

Co je podle Roberta Spaemanna (mylné) svědomí?

Vojtěch Šimek

Cílem tohoto článku je pokusit se kriticky promýšlet vybrané teze a specifika Spaemannova pojetí (mylného) svědomí, a také ukázat myšlenkový posun od relevantních pasáží knihy *Základní mravní pojmy a postoje* (1982) k relevantním pasážím stěžejní knihy *Osoby* (1996). V každé z nich Robert Spaemann věnoval problematice svědomí samostatnou kapitolu. Třetím primárním zdrojem, z něhož vycházím, je úvod k německému překladu souboru kvestií Tomáše Akvinského s názvem *Über die Sittlichkeit der Handlung* (1990), kde se Spaemann kromě jiného zabýval problémem mylného svědomí. Spaemannovo pojetí bylo dosud promýšleno v rámci několika sekundárních zdrojů. Vybral jsem tři, které považuji za nejvíce relevantní; na ně kriticky navazuji a doplňuji je. Jak a v čem, vyplýne z dalšího.¹

Podívejme se nejdříve na první knihu (1982). Přečteme-li si příslušnou kapitolu a její následné shrnutí, budeme překvapeni určitou nekoherencí a skeptickým vyzněním. Spaemann sice realisticky shrnuje, že svědomí může být „chybně nastaveno“ a může se tedy mýlit, vzápětí

¹ Mým cílem není poskytnout vlastní definici (mylného) svědomí, nezabývám se problematikou (mylného) svědomí systematicky ani komplexně, zaměřuji se jen na vybrané aspekty Spaemannova pojetí. Tento článek je dílčí sondou do Spaemannovy morální epistemologie, na ucelenější zpracování bude třeba si ještě počkat. Spaemannova etika, potažmo filosofie, představuje ne zcela koherentní „puzzle“ – a právě proto je zajímavé zkoumat jeho jednotlivé „části“ a (ne)koherenci mezi „dílký“. Co o tom řekl on sám? „Obecně musím říci, že co se týká mých vlastních textů, jejich posloupnost a zaměření jsou velmi neplánované. Někteří filosofové pracují deduktivně. Mají základní myšlenku a tu pak logicky rozvíjejí v následujících textech. U mě je to tak, že se mi vnitřní souvislost toho, co jsem napsal, ukáže teprve následně. A někdy ji objeví až ostatní. Souvislost mého myšlení s tím, jak jsem uvažoval předtím, mohu reflektovat až dodatečně, při práci to však není směrodatné. Podobá se spíše jakémusi puzzle, jež poskytne obraz až když jej poskládáme.“ Robert SPAEMANN, „Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens: Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch,“ in *Grundvollzüge der Person: Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, ed. Hanns-Gregor Nissing, München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre, 2008, s. 132.

však rovněž tvrdí: „žádná introspekce, žádné ponoření se do vlastního nitra nás nemůže ubezpečit o tom, že to, co v nás promlouvá, je opravdu svědomí“ (t1). Shrnující odstavec zakončuje tezí: „zda skutečně jedná podle svého svědomí, zcela bez pochybností nikdo nemůže vědět“ (t2). Nikdo a nikdy? Spaemann nic neupřesňuje a zdůvodňuje své předchozí shrnující teze takto: „Svědomí je pohled na dobro, ale oko, které se dívá, nemůže vidět samo sebe“ (t4).²

Je analogie mezi svědomím a okem adekvátní? (o1) Nebo je svědomí, jak se jej Spaemann snaží také charakterizovat, spíše něčím jako hlasem? (o2) I kdyby tomu tak bylo, stejně bychom se nemohli ubezpečit, „že to, co v nás promlouvá, je opravdu svědomí“. To vyznívá skepticky. A je to v určité nekoherenci jednak s tím, jak Spaemann v první knize ze začátku svědomí definoval,³ jednak především s celkovým zaměřením knihy: hned v jejím úvodu totiž říká, že má jít o obhajobu samozřejmého. Není samozřejmé, že alespoň někdy víme, že skutečně jednáme podle svého svědomí? (o3) A neexistují situace, kdy víme, že v nás „promlouvá“ naše svědomí? (o4) V první části článku se kromě jiného věnuji Spaemannovým tezím t1, t2 a t4 a odpovídám na položené otázky o1 až o4.

V druhé části článku se zaměřuji na vybraná specifika Spaemannova pojetí svědomí z druhé, stěžejní knihy (1996). I zde charakterizuje svědomí jako „hlas“ – a sice jakožto „hlas nerozeznatelný od hlasu odnikud, hlasu Boha a hlasu vlastního rozumu“ –, zároveň však také svědomí definuje jako „mravní úsudek“ (*das sittliche Urteil*), který lze podle Spaemanna rekonstruovat jako „subsumpci vlastního jednání pod pravidlo mravního rozumu založené na hodnotovém vhledu, a to jako subsumpci spojenou s ‚hlasem‘, který má charakter výzvy“.⁴ Spaemann tedy i ve druhé knize používá charakteristiku „hlasu“, jeho pojetí je však realističtější, bez skeptických prvků. Co se týká pojetí mylného svědomí, na nějž se také zaměřuji, je zvláštní, že v první knize tvrdí, že „neexistuje žádné kritérium, které by nám umožnilo odlišit správné svědomí od svědomí

² Robert SPAEMANN, *Základní mravní pojmy a postoje*, Praha: Svoboda, 1995, s. 73.

³ „Svědomí je přítomnost absolutního hlediska v konečné bytosti, zakotvení tohoto hlediska v její emocionální struktuře [...] v jednotlivém člověku [je] přítomno [...] objektivní, absolutní.“ Tamtéž, s. 65.

⁴ Robert SPAEMANN, *Osoby: Pokusy o rozlišení mezi ‚něčím‘ a ‚někým‘*, Praha: Oikúmené, 2022, s. 167, 170, 172. „Hlas odnikud“ je Spaemannova modifikace „view from nowhere“ Thomase Nagela. Více viz tamtéž, s. 21, 57. Robert SPAEMANN, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2006³, s. 179, 185.

mylného“ (t3).⁵ Ve druhé knize však mimo jiné odpovídá na otázku, „jak se člověk může sám od omylu ve svědomí osvobodit“.⁶

Podívejme se na sekundární zdroje. První je z roku 2014. Autorka Kristina Klitzkeová se na jedné straně drží Spaemannovy charakteristiky svědomí coby „hlasu“, na druhou stranu však považuje představu, že jde o „hlas nerozeznatelný od hlasu odnikud, hlasu Boha a hlasu vlastního rozumu“, za „velmi vágní“. Přesto se ale překvapivě snaží skloubit tuto představu z druhé knihy s představou z první knihy, podle které má být svědomí „orgán k rozlišování dobra a zla“. Ačkoli Klitzkeová v průběhu své knihy i v závěru zmiňuje definici svědomí jakožto „úsudku“ (*Gewissensurteil*), celkově se drží oné zvláštní představy svědomí coby „orgánu“ a zároveň „hlasu“, kterou přejímá od Spaemanna, aniž by se však explicitně zabývala myšlenkovým posunem mezi relevantními pasážemi první a druhé knihy.⁷

⁵ SPAEMANN, *Základní mravní pojmy a postoje*, s. 70. Argumentuje tak, že pokud by takové kritérium existovalo „už by se nikdo nemýlil“. Překlad je nepřesný, upravuji. Viz Robert SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, München: C. H. Beck, 2009⁹, s. 82.

⁶ SPAEMANN, *Osoby*, s. 174.

