

Svědomí jakožto kritérium správného jednání

Martina Štěpinová

Položíme-li si otázku, co to znamená, že se člověk dopouští hříchu, zdá se, že odpověď je jasná – protože dělá to, co nemá. Podíváme-li se navíc po definici hříchu, najdeme zpravidla, že „hřích je vědomé překročení Božího příkazu“. Proč nedbá člověk Božích příkazů? Zdá se proto, že to, co leží pod nápisem hřích, vidí jako příjemnější a přitažlivější. Sleduje-li svým jednáním člověk to, co je mu příjemné, může se dopouštět hříchu, pokud takové jednání jde proti Božím příkazům, které jsou mu nějak známy a které takto uvažované jsou kritériem pro správné jednání, a tedy ho zvenčí omezují. To pak evokuje představu, že Boží příkazy jsou zde již nějak jasné dány a určují, kterým směrem by se jednání člověka mělo ubírat.

Ovšem podíváme-li se, jak definuje hřích sv. Augustin či sv. Tomáš, můžeme nahlédnout, že odpověď na otázku kritéria jednání je trochu jiná a je spojena se starověkou filozofickou otázkou zabývající se kritériem správného jednání, jež vede k blaženosti. Augustin říká: „Hřích je ztráta řádu u člověka a jeho převrácenost, tedy odvrát od toho vyššího, od Stvořitele, a přívrat k tomu nižšímu, ke stvoření.“¹ Tomáš pak říká, že „hřešit neznamená nic jiného než, že se jednání odchýlí od správnosti, kterou má mít“.² Oba dva sledují myšlenku, že je „správné“ jednání, které vede člověka k jeho blaženosti, a hřích je nesprávné jednání, kterým si člověk škodí. Lze vystopovat, že kořeny jejich pojetí hříchu vedou až k Sokratovi.

V tomto článku bych chtěla ukázat, jaký význam dává sv. Tomáš Akvinský pojmu svědomí (*conscientia*) jakožto kritériu správného jednání. Akvinský své pojednání vztahuje k určité tradici a to poukazuje na to, jaký způsobem Akvinský svědomí pojal. A je potřeba říci, že na tuto tradici navazuje sv. Tomáš velmi specificky, a proto je třeba se pro pochopení Tomášova pojetí podívat aspoň krátce i na tuto tradici, a to v té míře, nakolik je to nezbytné pro pochopení souvislostí.

Tomáš totiž prvně pojednává (jako i jiní autoři jeho doby, např. sv. Bonaventura, sv. Albert Veliký) o svědomí ve svém komentáři k *Sentencím* Petra Lombardského, kde Lombardský o svědomí nemluví, ale navazuje na augustinovskou tradici. Tomáš ohledně kritéria jednání s touto tradicí polemizuje, ale přesto ve všech svých pojednáních týkajících se svědomí udržuje strukturu, ve které je zahrnuto to, co je této tradici vlastní, a to je pojednání o vyšším a nižším rozumu. Tyto pojmy jsou zcela cizí jeho slovníku, ale naopak patří k základním pojmům sv. Augustina. Akvinský se ve svých pojednáních o svědomí naopak více přibližuje k řešení, které klade Aristoteles, když řeší otázku nezdrženlivého člověka (a tím současně výslovně navazuje s Aristotelem na Sokratovo přesvědčení, že vědění je nejsilnější lidskou schopností).³ Podíváme-li

¹ AUGUSTIN, *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*, přel. S. Sousedík, Praha: Krystal, 2000, s. 100.

² TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* I, q. 63, a. 1, c: „Peccare nihil est aliud quam declinare ad rectitudine actus, quam debet habere.“

³ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *QD De malo*, q. 9, a. 3, *STh* I-II, q. 77, a. 2.

se na tyto zvláštnosti blíže, uvidíme, že nám pomohou vysvětlit, na co Tomáš pomoci pojmu „svědomí“ ukazuje a jak dokládá svou definici svědomí.

1. STAČÍ VĚDĚNÍ JAKO KRITÉRIUM SPRÁVNÉHO JEDNÁNÍ?

Sokrates v Platónových dialozích tvrdí, že člověk, pokud mu jde o něho samého, by měl poznávat a vědět, co mu prospívá – a to znamená, co prospívá jeho duši, kterou se odlišuje od všeho ostatního a která ho činí člověkem. Všechna ostatní dobra plynou až z toho, zda duše je silná.⁴ A duše je silná, pokud je moudrá a má poznání.⁵ Toto poznání se musí týkat toho, co je vlastním cílem člověka – jež ho činí šťastným.⁶ Cíl, který je vlastním člověku, lze nazvat jeho vlastním dobrem. Je jeden, a proto činí člověka sjednoceného se sebou samým, a protože dává smysl lidskému životu, musí samotný život přesahovat. Jen z nevědomosti jedná člověk špatně, tj. sleduje chybné cíle, které nejsou jemu vlastní jakožto člověku (má je např. společné se živočichy), které jsou mnohé a tříští jeho život, a proto ani nemohou zajistit jeho pravé štěstí. Proto rozpoznání a korekce nesprávného jednání je dána správným poznáním. Člověk, který má správné poznání, jasněji poznává, co je jeho dobrem a nezaměňuje takové dobro za dobra pouze zdánlivá. Má tím samým sílu měnit své jednání. Proto také ctnost jakožto síla k jednání musí být spojena s poznáním.⁷ Jakmile totiž má člověk poznání o jeho vlastním dobru, pak už nemůže dle Sokrata jednat špatně, protože moudrost a vědění je nejsilnější lidskou schopností, která ovládá ostatní schopnosti.⁸

