofie; proto v rozsahu tohoto příspěvku není možné ani jejich částečné zodpovězení. Alespoň na jednu otázku bych se však chtěla zaměřit: vysvětlit, proč někteří autoři (včetně H. L. A. Harta)⁷ považují pojmy „morálka“ a „etika“ za synonymní, zatímco jiní je rozlišují.

Kořeny ztotožňování pojmů „morálka“ a „etika“ tkví v samotné etymologii pojmu „morálka“, která souvisí s dvěma řeckými pojmy: *ethos* a *ethos*.

Slovo *ethos* původně označovalo „obydlí, místo k bydlení, bydlíště“, nejprve vztažené k označení pastviny a stáje jako společného místa života a „bydlení“ zvířat. Přeneseno pak na lidskou pospolitost označovalo „místo pobytu“, tj. místo, v němž lidé společně sdílejí určité zvyky, obyčeje a mravy, tj. společnou tradici.

Řekové měli ještě další, významově příbuzná slova pojmu *ethos*: například *syn-ethes* („společně bydlící“, „zvyklí na sebe“, „v důvěrném vztahu“) nebo *syn-etheia* (označující

⁷ „První spočívá v tom, že slovo ‚morálka‘ a všechny ostatní termíny, které jsou s morálkou spojovány nebo s ní jsou synonymní – například termín ‚etika‘ – v sobě zahrnují rozsáhlou oblast neurčitosti...“ (Hart 2004: 169)

nejen „spolubydlení“, „spolužití“, „důvěrný vztah ke společenství“ a „příbuznost“ lidí, ale také „přivyknutí, návyk, zvyk, rutinu“). To, co mají všechny tyto výrazy společné, je implicitní obsahové vyjádření významu *domova a sdílení*.

Ethos je tak od počátku spojen s významem, odkazujícím na chování, které se řídí tím, co se „ve vlastním okruhu bydlení a života“ stalo prostřednictvím zvyků a obyčejů jako nepsaných a samozřejmých zásad či pravidel normami určujícími chování a vzájemné vztahy lidí. Tyto zvyky, k nimž neodmyslitelně patřily i určité rituály, byly předávány z generace na generaci, „dědily se“ výchovou – nikoli „institucionální“, nýbrž prostřednictvím života v rámci kmene, uvnitř rodiny a posléze společenství.

Právě v tomto smyslu užívá pojmu *ethos* Aristotelés pro označení zvyku, zvyklostí, „mravu“. V jednom z jeho stěžejních děl, *Etice Nikomachově*, se ale vyskytuje nejen slovo *ethos*, ale také *éthos*, poukazující k charakterovým rysům jakožto mravním ctnostem (*éthikai*). Jejich zkoumání, později označované jako „etiky“, tvoří dokonce podstatnou část Aristotelovy teorie morálky. „Mravní povahy (*éthos*) se týkají mravní ctností,“ píše Aristotelés. (2004: 322, 336)

Do latiny pak bylo řecké *éthikos* přeloženo jako *moralis* (od *mores*, „zvyky, obyčeje“), a tak tu došlo – vzhledem k původním významům – ke „ztraceno v překladu.“ Navíc, jak upozorňuje E. Tugendhat, (2004: 29) v latinsky psané filosofii postupně nabylo slovo *moralis* odborného výrazu, který již neupomíná na zvyky a obyčeje, ale který je užíván ve smyslu morálních ctností, resp. etiky jako nauky o morálních ctnostech. To bylo také důvodem k jeho poznámce, že díky tomuto (kurióznímu) „překladovému omylu“ slov „morálka“ a „etika“ se o jejich významu nedozvíme nic, neboť ve filosofické tradici byly užívány jak zhruba ve stejném smyslu, tak i v rozlišení etiky jako nauky o morálce.

Distinkce mezi významy *ethos* a *éthos* je ale důležitá pro rozlišení morálky ve smyslu zvyklostí, obyčeje a „mravu“ v určité společnosti (konvence) od pojmu morálky ve významu hodnotové reflexe člověka, který sám sobě rozumí již jako svébytné morální osobě.

Ethos (s krátkým „e“) jako mrav, jako morálka, se tedy původně nevztahoval k individuální morálce, k oblasti lidského nitra, ale rozuměla se jím nepsaná pravidla, jimiž se řídilo chování lidí. Zvyky a obyčeje byly chápány jako něco, co tu bylo „od nepaměti“; mrav archaických společností byl považován za božského původu, a proto nebyl důvod nad panující tradicí přemýšlet. Bylo však nutné a žádoucí ji dodržovat, neboť jinak by společnost nemohla existovat. Patřil-li člověk k určitému společenství, musel se chovat v souladu s jeho mravy, tedy dělat to, co *se* dělá nebo co *se* nedělá – tak, jak *se* něco dělalo nebo nedělalo v chování jeho předků. Chování podle konvence, udržování tradice „návykovou kontinuitou“ a společné sdílení tradice, jejíž zvyky a obyčeje byly vnímány neproblematicky, zajišťovaly ustálenost řádu určité společnosti, který byl považován za sakrálního původu.