⁷ Srov. Kristina KLITZKEOVÁ, *Das ‚Heiligtum‘ der Person: Die Bedeutung des Gewissens bei Robert Spaemann*, Berlin: LIT, 2014, s. 53, 57, 164. Klitzkeová si klade správnou otázku, o či „hlas“ má jít. Nejdříve pojednává o tomto hlasu jakožto o „hlasu Božím k jednotlivému člověku“ a tvrdí: „Spaemannův výklad božského původu osobního hlasu svědomí tím dosahuje vysokého epistemického statusu.“ Následně však naznačuje z toho vyvstávající problém, jak mají (své) svědomí chápat ti, kteří v Boha nevěří. Tento problém však důkladněji a přesvědčivě neřeší, přeznačuje danou charakteristiku „hlasu“ nejdříve na „instanci“ („před kým“ odpovědnosti za sebe sama), a pak na „normu“ (Bůh jako [poslední] norma). Dále pak tvrdí, že „i když je Bůh norma, přece je svědomí samostatný orgán... a tímto závěrem je otázka po původu hlasu svědomí ovšem stejně jako předtím nejasná“ – a přeskakuje ke druhé charakteristice „svědomí coby hlas rozumu, který skrze svědomí mluví k člověku“. Najednou tedy není svědomí „hlas Boží“, ale „hlas rozumu“, přičemž autorka směřuje ke druhé krajnosti tím, že cituje z první knihy pasáž, v níž Spaemann vysvětluje, proč se svědomí může mýlit. Druhou krajností mám na mysli to, že svědomí coby hlas rozumu je najednou, byť realisticky, chápáno jako v možnosti mylné, zatímco předtím coby hlas Boží bylo třeba jej chápat jako neomylné, neboť Bůh se přece nemůže mýlit. Klitzkeová s odvoláním na Spaemanna dále pracuje s vlastní představou, že svědomí a rozum sice nelze oddělit, ale jsou mezi nimi i „rozdíly“: „úsudky rozumu jsou obecné“, zatímco svědomí je „hlas jednotlivce, a kromě toho se vztahuje na zcela konkrétní situace“. Vzápětí cituje Akvinského definici „aplikace vědění na konkrétní skutek“, ale už nepíše „hlas jednotlivce“, ale „hlas k jednotlivci“. Na otázku, o či „hlas“ se jedná – a zda se v případech svědomí vůbec jedná o „hlas“ – tedy kriticky neodpovídá. Viz tamtéž, s. 71, 74, 75, 76, 79.

Druhý sekundární zdroj vyšel roku 2017, autorem je Andrzej Kuciński. Zatímco se Kristina Klitzkeová koncentrovala především na Spaemannovo pojetí svědomí, Kuciński se zabývá přirozenoprávním rozměrem Spaemannova myšlení; stručně se však také věnuje jeho pojetí svědomí. Stejně jako Klitzkeová se vzdává jakéhokoli pokusu o kritický přístup. Od Klitzkeové se však odlišuje tím, že vedle sebe nerozlišeně nestaví pojetí z první a z druhé knihy, ale vychází z druhé knihy a tu doplňuje v poznámkách pod čarou souvisejícími výroky z první knihy. Kucińského stručná prezentace proto Spaemannovo pojetí svědomí ukazuje realističtěji; na druhou stranu Kuciński nezachytil nekoherence a specifika z první knihy.⁸

Třetí zdroj je z roku 2021, jeho autorem je Michael Maier. Má ještě širší záběr než Kuciński, věnuje se celému dílu Roberta Spaemanna. Oproti Kucińskému se však více soustřeďuje na první knihu, o té referuje nejdříve, pak o Spaemannově pojetí svědomí z druhé knihy. Klitzkeová tedy vedle sebe staví výroky z první i druhé knihy, Kuciński vychází především z druhé knihy (kterou dokresluje s pomocí první), Maier pojednává o obou knihách, ale odděleně. Maier, stejně jako Klitzkeová i Kuciński, opomíjí Spaemannovo skepticky vyznívající shrnutí z první knihy,⁹ nemluvě o identifikaci a kritickém promyšlení uvedených tezí a proble-

⁸ Srov. Andrzej KUCIŃSKI, *Naturrecht in der Gegenwart: Anstöße zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens im Anschluss an Robert Spaemann*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2017, s. 374–379. Kuciński se více méně drží vymezení svědomí coby úsudku, avšak nekriticky opakuje: „...samotný zavazující charakter pochází z ‚hlasu odnikud‘, který nazýváme svědomím.“ Tamtéž, s. 375, podobně s. 379.

⁹ Srov. Michael MAIER, *Philosophie der Begegnung: Studien über Robert Spaemann*, Freiburg: Karl Alber, 2021, s. 407–413, 613–621. V rámci první knihy se Maier zaměřuje na svědomí coby „přítomnost absolutního hlediska v konečné bytosti“ (viz pozn. 3) a na svědomí jakožto „výzvu k pozornosti“. Maier však vzápětí o této výzvě tvrdí, že „je nekonečná, a proto ji nelze naplnit; na lidské straně jí odpovídá láska“. K tomu: i kdyby, ex hypothesi, bylo svědomí (také) Božím hlasem, nemuselo by to nutně implikovat, že by člověk jeho požadavky nemohl (nikdy) s Boží pomocí naplnit. To by znamenalo, že Bůh po nás chce něco, co nemůžeme zvládnout. Podle Maiera Spaemann v první knize své teze metafyzicky nezdůvodňuje a postupuje tak, že se „odvolává na intuitivně samozřejmé“, aby „vyvrátil argumentační pozice“ těch, kteří intuitivně samozřejmé „pochybnují“. Srov. tamtéž, s. 408, 409, 410. Co se týká druhé knihy, Maier vybírá pasáže, aby zdůraznil, že díky svědomí má osoba schopnost diference k vlastní přirozenosti: „svědomí je tím, co zachovává možnost vnitřní diference vůči vlastní přirozenosti proti reflexi pohlcující veškerou transcendenci. (...) Svědomí může být ‚hlasem odnikud‘, právě pokud je vyjádřením diference k vlastní přirozenosti; a přesto je svědomí zcela podstatně *nasloucháním* tomuto hlasu skrze tuto přirozenost.“ Tamtéž, s. 619, 620. Kurziva původní.

matické charakteristiky svědomí coby „hlasu“, jež jsou zapříčiněny tím, že Spaemann nevymezoval svědomí vždy jasně a koherentně. Žádný z uvedených autorů se níže diskutovanými nejasnostmi nezabýval ani se nepokusil vystihnout myšlenkový posun mezi první a druhou knihou.

1. JE SVĚDOMÍ „ORGÁN“ A/NEBO JEHO ČINNOST?

Načrtněme si nejdříve širší kontext, v němž se nachází Spaemannovo pojetí svědomí v první knize. V úvodu vychází z myšlenky, že to, co je morální, je samozřejmé (*selbstverständlich*), odvolává se přitom na Ludwiga Wittgensteina a usuzuje, že „na to, co je samozřejmé, lze jen ukázat, nelze to vlastně vysvětlit“. Z toho by podle raného Wittgensteina vyplývalo, že o „etice nelze mluvit“, Spaemann však takovýto závěr nevyvozuje: je-li totiž morálně samozřejmé „znovu a znovu popíráno“, pak je „třeba znovu a znovu o [samozřejmém] mluvit“. Náš autor se v této souvislosti odvolává také na Jeana Jacques Rouseaua: „Nedovolil bych si lidi poučovat, kdyby je jiní nemátli.“ Na začátku první knihy tedy Spaemann dává najevo, že mu jde o obhajobu morálně samozřejmého; má tím na mysli evidenci plynoucí z hodnotové intuice, jak uvidíme dále.¹⁰

V první kapitole argumentuje proti morálnímu relativismu. Maier považuje tuto Spaemannovu výchozí etickou pozici za spornou,¹¹ k tomu se ještě vrátím. Ve druhé kapitole se z hlediska pojetí svědomí nachází důležitá myšlenka, že morální povinnost (*Sollen*) předpokládá předcházející chtění (*Wollen*).¹² Spaemann píše, že se jedná o objev hédonismu: morální povinnost, resp. princip vyhýbat se strasti a vyhledávat slast předpokládá, že se přirozeně chceme vyhýbat strasti a vyhledávat slast. Hédonismus nicméně podrobuje kritice a přesvědčivě argumentuje, že nakonec „nechceme prožívat slast za každou cenu“, ani „nechceme zachovat sebe sama za každou cenu“. Co tedy v posledku

¹⁰ SPAEMANN, *Základní mravní pojmy a postoje*, s. 7–8. Jmenované autory cituje volně a na jejich díla neodkazuje, takto postupuje v celé knize.