Avšak už Aristoteles namítá, že vědění samo je nedostačující, aby vedlo člověka k jeho blaženosti. Aristoteles souhlasí se Sokratem, že nejvyšší dobro je jedno a je totožné s blažeností,⁹ dodává, že spočívá v kontemplaci Boha.¹⁰ Ovšem Sokratovi Aristoteles namítá, že poznání cíle nestačí, neboť člověk někdy jedná proti svému nejlepšímu vědění. Ukazuje, že je jistý problém, který vychází z naší časté zkušenosti, že člověk dělá i to, o čem ví, že není dobré. Proč člověk nedělá to, co pro sebe pokládá za nejlepší – tj. proč nedělá to, co ho nejvíce přitahuje? Nutno podotknout, že se u něho nejedná o spekulaci – ve smyslu, co by měl dělat, co by bylo správné. Jde o hodnocení situace, které vede bezprostředně k jednání. Aristoteles navazuje na Sokrata a řeší problém člověka, který obecně ví, co chce, ale přesto v konkrétním jednání se tímto věděním neřídí a naopak koná v rozporu se svým věděním (tak diabetik jistě touží po zdraví, kterého si obecně cení víc než zákusku, a přesto při spatření zákusku po něm může sáhnout). Z toho, že Aristoteles tuto otázku řeší v celé své 7. knize *Etiky Nikomachovy*, lze usuzovat, že ji však nepokládá za zcela jednoduchou. Člověka, který jedná proti svému nejlepšímu vědění, nazývá Aristoteles nezdrženlivým¹¹ a řeší, jak

⁴ PLATÓN, *Obrana Sokratova* 29d–30b.

⁵ PLATÓN, *Euthydémos* 281b.

⁶ XENOFÓN, *Vzpomínky na Sokrata* 4,2, přel. V. Bahník, Praha: Svoboda, 1972; PLATÓN, *Euthydémos*, 281d–e.

⁷ PLATÓN, *Menón*, 87c.

⁸ PLATÓN, *Protagoras*, 352d–e.

⁹ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova* 1,5, 1097a29–b21.

¹⁰ ARISTOTELES, *Etika Eudémova* 9,3, 1249b6–23.

¹¹ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova* 7,2, 1145b13.

se může stát, že ač tento obecně ví, že dané jednání není ve shodě s jeho dobrem, tak se přesto takového jednání dopouští. Aristoteles ukazuje, že nezdrženlivý má sice vědění, ale má ho pouze habituálně a ve chvílce pokušení ho není schopen použít. Vysvětluje, že ve chvíli, kdy vítězí žádostivost, se nezdrženlivý chová jako spící či opilý člověk.¹² Opilý člověk recituje báseň, ale nechápe její význam. Nezdrženlivý člověk tak obecně ví, co mu prospívá či škodí, ale ve chvíli, kdy hodnotí konkrétní skutečnost, tak pod náporom vášní nespojí konkrétní hodnocení se správným obecným věděním.¹³ Vědění je tak zde pouze habituálně, nikoliv aktuálně. Např. diabetik obecně ví, že mu sladké škodí. Avšak když vidí zákusek, který ohodnotí jako sladký, tak už toto hodnocení nespojí s tím, že sladké mu škodí, ale naopak ho spojí s věděním, že vše sladké stojí za ochutnání, a to vede bezprostředně k jednání. Proto je třeba cvičit ctnosti, která napomáhají udržet aktuálně habituální vědění. Jestliže však zůstává vědění, které je spojeno s cílem člověka, pak zůstává i kritérium správnosti jednání, a proto nezdrženlivý člověk po opadnutí žádosti nasycením zpětně hodnotí situaci ve světle svého vědění a ví, že jednal nesprávně. Je ale zřejmé, že kritérium dané věděním nemá sílu vést jednání bezprostředně, pokud je žádostivost příliš silná. Aristoteles dále dodává, že je velmi těžké ba nemožné přesvědčit člověka, který jedná špatně na základě svého přesvědčení, o špatnosti jeho jednání. Takový člověk totiž na základě opakovaného špatného jednání pokrývil natolik svůj úsudek, že ztratil cíl a tedy i kritérium pro své jednání.¹⁴ Podle Aristotela je tedy pak skoro nemožné, aby člověk takového kritéria znovu dosáhl lepším poznáním.

2. KRITÉRIUM SPRÁVNOSTI JEDNÁNÍ V AUGUSTINOVSKÉ TRADICI

V křesťanské tradici je kritérium správného jednání, které vede k blaženosti, spojeno s pojmem svědomí. Pojem svědomí (*conscientia*) se jako kritérium správného jednání založeného v rozumu objevuje až ve 12. století a je plně dopracován sv. Tomášem Akvinským. Předcházející křesťanští myslitelé navazovali v řešení otázky na tradici založenou Augustinem, který svědomí k řešení problému kritéria správného jednání nepoužívá. V předcházejících stoletích byl pojem svědomí sice znám, ale v antice byl používán v širším významu jako vědomí sebe či byl později u stoiků a v počátcích křesťanství spojován s jakýmsi vnitřním soudcem vlastních činů člověka.

Jak jsme řekli, Tomáš z této tradice čerpá, ale nenavazuje na ni. Podíváme-li se na Akvinského komentář k Lombardskému, kde Lombardský mluví o genezi¹⁵ a možnosti hříchu,¹⁶ kde Tomáš vsouvá své pojetí svědomí, zjistíme, že Akvinský navazuje na určitá augustinovská témata. Prvně navazuje na knihu *De Trinitate* a rozlišení vyššího a nižšího rozumu, podruhé odpovídá na problém „dvou vůlí“.

