

# K POLITICKÉMU VÝZNAMU VZTAHU MORALITY A LEGALITY

VLASTIMIL HÁLA, Filosofický ústav Akademie věd České republiky, Praha, ČR

HÁLA, V.: On the Political Significance of the Relationship between Morality and Legality

FILOZOFIA 51, 1996, No. 9, p. 584

The paper focuses on different aspects of the relationship between morality and legality. The author claims not only an intrinsic connections between these two spheres, but also a relative autonomy of these categories. Not only underestimation of the importance of morality in the area of legality could be dangerous, but also exorbitance of an attitude motivated by morals. In conclusion the question of attributing the rights to the nature as such is discussed. The author pleads for a cultivated form of utilitarianism, respecting substantial interests of humanity.

Klasické rozlišení kategorií morality a legality nacházíme, jak známo, v Kantově filosofii ([7], 107-108). Jedná se zde o rozlišení jednání mravnímu zákonu pouze přiměřeného a jednání, moderněji řečeno, tímto zákonem přímo motivovaného. V tomto referátu nepůjde ovšem o reprodukci Kantova pojetí, nýbrž o volnou inspiraci tím, co pokládám za jeho obecnější význam. Jedná se zde totiž podle mého názoru o určité pojetí, resp. „stylizaci“ povahy lidské subjektivity, především ovšem její intersubjektivní dimenze, a to z hlediska toho, co v tomto kontextu pokládáme za podstatné.

Zatímco ve vztahu morality je podstatná povaha motivu, na jehož základě člověk jedná, v Kantově pojetí vnitřní a svobodná identifikace s mravním zákonem pro vztah legality je podstatná pouze „vnější“ přiměřenost určitého jednání tomu, co jakožto zákon vyjadřuje nutnost a obecnost, univerzální platnost a závaznost. Rozlišení morality a legality je takto určitým pokusem o uchopení něčeho podstatného v mezilidských vztazích. V Kantově koncepci se podle mého názoru skrývají dva základní aspekty: **oblast a hledisko**. Obě tyto stránky spolu sice vnitřně souvisejí, osvětlují však přesto problém různým způsobem.

V obou uvedených významech, tj. jako oblast i jako hledisko, má určitější kontury pojem legality. Jako oblast zahrnuje legalita celou sféru právní „stylizace“ mezilidských vztahů – tedy systém zákonů, právních norem ap. Zorným úhlem, resp. hlediskem, jímž pak nahlížíme na povahu lidského jednání, především ovšem v jeho intersubjektivně významné dimenzi, je pak přiměřenost tohoto jednání zákonu, jeho soulad se zákonem, resp. zákony. Zde bych chtěl jen předběžně upozornit, že Kant nechápe legalitu jako něco, co by stálo zcela lhostejně a nezprostředkovaně vůči „moralitě“ – neboť moralitu, morální hledisko v sobě vždy určitým způsobem zahrnuje. Samozřejmě také zákony i sám právní řád jsou něčím proměnlivým a vyvíjejícím se, právě mj. v souvislosti s proměnami mravního vědomí a ideálů morálně relevantního chování, jež v určitých lidských společenstvích převažují. V každém případě však představuje hledisko „legality“ něco vůči lidskému jednání předem daného, něco, co má svůj relativně určitý „předmět-

ný korelát“ – systém obecně a nutně platných zákonů a právních norem – na základě čeho jsou lidská jednání poměřována. Lidské jednání zde nemusí být přímo motivováno respektem k mravnímu zákonu, o který se takřkajíc „v poslední instanci“ má právní systém opírat. Z hlediska legality to totiž není relevantní.

Jinak je tomu v případě morality. Zde jde o velice obtížně uchopitelný problém. Předběžně bych chtěl upozornit, že Kantovo pojetí, o které se v obecné rovině opírám, je třeba poněkud modifikovat. Kantovo pojetí „morality“ je totiž silně „legalistické“ – klíčovou kategorií je zde *mravní zákon*. Je tím ale vystižena celá oblast v mravním ohledu podstatných „fenoménů“? Jsem přesvědčen, že nikoli. Ostatně v dějinách etických koncepcí na to bylo vícekrát poukázáno. V této souvislosti bych vyzdvihl alespoň myšlenku N. Hartmanna, že totiž ve svém mravně relevantním rozhodování jsme motivováni netoliko formální obecností zákona, nýbrž rovněž osobním, individuálním preferenčním výběrem z diapazónu možných hodnotových orientací, včetně pozitivních, žádoucích možností hodnotových realizací ([4], 523).

Zatímco tedy „legalita“ tvoří alespoň relativně identifikovatelnou oblast, v případě „morality“ je situace složitější. Moralita (v širším než uvedeném kantovském smyslu) vyjadřuje niternou sféru lidské osobnosti. V morální „stylizaci“ intersubjektivit jsou významné i takové stránky subjektivních a zejména mezilidských vztahů, jež nemohou být vyjádřeny v rovině jejich „legální“ stylizace, jako např. niterné fenomény vnitřního smýšlení, svědomí, důvěry, lásky k bližnímu a celá řada dalších stránek spjatých s nezaměnitelně individuálním životem člověka. Pro takto pojatou „moralitu“ je tedy konstitutivní zároveň i obsahová, s individuální zvláštností spjatá dimenze, kterou lze „přeložit“ do „řeči“ legality – prostřednictvím formalizace a univerzalizace – vždy jen do určité míry a dílčím způsobem. Pro oblast morality je tedy symptomatická *pluralita*. Také samozřejmě poměřování lidského jednání tím, co je z mravního hlediska žádoucí, mravní normou, resp. principem (u Kanta „mravní zákon“), je podmíněno celou řadou historických, sociálních i individuálních faktorů (Habermas nazývá právě tuto stránku oblastí „etických“ problémů, ale otázkou rozlišení „etického“ a „morálního“ se na tomto místě nemohu zabývat). V každém případě se asi shodneme na tom, že moralita je jako oblast i jako zorný úhel mnohem obtížněji zachytitelná a definovatelná než legalita a že tento fakt organicky souvisí s pluralitou lidských mravně relevantních názorů, postojů, ideálů, modelů optimálního života ap. Jen na okraj mohu připomenout, že tuto obtížnou „uchopitelnost“ morality ještě více posiluje demokratická otevřenost, pluralita a mnohokulturní charakter dnešního světa, což je fenomén, zužující – např. právě ve srovnání s Kantovou dobou – naše možnosti jednoznačné a objektivně založené formulace toho, co je v mravním ohledu žádoucí, co je principem a normou našeho jednání a co Kant nazval mravním zákonem.