¹¹ Srov. MAIER, *Philosophie der Begegnung*, s. 407.

¹² „Jedes Sollen muss an irgendein schon vorhandenes Wollen anknüpfen, sonst hätten wir gar keinen Grund, uns dieses Sollen zu eigen zu machen. [...] ehe wir etwas sollen, müssen wir etwas wollen. Um etwas zu tun, was an sich gut ist, muss es auch in irgendeinem Sinne für mich gut sein.“ SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, s. 25, 27. Uvádím v originále, kde tato myšlenka více vyniká.

přirozeně chceme?¹³ Spaemann odpovídá, že v posledku „chceme štěstí, které je založeno na kontaktu s realitou“ (nechceme „žádnou iluzorní euforii“), přičemž realitou neboli skutečností, k níž jsme takto přirozeně nasměrováni jsou především druzí lidé. A právě na toto přirozené chtění a nasměrování pak navazují povinnosti spravedlnosti, která je podle Spaemanna základním a nejnižším projevem vůle k dobru (*Wohllwollen*); nejvyšším projevem je láska (*Liebe*).¹⁴

Souhlasím s Maierem, že hlavní myšlenkou, o níž jde v první knize, je toto přirozené směřování vrcholící v interpersonálních vztazích a lásce. Maier si také správně všiml, že Spaemann navazuje na tuto hlavní myšlenku v další kapitole o hodnotovém obsahu skutečnosti, jež se nám „odhaluje v aktech radosti a žalu, uctívání a pohrdání, lásky, nenávisti, strachu a naděje“. Maier uvádí, že takovéto odhalování a prožívání hodnotového obsahu skutečnosti je podle Spaemanna nejprve afektivní:¹⁵ hodnoty jsou „obsahy nebo předměty, na něž jsou zaměřeny pocity“. Spaemann však zároveň přesvědčivě argumentuje ve prospěch „objektivní hierarchie hodnot“, které se nám ukazují „teprve postupně a jen v té míře, jak se naše zájmy stávají objektivními“.¹⁶ To však neimplikuje morální relativismus, přinejmenším v oblasti univerzálních a základních hodnot. Je-li tomu tak, pak je zvláštní, že Maier tuto pozici považuje za spornou.

Spaemann tedy v kapitolách před kapitolou o svědomí, a zčásti ještě i v této kapitole, zastává a obhajuje morální objektivismus: „správně žít znamená být práv skutečnosti, respektovat skutečnost. To znamená: objektivizovat vlastní zájmy, nechat je formovat hodnotovým obsahem skutečnosti“. A i když má zprvu (v dětství a dospívání) pro takové formování „fundamentální význam hodnotový cit“ (*Wertgefühl*), Spaemann tím neobhajuje emotivismus, nýbrž specifický kognitivismus založený na „hodnotovém vhledu“ (*Werteinsicht*). Epistemologicky klíčové je to,

¹³ Srov. SPAEMANN, *Základní mravní pojmy a postoje*, s. 23, 28.

¹⁴ Tamtéž, s. 31. „Být práv člověku, být práv skutečnosti přesahuje vždy spravedlnost. Vyžaduje to dvojí: vědění a lásku. Bez vědění o tom, co je člověk a co mu prospívá, jednáme chybně. [...] Láskou se zde nemyslí sympatie – ta není v naší moci. Láska zde znamená blahovůli [*Wohllwollen*], přání [*Wille*], aby se druhému dostalo toho, co je pro něj dobré.“ Tamtéž, s. 54.

¹⁵ Srov. MAIER, *Philosophie der Begegnung*, s. 408.

¹⁶ SPAEMANN, *Základní mravní pojmy a postoje*, s. 32, 33.

že podle Spaemanna jde o vhled neboli intuici poskytující evidentní poznání (*Evidenz*) – to je základ jeho obhajoby morálně samozřejmého.¹⁷

Tolik širší kontext, který je bezesporu objektivistický a specificky kognitivistický. Spaemann poměrně přesvědčivě obhájil, že intuice hodnotového obsahu skutečnosti poskytuje (zpravidla) evidentní poznání, což neimplikuje žádný skepticismus, ba naopak. Pojdme se nyní zaměřit na jeho pojetí svědomí coby „orgánu“, které následně představuje v kapitole o svědomí. Nejdříve odmítá Freudovo pojetí svědomí coby „produktu výchovy“, poté pojetí, podle něž je svědomí „vrozený sociální instinkt“. Nechám stranou Spaemannovy argumenty, jimiž obě pojetí přesvědčivě vyvrací a přejdu přímo ke klíčovým pasážím:

Člověk by sám od sebe [bez druhých lidí] nedospěl k jazyku a k myšlení, ale nelze dost dobře říci, že člověk není sám od sebe mluvící a myslící bytostí. Je bytostí, která potřebuje pomoci, aby se stala tím, čím sama od sebe vlastně je. A to platí i o svědomí. V každém člověku je vloha k tomu, aby měl svědomí, aby měl orgán k rozlišování dobra a zla. To můžeme velmi dobře pozorovat u dětí [...]. Děti mají vytříbený smysl pro spravedlnost [...] pro dobrotu a poctivost; jestliže by však neviděly tyto hodnoty ztělesněné v nějaké autoritě, pak by tento orgán zakrněl. [...] svědomí [tedy] není nějaká věštírna, nýbrž orgán; ten [však] může být chybně [nastaven]. Kromě toho žádná introspekce, žádné ponoření se do vlastního nitra nás nemůže ubezpečit o tom, že to, co v nás promlouvá, je opravdu svědomí [t1]. [...] zda skutečně jedná podle svého svědomí, zcela bez pochybností nikdo nemůže vědět [t2]. Svědomí je pohled na dobro, ale oko, které se dívá, nemůže vidět samo sebe [t4]. Musíme se řídit tím, o čem se domníváme, že vidíme.¹⁸

Spaemann zde ve svém chápání svědomí vychází z analogie s řečí: jako je člověk s pomocí druhých lidí schopen se naučit mluvit a myslet, po-

¹⁷ Tamtéž, s. 43, 41,42. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, s. 48, 46, 47. Pro upřesnění je třeba doplnit, že podle Spaemanna schopnost „dospívat k hodnotovým postojům vzrůstá spolu s ochotou se jim podřídít, a naopak slábne, jestliže tato ochota chybí. Člověk nezískává hodnotová stanoviska především diskusem, poučením, nýbrž zkušeností“. Dále uvádí, že vnímání správného pořadí hodnot překáží jednak „hodnotová slepota z tuposti“, jednak „slepota z vášně“ (vášně odhalují hodnoty, nikoli však jejich hierarchii). Obhazuje přitom tezi, že existuje „velmi precizní kritérium“ správné hierarchie hodnot: vyšší hodnoty poskytují „intenzivnější, hlubší, trvalejší“ radost. S tím souvisí další kritérium: nižší hodnoty jsou „téměř vždy“ nápadnější, vtíravější, zatímco vyšší hodnoty „vyžadují zvýšenou pozornost“. SPAEMANN, *Základní mravní pojmy a postoje*, s. 35, 36.

¹⁸ Tamtéž, s. 68, 73. Český překlad „chybně seřízen“ upravuji, v originále je „fehlgeleitet sein“ viz SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, s. 85. V tomto kontextu stojí za povšimnutí i konec poslední věty: „was wir zu sehen glauben“. Tamtéž.

dobně má schopnost naučit se rozlišovat morální dobro a zlo. Doslova píše o vloze k tomu, aby měl svědomí, aby měl orgán k rozlišování dobra a zla (*eine Anlage des Gewissens, ein Organ des Guten und des Bösen*). Má-li však být svědomí „orgánem“, nemůže být zároveň vlohou či nadáním k tomu, mít takový „orgán“. Spaemann chtěl tedy spíše říci, že svědomí coby „orgán“ má každý člověk (podobně jako hlasivky), a tento „orgán“ má vlohu se rozvinout ke správnému rozlišování dobra a zla (podobně jako má člověk díky hlasivkám schopnost naučit se správně mluvit), anebo, jestliže se správně neformuje, může morálně „zakrtnět“. Spaemann uzavírá, že svědomí je „pohled na dobro“. Má-li však být svědomí „orgán“ nelze jej bez dalšího ztotožnit s činností tohoto „orgánu“. Je tedy svědomí podle Spaemanna něčím jako „okem“, nebo spíše „viděním“?