Podle Augustina je vlastním cílem člověka kontemplanace neměnných pravd, ke kterým se obrací svou myslí, ale ve své tělesnosti je závislý na smyslových skutečnostech. Augustin proto rozlišuje mezi vyšším rozumem, kterým člověk nahlíží věčné

¹² Tamtéž, 7,5, 1147b13.

¹³ Tamtéž, 7,6, 1147a25–35.

¹⁴ Tamtéž, 7,9, 1151a15–20.

¹⁵ PETR LOMBARDSKÝ, *Liber Sententiarum* 2, dist. 24, PL 192,701–706.

¹⁶ Tamtéž, dist. 39, PL 192,745–747.

pravdy, a nižším rozumem, kterým člověk řídí své pozemské záležitosti. Člověk má smyslových dober užívat rozumně, tedy v té míře, nakolik je potřebuje k zachování svého života. Vyšší rozum podle nahlížených pravd by měl řídit nižší rozum. Avšak následkem prvotního hříchu je, že i když byl člověk stvořen, aby jakožto obraz Boha, lnul k tomu, co je Boží, tak se odvrátil od věčných pravd. Tím člověk ztratil svůj cíl i poznání o správnosti jednání a stal podobný zvířeti.¹⁷

Avšak není to pouze rozum, který určuje jednání člověka. Augustin ukazuje, že to, co dělá člověka člověkem a co ho odlišuje od živočicha, je mysl, která mimo rozumu (a paměť) zahrnuje i vůli, neboť myslí náleží i chtění, souhlas k jednání a rozhodování a všechny tyto funkce připisuje Augustin vůli. Augustin ukazuje, že i když je to rozum, který předkládá možnosti volby, vůle je ta, která rozhoduje. V jejím přiklonění se k danému úkonu je dáno, že toto volí a chce. Možnost volby má tedy pouze svobodná vůle. Mysl se přiklání k žádané věci vůlí a vůle je u Augustina centrálním pojmem, kterým vysvětluje správnost jednání. Vůle vyvolává pohyb rozumové duše ke chtěnému a žádanému cíli. Člověku přísluší, aby následoval to, co je pro něho dobré, a vyhnul se zlu.¹⁸ Avšak vůle je součástí mysli, která tím, že se odvrátila od věčných pravd, ztratila správné poznání a tím samým se vůle nemůže správně rozhodnout. A je to stejná vůle, která je přitahována smyslovými skutečnostmi. Hodnocení skutečností pak vychází z poznání, jež je založeno na každodenní praxi člověka a je proto ovládáno zvykem, pohodlím, porušenou žádostivostí. Hodnocení skutečností pod vládou žádostí může být podle Augustina hodně vzdálené tomu, jak by je hodnotil rozum ve světle věčného zákona. Augustin to ukazuje na příkladu dítěte, které dá přednost smrti osoby před smrtí zamilovaného ptáčka.¹⁹ Naše přirozenost, poznamenaná smrtelností a díky opakovanému hříchu i přítomností rozkoše, je pod vládou žádostí. Věčná pravda, která osvěcuje mysl člověka, sice nařizuje, aby se mysl očistila odvrácením se od časných věcí a zaměřila na věčné pravdy. Ovšem otázka je, jak při odvrácení od věčných pravd, může člověk najít původní zaměření vůle. Jak se mysl osvobodí od zajetí časnými věcmi k nahlížení věčných pravd? Jak může uposlechnout věčnou pravdu v její výzvě k návratu, když ztratila nahlížení věčných pravd?

I když naše mysl ztratila nahlížení věčných pravd a je ve svém hodnocení ovlivněná žádostmi a zvyklostmi, přesto zůstává, že člověk může chtít jednat správně. Vůli stále přísluší volba, co chce. Augustin též ukazuje, že mezi objekty chtění – tj. možné objekty vůle, patří i ona sama. Vůle může chtít sebe jako dobrou, a to pak má pro ni větší hodnotu než všechna ostatní pozemská dobra.²⁰ Dobrá je pak ta vůle, která chce správný a čestný život a dospět k nejvyšší moudrosti. Proto aby byla dobrá, stačí chtít být dobrá.²¹ A je-li vůle dobrá, je provázena ctnostmi. Jestliže je vůle nespokojena sama se sebou či nesouhlasí, znamená to, že ví, že nižší dobra ji nestačí, a že je schopna reflektovat i tuto nedostatečnost. Musí proto mít v sobě orientaci k tomu, co opravdu chce a co ji pomáhá zhodnotit nesprávnost tužby. Augustin zdůvodňuje, že

¹⁷ AUGUSTIN, *De Trinitate* 12,11,16, PL 42,1006.

¹⁸ AUGUSTIN, *De civitate Dei* 19,1,2, PL 41,623.

¹⁹ AUGUSTIN, *De libero arbitrio* 3,5,17, PL 32,1279.

²⁰ Tamtéž, 1,13,28, PL 32,1236.