Obtížné ovšem není pouze uchopení významu obou našich klíčových kategorií, nýbrž i vystižení jejich vzájemného vztahu, a to ať už v genetickém či takřkajíc strukturálním ohledu.

Jedná se – alespoň podle mého názoru – o vzájemnou a složitě se prolínající podmíněnost. Všimnu si jen některých aspektů tohoto velice obtížně tematizovatelného vztahu.

Z genetického, resp. vývojově historického hlediska je možno označit za původnější „moralitu“ vzhledem k tomu, že v ní je vyjádřen základní rozdíl mezi dobrem a zlem

jakožto polárními kategoriemi, jež jsou podstatné pro možnost smysluplného utváření mezilidských vztahů. Teprve toto základní mravní vědomí je podmínkou možnosti dějinného konstituování zákonů a právních systémů, tedy toho, co vyznačuje oblast „legality“. Podmíněnost lze ale konstatovat i v opačném smyslu: utváření morálně relevantních názorů a postojů lidí je zpětně ovlivňováno působením zákonů a právních norem. V tomto ohledu moralita jakoby vyrůstá nad bázi (pouhé) legality. „Moralita“ jako uvědomělé osobní a individuální promyšlení – a také procítění – otázek dobra a zla, spravedlnosti ap. představuje takto náročnější motivaci mravního jednání, neboť se pozdvihuje nad pouhou konvencí, transcenduje pouze „konvenční“ povahu přiměřenosti jednání ve vztahu k historickým typům pozitivně dané legality (viz Kohlbergovo „konvenční“ a „postkonvenční“ stádium). V této perspektivě pak moralita představuje jakoby kategoriální „plus“ – máme-li použít terminologii N. Hartmanna – oproti „pouhé“ legalitě ([4], 649).

Také ze strukturálního hlediska je vztah morality a legality mnohohrstený a mnohostranný. Moralita vůči legalitě – a také naopak legalita vůči moralitě – představuje vždy v jistém vztahu něco více i něco méně. To je dáno již důvody, jež byly uvedeny v předchozím výkladu. Obtížnost vymezitelnosti kategorie „morality“ se projevuje i v tom, že jsou jí míněny jak takové základní fenomény mezilidských vztahů, jež tematizují základní, z morálního hlediska relevantní určení, jako je např. rozdíl mezi pravdou a lží, spravedlností a nespravedlností, slušností a jejím opakem ap., tedy to, co bývá označováno jako „nepsaný zákon“, tak i jemnější odstíny etické roviny mezilidských vztahů. Sem náleží také to, co Habermas nazývá „kontextuální závislostí“ ([2], 33-36, [3], 119 an.), takové z morálního hlediska relevantní názory, postoje, „rozvrhy“ ap., jež jsou ve své určitosti příliš vázané k projektům smyslu lidského života nebo optimálního uspořádání mezilidských vztahů, jež mají širší, nikoli pouze morální záběr, jako jsou např. světonázorové, politické nebo náboženské koncepce. Spolu s tím do sféry „morality“ náleží i takové fenomény, jež tvoří jakoby „plus“ oproti tomu, co je možno považovat z morálního hlediska za pouze zákonně nutné. Na analýzu těchto fenoménů se soustředila hodnotově orientovaná etika – N. Hartmann uvádí jako příklady mj. lásku k bližnímu nebo darující ctnost ([4], 453 an.).

Je tedy zřejmé, že v tomto ohledu lze pod pojem „morality“ zahrnout širší oblast jevů uvnitř mezilidských vztahů, než jsou pouze takové fenomény, které lze tematizovat v rovině „legality“. V tomto smyslu tedy legalita může z morality pojmout pouze určité „minimum“. Morální, resp. etické „minimum“ takto zachycuje z mnohotvárné sféry „morality“ pouze základní formalizovatelný a univerzalizovatelný výsek, přičemž „mimo“ ponechává jak ty vrstvy mezilidských vztahů, jež jsou jakoby příliš samozřejmým předpokladem mezilidských vztahů, tak i ty, jež pro pluralitu a „diferentnost“, jež v nich vládne, unikají možnosti univerzalizace, a rovněž takové vrstvy, které jsou z hlediska možnosti legální tematizace jaksi příliš „vysoko“. Souhrnně lze tedy říci, že etické minimum, jež může být integrováno v širší sféře legality, představuje určité obecné a podstatné rysy morality, jež mohou být obecně akceptovány jako něco, co překračuje obsahově konkrétní, kontextuální ap. (individuální, skupinovou, zájmovou aj.) závislost názorů, představ, projektů atp.