Uvažujme nad oběma variantami. Jistě neměl na mysli fyzický orgán (jako lidské oko). Podle první varianty by tedy svědomí mělo být nefyzickým „orgánem“. Spaemann rozhodně nebyl materialistou, ani epifenomenalistou, a předpokládal existenci lidské duše. Svědomí by tak muselo být nějakým „orgánem“ duše. Duše však nemá „orgány“, nýbrž mohutnosti – rozum, vůli, dále mohutnosti řídicí smyslové a vegetativní činnosti. Usuzuji, že Spaemann neztotožnil svědomí s vůlí,¹⁹ ani s nižšími mohutnostmi duše, zbývá tudíž rozumová mohutnost. Překvapivě však nikde v první knize explicitně neuvádí, že by svědomím coby „orgánem“ měl být rozum. Spaemann se pravděpodobně termínem „orgán“ inspiroval u francouzského myslitele L. G. A. de Bonalda, jak lze zjistit při zevrubnější četbě Spaemannovy disertace.²⁰

Ačkoli v kapitole o svědomí použil problematickou charakteristiku „orgán“ čtyřikrát, používal zároveň označení vyjadřující činnost tohoto „orgánu“. Rozlišme nyní u této druhé varianty ještě dvojí: zaprvé něco na způsob „vidění“, čemuž odpovídá explicitní označení „pohled na dobro“; zadruhé něco na způsob „hlasu“, čemuž v první knize odpovídají výrazy „promlouvá“ a „vyzývá k pozornosti“.

¹⁹ Na začátku kapitoly o svědomí nicméně píše: „to, co v základu a opravdu chceme, není ve fundamentálním rozporu s tím, co je objektivně dobré a správné [...] objektivní hierarchie hodnot spolu s požadavkem řídit se jimi, se totiž ve svědomí uplatňuje jako bezprostředně naše vlastní chtění.“ SPAEMANN, *Základní mravní pojmy a postoje*, s. 64.

²⁰ Srov. ROBERT SPAEMANN, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration: Studien über L. G. A. de Bonald*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1998, s. 203.

U prvního jde o analogii (oko – „oko“/vidění – „vidění“) a mám za to, že se opět inspiroval raným Wittgensteinem.²¹ Pokud by však svědomí mělo být jakýmsi viděním morálního dobra a zla, pak by se téměř nelišilo od intuice jakožto hodnotového vhledu. Ten podle Spaemanna poskytuje evidentní poznání. Avšak svědomí se podle Spaemanna může mýlit. Nezdá se tedy, že by svědomí mohlo být jakýmsi viděním morálního dobra a zla. Kromě toho už v první knize explicitně píše, že svědomí „dovoluje“, „přikazuje“, „zakazuje“ – a sice vždy nějaké konkrétní (ne)jednání, jak vyplývá z příkladů, které uvádí.²² Pokud by však svědomí mělo být něčím jako morálním viděním, muselo by tedy implikovat morální příkaz, dovolení, nebo zákaz nějakého konkrétního (ne)jednání. Usuzuji však, že „vidění“ morálního dobra a zla přímo konkrétní morální příkaz, dovolení, nebo zákaz neimplikuje. Zaprvé proto, neboť má nejbližší k první činnosti rozumu, pojmotvorbě (a pojmy jako takové morální závaznost neimplikují, teprve až soudy), zadruhé proto, že konkrétní morální příkaz, dovolení, nebo zákaz může vzniknout až podle možností konkrétního (ne)jednajícího a podle dané situace a okolností.²³

U druhého jde o otázku: Může být svědomí něčím jako hlasem? Připusťme, že ano. Spaemann však také tvrdí: „Svědomí nemůže existovat, jestliže člověk není ochoten je vzdělávat.“²⁴ Hlas jako takový ovšem nelze vzdělávat, vzdělávat lze pouze nositele hlasu. Tedy svědomí nemůže být něčím jako hlasem. Dále, pokud by svědomí bylo něčím jako hlasem a zároveň se svědomí může mýlit, musíme mít možnost rozlišit, zda se hlas nemýlí. To však můžeme jen s pomocí něčeho jiného než hlasu samotného. S pomocí čeho? Spaemann vyloučil svědomí jako produkt výchovy (freudovské *nad-já*) i jako vrozený instinkt; zbývá tedy rozum. Správnost hlasu buď tedy rozpoznám rozumem, a pak vlastně přebírá

21 Srov. Ludwig WITTGENSTEIN, „Zápisníky 1914–1916,“ in Ivan Blecha (ed.), *Svědectví filosofie: Ohlédnutí za 20. stoletím*, Olomouc: nakl. Olomouc, 2009, s. 73. „Kde ve světě nalezneme metafyzický subjekt? Řekneš, že věc se tu má tak jako u oka a zorného pole. Ale oko ve skutečnosti *nevidíš*. A domnívám se, že nic na zorném poli nedovoluje usoudit na to, že je viděno okem. Subjekt představ je asi pouhý blud. Ale volní subjekt existuje. Kdyby nebylo vůle, neexistovalo by ani ono centrum světa, jež nazýváme já a jež je nositelem etiky. [...] S každým předmětem se objektově setkávám. S já ne.“ Kurzíva původní.

22 Srov. SPAEMANN, *Základní mravní pojmy a postoje*, s. 70–71.

23 Je konkrétní morální „vidění“ (ve výjimečných situacích) *totožné* s konkrétním výsledným morálním soudem praktického rozumu, kupříkladu: *vidím* zde tonoucího člověka = *musím* se jej nyní pokusit zachránit?

24 SPAEMANN, *Základní mravní pojmy a postoje*, s. 65.

roli svědomí rozum, nebo ztotožním hlas s rozumem, pak ale nemám kritérium, jak rozpoznat jeho správnost. Navíc, pokud by Spaemann svědomí – coby hlas – ztotožnil s hlasem Božím, pak svědomí nelze vzdělávat či formovat, za předpokladu, že Bůh je vševědoucí.

Ve smyslu vstřícné interpretace nicméně připouštím, že svědomí coby „hlas“ je možné chápat jako metaforu tak, že oním „promlouváním“, „vyzýváním“ apod. se metaforicky vyjadřuje uvedená morální závaznost neboli normativita ve formě přikazování („musíš“), dovolování („smíš“) a zakazování („nesmíš“). Tím jsem odpověděl na první a druhou otázku z úvodu (o1, o2).

Přejdeme ke čtvrté otázce (o4), která logicky navazuje na předchozí: Existují situace, v nichž víme, že v nás „promlouvá“ naše svědomí? Tím jsme u skeptického vyznění celé kapitoly, Spaemann shrnuje: „žádná introspekce, žádné ponoření se do vlastního nitra nás nemůže ubezpečit o tom, že to, co v nás promlouvá, je opravdu svědomí“ (t1). V kontextu celého odstavce interpretuji ono „ubezpečit“ ve smyslu vědět (poznávat jako evidentní a jisté). Problém je jasný: i když vstřícně připustíme, že oním „hlasem“ Spaemann metaforicky vyjadřuje morální závaznost, nemůžeme podle něj vědět, že výsledný morální soud je skutečně soudem našeho svědomí.

Proti Spaemannovi lze nicméně argumentovat, jako už výše, ve smyslu vnitřní kritiky. Obhajoval evidentní poznání hodnot vycházející z intuice, a rovněž to, že určité skutky jsou vždy a za všech okolností morálně zakázané; Spaemann uvedl příklad mučení.²⁵ Z takové intuice tedy vyplývá obecný soud „Mučení je vždy a za všech okolností zakázané“. To Spaemann přijímá jako evidentní. A v okamžiku, kdy se ocitne v konkrétní situaci, kdy buď retrospektivně či prospektivně poznává „Tento skutek je mučení“, pak, usuzuje-li normálním způsobem, musí dojít k evidentnímu závěru: „Tento skutek je vždy a za všech okolností zakázaný“. Tudíž existují situace, v nichž víme, že v nás „promlouvá“ naše svědomí.²⁶

²⁵ A na tomto příkladu ilustruje, co má na mysli asymetrií mezi dobrým a zlým jednáním: zatímco existují určité zlé skutky, které jsou vždy, všude a za všech okolností zakázané, neplatí to samé pro dobré skutky. Srov. tamtéž, s. 72, 79–80.