²¹ Tamtéž, 1,12,25, PL 32,1234.

i když jsme ztratili původní dobrou vůli, přesto v mysli zůstává vtisknuta představa blaženosti a obraz moudrosti jako světla, ve kterém vidíme své nejvyšší dobro (proto chceme být blaženi i moudří, ač moudří nejsme, a tedy nemáme moudrost, jež by chápala hodnotu moudrosti).²² Jediná a nejvyšší moudrost je pak podle Augustina ta, ve které vidíme své nejvyšší dobro.²³ A v sebereflexi vůle je možný konflikt mezi vůlí chtějící nižší dobro a reflektující své chtění.²⁴ Aristotelův problém nezdrženlivého člověka tedy Augustin řeší přes rozdvojení chtění vůle. Augustin totiž tvrdí, že nám stále zůstává v moci chtít své dobro, i když nám vinou prvotního hříchu chybějí síly a schopnosti je vykonat.²⁵ V tomto bodě nastupuje zdánlivé rozdvojení vůle, která se zdá, že chce, co nechce. Onen konflikt je mezi bezprostředním chtěním pozemského dobra a nesouhlasu vůle se sebou v sebe-reflexi, neboť vůli zůstává její původní zaměřenost. Tímto vnitřním konfliktem popsal Augustin i svou konverzi ve *Vyznání* (kn. 8) jako boj dvou vůlí. A i v dalších spisech, kde se zabývá otázkou svobodného rozhodování či milosti je daný konflikt odrazovým můstkem.²⁶ Ve spojitosti s listem Římanům,²⁷ kde si sv. Pavel stěžuje na ono rozdvojení vůle, je otázka dvou vůlí probírána i v dalších stoletích.²⁸ Tuto tradici o dvou vůlích shrnuje Petr Lombardský (i s odkazem na list Římanům) na druhém námi zmiňovaném místě, ale Tomáš ji ve svém komentáři shrnuje ve velmi stručné odpovědi a včleňuje naopak pojednání o svědomí.

Jestliže Aristoteles řešil rozdvojenost, která je v člověku, pomocí rozumu – tj. že jedná i proti svému poznání toho, co je pro něho dobrem – Augustin přesouvá pozornost na úlohu vůle, která díky pozůstatku původní správnosti je schopna zachytit svou nesprávnost a zůstává ji i její možnost volby. Téma vůle, její správnosti, možnosti volit a svobody, je velmi obšírné. Toto téma však tento článek nestuduje.

To, co je důležité ohledně kritéria správného jednání a na co sv. Tomáš reaguje, je poznání věčných pravd vyšším rozumem jakožto kritéria jednání a to, že člověku vždy zůstává základní kritérium správnosti jednání zachováno, protože přes veškerou porušenost člověka zůstává vůli její původní orientace na poslední dobro člověka. Augustin však souhlasí i s tím, že nesprávné jednání člověka je vedeno špatným poznáním. To, že se někdy může zdát, jako by lidé rezignovali na své nejvyšší dobro a blaženost, není z důvodu, že by ho nechtěli dosáhnout, ale že ho nespojí se správným životem.²⁹ Člověk stále bude chtít dosáhnout toho, po čem nejlouběji touží, ale ne vždy je ochoten to spojit s životem, který vede k naplnění této touhy.

²² Tamtéž, 2,9,26, PL 32,1255.

²³ Tamtéž, 2,9,25, PL 32,1254.

²⁴ E. STUMP, „Augustine on Free Will,“ in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. E. Stump a N. Kretzmeann, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 126.

²⁵ AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo* 1,1,11, PL 40,107.

²⁶ AUGUSTIN, *O milosti a svobodném rozhodování*, s. 77.

²⁷ Řím 7,15: „Vždyť nedělám to, co chci, ale to, co nenávidím.“

²⁸ R. SAARINEN, „Weakness of the Will in Medieval Thought: From Augustine to Buridan,“ Leiden: E. J. Brill, 1994, s. 26.

²⁹ AUGUSTIN, *De libero arbitrio* 1,14,30, PL 32,1237.

3. POJETÍ SVĚDOMÍ A SYNDERESIS U SV. TOMÁŠE AKVINSKÉHO

Zbývá pojednat o Akvinského vymezení pojetí svědomí. Téma poznání špatného jednání a jeho možné korekce je ve 12. století uchopeno jiným způsobem, kdy se pod vlivem znovuobjevených Aristotelových textů opět zdůrazní úloha rozumu ve vztahu k svědomí. Svědomí je spojeno s dalším hodně diskutovaným pojmem té doby, a to *synderesis*. Termín *synderesis* se ve spojitosti se svědomím prvně objevuje u sv. Jeronýma (347–419), a to v jeho komentáři knihy proroka Ezechiela (kam se však dostal až pozdějším špatným opisem Jeronýmova původního *syneidésis*, které bylo změněno na *syntérésis*). Jeroným při interpretaci Ezechielova vidění čtyř bytostí (každá se čtyřmi tvářemi – člověka, lva, býka a orla – Ez 1,5–14) s odvoláním na Platóna vztahuje popis tváří bytostí k částem duše: člověka k rozumu, lva k vznětlivosti, býka k dychtivosti a orla ke čtvrté části duše, která je odlišná od předcházejících a je nad nimi. Jeroným tuto část popisuje jako jiskěrku svědomí, která zůstala Adamovi po vyhnání z ráje a která nezanikla ani u Kaina, s jejíž pomocí člověk poznává svůj hřích.³⁰ Podle Jeronýma se tedy jedná o jistou schopnost (nedotknutou prvotním hříchem) správně poznávat ohledně dobra a zla a je tou schopností, která vede jednání člověka. Středověká diskuse³¹ se soustředila na otázku, co je *synderesis* a nakolik ji lze nazývat svědomím. Tak Petr z Poitiers (učil teologii v Paříži v letech 1167–1205) mluví o *synderesis* jako o úkonu rozumu, který souhlasí či odporuje náklonnosti vůle a označuje *synderesis* jako řecký výraz pro svědomí.³² Vilém z Auvergne proto mluví o zániku *synderesis* u člověka propadlého hříchu a u heretiků.³³ Philippus Cancelarius a Alexandr z Hales se snažili dokázat, že *synderesis* je habitus principů, tedy že rozum je přirozeně vybaven principy, které mu umožňují správně soudit v otázce jednání. Sv. Bonaventura rozlišuje *synderesis* a svědomí jako dvě přetrvávající správnosti – svědomí jako správnost souzení a *synderesis* jako správnost vůle³⁴ – a sv. Albert Veliký poukazuje na *synderesis* jako přirozený habitus³⁵ a svědomí jako rozhodnutí, které vede či brání jednání.³⁶