Obdobně jako z hlediska „genetického“, můžeme také ve strukturálním ohledu kon-

statovat i opačný vztah mezi moralitou a legalitou, neboť legalita se týká obsáhlejší oblasti mezilidských vztahů, než jsou pouze ty, které mají v mravním ohledu relevantní charakter, tedy i takových stránek lidských jednání, jež jsou v mravním ohledu neutrální. Také bych chtěl připomenout, že „etické minimum“, jež je v legalitě integrováno jako mravně relevantní dimenze zákonů, právních norem ap., není jedinou morální dimenzí legality. Hluboce morální význam má totiž sama „formální“ povaha zákonů a norem a jejich univerzální platnost jakožto způsob vyjádření rovnosti lidí jako občanů před zákonem (lidí v tomto smyslu v pozici „abstraktních individuí“). V legalitě je takto ztělesněn princip spravedlnosti, který – jak známo – v moderních etických koncepcích konkuruje principu dobra v nároku na pozici zakládající kategorie. A tak podobně, jako má moralita legální dimenzi (což je ztělesněno v Kantově pojetí mravního zákona), má také legalita dimenzi morální.

Chtěl bych ovšem ještě poznamenat, že vztah morality a legality má i další aspekty. Zachycuje-li toto rozlišení určitou „stylizaci“ mezilidských vztahů, je podstatné i *východisko*, jež má v obou případech pro utváření těchto vztahů klíčový význam. Zatímco ve vztahu „morality je východiskem individuum a jeho vztahy k druhým lidem jakožto individuum, pro „legalitu“ je charakteristickým východiskem širší celek mezilidských vztahů, intersubjektivita – vyjádřeno moderní terminologií – „makrosociálního“ typu. Na tuto stránku narážíme ostatně už u Kanta, zvláště v jeho náčrtu „filosofie dějin“, kde, pokud jde o morálně žádoucí směřování státně organizovaných společenství v dějinné dimenzi, přebírají rozhodující úlohu vlastně faktory mimoetického charakteru: souhra „mechanismu přírody“ a teleologický princip. Zdá se, jako by se spolu s kvantitativním nárůstem mezilidských vazeb měnila i povaha faktorů, podstatně určujícího danou „stylizaci“ intersubjektivitu, jako by se motivační a formativní síla mravního zákona podstatně oslabovala až tak, že jeho roli svým způsobem převzou uvedené mimoetické faktory ([12], 454-462).

Jinými slovy vyjadřuje obdobný problém P. Ricoeur, když hovoří o bytostném rozdílu mezi „krátkými“ a „dlouhými“ vztahy, z nichž první jsou vztahy člověka k člověku jako k bližnímu, zatímco druhé představují mezilidské vztahy proniknuté institucionálním zprostředkováním. Také u Ricoeura zakládá tato odlišnost vztahů, jež má kvantitativní i kvalitativní rozměr, rozdílnou povahu intersubjektivitu ve smyslu obdobném našemu rozlišení morality a legality ([13], 105).

Dalším ze způsobů zachycení příbuzného problému spatřuji v rozlišení typu mezilidského společenství ve smyslu „Gesellschaft“ a „Gemeinschaft“ v německém a rakouském filosofickém myšlení v 19. století, kde je též tematizován rozdíl mezi abstraktní a neosobní povahou společnosti („Gesellschaft“) na jedné straně, a osobně i skupinově konkrétní povahou mezilidských vztahů (včetně vztahů morálních), jež vyznačuje společenství ve smyslu „Gemeinschaft“ na straně druhé ([5], 92). Této problematiky se částečně dotýká i současný spor mezi komunitarismem a liberálním univerzalismem, který je sice primárně sporem uvnitř morality, ale souvisí i s otázkou povahy mezilidských vztahů a s tím, co z ní pro otázky podmíněnosti a nepodmíněnosti, obecnosti a partikularity ap. vyplývá [16].

Podobně, jako se uvnitř morální sféry střetají různá pojetí otázek dobra a zla, spravedlnosti a optimálního uspořádání mezilidských vztahů, také v oblasti legality se setkáváme

s různými, i protikladnými přístupy k základním principům. Do konfliktu se také dostávají moralita a legalita jako základní úhly pohledu na různé významné stránky mezilidských vztahů ([6], 132). Stávající legalita může být kritizována z morálního hlediska např. tehdy, když názory motivované morální reflexí jakoby předbíhají pojetí zabudovaná ve stávající „legalitě“ (např. pojetí lidské důstojnosti a zásadní rovnosti lidí jako občanů před zákonem v koncepcích francouzských osvícenců). Naopak také určité morální pojetí ve stávající legalitě již prosazené se může dostat do konfliktu s převažujícím morálním vědomím a hodnocením společnosti – v tom případě legalita takřkajíc předbíhá dobově převažující morální hlediska (jako příklad zde lze uvést odpor proti Tolerančnímu patentu v lidovém prostředí, formovaném výlučným vlivem katolické církve).

Podstatné ovšem pro pochopení uvedených a dalších konfliktních a kontroverzních případů je, že obě klíčové kategorie představují eminentně výrazné způsoby vyjádření názorů na otázku žádoucího uspořádání mezilidských vztahů, jak se projevují v intersubjektivním *dialogu* společnosti, resp. určitých lidských společenství, a to na nejrůznějších úrovních, od kupř. diskursu expertů až po dialog celospolečenského charakteru, jak se projevuje např. ve volbách či referendu. A protože problém legality a morality se týká mezilidských vztahů, náleží v něm významná role dimenzi politické. Politika není čirým kolbištěm idejí, kde se černobíle potýká dobro a zlo, nýbrž vždy zároveň prostorem zájmovosti různého typu. Takto je institucionalizovaným výrazem celospolečenského dialogu, „diskursu“, a tedy i prostorem konfrontace různých, tedy rovněž eticky relevantních projektů optimálního uspořádání mezilidských vztahů. Prostřednictvím institucionálních mechanismů jsou pak pochopitelně pouze některé z těchto koncepcí *prosazeny* tak, že rozhodujícím způsobem profilují různé stránky mezilidských vztahů. To, co se prosadí v normativní rovině (a to i v eticky, resp. morálně relevantním smyslu), je vždy už výsledkem procesu *výběru a preference* z určité škály možností, přičemž jsou pochopitelně alternativní možnosti zatlačeny do pozadí.

