

UK Pedagogická fakulta
Katedra občanské výchovy a filosofie



Diplomová práce

**Etický a ontologický aspekt
fenoménu svědomí**

Lukáš Lebduška

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně
s použitím uvedené literatury a pramenů.

Vedoucí diplomové práce:

PhDr. Miloslava Blažková, CSc.

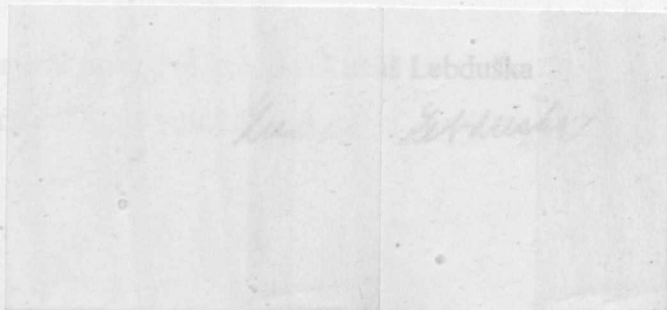
Lukáš Lebduška

2006

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně
s použitím uvedené literatury a pramenů.

V Praze 23. 6. 2006



Neboť

*„Dokud se polemizuje s „hodnocení“, hrozí se člověk filosofie, jež se údajně
obíráme vydat nejvyšší statky lidského napospas pohledu. Neboť co je „logičtější“
než to, že myšlení, které popírá hodnoty, vše nutně považuje jako bezcenné?“*

Martin Heidegger

Poděkování

Především děkuji své vedoucí diplomové práce PhDr. Miloslavě Blažkové za
všechnu práci, energii a volný čas, který mi věnovala.

Obsah

Dvůd	7
1. Tradiční pojetí svědomí	10
1.1 Teologická interpretace svědomí	11
1.2 Psychologická interpretace svědomí	13
1.3 Biologická interpretace svědomí	14
2. Ontologické vymezení fenoménu svědomí	16
2.1 Základní východiska ontologického vymezení	16
2.2 Problém doručení autentičtější existenciální možnosti	17
2.3 Existenciálně – ontologické fundamenty svědomí	24
Motto:	
„Protože se polemizuje s „hodnotami“, hrozí se člověk filosofie, jež se údajně odvažuje vydat nejvyšší statky lidstva napospas pohrdání. Neboť co je „logičtější“ než to, že myšlení, které popírá hodnoty, vše nutné považuje jako bezcenné?“	28
2.4 Rozumění volající výzvě a výzvě	30
3. Komparace ontologického „fenoménu svědomí“ vzhledem k tradičnímu vymezení svědomí	34
3.1 Existenciální interpretace svědomí a jeho vulgární výklad	36
3.2 Značkování existenciální interpretace svědomí a jeho vulgárního výkladu	44
3.3 Existenciální struktura autentického možnosti doručení svědomí	45
4. Pojetí svědomí Sokratis – Platón	51
4.1 Sokratis a sofisté	52
4.2 Sokratova elita	54
4.3 Sokratovo učení	58
5. Pojetí svědomí u Tomáše Akvinského	60
5.1 Zásadní prvky nauky Tomáše Akvinského	60
5.2 Akvinského ontologický systém	62
5.3 Akvinského etika ve světle antropologického pojetí duše	63
5.4 Role svědomí v životě člověka	64
5.5 Svědomí před činností, svědomí na činnosti	66
6. Pojetí svědomí u Immanuelu Kanta	70
6.1 Základní vymezení Kantovy filosofie	70

Martin Heidegger

Obsah	71
2. <i>Transcendentalní filosofie</i>	71
3. <i>Kantova etika</i>	72
4. <i>Kantovo pojetí imperativu</i>	74
Úvod	7
1. Tradiční pojetí svědomí	10
1.1 <i>Teologická interpretace svědomí</i>	11
1.2 <i>Psychologická interpretace svědomí</i>	13
1.3 <i>Biologická interpretace svědomí</i>	14
2. Ontologické vymezení fenoménu svědomí	16
2.1 <i>Základní východiska ontologického vymezení</i>	16
2.2 <i>Problém dosvědčení autentické existenciální možnosti</i>	17
2.3 <i>Existenciálně – ontologické fundamenty svědomí</i>	24
2.4 <i>Svědomí jako volání</i>	25
2.5 <i>Svědomí jako volání starosti</i>	26
2.6 <i>Rozumění volající výzvě a vinna</i>	30
3. Komparace ontologického „fenoménu svědomí“ vzhledem k tradičnímu vymezení svědomí	36
3.1 <i>Existenciální interpretace svědomí a jeho vulgární výklad</i>	36
3.2 <i>Zhodnocení existenciální interpretace svědomí a jeho vulgárního výkladu</i>	44
3.3 <i>Existenciální struktura autentického moci být dosvědčeného ve svědomí</i>	45
4. Pojetí svědomí: Sókratés – Platón	51
4.1 <i>Sókratés a sofisté</i>	52
4.2 <i>Sókratova etika</i>	54
4.3 <i>Sókratovo daimonium</i>	58
5. Pojetí svědomí u Tomáše Akvinského	60
5.1 <i>Základní prvky nauky Tomáše Akvinského</i>	60
5.2 <i>Akvinského ontologický systém</i>	62
5.3 <i>Akvinského etika ve smyslu antropologickém – pojetí duše</i>	63
5.4 <i>Role morálky v životě člověka</i>	64
5.5 <i>Svědomí před činem, svědomí po činu</i>	66
6. Pojetí svědomí u Immanuela Kanta	70
6.1 <i>Základní vymezení Kantovy filosofie</i>	70

Úvod	6. 2 <i>Transcendentální filosofie</i>	71.
	6. 3 <i>Kantova etika</i>	72.
	6. 4 <i>Kantovo pojetí imperativu</i>	75.
	6. 5 <i>Prezentace fenoménu svědomí</i>	76.
7. Pojetí svědomí u Friedricha Nietzscheho		80.
	7. 1 <i>Základní prvky filosofie Friedricha Nietzscheho</i>	80.
	7. 2 <i>Vůle k moci</i>	83.
	7. 3 <i>Nietzschova genealogie morálky</i>	85.
	7. 4 <i>Kritika křesťanství</i>	87.
	7. 5 <i>Prezentace fenoménu svědomí</i>	88.
Závěr		91.
Použitá literatura		93.

jednání i autoři, kteří se jej snažili zabývat do svého filozofického systému. Všechny typy chápání se shodují v tom, že svědomí je nějak spojeno s našim prožíváním a morálním hodnocením jednání, které uskutečňujeme.

Základní myšlenka, která tvoří rámec pro interpretaci fenoménu svědomí, spočívá v zodpovězení otázky, zda se dá u svědomí vysledovat etický a ontologický aspekt, zda je možné vnímat svědomí jako kategorii čistě etickou nebo naopak ontologickou. Dále je nutné postihnout funkci svědomí a jeho vztahost k lidskému jedinci.

Tento vztah se pokusím vysvětlit na základě rozboru tradičních pojetí svědomí – teologického, biologického a psychologického, tak jak je můžeme vysledovat v dílech významných autorů etických systémů, kteří se podíleli na utváření nejzásadnějších koncepcí pro fenomén svědomí. Radíme mezi ně Sókrata, Tomáše Akvinského, Immanuela Kanta a Friedricha Nietzscheho. Základní ústředí tohoto rozboru najdeme v díle Martina Heideggera „Bytí a čas“, který je autorem ontologického konceptu svědomí.

Heidegger tradiční výklady přímep neodmítá, ale nazývá je vulgárními, protože podle něj nedostatečným způsobem postihují koncepci fenoménu svědomí vůbec. Stejně jako Heidegger, který se snaží svědomí zakomponovat do svého ontologického systému můžeme postihnout podobnou tendenci i u uvedených myslitelů, u kterých se dá prokázat souvislost ve vymezení svědomí právě v ontologickém systému.

Úvod

Ve své diplomové práci se budu zabývat fenoménem svědomí, jehož pojetí je velmi důležité pro ustavení etiky jako jedné z filozofických disciplín. Na rozdíl od dobra, které bylo hned od počátku pojímáno jako ontologická kategorie, bylo svědomí původně ustavováno jako kategorie čistě etická, a teprve od minulého století také jako kategorie ontologická.

Právě tento posun ve vnímání svědomí směrem k moderní době bude předmětem mého zájmu. Pestrost proměn chápání svědomí není taková jako u pojetí dobra, ale rozdíly mezi jednotlivými představami o tom, čím je svědomí určováno a jak funguje jsou značné. Právě tato různorodost hraje důležitou roli při vnímání jednotlivých forem fenoménu svědomí tak, jak je v minulosti představovali jednotliví autoři, kteří se jej snažili zabudovat do svého filozofického systému. Všechny typy chápání se shodují v tom, že svědomí je nějak spojeno s naším prožíváním a mravním hodnocením jednání, které uskutečňujeme.

Základní myšlenka, která tvoří rámec pro interpretaci fenoménu svědomí, spočívá v zodpovězení otázky, zda se dá u svědomí vysledovat etický a ontologický aspekt, zda je možné vnímat svědomí jako kategorii čistě etickou nebo naopak ontologickou. Dále je nutné postihnout funkci svědomí a jeho vztahnost k lidskému jedinci.

Tento vztah se pokusím vysvětlit na základě rozboru tradičních pojetí svědomí – teologického, biologického a psychologického, tak jak je můžeme vysledovat v dílech významných autorů etických systémů, kteří se podíleli na utváření nejzásadnějších koncepcí pro fenomén svědomí. Řadíme mezi ně Sókrata, Tomáše Akvinského, Immanuela Kanta a Friedricha Nietzscheho. Základní intenci tohoto rozdělení najdeme v díle Martina Heideggera „Bytí a čas“, který je autorem ontologického konceptu svědomí.

Heidegger tradiční výklady přímo neodmítá, ale nazývá je vulgárními, protože podle něj nedostatečným způsobem postihují koncepci fenoménu svědomí obecně. Stejně jako Heidegger, který se snaží svědomí zakomponovat do svého ontologického systému můžeme postihnout podobnou tendenci i u uvedených myslitelů, u kterých se dá prokázat souvislost ve vymezení svědomí právě s ontologickým systémem.

Pokud svědomí chápeme čistě jako etický problém, musíme u něj hledat hodnotící soudy, které se nutně týkají rozlišování dobrého a zlého. Potom tedy předpokládáme, že lidská bytost reflektuje rozdíl mezi dobrem a zlem, byť rozlišení dobrého a zlého může být relativizováno. Dále můžeme předpokládat, že „každý rozhodně ví, že dobro je nutno konat a zlo nekonat“¹ Jestliže máme ve svědomí dále hledat a striktně oddělovat jeho etickou a ontologickou podmíněnost, je nutný jistý historický exkurs ve smyslu proměn chápání svědomí.

Jistě se jedná o pojem, který poukazuje na mravní normy a principy. Nejčastěji ho vnímáme jako určité osobní přesvědčení vystavěné na uznání morálních norem. Prostřednictvím svědomí k nám promlouvají pocity viny či lítosti, které vedou v ideálním případě k poznání významu a původu norem lidského jednání. Pak ale vysvítá zásadní otázka, jak je nám svědomí dáno a jak se k nám jako k lidskému individuu hlásí.

Svědomí jako jistá etická reflexe se ptá po původu našich morálních zkušeností a analyzuje jejich dosah, funkci a bezpodmínečnou vázanost na objekt. Snaha získat jasno a reflexivní jistotu o vlastním zážitku svědomí staví tento fenomén do etické perspektivy otázky, na kterou pochopitelně existují různé odpovědi. Tyto tendence, tedy to, jaké možnosti nám nabízí výklad vlastní zkušenosti svědomí otevírají řadu otázek. Jak naslouchat svému svědomí? Koho vlastně poslouchám? Na co se spoléhám, když se upnu na vlastní svědomí? Vlastní zážitek svědomí se stává jediným postižitelným způsobem, jak hovořit o svědomí konkrétně. Právě z tohoto důvodu se teologická a filosofická tradice tak často odvolává na svědomí jako na jakousi poslední instanci osobní odpovědnosti.

Z historického pohledu vývoje etiky totiž svědomí jako problém ontologický není zdaleka samozřejmý a konkrétního uchopení se mu dostává až v rámci fenomenologického etického náhledu. V tomto případě je svědomí pojímáno jako určité autentické poznání vlastní identity, tedy jako rozšiřující bytná charakteristika člověka.

Zásadním způsobem se tento způsob uvažování o svědomí objevuje ve filosofii M. Heideggera a J. Patočky. Zvláště Heideggerova interpretace bude dále brána jako základní východisko pro ontologický výklad fenoménu svědomí. U těch interpretací fenoménu svědomí, které jsou založeny na čistě etických předpokladech

¹ Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky. 2. vydání. Praha: Academia, 1994, s.14

hovoříme o tradičním pojetí svědomí ve smyslu teologickém, biologickém a psychologickém, jejichž výklad bude uveden později. Ale i u těchto výkladů lze uvést jisté zobecnující rysy. Svědomí se vyjevuje jako podstatný nástroj pro hodnocení vlastního vztahu k morálním představám, či přímo požadavkům, které si člověk vytyčí před sebou samotným. Tyto požadavky se samozřejmě vztahují i na širší společenské pojetí, kde je neustále patrný vztah mezi rozlišováním dobrého a špatného jako základních etických kategorií.

Svědomí je potom přímo dobré, nebo špatné, často člověka varuje před konáním „špatného“, tedy realizuje se před činem samotným, nebo po činu, kdy má nepopíratelnou kající úlohu.

Právě proto v sobě svědomí nese samozřejmý morální rozměr, který má jak etické, tak i ontologické základy, protože samotný fenomén svědomí se musí nutně vztahovat ke konkrétnímu ontologickému systému, do něhož je vsazen.

Dalším možným pohledem na fenomén svědomí v samotném počátku diskuse o něm se týká objektivit a subjektivit daného výkladu. V podstatě se nabízejí dvě možnosti. Jednak je možno nastolit jisté přesvědčení o tom, že svědomí je objektivně pravdivé. V tomto ohledu se hovoří o dobrém, či správném svědomí. Samotný jev pak logicky implikuje možnost jasné závaznosti svědomí ve smyslu jeho pravdivosti, či platnosti. Druhou možností je naopak subjektivní pohled na svědomí jako jakéhosi osobního (mého) přesvědčení.

Svědomí vždy ukazuje na protikladná hlediska objektivit a subjektivit daného fenoménu. Každý je totiž alespoň někdy konfrontován s odlišným názorem druhých lidí, tedy s jejich přesvědčením. Pokud nesouhlasím s cizím názorem, jsem nucen postupovat ve smyslu hledání určité jistoty pro vlastní přesvědčení a překonávám tak relativitu subjektivního výkladu. Předjímám jistou tendenci k tomu, učinit svůj názor na svědomí obecně platným. Jedná se o samotný proces vzniku fenoménu svědomí, jehož prostřednictvím dochází k objektivizaci pravdivého vědění v „subjektivním svědomí“. Tato myšlenka poté nachází konkrétní odkaz v uznávaných mravních normách.