²⁶ To je evidentní právě v situacích, kdy nám svědomí něco kategoricky zakazuje. Do jednoznačného odmítání mučení se ovšem mohou promítat i další, dokonce silnější důvody, např. strach z následků z toho pro nás vyplývajících. Je třeba tedy rozlišovat, co přesně „promlouvá“, jak – a v jakém je to vztahu k vlastnímu morálnímu usuzování. Rozumná nedůvěra vůči vlastnímu hodnocení není projevem skepse, ale kritického přístupu, který napomáhá optimalizaci morálního usuzování. Za tento důležitý postřeh děkuji prvnímu neznámému recenzentovi.

První část článku uzavřeme kritickým domyšlením Spaemannovy teze: nikdo nemůže zcela bez pochybností vědět, zda skutečně jedná podle svého svědomí (t2). K tomu se vztahuje třetí otázka (o3): Není samozřejmé, že alespoň někdy víme, že skutečně jednáme podle svého svědomí? Uvedenou tezi vstřícně interpretuji tak, že Spaemann tvrdí: ne vždy, avšak někdy musíme pochybovat o tom, že skutečně jednáme podle svého svědomí. Jinak řečeno: někdy musíme pochybovat o tom, že to, podle čeho (ne)jednáme, je svědomí. Zde je však třeba rozlišit, zda z toho (i) buď vyplývá, že když nějak (ne)jednáme, nemůžeme se reflexivně ujistit o svém morálním poznání, anebo (ii) zda z toho vyplývá, že někdy pochybujeme, zda naše aktuální (ne)jednání odpovídá našemu morálnímu poznání. To může nastat např. vlivem velké únavy, nepozornosti apod. To ale neznamena, že morálním poznáním nedisponujeme, byť s různou mírou pozornosti a jistoty, a že nemáme možnost se reflexivně ujišťovat o svém (aktuálním a/nebo habituálním) morálním poznání. Skeptická je tedy pouze první interpretace (i) a v principu ji lze vyvrátit stejnou argumentací, kterou jsem použil výše v kontextu odpovědi na čtvrtou otázku (o4).

Teze t1 a t2 (i t3) Spaemann odůvodnil tezí t4: „Svědomí je pohled na dobro, ale oko, které se dívá, nemůže vidět samo sebe.“ Mám za to, že skeptické vyznění kapitoly o svědomí v první knize má svůj základ v této wittgensteinovské analogii. Výše jsem nabídl argumenty, proč je tato metaforizující analogie sporná. Připusťme však, že svědomí by mohlo být – metaforicky vyjádřeno²⁷ – něčím jako (usuzujícím) morálním „pohledem“ (k tomu viz pozn. 23). Vyplývalo by z toho nutně, že když se ve svědomí mýlíme, nemůžeme svůj omyl poznat?

2. JE (MYLNÉ) SVĚDOMÍ (MYLNÝ) MRAVNÍ ÚSUDEK?

Přejdeme ke druhé knize. Půjdeme nejdříve cestou vnitřní kritiky, neboť Spaemann si v kapitole o svědomí nakonec klade také otázku „jak se člověk může sám od omylu ve svědomí osvobodit“ – a odpovídá takto:

²⁷ Při promyšlení spaemannovských metafor je třeba si uvědomit, že je nelze identifikovat se svědomím jako takovým, mají osvětlit určité aspekty svědomí. Za tento klíčový postřeh vděčím rovněž prvnímu neznámému recenzentovi.

Dokud žije v omylu, nevidí omyl jako omyl, a tedy také nevidí žádný důvod, aby se od něj snažil osvobodit. Možnost sebeosvobození předpokládá, že omyl ve svědomí je sám již mravním defektem a že mýlící se člověk není sám se sebou v souladu a zároveň je v principu připraven svůj omyl překonat. [...] Nejjistější cesta, jak se od omylů svědomí osvobodit, spočívá v následování svědomí – neboli toho, co poznáváme jako dobré – tak „svědomitě“, jak je to jen možné. Svědomí pak rozvíjí svou vlastní dynamiku a osvěcuje se samo. Člověk se učí rozpoznávat vlastní omyl ve svědomí jako mravní defekt, tedy jako překážku na cestě, na níž se stává mravně dobrou osobou. K takové svědomitosti patří rovněž připravenost prověřovat svá přesvědčení v rozhovoru s ostatními, a to nikoli s těmi, kteří člověku lichotí, s komplici, nýbrž s osvědčenými přáteli.²⁸

Nevyvrací zde, přinejmenším implicitně, svou tezi z první knihy: „neexistuje žádné kritérium, které by nám umožnilo odlišit správné svědomí od svědomí mylného“ (t3)? Pokud rozlišíme kritérium vnější a vnitřní, což Spaemann nerozlišil, je jasné, že vnějším kritériem, přinejmenším pomocným, je připravenost prověřovat svá přesvědčení v rozhovoru s osvědčenými přáteli. Uvedené pasáže ovšem ukazují, že Spaemann položil větší důraz na vnitřní kritérium, jde mu totiž o to, jak se člověk sám může od omylu ve svědomí osvobodit. Dokonce píše, že mýlící se svědomí může osvěcovat samo sebe a postupně rozvíjet svou sebeosvěcující dynamiku. Podle Akvinského je základem oné sebeosvěcující dynamiky vrozený habitus syndereze. Spaemann však překvapivě o žádných habitech v kontextu svědomí nikde nepíše. Citovaná pasáž ale v každém případě dokládá myšlenkový posun oproti první knize.

Možnost sebeosvěcování Spaemann nicméně váže na předpoklad, že omyl je „mravním defektem“. Co tím má přesně na mysli? V daném kontextu předtím uvádí, že je „vždy nesprávné, jednat proti úsudku vlastního svědomí“, pokud se však svědomí mýlí, jde o „perplexní situaci“ – při použití tohoto termínu se přímo odvolává na scholastickou terminologii a vyvozuje: „Omyl ve svědomí tedy musí být mravním, nikoli pouze intelektuálním defektem.“ Je podle Spaemanna každý omyl ve svědomí mravním defektem? Spaemann nic neupřesňuje, pokračuje ujištěním, že to tak je a dokládá příkladem člověka, který po dlouhé roky jedná s druhým nespravedlivě, pak se však jeho svědomí „probudí“ (*erwacht*) a on si to uvědomí. Z příkladu není jasné, zda se „probudil“ zcela nezávisle na jakékoli vnější korekci či informaci. Takový člověk se podle Spaemanna nemůže považovat za nevinného, „protože si doposud ne-

²⁸ SPAEMANN, *Osoby*, s. 174, 175.

byl nespravedlnosti vědom. Spíše považuje za svou vlastní vinu, že si nebyl nespravedlnosti vědom²⁹.