Zatímco *éthos* (s dlouhým „é“) v původním aristotelském významu představuje oblast lidského rozumění skutečnosti v *etické reflexi*: oblast individuálního morálního vědomí člověka, schopného a projevujícího náhled na vlastní chování a jednání i chování a jednání druhých nikoli již podle konvence, tj. panujících zvyků a obyčejů, podle nichž *se* člověk chová a které neproblematicky přejímá, ale také a především optikou toho, co *mám* činit na základě svého rozumového vhledu, v souladu se svým svědomím a v zrcadle toho, co *být má*

a proč. Tehdy se zvyky a obyčeje stávají předmětem reflektujícího hodnocení a postojů: jsou zvyklosti skutečně *spravedlivé*? Umožňuje daný mrav *dobrý* život? Pro všechny, pro celek i pro mne jako jednotlivce?

Paradoxně vyjádřeno: v etické reflexi je posuzována *moralita morálky*, neboť morálka ve smyslu *ethos* (tj. zvyky, obyčej) nemusí být vždy *spravedlivá*, přičemž etická reflexe, založená na rozlišování „dobré–špatné“, má ale také své limity. Jedním z nich je například to, že intence „dobré–špatné“ negarantuje „vždy-rozhodnutelnost“ v hodnocení nějakého jednání jako morálního nebo nemorálního. Nejvíce je to zřejmé ve vypjatých situacích, které filosofie označuje jako *mezni*; ale i v běžném životě každý někdy zakusí zkušenost volby nikoli mezi dobrým a špatným, nýbrž mezi větším a menším zlem. Existují i zkušenosti, nedejbože, morálně bezvýhodné volby mezi „vyrovnanými“ zly.

Terminologický problém *ethos–éthos* je dále komplikován tím, že ve snaze o postižení rozdílu mezi morálkou jako konvencí a morálkou ve smyslu hodnotové reflexe, někteří autoři teoreticky rozlišují „předmorální“ a „morální“ období, resp. „předfilosofické morální vědomí“ a „filosofické morální vědomí“.⁸ Oprávněnost nebo naopak kritika tohoto rozlišování však spadá do oblasti tzv. morální filosofie, přičemž se v mnohém proplétá i s psychologíí morálky.

Závěr

Porozumět tomu, co je „etika“, musí zahrnovat reflektované vztahování se jak k *ethos*, tak k *éthos*: poukaz na Aristotelovo rozlišení těchto pojmů, stejně jako na rozlišení mezi latinskými *mos* a *mores*, není v tomto příspěvku uváděno jako směřování k porozumění tomu, co je „etická skutečnost“ (to by pak byl úplně jiný text), ale jako kritický podnět, vztahující se k časté absenci konkrétního vymezení obsahu slova „morálka“, které právní filosofové „skloňují ve všech pádech“, ovšem s různými obsahy, včetně problému „automatického“ chápání morálky (ve smyslu *ethos*) jako morální.

„Moralita“ morálky je ale rozpoznatelná pouze v identifikaci rozdílů mezi společenskými pravidly (normami) a morálními pravidly (normami) jako *morálními*. Proto je třeba ocenit velkou zásluhu právního filosofa H. L. A. Harta, který se vydal cestou rozpletení této složité a mnohvrstevnaté problematiky rozdílů mezi společenskými a morálními pravidly, aby tak mohl seriózně zkoumat otázku vztah(ů) mezi morálkou a právem – tohoto „staronového“, tj. stále aktuálního problému.

⁸ Viz např. Rachels (1993: 13), srov. Hudson (1986) a Ricken (1995).

SEZNAM LITERATURY

- ALEXY, Robert. *Begriff und Geltung des Rechts*. Freiburg, München: Alber, 1994. ISBN 3-495-47729-2.
- ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-901796-7-3.
- BLEICKEN, Jochen. *Athénská demokracie*. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-055-6.
- COULANGES, Fustel de. *Antická obec*. Praha: Pastelka, 1998. ISBN 80-902439-7-5.
- DWORKIN, Ronald Myles. *Když se práva berou vážně*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-022-X.
- FULLER, Lon Luvois. *Morálka práva*. Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-65-8.
- HART, Herbert Lionel Adolphus. *Pojem práva*. Praha: Prostor, 2004. ISBN 80-7260-103-2.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992. ISBN 80-200-0296-0.
- HUDSON, Stephen D. *Human Character and Morality: Reflections from the History of Ideas*. Boston, London: Routledge and Kegan Paul, 1986. ISBN 0-7102-0770-0.
- KNAPP, Viktor. *Teorie práva*. Praha: C. H. Beck, 1995. ISBN 80-7179-028-1.
- RACHELS, James. *The Elements of Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill, 1993. ISBN 0-07-051098-9.
- RICKEN, Friedo. *Obecná etika*. Praha: OIKOYMENH, 1995. ISBN 80-85241-72-2.
- RYBÁK, David. Filosofie věci a věc filosofie. In PELCOVÁ, Naděžda, HOGENOVÁ, Anna. *Česká vzdělanost v Evropě III*. Praha: UK Pedagogická fakulta, 2013. ISBN 978-80-7290-711-3.
- TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-086-6.
- (PhDr. Věra Jirásková, Ph.D. je odborná asistentka na Katedře občanské výchovy a filosofie UK PedF.)