1. Tradiční pojetí svědomí

Tradiční výklad pojmu svědomí bude odkazovat na jednotlivé interpretace tohoto fenoménu ve smyslu konkrétní historické posloupnosti, tak jak ji můžeme vysledovat v dílech významných etických myslitelů, kteří vytvořili nejvýznamnější koncepce svědomí. Ve smyslu tzv. tradičního pojetí svědomí bude kladen důraz na jeho teologické, biologické a psychologické interpretace.

Pojetí „tradičního výkladu“ fenoménu svědomí není obecným územ ve smyslu filosofického výkladu tohoto pojmu, ale jedná se o vymezení, které je interpretováno M. Heideggerem v jeho stěžejním díle „Sein und Zeit“. Následující výklad teologického, psychologického a biologického pojetí Heidegger chápe jako „vulgurizaci“ ontologické kategorie pojmu samotného. V tomto případě nejde o příkré oddělování ontologického od etického, ale spíše o jisté neporozumění fenoménu svědomí z ontologického hlediska. Slovo vulgární pak můžeme vyložit ve smyslu nedostatečného. Tento konkrétní moment bude dále podrobněji rozpracován, ale v samotném úvodu je vhodné konstatovat toto: Svědomí nelze vytrhnout z obecného kontextu našeho bytí, není to pouhý součet jednotlivých momentů, tedy pouze okamžik, kdy se samo „hlásí“. Samotné lidské bytí nelze roztrhat na jednotlivé fragmenty, a pak je z povzdálí zkoumat jako cosi ustáleného. Bytí v tomto kontextu nelze „naporcovat“, byť Heideggerův text svou složitostí často k těmto myšlenkám svádí.

Svědomí je nutno zařadit do kontextu, váže se ke konkrétnímu jednání, které je spojeno s posuzováním sebe sama. Prostřednictvím našeho jednání je konkretizováno v našich činech. Zde není nutné akcentovat pouze morální otázku svědomí, podstatná je jeho ontologie. To však neznamená, že by se otázky morálního aspektu vytratily. Spíše se ozývají jiným způsobem, který neakcentuje svědomí pouze v jeho sejitosti s minulostí, ale hledí do budoucnosti. Tímto způsobem dostává fenomén svědomí zcela nový rozměr, který ho posouvá kamsi mimo možnosti civilního lidského prožitku, přesto že nabízí zcela nové možnosti nahlédnutí své vlastní identity.

1. 1 Teologická interpretace svědomí

Historicky nejstarší, teologická představa, popisuje svědomí jako fenomén, který zásadním způsobem koriguje plnění mravních norem ve smyslu jejich nadpozemského původu, který je v tomto případě nevyhnutelný. Samotná existence svědomí je dána nadpřirozenou božskou bytostí. Tato bytost, Bůh, je vševědoucí, neomylná a v neposlední řadě také nekonečně moudrá. Svědomí se jeví jako jakýsi kód, který je dán člověku při samotném procesu jeho stvoření a tímto prostřednictvím se v člověku zrcadlí boží záměr. Lidská morálka je zde prezentována jako svým původem nadpozemská a člověku jsou tímto způsobem dány bezprostřední zásady, které mu jsou cizí.

To neznamená, že by se člověk prostřednictvím světla vlastního rozumu nemohl k těmto zásadám alespoň přiblížit sám ze své vlastní podstaty. Problém spočívá v tom, že zásady vyjevené člověku prostřednictvím boží vůle, které ale nemusí být nutně absolutním projevem božího záměru, zde by se jednalo o přílišné zjednodušení interpretace, často přímo odporují bezprostředním lidským zájmům a člověk se z pochopitelných důvodů dostává do rozporu s jakoukoli etickou normou, která je s nimi v protikladu. Projev boží vůle nelze interpretovat jako „diktaturu“ toho, co má člověk přesně konat ve smyslu etických zásad. Spíše tvoří jakýsi ideový podklad pro toto jednání, které musí být nakonec správně pochopeno prostřednictvím lidského rozumu.

Konkrétní etickou interpretací, která naznačuje teologický původ problematiky fenoménu svědomí, je v jistém smyslu již Sókratovo daimonion. Prostřednictvím Platóna hovoří Sókratés o daimonion takto: „*Jest to ve mně již počínajíc od dětství jakýsi hlas, který kdykoli se ozve, pokaždé mě odvrací, abych nedělal to, co právě hodlám dělat, avšak nikdy mě k ničemu nepobízí.*“² V Sókratovské interpretaci přeci jenom najdeme jisté rozdíly oproti tradičnímu teologickému vymezení. Jakýsi božský hlas, daimonion, nedokáže člověku zprostředkovat konkrétní normy pro morální jednání, pouze nabádá k dobrému jednání, odvrací od špatného, což je ale pouze jedna z možných rovin interpretace tohoto jevu. Daimonion bývá vykládáno různě, kdy zvláště pozdější křesťanská nauka do něj vkládá svou představu hlasu božího, či dokonce jakéhosi „strážného

² Platón. Euthyfrón. Obrana Sókrata. Krytón. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994, s.60

anděla“. Samotné označení daimonionu jako božského hlasu také není zcela přesné. Sókrates však dává jasně na srozuměnou, že zde cítí jakési vnější působení, které stojí mimo lidské smysly.

Tradiční teologické pojetí se naproti tomu vyznačuje jasnou sebereflexí po vykonaném činu, který byl z hlediska nadpřirozeného původu morálky špatný. Vševědoucí božská bytost činí dohled nad našim pozemským konáním, od něhož se nemůžeme distancovat a musíme za něj přijmout plnou zodpovědnost. Důkaz je zcela jasný. Pokud se člověk chová zjištěně na úkor svého bližního, má ze svého jednání prospěch na úkor druhého. Jak je možné, že u takového jedince následují výčitky svědomí, když ví pouze on sám, co vlastně svým jednáním způsobil.

Kde se berou nepříjemné výčitky svědomí, když o překročení norem nikdo neví? Děje se to mimo lidský svět, a tím je jasně dán důkaz o nadpřirozeném původu lidského svědomí.

Toto pojetí svědomí, byť s jistou obměnou, je patrné v etice Imanuela Kanta, který svědomí chápe jako „*každému vlastní praktický rozum v kategorickém nároku mravního zákona*“³. Svědomí je projevem mravního zákona v nás samých, ale tento mravní zákon je nám transcendován z boží vůle. Úděl člověka však nespočívá pouze v pasivním přijímání boží vůle, v tom smyslu, že našemu svědomí předhodíme jakýkoli vnější podnět. Podstatné je jakési vnitřní ztotožnění, to, co naše svědomí přijme za vlastní. Přínos Kantovy filosofie je jednoznačně položen do té polohy, kdy absolutním účelem mravnosti je lidská osoba, tedy zcela jasná mravní autonomie člověka. Naše mravní zákonodárství (svědomí) je vloženo do určité jednotné myšlenky nejvyšší racionality, kterou představuje Bůh.

Další možností pro jasnou theologizaci fenoménu svědomí nabízí etická koncepce díla Tomáše Akvinského. Tomášovská etika zásadním způsobem ovlivnila morálně-teologické myšlení katolické církve i ve smyslu pojmání svědomí. Akvinský zkoumá problematiku svědomí prostřednictvím teoretického rozboru tohoto fenoménu, kdy se člověk odlišuje od jiných bytostí právě svojí schopností mravní reflexe a určitým přirozeným životním postojem. Konkrétní rozbor jak Kantova, tak i Akvinského pojetí bude následovat v podrobnější komparaci s jejich ontologickým systémem.

³ Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky, s.78

1. 2 Psychologická interpretace svědomí

Svědomí pojímané jako psychologický fenomén má na první pohled zjevné ukotvení v ryze duševním životě člověka, a tak to, co „máme činit“, co je dobré, či špatné z hlediska morálky posuzujeme prostřednictvím stejných mechanismů jako jakékoli jiné duševní prožívání.

Svědomí se neozývá jako direktivní příkaz vyvolaný vyšší, či přímo nadpřirozenou autoritou, ale je formováno poněkud prozaičtějšími momenty v životě člověka, jako například city, výchovou, apod. V tomto smyslu se svědomí z pochopitelných důvodů ozývá spíše před činem samotným, čistě ve smyslu konkrétního zvážení nějaké věci. Vše je možné vysvětlit ze zkušenosti, stejně tak svědomí. To se nám v tomto případě může jevit jako cosi tajemného pouze z jistého nepochopení příčiny jeho vzniku.

Tento příklad popisuje zcela jasně ve své *Positivní etice* František Krejčí: „Úkaz svědomí je psychologicky úplně vysvětlen a nezbude v něm nic, co by poukazovalo na původ nadpřirozený, tj. co by se nedalo z psychologických zákonů vysvětliti.“⁴ Krejčí dále připodobňuje svědomí ke kategorii snů, které mohou mít nespočet takzvaně nadpřirozených původů (např. sny, v nichž nám Bůh sděluje svou vůli) a jejich skutečná podstata je v posledku zcela neomylně vysvětlena cestou psychologie. Morálka není dána člověku nadpřirozenou cestou, ale vývojem v lidské společnosti a společně s ní se také mění. Svědomí které se v člověku ozývá zvláště poté, co vykonal nějaký zavrženíhodný čin, není rozporem mezi konkrétně danou situací a kategorickým imperativem, který se v nitru člověka ozývá nezávisle na rozumu a na jeho vědění. Z hlediska psychologie nemůže být svědomí jako jakési vnitřní zjevení transcendentna bráno v potaz. Pokud se hlásí po činu, není ničím jiným, než jen rozporem mezi důsledky našich činů a zásadami, které jsme ve svém životě přijali za vlastní.

Svědomí je do značné míry určeno naší vůlí. Člověk sám je svobodným arbitrem, který rozhoduje o tom, zda poslechne, či neuposlechne hlas svého svědomí. Tím pádem máme možnost jednat podle zásady, kterou už člověk ve svém životě nějak konkrétně poznal. Na druhou stranu je třeba zmínit, že u

⁴ Krejčí, František. *Positivní etika*. 1. vydání. Praha: Laichterovo nakladatelství, 1922, s.16

psychologického pojmání svědomí se objevují zcela jasné slabiny tohoto pojetí, které vedou k jeho naprosté relativizaci.

1. 3 Biologická interpretace svědomí

Tato koncepce vychází z předpokladu, že člověk je hlavně bytostí biologickou. Jeho pocity a psychické stavy jsou postaveny na biologickém základu, který zásadním způsobem ovlivňuje reaktivní chování jedince. Zde se svědomí vymyká čistě etickým, či dokonce ontologickým interpretacím a jedná se o záležitost převážně pudovou, která má svou podstatu v nejhlubším nitru člověka. Jako zřejmý důkaz pro toto pojetí se může jevit „krajní biologizace“⁵ výkladu svědomí u S. Freuda. Ten svědomí pojímá jako jakýsi zvláštní druh neurózy, která vzniká jako reakce na neustálou nutnost jednat podle jasně daných příkazů tradice a řádu. Nutnost takového jednání má své příčiny v podvědomé potřebě vymanit se autoritě, která psychiku člověka permanentně zatěžuje svými požadavky.

Pudový základ Freudova pojetí svědomí, ve smyslu špatného svědomí, se konkrétně odráží ve všem, co souvisí s lidskou sexualitou. Člověk se toto špatné svědomí (vlastně pudy) snaží vytěsnit ze svého vědomí do oblasti podvědomí. Samotné „vytěsňování“ těchto nepříjemných pocitů však není bez následků. Právě proto, že se nepříjemné pocity neztrácí, ale pouze schovávají jako „to nepříjemné“ v podvědomí každého z nás. Freudova teorie etiky je zvláště důležitá jako příklad tendencí v psychologii, které zpochybňují samotný význam morality, nebo redukují praxi na chování vysvětlitelné pouze přírodně kauzálně.

Další možností pro výklad svědomí jako fenoménu, který má jistou biologickou podmíněnost je pojetí, které je možno vysledovat u Friedricha Nietzscheho. Podrobnější výklad Nietzscheovy filosofie bude následovat, ale na tomto místě lze uvést alespoň jisté předpoklady pro výše uvedené tvrzení o biologické podmíněnosti.

Prvotním východiskem je Nietzscheova interpretace všeho duchovního a rozumového, tedy i duchovních schopností člověka čistě vitalisticky, jako projev života. Proto se zde nabízí otázka, do jaké míry lze tento život vnímat ve smyslu jeho biologické podstaty. Připusťme, že se zde taková možnost nabízí, i když

⁵ Blažková, Miloslava. Dějiny etických teorií I (od antiky po konec 18. století). 1. vydání. Praha: Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, 2004, s.15.

prostřednictvím jiných postupů a odůvodnění, než je tomu v případě Freuda. U Nietzscheho se jistě nejedná o krajní biologizaci, nýbrž o přehodnocení lidské morálky prostřednictvím zcela nového pojetí etiky v konfrontaci s kritikou křesťanství.

Ontologický způsob vykládařského svědomí je založen na specifickém postupu řešení tohoto jevu, který se liší od tradičního etického vymezení. Svědomí je chápáno jako jistá náležitost, která nespočívá ve sběru vnějších podnětů, ale v interním vztahování se k sobě samotné. Toto „vztahování se“ může nabízet jistá východiska pro pochopení authenticity lidského bytí v rámci filosofického výkladu. Konkrétní předpoklad pro takové filosofické východisko však není lidského jedince před jistá rozhodnutí, jejichž specifika a následná realizace je značně nejistá. Základní myšlenka, se kterou ale bude nutno dále pracovat by mohla být položená asi takto: „*„Máš svádomí v nezaměnitelnosti obyčejnosti, tzn. v průměrnosti, běžné nevšimnutí, všeobecné orientaci života, nebo přijímání a znevažování a autentického užívání své vlastní, vršenou, konečnou, dohodou subjektivitu.“*

Etické vlny z filosofického hlediska rozhodně není jednoznačné, jak by mohu dokazovat předchozí citát. Na tomto místě je totiž nutné položit si základní otázku, která by stejně měla znít takto: Mohu se skutečně bez zbytku rozhodnout za nejlepší absolutního přijetí authenticity či nemohu-lišty pro svůj vlastní život? Je možné prožít svůj život v opozici, dříve autentické ve smyslu nepřipustitelného uchopení a proniknutí do oblasti bytí? Je člověk „*„fiktivně autentický“*“ tak, že je rozhodně ve sběru k možnostem svého bytí? Řešení proze naznačuje, že tomu tak asi nebude. Dokonce lze v této otázce spíše konstatovat, že právě takový „*„životní styl“*“ často stojí v jisté opozici k tomu, jak řešit se všemi důsledky zakoušet to, co život sám přináší. Tento názor však stojí v opozici k tomu, jak lépe poznávat možnosti pro své vlastní bytí. Je spíše jistým upozorněním před přemýšlením řešení daného problému.