Spaemann na tomto příkladu tedy ukazuje, že daný člověk žil v omylu, avšak tento omyl byl zaviněný, způsobený zaviněnou nepozorností, či snad dokonce dobrovolným „zavíráním očí“ před skutečným stavem věcí, tedy zapříčiněný (opakovaným) volním aktem, a nikoli volním aktem nezapříčiněným, tedy nezaviněným (příp. neodstranitelným) nedostatkem rozumového poznání. K tomu je třeba doplnit dvojí: zaprvé z toho vyplývá, že ne každý omyl ve svědomí nutně je a musí být mravním defektem čili defektem vůle (např. jde-li o nezaviněně mylné poznání, kdy jednající neměl povinnost je odstranit, nebo dokonce nemohl [během určitého času] odstranit). Zadruhé je do tohoto kontextu užitečné zapojit Spaemannovo rozlišení, které provádí ve své knize o etice z roku 1989 (v níž se však překvapivě otázce svědomí téměř nevěnuje): mylná domněnka vs. mylné přesvědčení, kdy je člověk „přesvědčen, že ví to, co ve skutečnosti neví“. Rozhodující je, že pouze takový kognitivní stav „označujeme jako omyl“ – tvrdí zde Spaemann.³⁰ Byla by tedy omylem svědomí situace, pokud by onen člověk z příkladu nebyl přesvědčen, nýbrž by se jen domníval, že nejedná nespravedlivě?³¹

Co se týká teze o omylu svědomí coby defektu vůle, v poznámce pod čarou odkazuje na text Richarda Schenka O. P. a název prozrazuje, že jde o pojetí svědomí Tomáše Akvinského (*Notizen zu einem vergessenen Schlüsselbegriff thomanischer Gewissenslehre*). Pátral jsem, zda Spaemann znal Akvinského pojetí a díky jedné poznámce pod čarou v uvedené Kuciňského knize jsem zjistil, že Spaemann napsal úvod k německému překladu souboru Akvinského kvestií s názvem *Über die Sittlichkeit der Handlung*, který vyšel v roce 1990. Tento úvod tak chronologicky spadá mezi první (1982) a druhou knihu (1996), a kromě jiného tím lze asi také vysvětlit, proč je Spaemannovo pojetí svědomí jakožto „mravního úsudku“ ve druhé knize realističtější. Inspiroval se nejen u dominikána Schenka, nýbrž velmi pravděpodobně také u Akvinského. Pojďme se podívat na zmíněný úvod. Kuciňski z něj cituje jen jedinou větu.³²

²⁹ Tamtéž, s. 173–174. Kurziva původní.

³⁰ Robert SPAEMANN, *Šťěstí a vůle k dobru: Pokus o etiku*, Praha: Oikúmené, 1998, s. 14.

³¹ Usuzuji, že čím méně jistoty mám, tím méně jde o omyl. Ve zkratce řečeno: jakmile začnu tušit, že se asi mýlím, tak se už přestávám mýlit. A o čím závažnější věc jde, tím silnější mám povinnost, získat (alespoň morální) jistotu.

³² Kuciňski uvádí, že si Spaemann osvojil stanovisko Akvinského a cituje z úvodu překladu (1990) jen tuto větu: „Für Thomas ist Gewissen eine solche Regel nur deshalb, weil

Zaměřuji se na závěrečné pasáže, v nichž se Spaemann explicitně věnuje především problému mylného svědomí. Začíná představením názoru, který se údajně stále znovu vyskytuje, a sice, že podle Akvinského také mylné svědomí zavazuje; takový názor je podle Spaemanna zavádějící, směřuje-li nakonec k tvrzení, že mylné svědomí vlastně neexistuje a že jednání svou morální kvalitu nezískává svým souladem s tím, co je „od přirozenosti správné“ (*von Natur recht*), nýbrž souladem se svědomím. Spaemann se ve své interpretaci proti takovému názoru vymezuje s pomocí hlavní myšlenky Akvinského, že svědomí coby *proxima regula moralitatis* nemůže nahradit či změnit přirozený mravní zákon, nýbrž představuje subjektivní způsob, jak se tento univerzálně platný zákon v člověku projevuje. Považuji za důležité připomenout, že Spaemann hned na začátku daného kontextu vyjasňuje, že úsudky svědomí jsou „úsudky praktického rozumu“ (*Urteile der praktischen Vernunft*) – a je-li řeč o mylném svědomí, jde věcně o mylné úsudky.³³

Tím se dostává k jádru své interpretace: rozliší úsudky, které jsou mylné, aniž by se tak člověk provinil (*schuldlos irrig*), od úsudků, které jsou mylné, avšak vždy více méně zaviněné (*stets mehr oder weniger schuldhaft*), přičemž oba typy omylu se podle Akvinského odlišují kvalitativně, interpretuje Spaemann. Proč? Protože v prvním případě jde o omyl ohledně určitých morálně relevantních faktů (které někdy mohou poznat, jindy ne), ale v druhém případě se svědomí mýlí s ohledem na samotný přirozený mravní zákon. Spaemann zdůrazňuje, že podle Akvinského normální činnost lidského rozumu implikuje praktické poznání určitých principů přirozeného mravního zákona – a to s větší jistotou, než je poznání určitých teoretických principů. Následně Spaemann navazuje ve své interpretaci na Akvinského tezi – vůle je vždy morálně zlá, když se odklonila od poznání rozumu, ať už jde o poznání správné, anebo mylné – a vyvozuje:

es die subjektive Ordnung ist.“ V originále zní ovšem věta trochu jinak: „Für Thomas ist Gewissen eine solche Regel nur deshalb, weil es die subjektive Erscheinungsweise der an sich geltenden sittlichen Ordnung ist.“ KUCIŃSKI, *Naturrecht in der Gegenwart*, s. 376, pozn. 1190 a Robert SPAEMANN, „Einleitung,“ in Thomas von Aquin, *Über die Sittlichkeit der Handlung: Summa theologiae I–II q. 18–21*, přel. R. Schönberger, Weinheim: VCH, 1990, xv.

³³ Srov. tamtéž, xv. Z toho však nevyplývá, že by každý úsudek praktického rozumu musel být úsudkem svědomí. Za tento důležitý postřeh také děkuji prvnímu neznámému recenzentovi. V čem je svědomí jakožto mravní úsudek praktického rozumu specifické osvětluje Akvinského definice níže.

Kdo jedná proti mylnému svědomí, ve skutečnosti hřeší, neboť koná, co sám považuje za nemorální. Kdo však své mylné svědomí následuje, nehřeší méně. [...] Svědomí a [přirozený] mravní zákon jsou u Tomáše ve vzájemném vnitřním spojení, nikoli vnějším. [...] Normativně mylné svědomí je z toho důvodu pro Tomáše projevem mravního nepořádku, takže pro člověka, který je v tomto stavu „perplexio“ existuje jen jediné řešení: odstranit právě ten nepořádek, z něhož omyl pochází. Čím více se někdo vzdálil od pravdy, tím obtížnější ovšem je toto učinit. Člověk, jehož svědomí si zvyklo na špatné jednání a už se vůbec neozývá, je horší než ten, kdo je se svým svědomím ve sporu.³⁴

Ve světle této Spaemannovy interpretace je už jasnější jeho teze o omylu svědomí coby defektu vůle: nejde a nemůže jít o omyl, kdy se dotyčný *nezaviněně* mylí ohledně konkrétních morálně relevantních faktů, nýbrž pokud se mylí ohledně obecných principů či norem přirozeného mravního zákona, které by měl znát. Ne každý omyl svědomí je tudíž mravním defektem. A je-li jím omyl člověka ze Spaemannova příkladu, pak právě z uvedeného důvodu „mravního nepořádku“ – přesněji řečeno proto, že daný člověk *zaviněně* neznal obecné normy spravedlnosti, relevantní pro jeho vztah k druhým lidem, a nikoli, že neznal konkrétní informace o těchto lidech.³⁵ Možná, zpřesníme-li Spaemannův příklad, že daný člověk naopak využíval informace o svém kolegovi ve svúj prospěch na jeho úkor, avšak mylil se ohledně přirozených norem spravedlnosti, přičemž – a to bych zdůraznil –, nemohl o těchto normách jen pochybovat, nýbrž musel o nich vlastně nevědět, příp. nevědět, že jsou pro jeho konkrétní (ne)jednání zasahující jeho kolegu relevantní, aby šlo *stricto sensu* o omyl a nikoli o mylnou domněnku.

Proto je zvláštní, že Spaemann v daném kontextu jak ve druhé knize, tak ve zmíněném úvodu, užívá k popisu omylu, coby defektu vůle, pojem „perplexní“, což znamená „zmatený“. Měl tím na mysli, že snad může, zůstaneme-li ještě u našeho příkladu, být onen nespravedlivě jednající a současně ohledně své nespravedlnosti mylící se člověk zároveň zmatený? Zmatený ohledně čeho? Zda snad nejedná nespravedlivě? Jestliže by však byl skutečně přesvědčen, že nejedná nespravedlivě (ačkoli by ve skutečnosti jednal nespravedlivě), mohl by pak být zmatený? Nezačal by naopak být zmatený až v okamžiku, když by si začal uvědomovat, že možná jedná nespravedlivě? Pak by ovšem ale už nešlo

³⁴ Tamtéž, xv–xvi.