Vrcholné řešení této otázky nacházíme u sv. Tomáše Akvinského. Tomáš prvně použije (podobně jako jeho současníci, např. sv. Bonaventura a sv. Albert Veliký) pojmu *synderesis* a svědomí ve svém komentáři k *Sentencím* Petra Lombardského. Lombardský směřuje řešení geneze hříchu ještě v návaznosti na Augustina a sv. Ambrože (jak vůbec mohl člověk zhřešit, když je stvořen Bohem, a ten tvoří vše správně, a tedy i člověk musel mít správnou vůli)³⁷ a dále řeší podobnou rozdvoje-

³⁰ JERONÝM, *Commentaria in Ezechielem prophetam* 1,1, c. 1, PL 25,22b.

³¹ J. C. DOIG, *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics: A Historical Perspective*, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2001, s. 166–169.

³² PETR Z POITIERS, *Sententiae*, c. 21, PL 211,1030a–b.

³³ DOIG, *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics*, s. 162.

³⁴ BONAVENTURA, *Breviloquium* 2, c. 11, in *S. Bonaventurae opera omnia*, sv. 5, *Opuscula varia theologica*, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi (Firenze): Collegium S. Bonaventurae, 1891, s. 201–291.

³⁵ ALBERT VELIKÝ, „Quaestio de ratione superiori et synderesi,” a. 3, in *Alberti Magni opera omnia*, sv. 25/2, *Quaestiones*, ed. A. Friez, W. Kübl a H. Anzulewitz, Münster: Aschendorff, 1993.

³⁶ ALBERT VELIKÝ, „Quaestio de conscientia II,” a. 1, in *Alberti Magni opera omnia*, sv. 25/2, *Quaestiones*: „Primus ergo actus rationis, qui est accipere particulare sub universalis, non est conscientia, sed secundus, qui est decernere aliquid faciendum in particulari propter decretum synderesis in universalis.”

³⁷ PETR LOMBARDSKÝ, *Liber Sententiarum* 2, dist. 24, PL 192,701–706; dist. 39, PL 192,745–747.

nost v člověku, která je vyjádřena v listě Římanům; řeší, jak se může stát, že člověk současně něco chce i nechce. Což je vlastně obdobou nezdrženlivého člověka u Aristotela. Lombardský předkládá tradiční řešení převážně ve vztahu k vůli, neboť rozdělení je dáno v ní. To, co je v člověku totiž nejvyšší, je orientováno k Bohu, avšak tělesností je svázán s pozemskými dobry.³⁸ Petr Lombardský nejenže oba problémy neřeší pomocí synderesis či svědomí, ale ani se o nich nezmiňuje. To, že je zde Tomáš Akvinský používá, ukazuje, že jimi řeší problematiku rozdělenosti chtění člověka i kritéria správného jednání.

Tomáš navazuje na předcházející tradici, že má-li člověk přes veškeré porušení prvotním hříchem dosahovat svého cíle, musí být k tomu vybaven. K pochopení svědomí jakožto rozumového úkonu je třeba se zmínit o vztahu rozumu a vůle, vysvětlit, jak se rozum ve své činnosti vztahuje k zaměření vůle. Zaměření na cíl spojuje Akvinský s vůlí, která nutně chce dobro obecně, a proto je svobodná vůči konkrétnímu dobru v té či oné skutečnosti. Vychází z toho, že motorem, který pohání veškeré jednání člověka, je vůle – a ta je prvotně uváděna v pohyb vlastním cílem, kterým je dobro obecně – tj. to, co naplňuje člověka štěstím. Každý člověk totiž touží po štěstí a jen omylem ho hledá v něčem jiném, než v tom, co ho může skutečně šťastným učinit.³⁹ Vůle přirozeně směřuje k dobru jako ke svému předmětu. Dobro jí však může být zprostředkováno pouze postřehujícími mohutnostmi – tj. rozumem v závislosti na smyslovém poznání. Tomáš poukazuje na jistou proporcionalitu mezi rozumem a vůlí. To, co je cílem vůle, nahlíží rozum jako dobro. Rozum pak je i ten, který pořádá prostředekná dobra, která napomáhají dosažení cíle, a řídí tak jednání. V rámci této činnosti je rozum nazýván praktickým. Je třeba ho odlišit od spekulativního, neboť ten sleduje jiný cíl, a to je hledání pravdy jako takové. Cílem praktického rozumu je správné jednání, které vede k cíli člověka – k jeho blaženosti. Jestliže je jakákoliv skutečnost svou přirozeností určená k nějaké činnosti, pak je také k této činnosti ve svém bytí uzpůsobena (např. sekera k sekání). A podobně jako je spekulativní rozum vybaven k poznávání pravdy habitem prvních principů (díky jim každý člověk bezprostředně nahlíží, že např. celek je větší než jeho část), který je základem pro každé další uschopnění rozumu pomocí habitů vědění a moudrosti, tak praktický rozum musí být vybaven habitem jakýchsi prvních principů pro posuzování správného jednání – tj. nejobecnějším kritériem vedoucí každé další hodnocení jednání či míry dobroty hodnocené věci. Tímto přirozeným habitem je právě synderesis, jejíž princip lze vyjádřit asi nejlépe slovy (Tomáš uvádí různá vyjádření): že odporuje každému zlu a přitaká každému dobru.⁴⁰

Praktický rozum je tak uschopněn k správnému hodnocení pomocí synderesis, jež však poskytuje pouze univerzální principy souzení – pouze vede člověka sledovat ve svém jednání to, co je pro něho dobré a vyhybat se tomu, co je pro něho zlé. Její rozvinutí jde skrze ctnost rozvážnosti (*prudentia*), která vede ostatní ctnosti a napomáhá

³⁸ Viz AUGUSTIN, *De Trinitate* 12; V. HUŠEK, „Nauka o milosti u Ambrože Milánského,“ in *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, ed. L. Karfíková a J. Mrázek, Jihlava: Mlýn, 2004, s. 139.