Ve svém životě jen velmi málo budeme upravit, co je autentický a fiktivní, a co málo. Máme příklady dovedení faktální důsledky pro jedince, kteří se svojí život rozhodli vědět jako svým způsobem „*„filosofický problém“*“. Zde není rozhodně myšleno vulgarizace filosofické práce jako takové, tedy představa

2. Ontologické vymezení fenoménu svědomí

2.1 Základní východiska pro ontologické vymezení

Ontologický způsob výkladu fenoménu svědomí je založen na specifickém postupu rozboru tohoto jevu, který se liší od tradičního etického vymezení. Svědomí je chápáno jako jistá naladěnost, která nespočívá ve sběru vnějších podnětů, ale v niterném vztahování se k sobě samému. Toto „vztahování se“ může nabízet jistá východiska pro pochopení autenticity lidského bytí v rámci filosofického výkladu. Konkrétní předpoklad pro takovéto filosofické východisko však staví lidského jedince před jistá rozhodnutí, jejichž specifikace a následná realizace je značně nejistá. Základní myšlenka, se kterou ale bude nutno dále pracovat by mohla být položena asi takto: *„Bud' setrvám v neautentičnosti objektivit, tzn. v průměrné, běžné neosobní, všeobecné orientaci života, nebo přijmu ve svobodném a autentickém existování mně vlastní, vrženou, konečnou, dějinnou subjektivitu.“*⁶

Situace však z filosofického hlediska rozhodně není jednoznačná, jak by mohl dokazovat předešlý citát. Na tomto místě je totiž nutné položit si základní otázku, která by zřejmě měla znít takto: Mohu se skutečně beze zbytku rozhodnout ve smyslu absolutního přijetí autenticity, či neautenticity pro svůj vlastní život? Je možné prožít svůj život v opravdové autenticitě ve smyslu stoprocentního uchopení a proniknutí do oblasti bytí? Je člověk „chodící autenticitou“ tak, že je neustále ve střehu k možnostem svého bytí? Běžná praxe naznačuje, že tomu tak asi nebude. Dokonce lze s jistou dávkou opatrnosti konstatovat, že právě takový „životní styl“ často stojí v jisté opozici k tomu, jak reálně se všemi důsledky zakoušet to, co život sám přináší. Tento názor však nestojí v opozici k tomu, jak lépe poznávat možnosti pro své vlastní bytí. Je spíše jistým upozorněním před přehnanou teoretizací daného problému.

Ve svém životě jen velmi stěží budeme určovat, co je autentickým prožitkem, a co nikoli. Mnohé příklady dosvědčují fatální důsledky pro jedince, kteří se svůj život rozhodli vést jako svým způsobem „filosofický problém“. Zde není rozhodně myšlena vulgarizace filosofické práce jako takové, tedy představa

Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky, s. 225

filosofa jako nerudného jedince ležícího za hromadou knih. Přes výše uvedené závěry však nejsou úvahy o tzv. autentickém, či neautentickém způsobu lidského bytí zcela liché. Mohou lépe osvětlit i filosofická východiska pro možné ontologické vymezení fenoménu svědomí, kterému takové úvahy musí nutně předcházet.

Samotná honba za hledáním autenticity v lidském životě jasně dosvědčuje, že i svědomí samé se neukazuje v pouhých jednotlivých událostech našeho žití, ale stává se součástí samotného lidského bytí ve smyslu hledání samého. Svědomí ukazuje člověku možnosti nahlédnutí jeho vlastní identity. Tuto myšlenku velkolepě zdůrazňuje Heidegger, jehož pojetí bude základním východiskem pro ontologickou interpretaci svědomí.

2. 2 „Problém dosvědčení autentické existenciální možnosti“⁷

Pokud má být podstatou člověka jeho existence, pak to, co jsem, se rozhoduje v samotném existování. Na samém počátku je nutné, položit si základní otázku: Jakým způsobem je člověk konstituován ve světě a jaké z toho pro něj plynou důsledky. Samotná otázka po naší konstituovatelnosti ve světě je však velmi obecná a na nic bližšího nepoukazuje. Nejprve je nutné zjistit, zdali je svět, ve kterém člověk žije vůbec jeho světem, v tom smyslu, jak se člověku tento svět se všemi svými komplikacemi ukazuje. Tato otázka má zásadní význam a vychází z konkrétní myšlenky zdůvodnitelnosti bytí v jeho obecnosti. To, že je bytí skutečně nejobecnějším pojmem, totiž ještě vůbec neznamená, že by bylo pojmem nejjasnějším a tudíž není důležité se jím dále zabývat.

Zde je nutné uvést alespoň zjednodušeně zásadní elementy Heideggerovy filosofie. Autor sám si otázku po bytí jsoucího klade zcela nově. A pokud nově, je třeba začít od základů, třeba i tím, že je položena ta nejzákladnější otázka ve smyslu: Proč je vůbec jsoucno a ne spíše nic? Co spojuje jednotlivá jsoucna? A právě uspokojujivé hledání odpovědí na tyto otázky je úkolem člověka, který je však sám svým způsobem záhadou ve světě ve smyslu toho, jak se mu svět nabízí. Ano, opravdu to není jednoduché. Jestliže člověk použije „zdravý selský rozum“ nutně dojde spíše k závěru, že je na světě spíše proto, aby si zde (ve světě) vše účelně

⁷ Heidegger, Martin. Bytí a čas. 1. vydání. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 297

zařídil. Jenomže to nemůže ve svých důsledcích stačit. „Zdravý selský rozum“ má své zřejmé ohrazení.

Dech začíná ztrácet právě v okamžiku, kdy se po něm chce závazná odpověď na to, jak položit otázku po lidském určení, přičemž, a to už vlastně přesahuje hranice „zdravého selského rozumu“, nemá jiné vodítko, než pátrat po počátcích svých pochybností. Dokonce ani otázka po nejvyšším bytí (Bůh) nemůže zodpovědět otázku po původu bytí, protože i nejvyšší jsoucno je vlastně pouze jsoucnem, byť speciálním, mezi mnohými. Ptáme se vlastně po samotném principu fungování světa, což vlastně činili již ve starověkém Řecku. Při zodpovídání otázky po bytí nezbyvá jiná možnost, než se vrátit k člověku samému, tedy vymezení jeho vztahu k bytí a způsobu, jak člověk toto bytí chápe.

„Člověk vnímá sám sebe jako jsoucno uprostřed jsoucna jako celku a je tak charakterizován jako tážající se nejen tím, že jednoduše je, nýbrž že mu jako jsoucímu jde v jeho bytí o toto bytí samo“⁸. Zjednodušeně řečeno právě a jedině člověk mezi vším jsoucím je schopen s to být ve vztahu k sobě samému, tj. přemýšlet o svém postavení ve světě. Tím se člověk odlišuje od všeho ostatního bytí, vyznačuje se existencí. Pokud se v samotném úvodu kapitoly hovoří o autentickém, či neautentickém způsobu lidské existence, autor sám ve vztahu k lidskému jedinci používá dva základní termíny, jejichž smysl je nutné alespoň přibližně popsat. Heidegger hovoří o člověku jako o „pobytu“, ve smyslu každodenní lidské existence (tedy, že jsme, neptáme se jak). Tento lidský pobyt však upadl do „ono se“, které nejlépe dokazuje právě to, že se neptáme „jak jsme“, pouze se domníváme, že to víme.

To, že člověk upadá do „ono se“, není informace, která by zásadním způsobem vypovídala konkrétně o kvalitě lidského života. Pobyt (člověk) se snaží hledat realizaci pro způsoby svého bytí ve světě. Průběžně se může zdát, že je člověk tímto svým údělem obtěžkán jednou více, podruhé méně, tak jak neustále musí zvažovat své možnosti. Svědomí pak můžeme vnímat jako jisté volání, které člověka upadlého v „ono se“ vybízí k autentičnosti jeho „pobytu“. Pro toto volání, tedy jakousi volbu možnosti, jako skutečného hledání autenticity lidského pobytu je nutné uvést její základní východiska. Ta budou pochopitelně vyvozována na základě Heideggerova výkladu fenoménu svědomí.

⁸ Fürst, Maria. Filozofie. 1. vydání. Praha: Fortuna, 1994, s.31

Samotná autenticita však musí být nějak dokázána, „dosvědčena“. Heidegger tuto možnost vyjadřuje poněkud komplikovanou větou: „*Autentické být sebou je určeno jako existenciální modifikace bytí sebou v modu neurčitého ono se, kterou je třeba vymezit existenciálně*“.⁹ Pro rozpletení významu této autorovy teze je nutné uvést základní předpoklady pro ontologickou interpretaci světa jako takového.

Takové vysvětlení počíná prvotním pochopením, které vede přes tzv. „nitrosvětsky příruční jsoucna“, která prezentují předměty kolem nás a ty se nám nějakým konkrétním způsobem nabízejí, nebo spíše jeví. „Nitrosvětsky příruční jsoucno“ je pro nás vlastně jakýmsi prvotním vjemem na světě, aniž bychom ho jakkoli blíže zkoumali, či podrobovali zevrubnému kritickému posouzení. Známe (alespoň se tak domníváme) jeho funkci, umíme s ním zacházet, ale nepřemýšlíme o něm v širším kontextu snad proto, že k tomu nejsme za normálních okolností nijak nuceni. Pobyt (člověk) je prvotně svým světem pohlcen právě prostřednictvím „nitrosvětsky příručních jsoucen“. Dále je nutné postihnout vztah (rozdíl) mezi „bytím“ a „ono se“ ve vztahu k „existenci“, tedy bytím člověka, které je odlišné od všech ostatních jsoucen. Samotné konstatování pro existenciální odlišnosti člověka je vyloženo následovně.

Lidská bytost není soliterní, v tom smyslu, že se neustále vyrovnáváme s přítomností ostatních. Byť bych byl sebevětší individualitou, nemohu se odpoutat od ostatních. Právě toto vyrovnání se s ostatními ovšem znamená jisté omezení pro nás samotné. Ve svém každodenním životě nemůžeme, nebo spíše nechceme, beze zbytku využít všech svých možností, protože vždy „nějak“ patříme k ostatním. Naše jsoucna jsou tak propletená v jakémisi záhadném určení, jemuž ne vždy rozumíme. Jsme „těmito ostatními“ vlečeni, aniž bychom si to vždy uvědomovali. Tato neurčitost (nejistota) našeho vztahu k ostatním je poměrně dobře vyjádřitelná prostřednictvím „ono se“, tedy nedostatečného pochopení situace pro naše vztahování se k ostatním. Samotné „ono se“ má však obecnější charakter. Zde je prezentováno v konkrétnější podobě pro potřebu výkladu.

Tuto myšlenku lze dále rozvést ve smyslu jistého společenského diktátu, který nás neustále strhuje do „ono se“. To není nijak přesně určeno, ovšem přesto neustále předepisuje způsob našeho každodenního bytí, které by se dalo

⁹ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s.297

specifikovat jistou průměrností. Tato průměrnost nás často tlačí, či lépe řečeno, předznamenává to, čeho se můžeme odvážit ve svém jednání. Veřejný život velmi často disponuje vlastními pravidly, která ne vždy dostatečně odhalují „tajemství bytí“, které mnohdy poznáváme pouze prostřednictvím „příručních jsoucen“, takových, se kterými běžně zacházíme, ale nezabýváme se nutně jejich prvotním bytostným vztahem směrem k nám. Viz. výše popsané.

Tato „příruční jsoucná“ jsou pro nás vlastně „věci“, tak jak toto slovo vnímáme sémanticky, přímo řečeno, že máme něco k ruce. Prostřednictvím našich každodenních životních situací dochází k zajímavému jevu, který poukazuje na jistou ztrátu kontroly nad našimi životy. Dokonce do té míry, že se nám mnoho událostí jeví jako náhodných, ale není tomu tak, my je pouze jako náhodné vnímáme, protože je máme nějakým způsobem zautomatizovány. Jako bychom za nic neručili, za nic nenesli odpovědnost. Za tuto relativizaci můžeme opět dosadit „ono se“, které můžeme vnímat jako jisté ulehčení od pochopení pravé funkce okolního světa, vztahů mezi jeho jednotlivými komponenty.

Heidegger v tomto ohledu hovoří ve vztahu k pobytu o jisté tendenci k lehkomyšlnosti. Na tomto místě by bylo vhodné poukázat znovu na pobyt samotný. Nelze ho totiž lehce nahradit slovem člověk tak, jak bylo činěno výše v textu. Heideggerův pobyt (dasein) sám ukazuje spíše na fakt, že člověk je určitým místem, kde se děje událost bytí, ve kterém bytí rozumí samo sobě a tím se ukazuje. Pak je nutné položit si základní otázku, čím se pobyt vyznačuje. Znovu se nabízí možnost volby, jejímž prostřednictvím pobyt uskuteční své nejvlastnější možnosti, nebo si pobyt nechá svoji volbu předepisovat, a pak se stává neosobním „ono se“. Konkrétní obeznámenost se světem je ovšem, jak bylo zmíněno výše, realizována také prostřednictvím spolubytí s druhými. Náš pobyt je tedy nutně spolubytím, a to dokonce i tehdy, když ustoupíme do pozadí tím, že se tomu druhému vyhýbáme, protože druhého již nějak předpokládáme. V tomto ohledu je nutné mít na paměti, že tito druzí nejsou nikterak specifikováni, nejedná se o „určité druhé“. Jak sám Heidegger říká, každý druhý je může zastoupit, „ono se“ pak náleží druhým a upevňuje jejich moc.

Zjednodušeně je zde vyložena ztracenost člověka upadajícího do „ono se“, ovšem za předpokladu, že tento samotný proces již nějakým způsobem dává tušit jaké možnosti se člověku otevírají v jeho skutečné autenticitě pobytu. Zatím však tyto možnosti stále zastupuje „ono se“. Vlastně jsme v půli cesty, protože „ono se“

již nějak volilo, jenomže se přesně neví jak. Tato poloviční ztracenost pobytu však nemůže trvat věčně. Hlavní problém spočívá v tom, že volba další možnosti, můžeme jí nazvat jako upřesnění „ono se“ leží pouze a jenom na člověku.

Stále však ještě chybí přesnější konkretizace onoho „bytí sebou“, jak bylo deklarováno na počátku výkladu. Pokud neustále hovoříme o všudypřítomné manipulovatelnosti „ono se“ vzhledem k našemu každodennímu bytí, musí být „ono se“ nějakým konkrétním způsobem vztaženo přímo k lidskému individu. Pokud začneme podkryvat falešnost „ono se“ vzhledem k nám, jsme na dobré cestě, která předznamenává náš skutečný zájem o nejpřesnější možný výklad světa, tedy „bytí ve světě“. Sám svět se nám podle Heideggera ukazuje postupně prostřednictvím tzv. „bytí sebou“. „Bytí sebou“ je jakási naše skořápka, která nás po většinu času „chrání“ před nejbližším možným pochopením toho, jak se nám nabízí ostatní jsoucna.

Sám Heidegger tuto myšlenku vyjadřuje takto: „Zprvu je pobyt neurčitým „ono se“ a většinou to tak zůstane. Jestliže pobyt výslovně svět odkryje a přiblíží si jej, jestliže se mu odemkne jeho vlastní, autentické bytí, pak se toto odkrývání „světa“ a odemykání provádí vždy jako odstraňování příkrovu a zatemnění, jako prolamování přetvářek, jimiž se pobyt sám před sebou zavírá.“¹⁰

Znovu se prostřednictvím Heideggerova jazyka otevírá otázka, jak je to ve skutečnosti s onou autenticitou pro lidský pobyt. Jak ho může postihnout ve své každodennosti, když nám tento záměr neustále komplikuje ono upadání do neurčitého „ono se“.