³⁵ Z toho však nevyplývá, že se člověk nemůže *zaviněně* mylit rovněž co do určitých morálně relevantních faktů, jak dokládá zkušenost.

o omyl *stricto sensu*. Vyjdeme-li z definice zmatenosti jakožto kognitivního kolísání svědomí od jednoho závěru k závěru opačnému, pak člověk z našeho příkladu, má-li se *stricto sensu* mýlit, nemůže takto kognitivně kolísat, tedy nebýt přesvědčen, o tom, že nejedná nespravedlivě. Jakmile však začne ztrácet své mylné přesvědčení čili subjektivní mylnou jistotu, přestává se vlastně mýlit, začíná pochybovat a může hledat pravdu. Souhlasím se Spaemannem, že mylné přesvědčení člověka z jeho příkladu bylo či mohlo být způsobeno defektními volnými akty, avšak pokud byl skutečně přesvědčen, tj. měl subjektivní jistotu, že nejedná nespravedlivě, pak rozhodně nemohl být současně zmatený.

Mým úmyslem nebylo zkoumat správnost Spaemannovy interpretace Akvinského, nýbrž pomocí této interpretace více osvětlit Spaemannovu tezi o omylu svědomí coby defektu vůle a zároveň „stavu *perplexio*“. Bude však užitečné, když připomenu několik základních bodů Akvinského pojetí svědomí. Doplním tak Spaemannovo pojetí a zpřesním analýzu.

Akvinský svědomí definuje jako aplikaci habitů praktického rozumu na konkrétní skutek, a sice habitů syndereze, moudrosti a vědění;³⁶ habitus syndereze je vrozený, habitus moudrosti a vědění jsou získané, přičemž moudrost je habitem vyššího rozumu a vědění nižšího (toto rozlišení přejímá od Augustina, rozlišení teoretického a praktického rozumu od Aristotela). Habitu syndereze nelze pozbýt,³⁷ z něj vychází normativní neboli zavazující poznání praktického rozumu, které je v synderezi nejjistější; syndereze je „jistý přirozený habitus prvních principů praktické činnosti“ a tyto „principy jsou univerzálními principy přirozeného [mravního] zákona“³⁸ (prvním z nich je princip: dobro je třeba konat a zlu se vyhýbat, další principy: jednat ve shodě s rozumovou přirozeností a jejími základními dobry, sebezáchovou, rodinným, společenským životem a poznáním, včetně poznání Boha).³⁹

³⁶ „Ať už jsou aplikovány společně, nebo je aplikován pouze jeden z nich.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Otázky o svědomí*, latinsko-české vydání, Praha: Krystal OP, 2010, s. 191.

³⁷ Podle Akvinského syndereze nemůže zaniknout sama o sobě (*simpliciter*), nýbrž jen po určité stránce (*secundum quid*): syndereze nemůže zaniknout „v případě univerzálního soudu, avšak v konkrétních možných činnostech zaniká, kdykoli se hřeší ve volbě, totiž když síla dychtivosti či jiné vášně tak zahltlí rozum, že při volbě není aplikován univerzální soud syndereze na konkrétní skutek“. Tamtéž, s. 173.

³⁸ Tamtéž, s. 153.

³⁹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *O zákonech v Teologické sumě*, Praha: Krystal OP, 2003, s. 60.

Co se týká omylu svědomí, Akvinský rozlišuje dva druhy: omyl v premise (v obsahu) a omyl ve vyvození (ve formě); aplikace habituálního poznání má totiž formu sylogismů. V prvním případě „věděni, které je aplikováno, obsahuje omyl“, ve druhém případě je „při argumentaci opomenuta povinná forma“. Dodávám, že možná je i kombinace obojího, ta ale pravděpodobně není častá, podobně jako druhý případ, kdy dochází k omylu ve vyvození. Podle Akvinského však existují případy, kdy se „svědomí nemůže nikdy mýlit. A to, když se na konkrétní [skutek], na který se svědomí aplikuje, vztahuje univerzální soud v synderezi.“ Jde o případ, kdy člověk usuzuje tak, že je mu „sama o sobě známa jak premisa major (nakolik vyvstává v univerzálním soudu), tak i minor, ve [které] se totéž o tomtéž vypovídá konkrétně“. Co se týká závaznosti svědomí, správné a mylné svědomí nezavazují stejným způsobem: „správné svědomí zavazuje naprosto a samo o sobě, zatímco mylné po určité stránce a akcidentálně“.⁴⁰

Podle Akvinského se tedy svědomí nikdy nemůže mýlit, jestliže se na konkrétní skutek aplikuje univerzální soud syndereze. Jde o úsudek, kdy je sama o sobě známa (*per se nota*) jak premisa major, tak premisa minor. Např.: „Nečiň, co je zlé!“, „Zabití nevinného je zlé!“, tedy „Nezabíjej nevinného!“. Premisa major vyjadřuje první zákaz přirozeného mravního zákona, přičemž v premise minor se vlastně vypovídá totéž jen konkrétně. Podle Akvinského jsou tudíž v takovém úsudku svědomí samy ze sebe přímo evidentní oba soudy. A plyne-li přímo z jejich evidence jistota, pak jsou také oba soudy ve stejné míře epistemicky jisté. Spaemann nicméně ve své definici svědomí z druhé knihy nakonec tvrdí, že v určité konkrétní situaci je naše jistota o tom, jak správně (ne)jednat často větší, než „jistota o univerzalitě pravidla“. Zde jsou relevantní pasáže:

[1.1] Úsudek svědomí lze rekonstruovat jako subsumpci vlastního jednání pod pravidlo mravního rozumu založené na hodnotovém vhledu, a to jako subsumpci spojenou s „hlasem“, který má charakter výzvy. Přitom je důležité, že „hlas“ není jen výzvou následovat takový úsudek rovněž jednáním, nýbrž se týká úsudku samotného. [1.2] Obecný hodnotový soud a obecná mravní norma jsou věci rozumu a vhledu; [...] Svědomí zde ještě nepracuje. Avšak subsumpce, úsudek, že toto mé jednání spadá pod toto, a nikoli jiné pravidlo [...], je sama již činností svědomí.

⁴⁰ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Otázky o svědomí*, s. 199–201, 217. „...kdo má mylné svědomí a věří, že je správné (jinak by se takto nemýlil), lpí na mylném svědomí kvůli správnosti, o které věří, že v něm je. Drží se tedy ve vlastním slova smyslu správného svědomí, zatímco mylného jakoby akcidentálně – nakolik [...] věří, že je správné.“

[...] [2.] Hovořit o subsumpci je nicméně dodatečnou rekonstrukcí. Obvykle totiž víme, co je správné, ještě předtím, než známe pravidlo, které použijeme. A víme to často dokonce s větší jistotou, než je jistota o univerzalitě pravidla. Že *já* nesmím udělat *tento* podvod, vím s větší jistotou, než že *nikdo* nesmí nikdy udělat *takový* podvod. Svědomí se v posledku vždy vztahuje k „tomuto něčemu“ jako něčemu tak a tak určitému.⁴¹

Druhá část první části (1.2) je neproblematická. Spaemann rozlišuje úsudek, který nazývá subsumpcí, od soudů, a správně uvádí, že činnost svědomí začíná až usuzováním, podle jeho slov až tehdy, když subsumuji čili podřazuji jednání či skutek pod obecné pravidlo. Vidíme zřetelnou spojnicí s intuicí z první knihy: podle Spaemanna jsou obecná pravidla (obecné hodnotové soudy a mravní normy) „věcí rozumu a vhledu“. A s Akvinským se shoduje v tom, že obecná pravidla jsou při usuzování na pozici univerzálních soudů čili na pozici premisy major.