Zvláště pak tam, kde se jedná o „neuralgické body“ celospolečenského dialogu, kde je velmi obtížné dospět ke konsensuálnímu řešení, jež by přijatým zákonům zajistilo jednoznačnou či výrazně převažující celospolečenskou podporu, je zřejmé, že prosazené varianty politicky relevantních zákonů (u nás např. „lustrační“ či „restituční“ zákony), jsou také určitým konkrétním vyjádřením eticky motivované představy o dobru, spravedlnosti ap. Proti konkrétní podobě takových, určitým způsobem eticky, resp. morálně motivovaných, zároveň však výrazně politicky kontextuálních zákonných norem nestojí pouze amorální nebo z mravního hlediska neutrální stanoviska, nýbrž také varianty, alternativy, akcentující jiné – a to rovněž eticky, resp. morálně relevantní – stránky problémů. Reálně tomu nebývá tak, že by univerzálně závazná legální norma byla formulována a akceptována všemi účastníky celospolečenského dialogu (jak by k tomu mohly svádět Habermasovy formulace – k tomu viz Tugendhatovu kritiku ([15], 162-176)), nýbrž institucionálně příslušnou většinou. Takto získaný „konsensus“ je vždy v tomto smyslu podmíněným výsledkem reálné politické konfigurace. V demokratické společnosti je vždy takový konsensus z týchž důvodů „odvolatelný“.

Vztah morality a legality není tedy možno uvažovat izolovaně od základního charakteru společenských, zvláště pak politických vztahů, jež tvoří základní celospolečen-



ský rámec uvažovaného „diskursu“. Vztah morality a legality, i jejich konflikt, má jinou podobu v demokracii, jinou v poměrech autoritativního, neku-li totalitního státu. Ve stabilizované demokracii základní politickou bází mezilidských vztahů je „legitimní“ legalita, jež vyrůstá z autentického společenského konsensu, předpokládajícího svobodného jedince, který má možnost volit si základní rámec svého života z konkurujících si projektů optimálního společensko-politického uspořádání, resp. sám o sobě v uvedeném kontextu spolurozhodovat. Mnohem vyostřenější konflikt mezi moralitou a legalitou existuje v autoritativních a totalitních společensko-politických poměrech, neboť stávající legalita zde má v uvedeném významu „nelegitimní“ charakter. (Jiný pohled nabízí ([1], 8)). Autoritativní a ještě silněji totalitní systémy (nemohu na tomto místě sledovat tento komplikovaný problém detailněji) vycházejí z popření nezaměnitelného statutu individua a jeho podstatně neinstrumentálního charakteru ve smyslu známé Kantovy formulace. Proto také to, co je z oblasti morálně relevantních představ, názorů, projektů atd. pozdviženo do sféry legality, co se stává právní normou, zákonem, není autentickým výsledkem beznátlakového celospolečenského dialogu, jak o něm byla řeč, nýbrž je společností autoritativně vnuceno reálnými držiteli moci. To je ovšem problém, který byl mnohokrát tematizován. Specifickým problémem, který se naší konkrétní situace týká neaktuálněji, pak je období přechodu od totality k otevřené demokratické společnosti, v němž se setkáváme již jak s problémy charakteristickými pro standardní demokracii, tak ještě i s problémy organicky souvisejícími s obdobím totalitarismu.

Logicky by relativně nejmenší napětí mělo existovat mezi moralitou a legalitou ve stabilizované demokratické společnosti. I zde ovšem ke konfliktům může docházet a reálně také dochází, ale demokratický rámec umožňuje tyto konflikty alespoň v zásadě ventilovat. Lidé mají – opět alespoň v zásadě – možnost to, co považují za nesoulad mezi moralitou, tedy mezi tím, co oni sami považují za žádoucí z morálního hlediska, a stávající legalitou spoluovlivňovat a v rámci celkového demokratického společenského rámce prosazovat vlastní představy, o nichž jsou přesvědčeni, že jsou silněji motivovány a lépe odůvodněny. Je samozřejmé, že i takto se změny ve sféře stávající legality prosazují jen velmi pomalu a pouze dílčím způsobem, jak je vidět na příkladu prosazování ekologických hledisek do zákonodárství v demokratických zemích.

Vzhledem k přirozené pluralitní strukturaci a stratifikaci společnosti v demokratických zemích je ovšem přirozené, že i zde vyvstává jako aktuální problém možnost morálně motivovaného *protestu a vzpoury* proti stávající legalitě tam, kde jedinec nebo skupina obdobně smýšlejících lidí jsou natolik silně přesvědčeni o morální hodnotě svých názorů a naléhavé potřebě jejich prosazení, že nejsou ochotni podrobit se procedurám rozhodovacích procesů v demokratické společnosti a prosazovat své názory zákonným způsobem, např. prostřednictvím využití petičního práva, formou účasti ve volbách či referendech ap., a sáhnou k vědomému porušení zákona. A zde pochopitelně vyvstává otázka morální ospravedlnitelnosti takové individuální či skupinové vzpoury proti stávající legalitě, jež je sama opět nějakým způsobem morálně motivována (jako příklady zde mohou asi nejlépe sloužit ekologicky motivované protestní akce).