„Ono se“ má svoji nezastupitelnou úlohu, která by se dala s napětím nejcitlivějšího interpretačního umu vyjádřit jako prostředek pro jistý ontologický výklad bytí. Na samém počátku pochopení autenticity lidského pobytu nemáme většinou k dispozici nic víc, než pouhé „ono se“, tedy zdání, že víme.

Samotný důkaz (dosvědčení), který může být vnímán jako každodenní hledání možností autentické existence, tedy speciální formy bytí specifikované pouze pro člověka, nabízí „hlas svědomí“¹¹. Dosvědčení je však nejprve nutno vypreparovat z hlediska vysledování jeho pozice v rámci bytí pobytu, tedy skutečného uvědomění si našich výchozích předpokladů pro „bytí sebou“, tak jak bylo naznačeno výše. Znovu musí být bráno na zřetel, že musíme stále znovu hledat

¹⁰ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 155

¹¹ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 298

ontologická východiska pro co nejpřesnější charakteristiku takového jsoučna, které nazýváme pobytem.

Naše obvyklá samozřejmost toho, že nepochybujeme o tom, že jsem to skutečně já, kdo poznává svět okolo sebe, zde nestačí, protože pro toto tvrzení nemáme prážádnou jistotu vzhledem ke skutečnému pochopení okolních jsoučen. Znovu narážíme na problém uzavřenosti „bytí sebou“, tedy tu „skořáčku“, která nás tak bezpečně drží od důkladného prozkoumání okolních jsoučen, protože se domníváme, že jim již nějak rozumíme, ale v důsledku se jedná opět o posuzování v modu „neurčitého ono se“, tedy předepisování každodenního bytí v průměrnosti. Stojíme před jistou možností volby, která může probíhat tak, že jejím prostřednictvím pobyt uskuteční své nejvlastnější možnosti, nebo tak, že si pobyt nechá volbu takřka předepisovat, je takový, jaké je neosobní „ono se“.

Heidegger takovou možnost vyjadřuje těmito slovy: *„Návrat z „ono se“, to znamená existenciální proměna bytí sebou v modu neurčitého „ono se“ v autentickém bytí sebou, musí být provedením volby. Provést tuto volbu však znamená zvolit tuto volbu, rozhodnout se pro „moci být“ ze sebe sama.“¹²*

Svědění se poté ukazuje jako možná pomoc nalezení autenticity lidského pobytu. Hned na počátku si Heidegger uvědomuje značnou různorodost ve způsobech výkladu fenoménu svědomí. Zde je možno vysledovat jasnou souvislost výkladu svědomí vzhledem k autenticitě lidského pobytu. Jedná se sice o prvotní úvahu, ale její logika je na místě. Jestliže je svědomí vykládáno nejrůznějšími možnými způsoby, pak v jeho konstituovatelnosti nacházíme prvek poměrně jasné nestability, či lépe řečeno, nejistoty! Samotné pochybování ve smyslu toho, co „svědomí říká“, poměrně jasně odkazuje na jeho podobnost s původním ustanovením fenoménu pobytu, protože i ten je, jak bylo výše popsáno, taktéž zahalen jistou rouškou tajemství. Stejně jako upadá naše hledání vlastní autenticity pobytu do márnivé řeči „ono se“, tak i na posuzování svědomí je možné uplatnit podobný názor, což by skutečně s jistou dávkou opatrnosti mohlo znamenat, že se na svědomí můžeme dívat, jako na svým způsobem rozšiřující bytnou charakteristiku.

Proto je Heideggerem hned zpočátku zpochybněna konstituce svědomí jako biologizujícího fenoménu, protože takový výklad, který by se zakládal čistě na

¹² Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 298

přirozených, tj. jednotně biologicky daných pocitech, naprosto opomíjí ontologickou danost svědomí samotného. Stejně odmítavě se staví i k možnosti výkladu svědomí čistě po linii jeho teologizace, takového výkladu fenoménu svědomí, u kterého svědomí funguje jako jistá kontrola pro plnění mravních norem, které mají nadpřirozený původ a jejich autorem je vševědoucí bytost, Bůh. Svědomí pak dokazuje jistou nadpřirozenost v původním ustanovení morálky a vnucuje člověku zásady, ke kterým by se on sám jen stěží dopracoval. Z hlediska naznačené Heideggerovy ontologické interpretace však nelze svědomí pokládat na oltář teologie, či snad jako specifický výklad důkazu boží existence.

Dalším velmi důležitým aspektem svědomí, který autor zdůrazňuje je jeho časovost, která není nijak ostře vymezena. Svědomí je vnímáno jako jisté pojítko pro jednotlivá jsoucna uvnitř lidského pobytu. To pouze dokazuje, že svědomí není jen občas se vyskytujícím káravým hlasem, ale musíme hledat jeho jasnější vymezení uvnitř pobytu samého.

Pokud svědomí vytrhneme z jeho faktické existence, tedy jestliže ho vnímáme pouze jako jakýsi občas se vyskytující fakt, dojde k převrácení tohoto jevu (svědomí) jako čistě ontologického fenoménu. Tímto je myšleno svědomí, které je sice součástí pobytu, zde spíše ve smyslu spolubytí tak, že jedinec je myšlen ve vztahu k druhým, ovšem vždy u konkrétního jedince (faktická existence). Jako další reakci na Heideggerovu poznámku o převrácení ontologického významu je možné uvést, že k samotnému svědomí vede podobně složitá cesta, jako ke konstituci pobytu. Neukazuje se hned, stejně jako skutečná autenticita pobytu, protože tu je nutno hledat. I se samotnou fakticitou je to u Heideggera složitější. Tuto fakticitu je možno vyjádřit následovně. To, že je vrženost (každý záměr vztahující se k budoucnosti) základem všech rozvrhů, říká, že cesta, kterou volím, jak a čím se chci stát, právě můj rozvrh závisí na prostředí, které mě obklopuje. Fakticita je nesmírně důležitá, proto je to právě ona, která omezuje naše volitelné možnosti, které mám nabízet bytí. Později však bude nutné ještě přesněji postihnout vztah mezi fakticitou jako vážeností a existencialistou.

Svědomí nelze dokázat přímo, jako „obecně konstatovanou a konstatovatelnou zkušenost“¹³. Podle Heideggera však tento fakt není překážkou

¹³ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 299

pro přesnější vymezení svědomí, ale konkrétní důkaz faktické ontologické odlišnosti jevu samého.

Svědomí je stavěno do pozice „odemykajícího“¹⁴, takového, které upřesňuje pobyt. Právě zde člověk vstupuje do oblasti nejintimnějšího poznání sebe sama. Základní problém však spočívá v tom, jakým způsobem jsme k tomuto poznání sebe sama voláni. Pro tzv. vulgární výklady svědomí je tato fáze usnadněna jasnou deklarací toho, jak svědomí je a jak se ozývá (např. Sókratovo daimonion). Tento postup však pro ontologické vymezení není dostačujícím, protože se v rozumění pobytu neotvírá dostatečně volný prostor.

2.3 „Existenciálně - ontologické fundamenty svědomí“¹⁵

Svědomí ve své základní ontologické danosti není pouhým nositelem sdělení, ale přímo prohlubuje hledání možností pro náš pobyt. Tzn. v cestě za hledáním našeho autentického pobytu se již nějakým způsobem stavíme ke skutečnosti. Tento náš postoj není a nemůže být definitivní, protože se neustále musíme vyrovnávat s „upadáním“ našeho pobytu do „ono se“. Heidegger na tomto místě upozorňuje, že zde na svědomí nelze zcela schematicky aplikovat možnosti již jednou nalezených struktur pro obecný popis bytí pobytu, ale že se jedná o jisté prohloubení tohoto postupu, tedy „odemykání pobytu“. Toto odemykání je zprostředkováno se zřetelem k jisté „naladěnosti“, což je základní rozpoložení lidské bytosti vzhledem k základu veškerého poznání světa. Naladěnost je tím, co dosahuje nejdále, co nejhlouběji objasňuje bytí. V náladě se dá zjistit, že každému zaměření k budoucnosti, každému rozvrhu, již předchází „vrženost“, jak bylo naznačeno výše.

Takový pobyt ale přestává poslouchat sám sebe. Je nutné hledat možnosti, jak toto zaposlouchání, tím je myšleno opět zapadnutí do „ono se“, prolomit. A právě takovým jasným signálem je hlas svědomí. To ale může volat jen velmi obtížně, spíš obrazně, neslyšně. Hlas svědomí není myšlen v jeho zvukové podobě, ale pouze jako hlas, který nám dává něco na srozuměnou. Dále tento hlas může v jeho správnosti přijímat každý, ale porozumět mu může pouze ten, který pochopí vlastní autenticitu pobytu. V tomto základním vymezení nemůžeme hovořit pouze

¹⁴ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 299

¹⁵ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 300

o spoléhání se na duševní schopnosti, rozum, vůli nebo cit, ale o mnohem hlubším pochopení situace člověka, kterou neobsáhne dokonce ani součin všech těchto elementů.

2. 4 „Svědomy jako volání“¹⁶

Jestliže se svědomí jeví jako volání, pak je bezpodmínečně nutné určit, jakým způsobem toto volání upozorňuje na daný fenomén konkrétně. Ztotožnit svědomí se samotným voláním nestačí. Znovu je nastolena otázka, jak pobyt (člověk) pozná hlas svědomí ve své každodenní existenci. Svědomí se týká pobytu, který si „vždy již rozumí“¹⁷, což znamená jisté nahlédnutí do vlastní autenticity, jejíž konkrétní specifikace není prozatím zcela jednoznačná. Přesto je zřejmé, že zde mluvíme o „rozumění si“ v každodenní průměrnosti, kdy jsme neustále vystaveni tomu, že pobyt bude v neustálém pokušení nežít jako on sám, ale odlehčovav si prostřednictvím „ono se“, protože se musí neustále ohlížet na spolubyty s druhými.

Cesta pro takové (autentické) chápání svědomí musí jít oklikou ve smyslu toho, jak je vnímáno okolím. To je opravdový začátek konkrétního vymanění se z neurčitosti vnímání tohoto vnitřního hlasu bez ohledu na jeho obsah. Tento moment však v žádném případě neulehčí situaci v tom smyslu, že by svědomí jednou provždy opustilo svoji pozici pro veřejný výklad svého obsahu. Podle Heideggera je tak odsouváno pouze znovuupadnutí daného fenoménu do modu „ono se“. Tuto situaci je však nutno blíže osvětlit. Jestliže svědomí opustí svoji pozici pro veřejný výklad, kde je jednoznačně určeno, že se může v klidu uzavřít před okolním světem, a že tak patří jednoznačně jednomu člověku?

Taková možnost pro svědomí je jen obtížně realizovatelná. Přesto se to svědomí prostřednictvím svého „volání“ snaží. Tento způsob volání však neposkytuje informace o událostech ve světě, nic nelíčí. Heidegger zde hovoří o tom, že toto volání „burcuje“ pobyt k jeho nevlastnějším možnostem, tedy k tomu, abychom si tyto možnosti co nejlépe uvědomili. Nezasahuje totiž přímo do našeho bytí ve formě bezprostředního důkazu tohoto zásahu. Tento problém Heidegger formuluje takto: „Volání svědomí není artikulováno zvukově, ba dokonce ani

¹⁶ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 303

¹⁷ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 303

slovně – a přesto není temné ani neurčité. Svědomí mluví výhradně a neustále v modu mlčení.“¹⁸ To ovšem jinak řečeno neznámá, že bychom zde hovořili o očekávání nějakého konkrétního sdělení. Omyly které při výkladu fenoménu svědomí vznikají totiž nemohou zpochybnit jev samotný, nýbrž znovu způsob jakým jsme ho vyhodnotili, s neustálou hrozbou toho, že se budeme pohybovat v oblasti „ono se“.

Pro další možnosti výkladu je nutné přesnější vymezení vztahu mezi konkrétním způsobem „volání svědomí“ a vyhodnocení tohoto volání“.

2. 5 „Svědomí jako volání starosti“¹⁹

Na samotném počátku diskuse o specifikaci svědomí jako volání starosti autor nabízí zajímavou myšlenku, která říká toto: „*Specifická neurčitost a neurčitelnost volajícího není nic negativního, nýbrž pozitivní charakteristika, jež naznačuje, že volající je výhradně a bezesbytku oním burcujícím k..., že volající chce být poslouchán, a nikoli rozměňován planými řeči.*“²⁰ Tato teze znovu odkazuje na již jednou položenou otázku, která specifikuje to, že náš pobyt je každodenně většinou rozptýlen do průměrnosti „ono se“ a ztrácí se u nás samých (bytí sebou) možnost reálně zjistit, o co pobytu samému v jeho bytí skutečně jde. Pak si musíme položit otázku, jestli z tohoto velmi neurčitého stavu plynou pro nás nějaká konkrétní pozitiva. Jistě v tom, že si zde musíme znovu uvědomit reálnou spojitost mezi hledáním autenticity pobytu a vysledování konstituce svědomí v rámci tohoto pobytu. Na svědomí se přeci není možno nikdy připravit. To je ale možná právě rozhodující fakt, který je z ontologického hlediska pouze ztěží uchopitelný.

V tomto případě se nabízí zkratkovité řešení zvolit si pro svědomí konkrétního nositele, ať už mimo náš svět, jako cizí moci zasahující do pobytu. Tento výklad spojuje konstatovanou moc buď s nějakým nositelem, nebo ji samu chápe jako projevující se osobu (Boha). Na druhé straně existuje pochopitelně i další možnost, která „výklad volajícího“, jako projevu cizí moci (Boha) odmítá a fenomén svědomí vysvětluje prostřednictvím jeho „biologizace“. Oba tyto výklady

¹⁸ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 304

¹⁹ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 305

²⁰ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 305

podle Heideggera fenomén svědomí příliš rychle opouštějí, protože nedostatečným způsobem vysvětlují roli lidského pobytu vzhledem k fenoménu samotnému a prezentují svědomí pouze jako občas se vyskytující fenomén.

Za tímto nedostatečným přístupem vzhledem k fenoménu svědomí můžeme spatřovat snahu po prosazení jistých dogmatických tezí (z hlediska ontologie), které se svědomí snaží dokázat na jistém „objektivizovaném výskytu“ tohoto jevu. Slůvko „výskyt“ je z hlediska Heideggerovy ontologie určující, protože fakt, zprostředkovaný slovním spojením „vyskytující se“, musí poukazovat na jasnou konstituci výskytu, jak se nám věci skutečně nabízejí, jak jsou začleněny do našeho pobytu vzhledem k jejich ontologické analýze.