Problematická je však první část první části (1.1), kde Spaemann tvrdí, že usuzování svědomí je spojené s „hlasem“ majícím „charakter výzvy“, přičemž zdůrazňuje, že „hlas“ nejen vyzývá, abychom následovali „úsudek rovněž jednáním, nýbrž se týká úsudku samotného“. Výše jsem navrhl, že „hlas“ svědomí lze vstřícně chápat jako metaforu (Spaemann užívá uvozovky), vyjadřující normativitu čili morální závaznost svědomí. Problém je však v tom, že „hlas“ se podle Spaemanna také nějak k úsudku svědomí vztahuje, není tedy identický se závazností úsudku či jeho závěru. O něco dále pak shrnuje: „Svědomí jakožto hlas nerozeznatelný od hlasu odnikud, hlasu Boha a hlasu vlastního rozumu nutí člověka k jednotě se sebou samým.“ Jestliže však nemohu jasně rozpoznat, jde-li o „hlas“ Boží (či „hlas odnikud“), nebo o „hlas“ (mého) rozumu, nejsem v nebezpečí skutečně perplexní situace, a to tím více, čím více jsem při tom zmatený? Výše jsem nabídl základní argumenty, proč je charakteristika svědomí coby „hlasu“ problematická; argumentoval jsem částečně vnitřní kritikou, tedy s pomocí Spaemannových vlastních tvrzení.⁴²

⁴¹ SPAEMANN, *Osoby*, s. 170. Kurzíva původní.

⁴² Tím však nepopírám, že není možné, aby k člověku skutečně „promlouval“ Bůh, anděl, nebo démon. I tak ovšem člověk musí rozlišovat a pak se rozhodnout, právě s pomocí svého svědomí, zda takový „hlas“ uposlechne či nikoli. Takový „hlas“ tedy nemůže být identický se svědomím, příp. svědomí nahradit. Rozhodující je, co přesně metafora „hlasu“ označuje. Mám za to, že je v této souvislosti také nutné rozlišovat mezi morálním poznáním svědomí a meta-poznáním, podle svědomí jednat. Toto *zavazující meta-poznání* (zpravidla vyjadřované vědomím: „měl bych své svědomí správně for-

Ve vnitřní kritice lze pokračovat i s ohledem na druhou část (2.): jestliže obvykle víme, jak v konkrétní situaci správně (ne)jednat ještě předtím, než známe obecné pravidlo, pak vlastně už žádný „hlas“ nepotřebujeme (k tomu viz pozn. 42). A podle Spaemanna v tom máme často dokonce větší jistotu, „než je jistota o univerzalitě pravidla“. Spaemann se tak *mutatis mutandis* vrací ke svému intuicionismu z první knihy, rozdíl však spočívá v tom, že v první knize jde o intuici hodnot, kdežto v druhé knize o intuici v kontextu svědomí, což se nevyklučuje: „Vhled není výsledkem introspekce, nýbrž intuice, která stojí na konci racionální úvahy, nebo ji předjímá“ – „úsudek rozumu často anticipuje intuitivní jistota“. Podle Spaemanna je tak představa svědomí coby subsumování či usuzování spíše „dodatečnou rekonstrukcí“, než vlastní *modus operandi* svědomí.

Závěrem

Lze tedy shrnout, že pokud by Spaemann zpracoval intuici jakožto intelektový, rozumový vhled už do svého pojetí svědomí v první knize (1982), myšlenkový posun oproti druhé knize (1996) by byl mnohem menší, zvláště, pokud by se to promítlo rovněž do jeho shrnujících tezí (t1, t2 a t4), především do zdůvodňující teze o svědomí coby morálním „pohledu“ (t4). Ve smyslu vstřícné interpretace by se pak nabízelo chápat svědomí coby morální „pohled“ jako intuici, s upřesněním, že morální intuice sice s činností svědomí úzce souvisí, nelze ji však se svědomím identifikovat. Spaemannova přesvědčivá kritika morálního relativismu a jeho obhajoba morálně samozřejmého, vycházející v první knize z intuice objektivní hierarchie hodnot, jež poskytuje (zpravidla) evidentní poznání, by tak byla mnohem silnější – a možná by Spaemann nakonec v první knize souhlasil s tím, že většinou víme, kdy v nás „promlouvá“ naše svědomí (o4), a kdy podle svého svědomí skutečně (ne)jednáme (o3).

Spaemann v první knize explicitně pracoval s metaforizující analogií svědomí coby „hlasu“ a/nebo „pohledu“, zároveň ale svědomí definoval jakožto (nefyzický) „orgán k rozlišování dobra a zla“. Termínem „or-

movat a informovat – a podle správného svědomí jednat“) nelze směřovat s morálním souzením a usuzováním svědomí; jde o odlišnou rovinu poznání.

gán“ se pravděpodobně inspiroval u francouzského myslitele Bonalda, analogií „oka“ či „pohledu“ u raného Wittgensteina. Kritické promyšlení Spaemanna pojetí svědomí z první knihy vyústilo v otázku, zda a jak se člověk sám může od omylu svědomí osvobodit. Tuto otázku si Spaemann klade a kladně na ni odpovídá ve druhé knize. To je zásadní posun oproti první knize, v níž najdeme dokonce tezi, že neexistuje žádné kritérium umožňující odlišit správné svědomí od mylného (t3). Spaemann ve druhé knize od této skeptické teze upouští a odpovídá na uvedenou otázku tak, že sebeosvobození od omylu ve svědomí váže na předpoklad omylu svědomí coby „mravního defektu“.

Ve druhé části článku jsem se nejdříve věnoval analýze tohoto předpokladu, abych ukázal, že každý omyl ve svědomí není mravním defektem čili defektem vůle. V tomto kontextu jsem se následně pokusil argumentovat, proč je problematické, když Spaemann omyl svědomí coby defekt vůle označil za „perplexní situaci“. Inspiroval se u dominikána Richarda Schenka, byl však obeznámen také s Akvinského pojetím svědomí a přirozeného mravního zákona, což dokládá úvod k překladu souboru kvestií s názvem *Über die Sittlichkeit der Handlung* z roku 1990, kde Spaemann definoval úsudky svědomí jako „úsudky praktického rozumu“. Na rozdíl od Akvinského však nepracuje s definicí svědomí jakožto aplikace habitů syndereze, moudrosti a vědění na konkrétní skutek. Ve druhé knize nicméně pracuje s definicí „mravní úsudek“. Spaemannovo pojetí jsem kontrastoval s pojetím Akvinského také proto, abych ukázal, že Spaemann mohl diferencovaněji odpovědět na otázku, proč a jak se svědomí (ne)může mýlit, a rovněž přesněji rozlišit druhy omylu svědomí (co do obsahu a/nebo co do formy). Spaemannovo pojetí ve druhé knize je více méně realistické, stále však také pracoval s charakteristikou svědomí coby „hlasu“.⁴³

What is a (Mistaken) Conscience According to Robert Spaemann?

Keywords: Robert Spaemann; Moral Epistemology; Conscience; Mistaken Conscience

Abstract: The aim of this article is to examine critically several selected theses and specifics of Spaemann's concept of (mistaken) conscience. It will also attempt to demonstrate the

⁴³ Druhému neznámému recenzentovi děkuji za věcné i stylistické návrhy, jak článek vylepšit. Za všechny nedostatky však nesu odpovědnost sám.

shift in his thinking from relevant passages in his 1982 book to those in his pivotal 1996 publication. The third primary text from 1990, in which Spaemann interprets Aquinas's concept, is also taken into account. The author of the article identifies and interprets selected theses and contrasts several specifics of Spaemann's position with the basic points of Aquinas's concept, primarily in order to show how Spaemann answers the question: what is (mistaken) conscience? The answer in the first book contains metaphors and sounds somewhat sceptical, while in the text from 1990 Spaemann defines the judgments of (mistaken) conscience as (mistaken) judgments of practical reason. He also understands mistaken conscience as, however, a "moral defect" and a "perplexing situation". He develops this idea in his second book, where conscience is defined as "moral judgment". In both books, he also works with the characteristic of conscience as a "voice."

PhDr. Vojtěch Šimek, Th.D.
Jihočeská univerzita
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
simekv@tf.jcu.cz