Zásadně nejsem stoupencem porušování stávající legality, ale domnívám se, že podobné protesty lze v krajním případě přijmout či alespoň pochopit jako formu náleha-

vého prosazování eticky motivovaných názorů a postojů, třeba i jako určitý výkřik zoufalství nad „stavem světa“ a převažujícími tendencemi společenského vývoje, vždy ale – a o tom jsem pevně přesvědčen – pouze za předpokladu, že ten, kdo se k takovým činům odhodlá, kdo se vzpouzí proti stávající legalitě (resp. některým jejím součástem), je také připraven v *jejím rámci* nést důsledky svého jednání.

Svébytný problém přináší v tomto kontextu zmíněné přechodné období mezi totalitním společenským systémem a demokracií, pro které – pokud jde o chápání vztahu mezi moralitou a legalitou – byl do určité míry ještě přetrvávající charakteristický postoj, který by bylo možno označit jako „panmoralismus“. Mám zde na mysli samozřejmě postoj morálně motivovaný (ve společnosti se jinak setkáme i s celou řadou jiných postojů, včetně vysloveně amorálních). Panmoralismus chápu jako určité „přepětí“, přehnání nároku morálního hlediska. Stoupenci takového pojetí rozprostírají primát morálně motivovaného a odůvodněného hlediska (resp. svého vlastního pojetí morality) i na ty oblasti, které by měly být řízeny určitými standardními pravidly, jak vyplývají z dané legality. Až dotud jde o obdobný problém, se kterým se setkáváme ve stabilizovaných demokraciích. Rozdíl ovšem spočívá v tom, že v přechodném období nejsou ještě zažita pravidla demokratického systému, mezi něž – alespoň jako ideál – patří i respekt k svébytné sféře legality jako k něčemu celospolečensky závaznému, co má morální hodnotu v neposlední řadě proto, že je výrazem určitého dialogicky dosaženého společenského konsensu také v oblastech bezprostředně se dotýkajících politiky.

Další problém přechodného období od totalitního systému k systému demokratickému spočívá v tom, že většinou ještě nebylo možno postavit stávající „legalitu“ jednoznačně na novou demokratickou bázi. Zastánci „panmoralistického“ stanoviska pak mohou poukazovat na to, že celá řada zákonů přetrvává z nedemokratického období, a o toto tvrzení mohou opírat svou připravenost stávající zákonný systém nerespektovat. Příkladem chování opírajícího se o tuto pozici bylo podle mého názoru jednání poslanců – natchačů smíchovského tanku, z nichž jeden odůvodnil své jednání jednoduše tak, že nelíbí-li se mu nějaký zákon, prostě ho nebude respektovat a poruší jej. I v tomto případě podle mého názoru platí již uvedená zásada, že rozhodne-li se někdo – na základě určité morální motivace – porušit zákon, musí být připraven za takové jednání nést osobně následky, třeba i proto, aby svým případem, svou obětí – v případě ostřejšího postihu – vyburcoval veřejné mínění či legitimní reprezentaci občanů ke změně zákonů, které podle jeho hlediska již nejsou v souladu s novou společenskou situací. Jestliže ale někdo své jednání, představující porušení stávající legality, opírá o předpoklad „imunizace“ vůči postihu, abych neopustil zvolený příklad, ztrácí takové jednání i onen mravní rozměr, kterým bylo (třeba domněle) motivováno. Další věcí pak je, že pohrdavým vztahem k legalitě, třeba nedokonalé, se k vybudování právního stavu lze vypracovat obtížně.

Dalším rysem „panmoralistického“ hlediska, který vyplývá z uvedených charakteristik, je nerespektování nezbytné hranice mezi moralitou a legalitou vůbec. Rozhodně se na celý problém nedívám jednostranně. Uvědomuji si také, že jej nemůžeme vytrhovat z historické podmíněnosti a že v tomto ohledu má „panmoralistický“ přístup určitou logiku. Je třeba si uvědomit, že se tento postoj původně vyvinul v disentu sedmdesátých a osmdesátých let a že v tomto kontextu mu vpravdě morální rozměr nelze upřít. Nepod-

míněnost mravního nároku (u J. Patočky např. opřená přímo o Kanta) byla tehdy pozdvižena proti celkovému společenskému stavu, který vyrostl na bázi „nelegitimní legality“ totalitního systému, což bylo ještě umocněno instalováním normalizačního režimu po likvidaci „Pražského jara“. Při budování základních struktur právního státu začal však tento postoj nabývat povážlivé podoby tehdy a tam, kde si přestal uvědomovat, že nejen proti zjevně nelegitimnímu režimu, který vůbec neumožňoval svobodnou výměnu názorů na nejzávažnější problémy, ale i v pluralitně demokratických poměrech se může prosadit jen částečně, totiž jen do té míry, do jaké získá společenský konsensus.

Při akcentu na mravní dimenzi mezilidských vztahů je rovněž třeba uvědomit si již vícekrát zmíněnou skutečnost, že neexistuje zdaleka jen jedno morálně motivované a v morálním ohledu relevantní hledisko, nýbrž že i na tomto poli je třeba počítat s reálnou pluralitou názorů, jak ukazují např. diskuse o umělém přerušování těhotenství, euthanasii ap., jež probíhají v současném světě, především pak ve stabilizovaných demokraciích, a v nichž nelze předpokládat, že by bylo možno dojít k všeobecnému konsensu.

Podle mého názoru však největší problémy přináší otázka vztahu morality a legality v principiálně nedemokratických poměrech. Přestože už to není bezprostředně náš problém, stále jsme ještě jeho dědici a tudíž i dědici otevřených otázek, jež nám toto období zanechalo. Přestože dnes panuje v otázce základního hodnocení totalitního období v naší společnosti výrazně převažující shoda, lišíme se podstatně v otázce hodnocení konkrétních forem a způsobů morálně motivovaného boje proti totalitní skutečnosti, což můžeme považovat také za jeden z nesčetných problémů vztahu morality a legality.