Této metodologické ukvapenosti se můžeme vyhnout pouze prostřednictvím poctivé a jistě zdlouhavé ontologické analýzy fenoménu svědomí, která musí brát zřetel na to, že jde o fenomén pobytu. A právě jedine existenciální (vztaheno k lidskému jedinci) skladba tohoto jsoucna (svědomí) může být vodítkem pro interpretaci neurčité skutečnosti, jakou je „volání svědomí“. Heidegger se snaží dokázat, že toto volání, které není skutečně generováno pouze směrem od mého já (to je pochopitelně neustále ovlivňováno spolubytím s druhými) a stává se neurčitým jsoucnem, musí nějak zapadat do struktury pro bytí pobytu. Pobyt je vždy charakterizován svojí fakticitou, což znamená, že cesta kterou volím, jak a čím se chci stát, závisí na prostředí, ve kterém se nacházím.

Pobyt není žádné zcela nové „seberozvrhování“, ale je ovlivňován okolními jsoucnými. Právě prostřednictvím fakticity se hlásí smysl bytí, zůstává však ještě zakryt, dokud pobyt ve své průměrnosti a každodennosti nepronikne ke svému vlastnímu bytí. Pobyt před tímto vlastním bytím utíká a hledá ulehčení v domnělé svobodě neurčitého „ono se“. Odevzdanost pobytu vůči „onomu se“ je útekem pobytu před sebou samým. Před svou vlastní možností. Jak ale může pobyt dospět k původnosti, když se jí vyhýbá? Je to jakási úzkost, která přivádí pobyt zpět, neurčitá úzkost. Ve světě není nic, z čeho by úzkosti bylo úzko, nýbrž je to samo bytí na světě.

V úzkosti mizí každodenní veřejnost „ono se“, která zaručuje sebejistotu a samozřejmou „zabydlenost“ v průměrné každodennosti pobytu. Každodenní důvěrnost se v sobě hroutí. Heidegger sám hovoří v tom smyslu, že svět již nechce nabízet nic, ani spolubytí druhého. Úzkost zbavuje pobyt možnosti porozumět světu a veřejnému výkladu. Vrhá pobyt zpět k tomu, z čeho je mu úzko, k tomu, že

nemůže být svým vlastním bytí na světě. Proto je úzkost z hlediska Heideggerova výkladu nesmírně důležitým činitelem, protože je to rozpoložení, které nám umožňuje, byť poněkud komplikovaným způsobem, odhalit bytí pobytu. V úzkosti je nám divně, což je vyjádření pro vlastní neurčitost toho, při čem se pobyt nachází v úzkosti. Pak se Heidegger ptá: „Není tedy původcem volání svědomí pobyt v základním rozpolžení tísnivé nehostinnosti?“²¹

Tato na první pohled komplikovaná věta má své opodstatnění. Samotné volání nelze z hlediska běžné zkušenosti ničím určit, nemáme žádné srovnání, měřítko, které by vycházelo z naší každodenní možnosti zakoušení našeho bytí. Takové volání nemá žádnou přímou informační hodnotu vzhledem k okolí, protože se ho alespoň podle nás samých přímo netýká. A přeci tu je naprostá jistota, že nás tento hlas nemine, byť je neslyšitelný. Přesto jsme jím zasaženi a víme, že je určen přímo pro nás. Ale právě v této na první pohled bezvýhodné situaci je skryta možnost dalšího výkladu. Samotná nepoznatelnost hlasu svědomí je pochopitelná, neboť toto volání je skutečně cizím hlasem i pro konstituci „ono se“. Podle Heideggera hovoříme o „v úzkosti odhaleném „moci být“.

Takové volání nemá žádný konkrétní informační charakter a dál není nijak zvukově zprostředkováno. Samotný obsah sdělení tohoto hlasu patří pouze člověku samému. Nejedná se o sdělení, které by bylo určeno pro cizí uši, proto je problematické ve smyslu své neartikulovatelnosti. Další logickou argumentací pro jistou tajemnost pobytu a jeho rozšiřující charakteristiku svědomí je jejich nepochopitelnost z čehokoliv jiného. Nemáme srovnání, a proto je tento způsob každodenního bytí často zakryt.

Samotné volání svědomí se odvolává na pobyt, který sám sebe rozvrhuje v jednotlivé realizace, Heidegger by řekl: „moci být“. Pojem tísnivé nehostinnosti, která je jistým spouštěcím mechanismem ve smyslu uvědomění si ve struktuře pobytu, nemá negativní charakter, spíše naopak, pobyt je vlastně zachráněn před svým zánikem prostřednictvím sebezapomenutí. Konkrétní možnost „moci být“ také není nikterak příjemná, ale právě proto zde nastupuje svědomí, které upřesňuje funkci pobytu, jednak tím, že spolupomáhá zabránit jeho upadání do „ono se“ a jednak blíže určuje pobyt.

²¹ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 307

Na tomto místě Heidegger učinil významnou poznámku: *“Není tedy třeba uchýlovat se k mocnostem, které mají ráz bytí pobytu, zvláště když se tím tísnivá nehostinnost volání neosvětlí, nýbrž spíše zcela odstraní.”*²² Tato poznámka je jasnou reakcí autora na tzv. tradiční pojmání svědomí, kdy je fenomén samotný neustále zabalen v ontologickém, či etickém systému daného autora, jeho konstituce se může jevit jako nezřetelná, nebo ztěží udržitelná v rámci celého systému.

Jestliže je fenomén svědomí vykládán chybně, je to dáno nedostatečným vyhodnocením toho volání. Zachycení fenoménu volání bylo provedeno povrchně a podle Heideggera se zcela nereflektovaně pracovalo s pobytem, který nebyl ontologicky dostatečně uchopen. Následující teze tento problém velmi dobře popisuje: *„Proč hledat vysvětlení u cizích mocností, dříve než zjistíme, zda bytí pobytu nebylo na počátku analýzy oceněno příliš nízkou, to znamená pochopeno jako neproblematický, nějak se vyskytující subjekt, nadaný osobním vědomím?”*²³

Výše uvedená možnost výkladu svědomí se tváří tak, že samotné svědomí, respektive charakteristika jeho volání, má váhu jistého všeobecně uznávaného a závazného hlasu, který se tváří tak, že hovoří „nikoli pouze subjektivně.“²⁴ Ontologická analýza tohoto fenoménu takový pohled odmítá jako nedostatečný. Heidegger v této souvislosti hovoří o povyšování „všeobecného svědomí“ na „svědomí světa“, jehož konstituce velmi úzce souvisí s upadáním do „ono se“, které představuje nedostatečnou reflexi fenoménu. Taková deklarace „svědomí světa“ je falešná, protože je do ní implikováno příliš mnoho z neurčitosti odrážející se v jednotlivém poznávajícím subjektu. Daná subjektivita musí vždy v nějaké formě existovat, protože je prvotní interpretací fenoménu svědomí a jako taková ponechává výzvě její subjektivitu, která za jistých okolností blokuje upadání do „ono se“.

Dalším problémem, který se otevírá v rámci konstituce „volajícího svědomí“, je otázka, jak nás svědomí pobízí ke skutečnému pochopení jeho samotného, když zprvu většinou jen „kárá a varuje“. Dále pak, zda má tato výzva konkrétní souvislost s uvědoměním si toho, co je ve svědomí „dobré“, či „špatné“? Může svědomí nabídnout pouze pozitivní, nebo jen kritické zhodnocení našich činů? Pokud by svědomí mělo být součástí jakési každodenní zkušenosti, plně by

²² Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 308

²³ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 308

²⁴ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 308

vyhovoval vulgární výklad a samotný ontologický rozbor by byl jistou navýsost spekulativní nadstavbou. Podle Heideggera je základním problémem, jak „poslouchat“, vyhodnocovat svědomí v podobě „volání starosti“. Samo rozumění je fenomén, který může, ale také nemusí nastat. Ontologická analýza fenoménu svědomí musí počítat s dvojím: jednak s počátečním rozpoznáním svědomí jako „volání“ a jednak s nutností správného vyhodnocení z „poslechu tohoto volání“. „Prožitek svědomí v jeho plnosti lze uchopit teprve z rozumění této výzvě a v jedno s ním.“²⁵ Samotné volání, pro které nemáme dostatečnou odpověď nemůže svědomí nijak dosvědčit a z hlediska ontologického vymezení fenoménu nemáme k dispozici nic pozitivního, s čím by se dále mohlo pracovat.

2. 6 „Rozumění volající výzvě a vina“²⁶

Jestliže máme jasněji pochopit odezvu svědomí v nás samých, je nutno přesně definovat konkrétní existenciální interpretaci toho, k čemu nás vybízí „volání svědomí“. Předchozí výklad zabývající se samotnou výzvou naznačil možnosti pro tento postup, kdy: „*Volat sebe v neurčitém „ono se“ znamená burcovat nejvlastnější „bytí sebou“ k jeho moci být, a to jako pobyt, to znamená obstarávající „bytí ve světě“ a spolubytí s druhými.*“²⁷ Pomocí skutečného pochopení naší situace v rámci upadlosti našeho bytí můžeme toto bytí posunout ke skutečným možnostem naší realizace, jak v rámci pobytu samotného, rovněž i ve vztahu k druhým, kteří „tak, jako tak“ do našeho pobytu vždy nějak zasahují.

V této situaci naznačené předešlou analýzou nejde o skutečnou realizaci v rámci jednoho konkrétního pobytu, ale jedná se o základní vymezení obecné existenciální podmínky každého fakticky - existenciálního „moci být“. Takového „moci být“, kterému je již dáno omezení jisté volitelné možnosti. Samotné rozumění volání svědomí je autentičtější v okamžiku, kdy pobyt skutečně porozumí tomu, že je volán on sám. Již bylo vyloženo, že samotné volání, které se dere na svět prostřednictvím „tísnivé nehostinnosti vržené osamocenosti“, přivádí prostřednictvím úzkosti, která tuto vrženost vyvolává, pobyt zpět k jeho skutečným možnostem, zde pro konkrétní „moci být“ jednoho pobytu.

²⁵ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 309

²⁶ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 310

²⁷ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 310

Jestliže je rámcově naznačena cesta k tomu, jak svědomí volá, musíme si dále položit základní otázku, která zní asi takto: Jak se v samotném volání odráží poukaz na to, že svědomí označuje pobyt za vinný, případně nás varuje, či upozorňuje? Určení tohoto fenoménu (vina) není vůbec jednoznačné a z hlediska ontologického by nebylo zcela jednoznačné ani v okamžiku, kdyby byl smysl této viny určen zcela přesně, což pochopitelně v mnohých možnostech výkladu svědomí není. Heidegger k tomu dodává: „*Ideu viny nemůžeme svévolně vymýšlet a pobytu vnucovat. Je-li však porozumění bytnosti viny vůbec možné, musí být již tato možnost předznačena v pobytu.*“²⁸ V této situaci je nutné zaměřit svou pozornost na slůvko idea, která v sobě nese jisté původní znaky (zde viny), které jsou znehodnocovány chybným viděním v rámci způsobu upadání bytí. Na tomto místě je opět nutné citovat Heideggera: „*V běžném chápání značí v němčině výraz „být vinen“ (schuldig sein) především „dlužít“ (schulden), „mít u někoho na futru“. Máme druhému vrátit něco, na co má nárok. Toto „být vinen“ (schuldig sein) ve smyslu „mít dluhy“ (Schulden haben) je jeden ze způsobů spolubytí s druhými v obstarávání, pokud jde o opatřování a nabývání věcí.*“²⁹

Z výše uvedeného je podstatné, že být vinen ve smyslu být dlužen se vztahuje na to, co je obstaratelné. Být vinen má pochopitelně i další význam, to znamená, že máme na něčem vinu, jsme něčeho příčinou, nebo něčemu dáváme podnět. Z této dvojí terminologie vyplývá následující. V okamžiku, kdy mám vůči někomu dluhy, stávám se viníkem, porušil jsem zákon a dopustil jsem se něčeho špatného. Požadavek, kterého člověk nedosáhne, se pochopitelně nemusí vztahovat pouze na majetek, a přesto zásadním způsobem ovlivňuje naše soužití s ostatními. Hovoříme o tom, „že jsme se na někom provinili“. Ontologicky lze tento okamžik vyjádřit takto: „*být důvodem nedostatku v pobytu někoho druhého, a to tak, že toto „být důvodem“ určuje samo sebe - ve vztahu k tomu, čeho je důvodem - jako „nedostatečné.*“³⁰

Tuto nedostatečnost lze vyjádřit tak, že člověk ve svých záměrech nedostál daných požadavků, které jsou na něho kladeny v rámci spolubytí s ostatními. I fakt „být vinen“ ve smyslu nesplnění jakéhosi morálního požadavku může být posuzován jako jeden ze způsobů bytí pobytu, kdy sama konstituce pobytu, jak byla

²⁸ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 311

²⁹ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 312

³⁰ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 312

naznačena v předešlém výkladu této možnosti, nikterak neodporuje. Je nutno dodat, že takové „naroubování“ tohoto fenoménu (vina) na pobyt samotný (tedy bytí pobytu) nestačí k jeho plnému ontologickému odlišení od jakéhokoli jiného typu počínání v rámci bytí pobytu.

Pokud se máme o toto odlišení skutečně do důsledků pokusit, je nutné vzhledem k ontologickému výkladu ideu viny natolik formalizovat, aby byl fenomén sám (vina) naprosto oddělen od vulgárního fenoménu viny, takového, který je z ontologického hlediska nedostatečně pochopen ve smyslu spolubytí s druhými. Tím je myšleno to, že všichni přeci velmi dobře ví co je to vina, protože na to stačí „zdravý selský rozum“. Vina skutečně musí být oddělena od všech balastů veřejného výkladu, které jí spojují s povinnostmi, či zákonnostmi. Má-li být „vinen“ předmětem určení existence, je nutno ontologicky obhájit záporný charakter tohoto „vinen“. Z ontologického hlediska stojíme před zřejmým problémem, jehož podstatu lze vyjádřit asi takto: Pokud je vina projevem jakéhosi negativa (nedostatečnosti), hovoříme o konkrétním jsoucnu, které je základem nedostatku, nelze zde automaticky usuzovat na to, že toto jsoucno samo je nedostatečné z hlediska ontologického.

„Z nedostatku „zapříčiněného“ pobytem, tzn. z nesplnění požadavku, nelze tedy nikterak usuzovat na nedostatečnost „příčiny“.“³¹ Heidegger dochází k závěru, že být vinen není důsledkem konkrétního provinění, ale je nutné se ptát na základě jaké původní provinilosti z hlediska pobytu jsme vinni. Znovu si musíme připomenout obecná pravidla pro fakticitu pobytu, která se ukazují ve třech momentech, a to ve „vrženosti“, „existencialitě“ a odevzdanosti „onomu se“. Jednotícím momentem všech tří stavů je starost. V ní se hlásí smysl bytí, ale ten ještě stále zůstává zakryt. Z toho plyne jediné. Ve své existenci se pobyt nikdy nemůže vrátit před svou vrženost. Pobyt může existovat jenom jako jsoucno tak, že je tomuto jsoucnu vydán. Pobyt se rozvrhuje do možností, do nichž je vržen. To ale v posledku znamená, že pobyt neustále pokulhává za svými možnostmi. „Pobyt se nezakládá sám, nýbrž je ze základu propuštěn a ponechán sobě samému, aby tímto základem sám byl.“³²

Pobyt je svým základem existenčně (lidsky), tzn. ví, jak se sám rozvrhuje, jak se v něm hlásí smysl bytí. Pobyt vždy musí v rámci rozvrhu volit z určitých

³¹ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 314

³² Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 315

možností, „moci být“ stojí v jedné, nebo druhé možnosti, a vždy se musíme jedné z nich vzdát. Samotný rozvrh je určen negativitou, protože je vždy vržen k základům bytí, neboť v tomto okamžiku se ještě stále vyhýbá své původnosti. Tato negativita podobně, jako u viny, nemůže být považována za čistě ontologickou vlastnost.