³⁹ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *QD De veritate*, q. 24, a. 8.

⁴⁰ Tamtéž, q. 16, a. 2: „Z toho důvodu také lidská praktická činnost, protože ji lze přikládat jistou správnost, musí mít nějaký přetrvávající princip, který má neměnnou správnost a vzhledem k němu se zkoumá veškerá lidská činnost tím způsobem, že onen přetrvávající princip každému zlu odporuje a každému dobru přitaká. A to je synderesis, jejímž úkolem je odvracet se od zlého a přiklánět se k dobrému.“

správnému hodnocení jednání. Praktický rozum skrze rozvážnost hodnotí jednotlivá dobra, jejichž vzájemně uspořádání sleduje přirozené uspořádání jednotlivých potřeb dané v člověku. Proto člověk přirozeně hodnotí to, co slouží k zachování jeho života níže, než např. to, co napomáhá tvořit rodinu (spojení s partnerem, výchova dětí apod.), a to převyšují dobra, která mu patří jako člověku (např. touha po spravedlnosti, poznání pravdy apod.). Takto je synderesis rozvinuta v přirozený zákon, který určuje jednání člověka.⁴¹ Hodnocení věcí proto odpovídá jisté spolu-přirozenosti (*connaturalis*) věcí k potřebám člověka, a je tak hodnoceno spontánně. Člověk tedy takto spontánně vnímá věci, nakolik jsou dobré, užitečné či škodlivé pro něho. Všechna dobra tak synderesis přikazuje sledovat za pomoci rozvážnosti ve správném pořadí. Avšak hodnocení konkrétní skutečnosti jde skrze smyslovost (konkrétně skrze *vis cogitativa*) a může být ovlivněno působením věci na smyslovou žádostivost. Řekli jsme totiž, že vůle jakožto rozumová žádostivost, je motorem veškerého jednání. Jejím zrakem v hodnocení dobra je praktický rozum zaostřený rozvážností. Věc v rozumu vytváří svůj obraz a nakolik se tím stává předmětem vůle, tak Tomáš o něm mluví jako o záměru (*intentio*).⁴² Je rozdíl mezi záměrem a obrazem v rozumu (něco jiného je vnímat oheň v jeho užitečnosti a něco jiného po něm toužit). Rozum vyhodnocuje pro vůli co do záměru i jednotlivá smyslová dobra, která nahlíží po stránce jejich dobroty či užitečnosti v úměrnosti k jednotlivým sklonům a potřebám člověka. Ty jsou pro vůli prostředními dobry, neboť mají napomáhat na cestě k celkovému dobru. Do jejich hodnocení rozumem v rámci záměru vůle pak vstupuje i to, jaké touhy či žádosti daná nahlížená věc vyvolává ve smyslové žádostivosti. A protože, dle Tomáše, je člověk poškozen prvotním hříchem ve své žádostivé části, může být hodnocení špatné, byť vychází ze synderesis. Člověk totiž může být ve svém rozhodování ovlivněn vzrušením, které v něm věc vyvolala. Správné je, aby člověk žádal, co mu náleží, ve správném pořadí, tedy aby neupřednostnil méněhodnotné cíle před hodnotnějšími. Když však upřednostní méněhodnotné cíle, pak zřejmě proto, že je vnímá jako hodnotnější a změnu nesprávného jednání tak lze navodit pouze opakovaným jednáním v opačném směru, až člověk jedná snadno a s radostí (ctnostné jednání) – tedy přirozeně. Kdyby však byl člověk odkázán pouze na soud praktického rozumu skrze rozvážnost, pak by vzhledem ke svému poškození v oblasti žádosti, neměl korigující soud, který by ho upozornil na špatné hodnocení. Proto Akvinský dodává, že je nutně třeba další pomoc, a tou je svědomí.

Svědomí definuje sv. Tomáš jako aplikaci vědění na jednání. Tato aplikace probíhá pouze v praktickém rozumu a je podobná sylogismu spekulativního soudu. Podobně jako k závěru v sylogismu docházíme přes konkrétnější soud (všichni lidé jsou smrtelní; Sokrates je člověk; tudíž: Sokrates je smrtelný), také praktický rozum na základě synderesis dochází ocenění daného jednání přes zužující hodnocení (požívání sladkého škodí zdraví; tento zákusek je sladký, a proto jeho požívání by škodilo zdraví).

Akvinský popisuje toto hodnocení praktického rozumu – jež je nazýváno svědomím – jako aplikaci *synderesis* na konkrétní jednání, které probíhá skrze zužující soud rozumu, jež je jistou obdobou zužujícího soudu sylogismu ve vyvozování

⁴¹ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh* I-II, q. 94, a. 2.