Česká společnost až na výjimky vždy preferovala nenásilný postup. To je postoj, který má obecně samozřejmě své výhody a nevýhody, o čemž v obecné rovině nemohu na tomto místě diskutovat, protože se jedná o problém mnohem širší, než je téma tohoto referátu. Zmiňovaný konsensus, týkající se základního hodnocení totalitního období a charakteru jeho režimu, podmiňuje i pozitivní hodnocení nenásilného morálně motivovaného protestu, jak jej v posledním dvacetiletí existence totalitního režimu ztělesňovala především aktivita „Charty 77“. Jestliže je stávající legalita z principu nelegitimní, může být sotva námitky proti nenásilnému morálnímu odporu proti ní, vycházejícímu z morálně motivované kritiky. Konsensus už však zdaleka nepanuje v hodnocení odporu násilného, takového, který si dokonce vyžádal životy lidí nevinných alespoň v tom smyslu, že je nelze považovat za konstruktéry nebo významné reprezentanty totalitního režimu ani za lidi, kteří by měli natolik výraznou individuální politickou nebo morální vinu na fungování z morálního hlediska nelegitimních poměrů, že by to ospravedlňovalo jejich smrt. Je to samozřejmě možno přičíst na vrub celkově spíše nevýbojně a kompromisní povaze české společnosti, ale tím se morální dilema samozřejmě neřeší. Vystává zde totiž otázka, zda a v jakém případě lze v morálně motivovaném odporu proti nelegitimnímu systému obětovat životy jiných lidí, a to z toho důvodu, že je lze – třeba jen situačně a momentálně – považovat za reprezentanty nelegitimního režimu (a tedy také „nelegitimní legality“).

Podle mého názoru jde o velice komplikovaný problém, na který asi vždy bude možné odpovídat různým, dokonce protikladným způsobem, a to především proto, že jde o otázku výrazně „kontextuální“. Pokud nezastáváme hledisko radikálního pacifismu



(které je ale podle mého názoru jedním z legitimních morálních postojů a, vycházíme-li z pozice nezaměnitelnosti každého individua a absolutní nedotknutelnosti jeho života, snad dokonce jediným důsledným stanoviskem), musíme v nějaké podobě možnost i násilného odporu vůči nelegitimnímu režimu připustit, třeba jako nutné zlo. Jestliže ale tuto možnost připustíme, musíme akceptovat také další logicky se naskýtající eventualitu, že při násilné akci směřující vůči režimu mohou přijít o život i lidé v individuálním smyslu nevinní. Při široce založených násilných akcích, jako je vzpoura, povstání, revoluce ap., je dokonce sotva myslitelné, že by bylo možno se takovým obětím vyhnout. Pro konkrétní hodnocení takové vzpoury proti nelegitimním poměrům je ovšem nutné brát v úvahu i další, specifitější, např. „pragmatické“ aspekty problematiky, jako je např. smysluplnost celé akce, její naděje na vítězství, technický způsob provedení ap. Faktorem, který je zde rovněž velmi významný, je dále širší morální kontext takové aktivity, např. to, zda hodnota sledovaných cílů skutečně, alespoň v určitém kontextu, „ospravedlňuje“ užití násilí, což podle mého názoru lze „cum grano salis“ akceptovat jen tam, kde jde o cíle mající význam z všelidského hlediska.

Pokud jde o akci individuální nebo o akci úzké, např. odbojové skupiny, sledující konkrétnější a omezenější cíl, pak je také – protože se nejedná o relativně „neosobní“ akt – nutné vzít v úvahu velmi odpovědně konkrétní podobu rizika přinášeného individuálně nevinným (v užším smyslu) lidem. Zde je třeba brát v potaz např. i to, jaké konkrétní postavení tito lidé zaujímají uvnitř systému, proti němuž se morálně motivovaný a zároveň násilný odpor obrací. Nelze podle mého názoru např. označit všechny lidi plnící určité role třeba i na nerozhodujících pozicích uvnitř systému za „pochopy režimu“, tedy toliko za jakousi „exemplifikaci“ něčeho obecného. Ale ani v tom případě není jejich zabít při násilné akci možno považovat za něco samo sebou a svým cílem ospravedlnitelného. Pokud bychom totiž stáli na takovém stanovisku, bylo by zřejmě nutné formulovat obecnější zásadu morálního charakteru, např. že na takového člověka, který plní určitou funkci uvnitř nelegitimního systému, se automaticky vztahují veškeré negativní charakteristiky tohoto systému do té míry, že je možno mu z tohoto titulu oprávněně odejmout život. Kdybychom zaujali stanovisko ještě radikálnější, pak bychom to, co bylo řečeno, mohli vztáhnout dokonce i jenom na každého člověka, který aktivně proti nelegitimnímu systému v uvedeném smyslu aktivně nevystupuje. To jsou ovšem stanoviska, která v praktickém ohledu nejsou uplatnitelná, a nadto je v nich přítomna nebezpečná hierarchizace hodnoty lidských životů, k níž není nikdo oprávněn.

Jak jsem již uvedl, je problém možnosti násilného odporu proti nelegitimní legalitě otázkou hluboce „kontextuální“. Ten, kdo se takového jednání dopouští, si musí být vědom, že kromě jeho vlastní morální motivace, jakkoli je z určitého hlediska silně opodstatněná, existuje také řada dalších, a rovněž morálně motivovaných stanovisek, která mají také – zase v jiných kontextech – významnou relevanci a jež musejí být z obecného, k objektivitě směřujícího interpersonálního stanoviska, které představuje například, ale nejen, soudní posouzení, brána v úvahu. Dokonce se domnívám, že je povinností toho, kdo si vzal při násilné akci na svědomí životy jiných, v individuálním smyslu nevinných lidí, se vystavit takovému posuzování svého činu, ovšem za předpokladu, že toto posouzení probíhá v zákonném rámci právního státu. Připomínám ovšem, že ani tehdy nelze dospět k jednoznačnému výsledku, neboť je zde ve hře příliš mnoho prob-

lematických a kontroverzních aspektů, a nadto takové posouzení může logicky proběhnout až ex post.