Když připustíme, že je vrženost v rámci své struktury prostoupena negativitou, pak je tato negativita základem možnosti neautentického pobytu v upadání. Naše starost, v níž se hlásí smysl bytí, musí být v návaznosti na předešlé taktéž touto negativitou prostoupena. To by pak ve svých důsledcích pro pobyt samotný znamenalo jednoznačně to, že je pobyt vinen. Nesmírně důležité je to, že negativita sama zastupuje funkci rozvrhu, takže sám smysl bytí se v tomto ohledu hlásí prostřednictvím negativity. Takto stanovená negativita se u pobytu neobjevuje pouze příležitostně, protože je součástí jeho rozvrhování, „není to žádná temná kvalita, které by se mohl (pobyt) jednou, až se dostatečně rozvine, zbavit.“³³ Avšak ani v tomto okamžiku se ontologie s problémem záporu a negativity nevypořádává. Heidegger si klade otázku, zda vskutku každé „ne“ znamená negativitu ve smyslu nedostatku.

Podle Heideggera vůbec nemáme jistotu, kdy se začalo hovořit o ontologickém původu záporu, a kdy pro něj byly stanoveny podmínky, které by skutečně vedly ke kořenům zápornosti a byly pro ni kladeny možnosti. Pak už se ovšem velmi podobným způsobem můžeme ptát po tematickém vyjasnění smyslu bytí vůbec. Tedy proč je vůbec jsoucno a ne spíše nic? Co vzájemně spojuje všechna jsoucna apod.

Další možností, jak hovořit o fenoménu viny, je přiblížení se k tomuto fenoménu na základě definování zla, ontologické ideje zla. Podmínka pro to, aby se pobyt ve svém faktickém existování, tedy hlásíc se po stále ještě zakrytém smyslu bytí, mohl stát vinným, je následující: Nejedná se o jsoucno, jehož bytím je starost, tedy rozvrhování, ale vina musí padnout na jsoucno v jeho základu. Pak podle Heideggera můžeme hovořit o „bytosné provinilosti“, která je podmínkou pro morální dobro, či zlo.

Jinými slovy lze tuto možnost vyjádřit tak, že být provinilý, je vskutku původnější fenomén, než jakékoli vědění o tom! Tato provinilost má jistý vztah

³³ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 316

právě ke svědomí. Jestliže je pobyt již ve svém základu provinilý, tak ani jeho vrženost jako fenoménu nezabrání jeho odevzdanosti vůči jeho upadnutí do „ono se“ a je sám před sebou uzamčen. Svědomí tak plní velmi důležitou funkci jakéhosi hlasatele právě této upadlosti prostřednictvím svého „volání“, kterým je dána na srozuměnou provinilost.

Toto volání je voláním starosti. A právě v této starosti, v níž se hlásí smysl bytí, je konstituována provinilost jako fenomén, který je zakomponován uvnitř smyslu bytí právě teď. Právě v tomto „teď“ je pobyt „předváděn“ ve své tísnivé nehostinnosti, která není žádným vnějším znakem pobytu, ale jeho skutečnou podstatou. „*Pokud tedy pobytu - jako starosti - jde o jeho bytí, volá sebe sama jako faktické upadající „ono se“ z tísnivé nehostinnosti ke svému „moci být“.*“³⁴ Tato teze by šla následně vysvětlit jako neustálé nahlížení pobytu do vrženosti, aby si tak znovu ověřil (pobyt) skutečně negativní základ svojí existence, která ovšem následně prostřednictvím svědomí „tahá“ (vrací) pobyt ze ztracenosti neurčitého „ono se“ zpět k sobě samému, ovšem v okamžiku, kdy je již jasná jeho negativita, takže pobyt sám je vinen.

Pak je nutné položit si otázku, zda-li v návaznosti na předešlý poznatek nedochází k jistému posunu ve významu svědomí v tom smyslu, že by mohla být ztotožněna v rámci svědomí jeho provinilost s výzvou ke zlému. Jistě, že ne. Musíme mít totiž neustále na zřeteli existenciální smysl provinilosti, který byl postupně představen skrze ideu a její transformaci ve smyslu jsoucna v rámci našeho bytí. Volání svědomí se obrací vždy na pobyt, přičemž zde znovu hovoříme o předvolání k „moci být“, kterým nutně musím být v okamžiku, když jsem jako pobyt (tedy forma jsoucna) konfrontován se svědomím. „*Pobyt na sebe nemusí uvalovat „vinu“ teprve až pochybením či nedbalostí, má prostě být to, co je - totiž „vinen“ -autenticky.*“³⁵ Být vinen autenticky nutně znamená skutečně pochopit svůj pobyt v modu „moci být“, což snad lze lépe vyjádřit jako skutečný rozvrh, tedy cesta, kterou volím, jak a čím se chci stát ke svému skutečnému „moci být vinen“, zde snad skutečně ve smyslu cítit se vinen.

Tak se vyjevuje svědomí právě v okamžiku, kdy má pobyt skutečný předpoklad pro to, aby ve své vrženosti dospěl prostřednictvím úzkosti (viny) ke svobodě opravdového možného porozumění situace pro odstranění každodenního,

³⁴ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 317

³⁵ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 317

tedy prostřednictvím skutečné sebejistoty, že obstojím před sebou samým, že jsem připraven (jako pobyt) moci být vyzván ke svědomí. Jedině tak skutečně porozumím volání svědomí jako „nejvlastnější možnosti své existence“. A právě touto volbou se hroučí každodenní důvěrnost prezentovaná „ono se“. Jako bychom v tomto okamžiku již nad „ono se“ vyžráli a nechali ho mluvit pouze jenom o chybách druhých. To je jasný důkaz pro tvrzení, že nevolíme svědomí, což pochopitelně není možné, ale podle Heideggera skutečně hovoříme ve smyslu: „chci mít svědomí“. Svědomí nevycházím vstříc, protože to také není možné, ale jsem v posledku připraven na to „až zavolá“.

Tato připravenost neznamená, že bych si snad svědomí sám pro sebe dělal lepším, ani to, že bych byl naprosto překvapen samotným čekáním na toto „volání“. Připravenost na „volání“ svědomí je lépe pochopitelná spíše z pozice jisté zodpovědnosti ke svědomí, znovu zdůrazněno, ve smyslu „být sebou“ tak, jak si obstarávám jednotlivá jsoucna. Pozitivní funkce svědomí tak spočívá hlavně v jeho odhalení „moci být“ pobytu jako „provinilost“. Zůstává ovšem všudypřítomná pachuč otázky, zda je takto vymezené svědomí ve smyslu „moci být“ dosvědčeného v pobytu samém, opravdu jediným správným interpretačním východiskem pro problematiku svědomí obecně. Dále pak, jestli nebyly příliš rychle pominuty aspekty pro vulgární výklad, tedy zda-li ontologické vymezení fenoménu svědomí zcela nezastírá jeho význam v tom smyslu, jak je „tradičně“ interpretován.

3. Komparace ontologického „fenoménu svědomí“ vzhledem k tradičnímu vymezení svědomí

3.1 „Existenciální interpretace svědomí a jeho vulgární výklad“³⁶

V rámci předchozího výkladu bylo svědomí prezentováno jako volání starosti, skutečného hledání smyslu bytí z tísnivé nehostinnosti, která pro samo bytí představuje jistý způsob úzkosti, prostřednictvím kterého se snaží co nejvíce odejmout každodenní „ono se“ ze struktury pobytu. Toto volání uvnitř pobytu bylo dále rozvíjeno ve smyslu vztahování se k nejvlastnějšímu „moci být vinen“, ke skutečné připravenosti na volání svědomí, která byla prezentována jako jistá zodpovědnost ke svědomí, ve smyslu „být sebou“ konkretizovaném ve způsobu obstarávání si jednotlivých jsoucen.

Znovu je nutné uvést přímý poukaz na to, že zde byl uveden pouze jeden z možných interpretačních výkladů vzhledem k fenoménu svědomí. Byly nedostatečným způsobem osvětleny aspekty pro vulgární výklad tohoto fenoménu, takový, který se při charakteristice fenoménu a při popisu jeho funkce drží striktně toho, co je za svědomí považováno ve smyslu jeho „tradičního“ výkladu, který upřednostňuje před ontologickými hledisky etické aspekty.

Prvním předpokladem je konstatování, že vulgární výklad musí odporovat tradičnímu pojetí, i když s absolutizací tohoto tvrzení je nutné ještě chvíli posečkat. V první řadě je bezpodmínečně nutné položit si otázku, co je na vulgárním výkladu svědomí tak špatného, či chybného. Je přeci zřejmé, že ve většině případů „běžného“ (všedního) pochopení daného fenoménu je plně dostačující.

Ani v okamžiku zřejmého zájmu po původu tohoto jevu není prováděna vyčerpávající ontologická interpretace ve smyslu Heideggerova výkladu, a přesto se zdá, že je nutná. Vulgární výklad je nedostatečný hlavně proto, že prezentuje svědomí pouze zástupně. Svědomí je jakousi neznámou, za kterou si můžeme dosadit prakticky cokoli. Mluvíme o „něčem“, co se za svědomí považuje bez zjevného pochopení jevu samotného. V našem každodenním „pobytu“ svědomí považujeme za jakýsi příruční prostředek, takový, o kterém se běžně bavíme, je pro nás jakýmsi prvotním vjemem na světě, tzn. prezentuje předměty (jsoucná) kolem

³⁶ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 319

nás a ty se nám nějakým konkrétním způsobem nabízejí a to tak, aniž bychom je blíže zkoumali, či podrobovali zevrubnému kritickému posouzení.

Domnívám se, že známe jejich funkci (nitrosvětsky příruční jsoucno), umíme s nimi zacházet, dokonce i v případě svědomí si často myslíme, že to umíme, ale nepřemýšlíme o nich v širším kontextu snad proto, že k tomu nejsme za normálních okolností nijak nuceni. Tuto situaci pak Heidegger velmi přesně vystihuje slovy: „Život je podnik, ať už kryje či nekryje své náklady“³⁷.

Výklad svědomí, který vychází z vulgárního způsobu „bytí pobytu“ nemá pro svou interpretaci dostatečný ontologický základ. Je možné, pro připomenutí, jisté zobecnění v rámci Heideggerovi ontologie. Jakmile si „pobyt“ klesí cestu k nějakému rozhodnutí, předstírá, že je mu toto rozhodnutí (svědomí) vlastní. Nic takového ovšem z předešlé ontologické analýzy svědomí nevyplývá. Je nutné mít neustále na mysli poměrně složitou anabázi hledání svědomí uprostřed pobytu samého. Rovněž opět to, jak svědomí volá, jakým způsobem ho můžeme, řekněme, zpředmětnit s pocitem viny a samotné ontologické pochopení tohoto pocitu, tedy jak zapadá do samotné struktury pobytu. Z této průměrné každodenní upadlosti volá dle Heideggera nejsilněji právě svědomí.

Pak si, pokud chceme být skutečně důslední, musíme uvědomit dvě významné okolnosti. Zda může skutečně každodenní výklad svědomí sloužit jako poslední kritérium pro skutečnou ontologickou analýzu a hlavně, zda má tato analýza právo nedbat na každodenním porozumění svědomí a předcházet tak biologické, psychologické a teologické teorie svědomí, které jsou v každodenním porozumění svědomí zakotveny. V důsledku toho se dá usuzovat na to, že ani nejdůkladnější ontologická analýza fenoménu svědomí nemůže plně zastoupit, či vyprázdnit obsahovou látku, pro posuzování tohoto fenoménu z etického hlediska. Pak se v posledku ukazuje i to, že morálka a mravnost nemůže být pojímána jako čistě ontologický konstrukt. V jistých okamžicích se ukazuje, že právě ontologický výklad si pomáhá jistou přirozenou (tradiční) reflexí morálního, etického.

I přes toto výše uvedené je podle Heideggera nutná jistá ontologická reflexe vulgární zkušenosti pro svědomí. Jestliže ontologická analýza vysledovala samotnou podstatu daného fenoménu, nelze z ní vyloučit ani jakýkoli tzv. vulgární výklad.

³⁷ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 319

Dokonce lze říci, že vulgární výklady musí být v této analýze „nějak“ obsaženy. Lépe řečeno, jde o to v čem dané výklady fenomén míjejí, a v čem ho zakrývají. Přesto je zřejmé, že „každodenní výklad svědomí“, tedy vulgární, nemůže sloužit jako důkaz pro objektivitu daného posouzení. Porovnání ontologické interpretace s vulgárním výkladem ukazuje základní nedostatky tohoto výkladu.

Heideggerův popis tzv. vulgárního výkladu se v základním vymezení opírá o tyto čtyři body³⁸:

1. Svědomí se má ve své podstatě funkci kritickou.
2. Svědomí se ozývá vždy ve vztahu k určitému vykonanému či zamýšlenému činu.
3. „Hlas“ svědomí známý ze zkušenosti nikdy neproniká až ke kořenům bytí pobytu.
4. Interpretace nebere v úvahu základní formy daného fenoménu, „špatného“, dobrého“, „kárajícího“ a „varujícího“ svědomí.

Sám autor začíná s výkladem těchto čtyř tezí posledním bodem. Výchozí předpoklad je následující: Na samém začátku domýšlení fenoménu svědomí nás jistě v prvním okamžiku napadne jeho charakteristika popisující daný fenomén jako hlas, který nás upozorňuje na to, že je cosi špatně. To znamená, že se člověk „něčím“ provinil. Trápí ho špatné svědomí. V tomto konkrétním okamžiku se hlas svědomí ohlásí po přečinu, který poukazuje na nějakou minulou událost. Autor si velmi správně pokládá otázku jestli fakt, že hlas svědomí přichází až po činu, sám o sobě nevylučuje možnost, že jde o pouhou „dodatečnou“ reakci na svědomí, která nemá nic společného s konkrétním porozuměním tomuto fenoménu. Z tohoto důvodu by potom daná interpretace „špatného svědomí“ byla nedokončena.

Výše řečené jasně odkazuje k tomu, že běžně chápaná interpretace „špatného“ svědomí zůstala stát v půli cesty. Heidegger tento moment nazývá jako „ontologické před – se - vzetí“³⁹. Alespoň obecně lze toto před – se - vzetí chápat jako artikulaci toho, čemu je možné rozumět ve smyslu jisté předběžné výpovědi o jsoucnu. Vulgární výklad svědomí se může jevit jako prvotní myšlenkový obzor pro hlubší ontologickou interpretaci. Avšak samotný proces ontologického uchopení fenoménu svědomí nelze dělit na jakoukoli fázi předsevzetí a kroky následující.