⁴² TOMÁŠ AKVINSKÝ, *QD De veritate*, q. 22, a. 12.

spekulativního rozumu. Avšak co se týče praktického rozumu, nejde o vyvozování ve smyslu dojít od známého k neznámému. Jde, podobně jako u hodnocení skrze rozvážnost, o spontánní hodnocení skutečnosti na základě toho, jak odpovídají potřebám člověka a zprostředkovávají tak i jeho cíl. Toto hodnocení je vždy uchopeno v rámci toho, jak se původní zaměření k univerzálnímu dobru (poslednímu cíli) projevuje za konkrétních historických, společenských a osobních podmínek, tedy jak člověk rozumí sobě, světu, dané situaci apod. V rámci tohoto porozumění je schopen rozumět tomu, po čem touží, co je jeho vlastním cílem a hodnotit jednotlivé skutečnosti v rámci jejich užitečnosti či dobroty. Proto se také liší etika jakožto věda (při ní jde o vyvozování) od souzení v konkrétní situaci, které probíhá na základě spolupřirozenosti. Akvinský poukazuje na obdobu se sylogismem spekulativního rozumu proto, aby mohl ukázat, jak se stane, že praktický soud nám může dodat dvě rozdílná hodnocení. Jedno, které vytváří rozum skrze rozvážnost a může být ovlivněno působením věcí na žádostivost (tj. vytváří nesprávné zaměření), a druhé, které je dáno pouze věděním vztaženým na konkrétní věc (věc vytvoří svůj obraz v rozumu, ale ten ještě nepřejde v záměr). Pokud jde o čistě rozumovou aplikaci synderesis na konkrétní jednání, pak tento úkon je to, co ostatní filozofové či teologové nazývají svědomím. Tak se stává, že někdy se soud pod vlivem afekce liší od soudu čistého rozumu.⁴³ Hodnocení rozumu v rámci záměru je sledováno bezprostředně akcí (tak se může stát, že zákusek spadne i u diabetika pod hodnocení, že vše dobré stojí za ochutnání a daný zákusek je dobrý a sníst ho je tedy správné; toto hodnocení pak následuje jednání – požití zákusku), ale samotné hodnocení čistého rozumu nemůže být zcela potlačeno (a proto zde zůstává i první posouzení, které spojilo hodnocení zákusku jako sladkého s tím, co škodí zdraví; to se však nedostane ke slovu, až pokud není zákusek sněden), a proto i nesprávné jednání je předcházeno či následováno soudem rozumu, jež nazýváme svědomím. V tomto navazuje Tomáš na Aristotela a jeho pojednání o nezdrženlivém člověku.⁴⁴ Avšak na rozdíl od Aristotela ukazuje, že proběhla obě souzení. Tedy, že konkrétní hodnocení bylo spojeno s obojím obecným věděním (tedy i s tím, že sladké škodí, i s tím, že sladké je dobré), ale správné hodnocení bylo odsunuto pod náporu vášní.

Cíl je tedy přítomen na způsob touženého ve vůli; rozum, který vede jednání za jeho dosažením, je k tomu vybaven neomylnou synderesis a svědomím. Má-li člověk dojít svého cíle, musí se řídit svým poznáním, svým svědomím. To je důvod, proč Akvinský staví svědomí jako nejvyšší autoritu v každém jednání člověka (sám uvádí příklad smilnění, které nemusí být hříšné),⁴⁵ a to v přímé opozici i ke svému učiteli sv. Albertovi. Jeho neuposlechnutí je pak to, co se nazývá hříchem. Tomáš zde upozorňuje, že pokud člověk poslouchá své svědomí, neznamená to, že jedná dobře.

⁴³ Tamtéž, q. 17, a. 1 ad 4: „Soud svědomí se pak liší od soudu svobodného rozhodování v tom, že soud svědomí spočívá v čistém poznání, zatímco soud svobodného rozhodování v aplikaci poznání na afekci, kterýžto soud je právě soudem volby. A tak se někdy stává, že soud svobodného rozhodování se zvrhne, ne však soud svědomí. Jako když člověk přezkoumává něco, co má bezprostředně konat, a soudí, jako by ještě spekuloval na základě principů, že toto je špatné – např. cizoložit s touto ženou. Avšak jakmile začne aplikovat ‚soud‘ na jednání, vynořují se odevšad mnohé okolnosti ohledně samotného úkonu – jako třeba potěšení z cizoložství –, kterými dychtivost svazuje rozum, aby se jeho ponoukání neprosadilo ve volbě.“

⁴⁴ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *QD De veritate*, q. 17, a. 4.

⁴⁵ Tamtéž.

Může mít mylné svědomí a pak jedná sice bezhříšně, ale špatně, a proto je stále třeba zkoumat svá rozhodnutí a cvičit ctnosti. Ale protože člověk nemá jiné kritérium pro své jednání než své svědomí (neboť jen to se týká konkrétního jednání), tak chce-li dosahovat svého cíle, musí se jím řídit.

ZÁVĚR

Tomáš tak skrze pojem svědomí odpovídá na problémy předané tradicí. Především svou návazností na Augustina a Aristotela odkazuje podobně jako jeho současníci, co pod pojmem svědomí myslí. Odkazuje na zkušenost každého člověka se sebou samým, že často dělá to, co nechce – což je to, co augustinovská tradice vysvětluje pomocí dvou vůlí a Aristoteles jako nezdrženlivého člověka. Tedy že zkušenost se svědomím máme hlavně tehdy, když nejsme souhlasní se svým jednáním. Svědomí tedy není uvažováním a spekulací nad konkrétním jednáním, co by bylo správné, co by měl člověk dělat. Nejde zde o úvahu, ale o ono rozpolcení v hodnocení, že i když člověka přitahuje nějaká věc, a proto ji hodnotí jako dobrou, a tudíž jednání k ní vztažené za správné, tak současně nějak ví, že ono jednání správné není. Kde je zdroj onoho kritéria, které vyslovuje nesouhlas?