Uvedené vztahy a příklady zdaleka nemohly vyčerpat problém mnohostranných vzev mezi moralitou a legalitou jako určitými stylizacemi lidské interpersonality. Jde o problémy, které lze samozřejmě jinak vidět i pojmenovat. To, že jsem vyzdvihl specifický význam legality, rozhodně nemůže být chápáno jako podcenění významu morální dimenze v mezilidských vztazích. Právě naopak: zdůrazněním svébytnosti legální sféry a relevance legálního hlediska jsem chtěl rovněž poukázat na morální dimenzi, jež je v legalitě – v uvedeném základním, resp. minimálním smyslu – spoluobsažena. Jedním z důvodů je skutečnost, že sama „legalita“ je podstatným výrazem demokratického „diskursu“ společnosti, opírajícím se o uznání nerelativizovatelné hodnoty individua a jeho jedinečné a neinstrumentální povahy. *Takto* není něčím „pouze“ formálním, ale má i vlastní morální obsah a význam. Další významný důvod morální relevance legality pak spatřuji v tom, že *respekt*-k zákonům, jež vyjadřují třeba dočasný a odvolatelný konsensus společnosti, je rovněž vyjádřením pokory a sebeomezení, které na sebe člověk jako součást širšího celku principiálně sobě rovných individuí bere, ať už považuje odlišnost svého názoru za jakkoli oprávněnou a sebevíce morálně motivovanou.

Na závěr k tomuto tématu bych chtěl ještě říci možná poněkud nepopulární názor: musíme se naučit žít i s vědomím, že jsou problémy, které snad ani uspokojující řešení nemají, a že veškerou nespravedlnost dějin – bohužel – nelze odstranit. „Panmoralistické“ stanovisko, které je přesvědčeno o opaku, se dostává do povážlivé blízkosti utopických koncepcí, z nichž nejvýraznější byly utopie socialistické a nejpropracovanější mezi nimi marxismus, které vlastně vyrůstaly z implicitního předpokladu, že je možno nějakým způsobem „restituovat“ původní autentické a spravedlivé vztahy mezi lidmi. V tomto kontextu má svůj díl pravdy pragmatismus (nikoli samozřejmě jeho pokleslé formy), který si uvědomuje jen částečnou možnost uplatnění morálního hlediska jako nástroje „nápravy skutečností“.

Na závěr bych se chtěl dotknout – a mohu tak učinit jen velice stručně – otázky, která souvisí úžeji s ekologickou tematikou, a zároveň se zaměřením tohoto příspěvku. Ludvík Vaculík přednedávnm nadhodil myšlenku vytvoření takové ústavy, jejíž „novost“, resp. „jinakost“ by spočívala v přiznání na člověku nezávislých práv přírodě a tvorům, kteří ji spoluvytvářejí. Tento problém, podobně jako spor antropocentrismu a biocentrismu, má kromě své praktické dimenze také zajímavé konsekvence v oblasti teoretické reflexe základů etiky jako filosofické disciplíny.

Etika v tomto smyslu je v naší evropské tradici založena výrazně intersubjektivně a *takto* „antropocentricky“. Rozšíření akčního rádia etické reflexe i na „mimolidské“ bytosti v posledních desetiletích není přitom jistě náhodné. Spatřuji v něm součást, resp. pokračování úsilí o překonávání diskriminačních bariér, jak se projevuje např. v oblasti rasového zrovnoprávnění, emancipace žen, tolerance vůči menšinám nejrůznějšího typu a jejich životním stylům ap. Považuji za logické, že se tato tendence „přelila“ i do oblasti vztahů k jiným živočichům a přírodě jako celku.

Obtíže ovšem nastávají, máme-li tyto otázky teoreticky zdůvodnit. Jak ukazuje Tugendhat, narážíme na problémy už tehdy, máme-li čistě racionálně zdůvodnit vztahy

k dětem ([15], 177-196). I zde totiž chybí to, co je ve většině formulací klíčových morálních principů považováno za podstatné: totiž princip *vzájemnosti*. S obdobnými problémy se setkáváme i ve vztazích např. k těžce postiženým lidem, v chápání nezrozeného života ap., a samozřejmě ještě silněji ve vztazích ke zvířatům a živé přírodě vůbec. Svěbytný problém pak představuje vztah k přírodě jako celku. Tyto vztahy podle Tugendhata vlastně nelze zdůvodnit racionálně na principu vzájemnosti. Náš autor vidí cestu v utilitaristickém rozšíření morální zodpovědnosti ([14], 381-382) a v akcentování principu soucitění a z něj vyplývající etiky ("Mitleidsethik"), jež byla vypracována Schopenhauerem. Takovéto emotivistické zdůvodnění sice není podle Tugendhata z hlediska racionální formulace adekvátní, avšak představuje významné *obsahové rozšíření* pojetí etiky ([14], 381-382; srov. též [15], 188-189). V této souvislosti samozřejmě nelze nevzpomenout ještě radikálnější koncepci úcty k životu formulovanou A. Schweitzerem. Osobně se domnívám, že pouze částečná teoretická zdůvodnitelnost náleží k etické oblasti bytostně a že kromě racionálních dimenzí se v ní podstatně uplatňuje i emocionální a volní stránka.