³⁸ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 320

³⁹ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 321

Takový postup by byl povrchním, protože pouhý sousled ve smyslu pobytu jako řady po sobě jdoucích zážitků nabízí závěr, že svědomí je fenoménem, který se pouze časově ohlíží nazpět. Tato okolnost je sice plně pochopitelná, ale zároveň je nutné, dívat se do nejbližší budoucnosti.

Pochopení toho, proč a jak nás svědomí volá, generuje podmínku pro následnou možnost uchopení „autentického bytí pobytu“. „Špatné svědomí“ tudíž nemá pouze káravý charakter, ale stále znovu „volá zpět do vrženosti“⁴⁰, k nedořešené situaci pro pobyt. Znovu jsme postaveni na cestu, prostřednictvím které volíme, jak, čím se chceme stát. Dále je důležité zdůraznit, že stejně jako charakteristika „špatného svědomí“ nezachycuje původní fenomén, tak ani charakteristika dobrého svědomí není v tomto ohledu (zachycení původního fenoménu) průkazná.

Pro přesnější vymezení této teze Heidegger volí podobný postup jako pro výklad „špatného svědomí“, kdy charakteristika „dobrého svědomí“, nemusí být nutně samostatnou formou tohoto fenoménu, ale spíše se zde jeví jako specifická forma, která je obsažena ve vymezení „špatného svědomí“. Samotné vykázání „dobrého svědomí“ poukazuje na jisté falešné pochopení toho, co fenomenologicky můžeme považovat za „dobro“. Je to hra se slovem i myšlenkou. Znovu bychom museli absolvovat celý proces ontologického dokazování ve smyslu pochopení významu „dobro“. Nakonec zde může zafungovat i čistě psychologický moment, který Heidegger popisuje následovně: „Má člověku umožnit (dobré svědomí), aby o sobě řekl: „jsem dobrý“, ale kdo to může o sobě říci a kdo by byl méně ochoten to o sobě tvrdit než právě dobrý?“⁴¹

Takové prohlášení pouze poukazuje na ontologicky nepřijatelný důsledek ideje dobrého svědomí v jejím veřejném výkladu. „Dobré svědomí“ se pak jeví pouze jako absence „špatného“. Má jistý deklaratorní charakter, v tom smyslu, že o sobě mohu říci, že jsem skutečně dobrým člověkem. To pochopitelně může prohlásit každý, často pouze a jenom proto, aby zakryl svojí vinu. Pod dojmem takové situace se zcela vytrácí to nejpodstatnější, faktické volání svědomí. Člověk pouze potřebuje přesvědčit sám sebe o tom, že nespáchal nic špatného, a je tudíž nevinen.

⁴⁰ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 321

⁴¹ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 321

Sám Heidegger o tomto tvrdí: „Nabýt jistoty, že jsem něco neudělal, naprosto nemá charakter fenoménu svědomí“⁴². Ale proč? Pouze jistota samotná je totiž velmi nejistou veličinou, která může deklarovat naprostou absenci svědomí. Je to pouhá faleš, zdání opravdového volání, za kterým se skrývá konkrétní provinění. Samotný prožitek svědomí, způsob jeho volání je neustálým vyvažováním mezi vinou a nevinou. „Dobré svědomí“ nemůžeme považovat za dostatečně obhájenou formu svědomí, protože bychom se museli pokusit o dodatečný ontologický výklad ideje dobra, a tu pak aplikovat na fenomén svědomí. Řečí ontologického výkladu můžeme deklarovat následující. Ano, „dobré svědomí“ jistě můžeme postihnout vzhledem ke zkušenosti (skoro tak, jako by se na něj ptal „selský rozum“), která je vztažena ke svědomí vzhledem ke každodennímu pobytu.

To ovšem v důsledku znamená jediné. Samotný pobyt ve svém každodenním rozvrhování se nemůže z ontologického hlediska svědomí poznat skutečně jako „svědomí“, nemusí vůbec vědět o tom, že uvažuje o svědomí, pokud by to bylo takhle jednoduché, není přeci potřeba žádné ontologické analýzy! Bylo již v průběhu ontologické analýzy „špatného svědomí“ dokázáno, že i ono musí být postupně rozkrýváno s ohledem na to, že jeho funkce spočívá hlavně v odhalení „moci být“ pobytu jako provinilosti. A právě toto rozkrývání probíhá skrze ideu „špatného“ svědomí.

Výše uvedené vlastně dobře vystihuje problematiku „běžného“ zakoušení svědomí v tom smyslu, že samotná možnost rozpoznat „špatné, či „dobré“ svědomí „setrvává v dimenzi obstarávající kalkulace a kompenzace „viny“ a „neviny“.“⁴³ Jako bychom si svědomí majetnický přetvářeli právě tak, jak potřebujeme. Obecně „povídání“ o tom: „Ten má dobré, či špatné svědomí, tíží ho špatné svědomí“, neříká o svědomí samém vůbec nic.

Jestliže se opětovně zaměříme na ideu svědomí s poukazem na jeho varující aspekt, je tu cítit jistá výzva po svědomí, jistý rys poukazování. Podle Heideggera: „Varování jako odvrácení zamýšleného je ale možné jen proto, že „varovné“ volání mří na moci být sebou pobytu, tj. na jeho rozumění své provinilosti, a teprve ono „zamýšlenému“ zabrání.“⁴⁴ Svědomí, které varuje, musí v dané chvíli odvracet provinění. Toto varování však není zcela ideální ve smyslu bezprostřední

⁴² Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 322

⁴³ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 322

⁴⁴ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 322

vyčerpanosti ontologického aspektu tohoto fenoménu, protože je uchopitelné (přístupné) většinou pouze v konstituci „ono se“, znovu pouze jisté nedostatečnosti porozumění danému.

Další poznámkou, která reaguje na bod číslo tři existenciální interpretace ve smyslu vulgárního výkladu, poukazuje na nedostatečnost výkladu svědomí generovaného zkušenostně s ohledem na bližší nespecifikování uchopení pobytu. Konkrétní námitka může být formulována tak, že naše každodenní zkušenost vlastně nereflektuje nic, co by mohlo být pochopeno jako „být vyzýván k provinilosti“.⁴⁵

Pak se musíme ptát, zda-li každodenní zkušenost svědomí postihuje veškerý možný obsah „volání hlasu svědomí.“ Takové teorie svědomí, které jsou založeny na vulgárním výkladu tohoto fenoménu, mají jistou výhodu v tom, že se alespoň na první pohled prezentují přesnějším odvoláním na určitý ontologický rámec, do kterého lépe, či hůře zapadnou. Tento způsob prezentace svědomí se však zřejmě vrací ke svému fenoménu prostřednictvím upadání, protože sám sebe ontologicky prezentuje jako výskytovost, tedy jistou nahodilost pro svoji fakticitu pobytu, prezentovanou jako stále zastřený smysl svého bytí.

Tímto způsobem mohou být dokázány i ty sebemenší nejasnosti, které do daného ontologického systému nezapadají. Tato skutečnost, jak bylo naznačeno výše, může odkazovat na svědomí jako jistý „polotovár“, tzn. opět bytí, které upadá do pouhé „výskytovosti“. Takto dochází k jistému zakrytí fenoménu, které se dá vysvětlit následovně: Nejčastěji tak, že svědomí vystupuje v návaznosti na zkušenost jako něco, co nás napomíná prostřednictvím prožitků, řekněme psychických procesů.

Tyto prožitky se ovšem hlásí pouze velmi neurčitě a pobyt se s nimi z ontologického hlediska musí nějak vyrovnat a často se s nimi vyrovnává taktéž nahodile, protože v nich sám svědomí nerozpozná. Jako bychom si pro své svědomí vybírali to, co pro něj považujeme za adekvátní. Tímto je myšlena autonomní realizace z předem určené teorie hodnot, pro kterou je pobyt jsoucнем, což můžeme obecně ontologicky postihnout takto: Každé jsoucno je třeba obstarávat, přičemž smyslem tohoto obstarávání je vlastně plnění norem.

⁴⁵ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 323

V tomto ohledu se dá za takovýto ontologický předpoklad dosadit například Kantova metafyzika mravů. Zde vyvstává jasný problém v okamžiku, kdy se máme na svědomí odvolávat vzhledem ke každodenní zkušenosti, kdy se musíme ptát, zda-li takové svědomí skutečně ještě může být autentickým. Člověk volí z jistých hodnot, které je třeba obstarávat. Znovu se vkrádá otázka, zda-li jsou tyto hodnoty dostatečné pro interpretaci svědomí, respektive pro jeho autenticitu vztaženou k samému pobytu. Heidegger k tématu dodává: „*Tento rozumný výklad se domnívá držet „faktů“, ale nakonec už svou rozumností omezuje rozsah toho, co volání odemyká.*“⁴⁶

Svědomí nevystupuje jako pouhý zvěstovatel daného provinění, či provinění potenciálního, není nezúčastněné v daném prožitku. Pokud má mít svědomí přeci jenom skutečně kritickou funkci, z výše uvedeného vyplývá, že to tak přesvědčivé není. To by znamenalo faktickou ztrátu konkrétního vztahu mezi činem a jeho kritickým zhodnocením ve struktuře svědomí. Jinak řečeno, z toho vyplývá, že pro „volání svědomí“ není primárně určující vztažnost k fakticky se vyskytnuvší vině, nebo zamýšlenému činu, jenž sebou vinu nese, a pokud „kárající“ a „varující“ svědomí naprosto není výrazem původní funkce volání, pak je nutno opustit i tu námitku, že existenciální interpretace ignoruje kritický výkon svědomí. V samotném obsahu volání se skutečně nedá dokázat, co by měl hlas svědomí doporučovat, či přikazovat. Pak je ovšem nutné, znovu se zamyslet nad tím, jak z výše uvedeného vyplyne negativní charakter svědomí!

Přes všechny výše uvedené komplikace přeci jenom v okamžiku, kdy nás svědomí „volá“, musíme počítat s „nějakou“ použitelnou informací o možnostech našeho konání v dané situaci. My ale potřebujeme mít jistotu, a proto vždy očekáváme nějakou, v dané situaci použitelnou, informaci o možnostech jednání, které jsou k dispozici, a s nimiž můžeme najisto počítat. Přitom se nebavíme o žádné „relativizaci volání“, spíše máme jistá očekávání, která, byť nemusí být přesně specifikována, vedou k našemu prosazování jisté materiální etiky, která skutečný fenomén svědomí z hlediska ontologického postihnout neumí.

Neumí to z toho důvodu, že nepobízí pobyt k jeho skutečné existenci, k specifickému jsoucnu, které je charakteristické pouze pro člověka tak, že nenabízí skutečné pobídky k nejvlastnějšímu „moci být sebou“, ve kterém se již částečně

⁴⁶ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 323

vymezujeme proti odevzdanosti pobytu vůči „onomu se“ a proti útěku před námi samými směrem k ustanovení svých vlastních možností v rámci pobytu. Kdybychom zůstali pouze u materialistické etiky, svědomí by poskytovalo pouze „jednoznačně kalkulovatelné výroky“⁴⁷ a svědomí by se omezilo pouze na jistou možnost jednání. Svědomí nemůžeme pojímat jako absolutizaci pozitivního.

Jeho pozitivní funkce se může prokázat teprve až v rámci ontologického výkladu prostřednictvím správně pochopeného „volání svědomí“, které: „volá jako před – volávající přivolání do vždy faktického „moci být sebou“.“⁴⁸ Tento postup vyžaduje nutnost faktického jednání v rámci ontologické analýzy, tedy neustálé zvažování možností až ke konečnému vykázání existenciální struktury „autenticity volání svědomí“. Člověk se prostřednictvím svého rozumu snaží mít tento proces pod kontrolu, již dopředu má jistá očekávání. Svědomí samo není žádným manuálem, nedostane se nám praktického návodu, jak s tímto manuálem zacházet. Vlastně zde narážíme na konfrontaci jistého souboru etických hodnot a jejich následné formalizace.

Znovu musíme brát na zřetel, že v okamžiku, kdy by svědomí bylo jasným návodem na to, jak konat, popřeme zcela jeho existenciální interpretaci v rámci daného ontologického systému. Zůstala by pouze možnost „nějak“ jednat, ať už vzhledem k prosazování hodnot materiální etiky, nebo jakkoli jinak. Zcela by se vytratil význam postupných kroků v rámci ontologické interpretace. Jestliže svědomí nemůže být jednoznačně pozitivní ve smyslu konkrétního návodu, nemůže být ani čistě negativní. Tuto tezi je nutno opět vztáhnout vzhledem k našemu očekávání v rámci materiální etiky hodnot, od které požadujeme „praktický manuál ke svědomí“. Samotný ontologický rozbor se konkrétním rozlišením mezi „pozitivním“ a „negativním“ svědomím nezabývá, ale snaží se o jeho specifikaci uvnitř pobytu.

Jádrem ontologického výkladu znovu zůstává ono „volání“ svědomí, kdy se ptáme hlavně po správnosti jeho pochopení v rámci našeho pobytu. Právě „volání“ skrývá pozitivní vlastnosti svědomí, kterými je myšlena skutečná cesta k tomu „mít svědomí“, bez toho aniž bychom uvažovali o tom, že nám vše lehce zodpoví (svědomí), protože zde není „nikým“, kdo by za něco musel ručit. Jedině touto cestou může být poukázáno na faktické jednání ve smyslu autentického způsobu

⁴⁷ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 324

⁴⁸ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 324

„volání“ svědomí. Musí být ujasněno „co a „jak“ „volá“, a pak může teprve následovat interpretace obsahu tohoto „volání“.

3. 2 Zhodnocení existenciální interpretace svědomí a jeho vulgárního výkladu

Prvotním předpokladem dané interpretace a jeho komparace s „tradičním“ pojetím fenoménu svědomí byl poukaz na ty prvky vulgárního výkladu, které odkazují, „jsou-li ontologicky přiměřeně pochopeny“⁴⁹, na skutečný původ a smysl svědomí jako volajícího k autenticitě pobytu. Dále bylo nutné jasně ukázat konkrétní nejasnosti v rámci vulgárního výkladu, který není dostatečně ztotožněn a autenticitou pobytu, protože plně neakceptuje strukturu tohoto pobytu, proto má svůj omezený ontologický horizont a slovy Heideggera „*upadá do sebevýkladu pobytu*“⁵⁰.

Prezentovaný ontologický výklad fenoménu svědomí ovšem není absolutním arbitrem, protože samotný problém ontologicky nedostatečného pochopení fenoménu svědomí, neznamená jeho rozvrácení, či zásadní nepochopení, tedy to, že se nemůžeme dobrat konkrétního smyslu. Ontologická interpretace a následná kritika vulgárního výkladu svědomí není konkrétním důkazem existenciální nedostatečnosti každodenní zkušenosti svědomí. Sama tato každodenní zkušenost svědomí má svoji nepopíratelnou vážnost, protože prostřednictvím ní se většinou se svědomím setkáváme.

Ontologický a vulgární výklad se spíše doplňuje než, že by obě koncepce proti sobě stály v přímém rozporu. Je nutné si uvědomit, že sama existence nemůže být nijak poškozena nedostatečným porozuměním svědomí, protože má v rámci svého pobytu možnost volby. Jestliže se totiž snažíme dobrat k „původnosti pobytu“ prostřednictvím „volání svědomí“, jako rozšiřující bytné charakteristiky, nebo utíkáme před sebou samými, před svými vlastními možnostmi, záleží čistě jenom na nás. Ontologická kritika vulgárního výkladu svědomí se nestaví do role soudce, který by prostřednictvím své kritiky naší tendence po lehkomyšlnosti a nedbalosti v rámci pobytu, mohl jednoznačně posoudit naše mravní kvality.