Akvinský souhlasí se Sokratem, že správné jednání je to, které vede člověka k jeho cíli – tj. k jeho blaženosti. Souhlasí též, že samotné vědění by mělo vést k bezprostřednímu jednání, kterým člověk sleduje to, po čem touží, a že pouze omylem člověk sleduje jako dobro, co dobrem není. Člověk, který není nezdrženlivý, může sledovat ve svém jednání to, co považuje za dobré, neboť i po prvotním hříchu zůstává vybaven synderesis a svědomím, které ho uschopňují dojít blaženosti, byť svědomí je mylné. Dokonce zdůrazňuje, že nelze jejich závěry obejít a řídit se ve svém jednání jinou autoritou. Z toho pohledu pak souhlasí se Sokratem, že je třeba stále zkoumat sebe – tj. své svědomí a že je třeba stálého poznávání, aby člověk lépe poznával, co je jeho dobrem.

Protože však v rámci samotného vědění vstupuje do rozhodování žádost, která ovlivňuje hodnocení praktického rozumu, tak Akvinský souhlasí s Aristotelem, že samotné vědění (jehož je použito v hodnocení svědomí) nepostačuje.⁴⁶ Na vzájemné možné opozici svědomí a svobodného rozhodování ukazuje, proč vědění samo není dosti silné k tomu, aby vedlo jednání a proč je třeba ctností. Řeší tím současně i otázku, kterou křesťanská tradice formuluje jako rozdvojení vůle, kdy člověk chce to, co vlastně nechce. Avšak Tomáš po vzoru Aristotela přenáší onu rozdvojenost na rozum. Oproti Aristotelovi je pak optimističtější ohledně špatného člověka. Díky trvalému principu synderesis zůstává i u člověka, který má díky neřesti pokřivené poznání, možnost dosažení cíle – blaženosti, neboť zůstávají zachované principy pro hodnocení jednání – tj. poslední cíl jednání. Proto i když nesouhlasí s Augustinem, že jednání je vedeno nahlížením věčných pravd, souhlasí, že závažným proviněním člověka je neuposlechnutí vyššího rozumu. Tomáš totiž spojuje Augustinův vyšší rozum s nahlížením celkového cíle člověka, který je dle Aristotela kritériem jednání.⁴⁷

⁴⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *QD De malo*, q. 9, a. 3, *STh I-II*, q. 77, a. 2.

⁴⁷ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *QD De veritate*, q. 15, a. 3.

Proto rezignace na vedení vyšším rozumem odpovídá rezignaci na celkový cíl – tedy je rezignací na vedení svědomím.

Ctnostný člověk má pak pouze jedno hodnocení a jeho jednání charakterizuje Tomáš po vzoru Aristotela jako snadné a radostné.

Nutno však podotknout, že Tomáš sám pojem *svědomí* nepoužívá vždy, kdy se o svědomí jasně jedná a někdy mluví pouze o úkonu rozumu. Proto lze soudit, že ve svých pojednáních o svědomí pouze vyjasňuje v té době hojně používaný daný termín. Pojem svědomí tak např. nepoužívá na místech, kde řeší problém nezdrženlivého člověka a shrnuje Aristotelovo řešení,⁴⁸ ale pouze mluví o rozumu, ačkoliv řešení i příklady jsou obdobou toho, co vysvětluje ve svých spisech o svědomí. Což zřejmě mohlo mást některé autory, kteří studovali Akvinského reakci na Aristotelovu 7. knihu *Etiky Nikomachovy*.⁴⁹

Tato schopnost praktického rozumu být pod vlivem působení věcí a současně být schopen reflektovat své hodnocení v nezávislosti na působení věcí je jistě podivuhodná, zvláště když si uvědomíme, jak hluboký rozpor může v obou hodnoceních jednoho rozumu být. Snad proto v dějinách byl tento hlas spojován s jakousi cizí autoritou promlouvající v nitru člověka (někdy nazývanou *daimonium*, jindy kárající duch a pedagog doprovázející duši, psaný zákon v nás apod.). Tomáš svým pojednáním zdůrazňuje, že naslouchat tomuto hlasu by vedlo bezprostředně k našemu osobnímu štěstí, neboť jde o rozum, který je uzpůsoben vidět to, co člověka vede ke štěstí a blaženosti (jež je celkovým cílem) a rezignace na jeho vedení je těžkým hříchem.

Conscience as the Criterion of Right Action

Keywords: Medieval philosophy; Thomas Aquinas; Conscience; Synderesis; Higher and lower reason; Incontinent man

Abstract: St. Thomas Aquinas' definition of the conscience is well known. Nevertheless, from one point of view it is surprising. According to him, it is the same human reason which (designated as practical reason) can consider one and the same thing as being good and (designated as conscience) bad at the same time. To understand his conception of the conscience, it is necessary to look into the historical background. St. Thomas developed his conception of conscience explicitly in relationship with the Augustinian tradition of higher and lower reason, with Aristotle's explication of an incontinent man and with the contemporary discussion on *synderesis*; and he connected it implicitly with the problem of "two wills" from the Augustinian tradition and with the question of man's possibilities to act rightly. The article aims to explain the content of Aquinas' conception of the conscience on the basis of its historical background.

⁴⁸ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *QD De malo*, q. 9, a. 3 ad 7, *STh* I-II, q. 77, a. 2 ad 4.

⁴⁹ Např. SAARINEN, *Weakness of the Will in Medieval Thought*, s. 117.