Další významnou otázkou je, zda by nepřispělo k překonání pouze intersubjektivního pojetí etiky, kdyby se etika přiklonila ve sporu mezi antropocentrismem a biocentrismem na stranu biocentrismu. Nezabývám se přímo touto tematikou, ale z hlediska možnosti obecného teoretického zdůvodnění se domnívám, že biocentrická pozice přináší větší obtíže. Příroda sama není vůbec „demokratická“ ani „humánní“, něco takového, jako je univerzální „úcta k životu“, nezná a nemůže znát a kromě toho „za přírodu“, „za život“ ap., mluví „v poslední instanci“ stejně člověk. Domnívám se, že je to paradoxně právě „přirozená“ antropocentrická pozice, jež je oním „stanovištěm“, které nám umožňuje vidět a tematizovat něco takového, jako je celok přírody, a dokonce formulovat – jakoby – její zájmy a práva. Jedině z této pozice je možno alespoň v některých ohledech a do určité míry transcendovat pouze egoistickou druhovou určenost člověka. Musí jít ovšem o kultivovaný antropocentrismus implikující i určitý nevyhnutelný druhový i individuální egoismus. Myslím si, že toto stanovisko je slučitelné i s – opět kultivovanou formou – utilitarismem ([10], 99; [11], 9 an.), totiž takového utilitarismu, který bere v potaz i širší než pouze momentální a krátkodobý užitek, nýbrž užitek pochopený v dlouhodobém horizontu (v tom spatřuji smysl „trvalé udržitelnosti života“). Utilitarismus takto pojatý pak zahrnuje do sféry lidsky významného „užitku“ i takové fenomény, jako je např. potěšení ze sounáležitosti člověka k širšímu celku přírody, z podílu na tajemství života, radost z možnosti komunikovat i s jinými tvory a také samozřejmě estetický požitek z krásy přírody. Jestliže je někdo ovšem schopen dospět k radikálnějšímu, přímo biocentricky motivovanému pojetí vztahu člověka a přírody, není to samozřejmě vůbec na škodu. Jsem ovšem přesvědčen, že takové stanovisko zůstane vždy výrazně menšinové. Ostatně dnes, v době povážlivého narušení mezilidských vztahů i ekologické krize, větší význam než motivace našich názorů má základní shoda v zaměření našeho úsilí.

To, co bylo uvedeno ve prospěch antropocentrického hlediska obecně, platí pak podle mého názoru také ve vztahu k otázce, lze-li formulovat svěbytná práva přírody a jiných bytostí, než jsme my. Domnívám se, že to lze – jen ovšem pod podmínkou, že si budeme vědomi, že tato práva nemůže formulovat nikdo jiný než my, a že přitom nemů-

žeme (třeba bohužel) libovolně opustit svou vlastní „lidskou situaci“ a sféru své vlastní zájmovosti. I toto naše morálně motivované hledisko tedy může být – jako celá řada dalších – „přeloženo“ do jazyka legality jen dílčím a fragmentárním způsobem. Hlavně přitom nesmíme očekávat, že se člověk, resp. lidstvo ve své většině pronikavě změní k lepšímu, že lidé budou schopni zaujmout k přírodě zásadně jiné, neegoistické a neutilitaristické stanovisko. Musíme si být střízlivě vědomi toho, že určité antropologické konstanty nelze libovolně měnit – vždyť nejsme pouze duchovními bytostmi realizujícími mravní ideje – nýbrž pouze kultivovat a do určité míry regulovat a limitovat ty stránky naší uzpůsobenosti, jež mají pro ostatní bytosti ve společně obývaném světě a pro přírodu jako celek povážlivé důsledky. Toto úsilí, k němuž patří i pokus vytvořit určité zábrany horším tendencím v člověku ve formě ekologicky orientovaných zákonů, jež se z lidského hlediska snaží formulovat zájmy přírody a bytostí, jež ji obývají, nebude možná stačit k tomu, abychom se vyhnuli narůstání krizových tendencí v ekologické oblasti a jejich možnému vyústění v katastrofu. Přesto je však považuji za náš nevyhnutelný úkol.

## LITERATURA

- [1] BĚLOHRADSKÝ, V.: Byl komunismus legální nebo legitimní? In: Lidové noviny, č. 208, s. 8.
- [2] HABERMAS, J.: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a. M. 1991.
- [3] HABERMAS, J.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M. 1983.
- [4] HARTMANN, N.: Ethik, 4. Aufl., Berlin 1962.
- [5] JOHNSTON, W. M.: Österreichische Kultur – und Geistesgeschichte. Gesellschaft und Ideen in Donauraum 1848 bis 1938, 2. Aufl., Wien 1980.
- [6] KAINZ, H. P.: Ethics in Context. Towards the Definition and Differentiation of the Morally Good. London 1988.
- [7] KANT, I.: Kritika praktického rozumu. Praha 1944.
- [8] Moral Philosophy and Contemporary Problems. In: Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 22, Supplement to „Philosophy“, ed. by J. D. G. Evans. Cambridge 1987.
- [9] PATZIG, G.: Ethik ohne Metaphysik. Göttingen 1971.
- [10] PATZIG, G.: Gesammelte Schriften I, Grundlagen der Ethik. Göttingen 1994.
- [11] PATZIG, G.: Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft. Göttingen 1983.
- [12] PEŠEK, J.: K otázce filosofických předpokladů Kantovy Ideje obecných dějin. In: Filosofický časopis, roč. 4, 1974, č. 4, s. 454-462.
- [13] RICOEUR, P.: Život, pravda, symbol. Přel. M. Rejchrt. Praha 1993.
- [14] TUGENDHAT, E.: Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 1992.
- [15] TUGENDHAT, E.: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt a. M. 1993.
- [16] Universalism versus Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics. Ed. by D. Rasmussen, London 1990.

---

Vlastimil Hála  
Filosofický ústav Akademie věd  
České republiky  
Jilská 1  
Praha 1  
ČR