⁴⁹ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s.324

⁵⁰ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s.325

3. 3 „Existenciální struktura autentického moci být dosvědčeného ve svědomí“⁵¹

V okamžiku, kdy si položíme otázku, jakým způsobem je člověk konstituován ve svém světě, jak najít nejroztodivnější možnosti pro takové dosvědčení prostřednictvím svědomí, musíme se ptát na to, jaké dosvědčení je v obzoru našeho hledání. Jak již bylo výše zmíněno, svědomí se netváří jako oznamovatel konkrétních mravních soudů, ale jako poukazovatel „výzvy k provinilosti“, která je koncipována přes pochopení podstaty viny.

Tato komunikace není obecným předáváním informací mezi pobytem a svědomím, ale operací, která je již přesně zacílena na nezkreslené rozumění smyslu toho, jak nás oslovuje „volání“ svědomí. Pokud je toto „volání“ pochopeno jako výzva pro porozumění dává nepopíratelný rámec pro to, jak má být samo „volání“ pochopeno. Takové porozumění je pokládáno za autentické ve smyslu „*chtít mít svědomí*“⁵². Toto „chtít mít svědomí“ musí být dosvědčeno v pobytu samém. Heidegger toto „chtít“ realizuje v rámci tzv. „odemčenosti pobytu“, ve kterém dochází ke konkrétnímu rozvržení daných možností pro náš pobyt ve světě. V tomto případě se nejedná o pouhou analýzu těchto možností, ale o skutečné porozumění možnostem našeho pobytu.

Prvotní předpoklad pro porozumění našim možnostem ve světě, tedy i rozklíčování možnosti pochopení „volání“ svědomí, sebou přináší prvotně úzkost, kterou toto pochopení provází. Touto úzkostí je vnímána jistá nedostatečnost, rozhodně ne intelektuální, pro skutečné možnosti a výzvy, které jsou před nás denně (v modu každodenního pobytu) stavěny prostřednictvím toho, jak je vnímáme. Úzkost může být spojována i s fenoménem svědomí, které nám znovu ukazuje naši nedůslednost v cestě za pochopením pobytu samého. Pokud se máme zabývat do důsledků hlasem, či způsoby toho, jak nás svědomí oslovuje, musíme se zcela nutně připravit na jistá úskalí, jež jsou ohlašována právě úzkostí, jako důsledek toho, že vstupujeme do neznámé oblasti našeho pobytu.

Dalším aspektem tohoto hledání, je pochopení způsobu „dorozumění se“, správného uchopení toho, co svědomí říká. Svědomí neoslovuje člověka nějakou speciální řečí, podstatou je pochopit nezastřený způsob „volání“. Znovu je však

⁵¹ Heidegger, Martin. *Bytí a čas*, s. 325

⁵² Heidegger, Martin. *Bytí a čas*, s. 325

poukázat na bezpodmínečné vymanění se „volání“ svědomí z konstituce neurčitého „ono se“, tedy takového volání, které podléhá nedostatečnému uchopení pobytu ve smyslu jeho plné autenticity.

Pobyt musí dát jasně na srozuměnou tendenci k „volání“ autenticity prostřednictvím svědomí. Znovu se vracíme k problému, jak má být toto volání pochopeno, když nemusí jít nutně o řečový projev. Těžko si představíme konkrétní případ, kdy řeč svědomí nabyla zvukové podoby. „*Svědomí volá jediné mlčky, tzn. volání přichází z bezhlasí tísnivé nehostinnosti a volá pobyt zpět do jeho vlastního ticha.*“⁵³ To, že svědomí „volá“ mlčky, má své logické opodstatnění. Toto mlčení jakoby bere, či zmenšuje možnost mylného výkladu svědomí v tom smyslu, že chrání řeč svědomí před jejím „znečištěním“ tradičním rozumovým výkladem, který by měl tendenci upadat do neurčitého „ono se“.

Tradiční myšlenkový postup, který by se přísně držel dokazování, musí dojít k jednoznačnému tvrzení, že svědomí, které nelze doložit, neexistuje. Takový postup je pouhým zastíracím manévrem „ono se“, které jenom skrývá absenci vlastních nástrojů, prostřednictvím nichž lze zachytit „volání“ svědomí. Důležitá je připravenost pobytu na „volání“ svědomí, kterou Heidegger označuje jako „*odemčenost pobytu v jeho struktuře*“⁵⁴ Tuto odemčenost (odhodlanost) autor interpretuje jako „původní pravdu“. Touto pravdou zjednodušeně vnímáme „*identifikaci bytí s vnímavým rozuměním bytí*“⁵⁵. Tato na první pohled nesrozumitelná věta odkazuje na Heideggerův fundamentálně - ontologický rozbor pravdy v kapitole šest „Bytí a času“.

Pro potřebu „dosvědčení svědomí“ nezajišťuje pravda jasně daný fakt nebo snad konstantu. Spíše prostřednictvím ní samé sledujeme Heideggerův postup při analýze autenticity pobytu. Pokud má pravda ve své podstatě poukazovat na autenticitu pobytu, je nutné si uvědomit, že sama tato autenticita se vyvíjí ve smyslu postupného rozkrývání ustanovení „ono se“, neautentického bytí směrem k pochopení autenticity prostřednictvím skutečného „bytí pobytu“.

Tato „cesta“ je dle Heideggera uskutečňována postupnými kroky. „*Odemčenost našeho „tu“ odemyká vždy původně celé „bytí ve světě“ - tzn. svět,*

⁵³ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s.326

⁵⁴ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 327

⁵⁵ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 242

„bytí ve“ a „bytí sebou“ -jímž toto jsou jakožto „já jsem“ jest.⁵⁶ Samotnou odemčeností rozumíme možnost odkrytí jisté části jsoucna, která nám doposud zůstala zahalena tajemstvím. Jako první se nám ukazuje v podstatě celý prostor našeho bytí, naše „tu“ - nějak tu jsme, nevíme jak. Dalším krokem, poukazujícím na uvědomění si „bytí ve“, je možnost základní orientace ve světě, která ovšem není vyčerpávající, z hlediska možností toho, jak se nám věci tohoto světa nabízejí ve své každodennosti.

Přesnějším vymezením naší existence je až „bytí sebou“, které si lépe uvědomuje možnosti našeho rozvrhování se ve světě, tedy „já jsem“. Toto „já jsem“ ještě vůbec neznamena „já jsem“ autenticky. Samotné prožívání pobytu se realizuje prostřednictvím postupného odkrývání přes tzv. „příruční“ a „výskytové“ jsoucno. Jedná se o faktický výběr z určitého okruhu konkrétních jsoucenců, k čemuž patří jistý rozvrh, který právě odemyká bytí k jeho „moci být“. Konečné upřesnění pro „příruční“ a „výskytové“ jsoucno poukazuje na to, že se buď pobyt odemyká sobě samému, nebo je odkazován k porozumění druhých a světa obecně.

Dále je nutné si uvědomit, že pro samotné „odkrývání“ autenticity je nutné již jakési předporozumění významu tohoto „odkrývání“, člověk již překonal svojí základní „vrženost“, tedy seznámení se se světem. Tím, že již pobyt (člověk) rozumí základní „vrženosti“, postupně si hledá další prostředky (příruční jsoucna), které mu mají pomoci ve smyslu hledání skutečné ukotvenosti pobytu. Realizace této ukotvenosti je zprostředkována postupným pochopením toho, jak se nám nabízí elementární možnosti pobytu.

Poznávání těchto možností je realizováno prostřednictvím jakési pomocné ruky ve smyslu prozatímní odkázanosti na „svůj svět“⁵⁷, které nás má alespoň částečně ochránit před neustálým upadáním do „ono se“. Tohoto upadání se nikdy nezbavíme, protože je neustále generováno společně s „voláním“ vlastního pobytu, či svědomí. Samotná možnost autenticky prožívat nemůže být vypěstována jako rostlina ve skleníku, dokonale izolována od okolního světa. Autentické bytí si nemůžeme od bodu nula prožít zcela sami bez ohledu na okolní svět. Náš pobyt není izolován, neexistuje nezakotvené já. Ona odhodlanost k autenticitě našeho žití nás vede ke skutečnému obstarávání si možností jak žít. Heidegger tuto myšlenku vyjadřuje takto: „*Teprve odhodlanost k sobě samému umožňuje pobytu nechat*

⁵⁶ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s.327

⁵⁷ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 328

spolujoucí druhé „být“ v jejich nejvlastnějším „moci být“ a péči, která předbíhá a osvobozuje, jim toto „moci být“ pomáhá odemykat.“⁵⁸

Přesně takto demaskovaný pobyt se za jistých okolností může stát svědomím druhých. Ani samotná odhodlanost není žádným ontologickým cvičením, ale skutečnou pobídkou k autentickému pobytu. Přesto se však musíme ptát, k čemu konkrétně se odhodlanost vztahuje. Ona sama rozhodně není pouhým přijetím předložených, či doporučených možností, protože k ní patří i zřejmá dávka neurčitosti, která je součástí každého pobytu. Skutečně čisté odhodlání je obsaženo pouze v prvotním rozhodnutí realizace konkrétního záměru.

Dalším aspektem odhodlanosti je dále to, že i ona sama, podobně jako pobyt samotný, musí být nutně určována jistými fakty, u nichž vždy hrozí jejich faktické upadání do ztracenosti pobytu. Jestliže jsem přesvědčen o správnosti svého konání, velmi snadno si vsugeruji představu o tom, že mé činy jsou podobně vnímány i okolím. Odhodlanost velmi často přijímá nepravdu za vlastní. Pokud by však odhodlanost chyběla zcela, pak bude naprosto paralyzována možnost skutečného poznání pobytu.

Jestliže bylo svědomí samo označeno jako něco, co nás oslovuje prostřednictvím volání, pak odhodlanost musí nutně znamenat otevření se výzvě volajícího. Naopak neodhodlanost, či lépe řečeno nedůslednost v případě svědomí jako „volání“, může vést k závěru, že zde určující roli hraje „ono se“, tedy upadlost pobytu. Podle Heideggera můžeme tento myšlenkový postup uplatnit i na odhodlanost tak, že „i odhodlané rozhodnutí je odkázáno na neurčité „ono se“ a jeho svět.“ *„Porozumění pro to patří k tomu, co je odhodlaným rozhodnutím odemykáno, protože teprve odhodlanost dává pobytu autentickou projasněnost“⁵⁹* Odhodlanost je specifická tím, že posuzuje to, co je fakticky možné. Každé takové možné odhodlání Heidegger nazývá „situací“⁶⁰. Situaci je možno vysvětlit jako jistou konkretizaci odhodlanosti zaměřené na konkrétní objekt.

Nehovoří se již o souboru jistých nahodilých okolností, čímž se více uzavírá cesta pro „ono se“ vzhledem k tomuto fenoménu. Situace narozdíl od „ono se“ nepracuje s náhodou, naopak se snaží přesně vymezit situaci, v našem případě svědomí. Situace ve smyslu zaměření se na určitý objekt, má pro Heideggera jistý

⁵⁸ Heidegger, Martin. *Bytí a čas*, s.328

⁵⁹ Heidegger, Martin. *Bytí a čas*, s. 329

⁶⁰ Heidegger, Martin. *Bytí a čas*, s. 329

prostorový význam, který se váže na pobyt, lépe řečeno na „bytí ve světě“. Tuto myšlenku lze zobecnit asi v tomto smyslu: Svět musíme vnímat v horizontu souvislostí pro jeho porozumění. Heidegger v této souvislosti hovoří o „od – dalování a zaměření“⁶¹. Není možné porozumět jednotlivým jsovcům, když pro ně není stanovena jejich horizontální struktura, pozadí, na kterém jednotlivá jsočna vyvstávají. Tento horizont však není jsoucí, nemůžeme ho pokládat za jsočno jako ostatní věci. Heideggerem zmíněná „prostorovost“ je vlastně „nekonečnou kontextualitou“, kterou já, jako lidská bytost, prožívám, nebo spíše mohu prožít, zakusit.

Jistě nebude od věci konstatování, že na tomto místě hovoříme o filosofické analýze přirozeného životního postoje. Pokud je tato „prostorovost“ základem naší existence, musíme mít zřejmé odhodlání do ní vkročit. Toto vkročení Heidegger označuje jako „odemčenost“ pro náš pobyt. V této „odemčenosti“ si obstaráváme jednotlivá jsočna v rámci pobytu. Samotný pojem „odemčenost“ lze pojmovat tak, že se nám v našem pobytu nevyskytují už pouze věci ve smyslu nahodilých souborů okolností, ale věci, do nichž my již projektujeme jistou odhodlanost ve smyslu „bytí sebou“. Jako bychom odhodili svá „příruční jsočna“ a omítali se smířit s tím, že jsou pouze náhodná. Jasným opozitem vůči tomuto vymezení je naopak již několikrát zmíněná situace pro „ono se“, které je v rámci tohoto myšlenkového obratu v situaci, kterou můžeme označit jako bytostně uzamčenou.

Podle Heideggera je situace pro „ono se“ následující: „*Zná jenom „všeobecný stav věcí“, ztrácí se v nejbližších „příležitostech“ a naplňuje své bytí počítáním „náhod“, které mylně považuje za svůj vlastní výkon.*“⁶² Naproti tomu odhodlanost, která prahne po autentickém bytí, chce být dosvědčena i ve struktuře „chtít mít svědomí“, stejně jako „chtít být odhodlaný“ pro pobyt. Celý předchozí výklad směřující k odhodlanosti by měl poukázat na to, že „volání svědomí“ před nás nestaví žádný vyprázdněný ideál tohoto pojmu, ale konkrétní vztahování (před – volání) vzhledem k situaci. Jestliže však omezíme „volání svědomí“ vzhledem k uskutečněným a zamýšleným proviněním, oslabíme jeho význam ve smyslu porozumění hlasu svědomí. Tím je opět myšlen odkaz na samotnou odhodlanost, protože ta předpokládá, že pobyt již jedná. U samotného jednání se ovšem musíme

⁶¹ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s.329

⁶² Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 330

ještě pozastavit ve smyslu po vysvětlení tohoto pojmu. Nemůžeme ho vnímat jako nějaký zvláštní postoj pro praktickou schopnost, oproti schopnosti teoretické.

Na druhou stranu není možné oba dva postoje, tedy teoretický a praktický, od sebe striktně oddělovat. Pokud spojíme jednání s odhodlaností, musíme si přiznat, že má podobnou charakteristiku (odhodlanost) jako svědomí, které je taktéž ontologickým fenoménem, který se vyznačuje mlčenlivostí, Heidegger by řekl, že „mluví v neustálém modu mlčení“. Oba dva fenomény jsou charakteristické svým seberozvrháním ve smyslu poukazu na provinilost pobytu. Pokud má svědomí jako fenomén směřovat k autentickému pochopení pobytu, je možno ontologicky alespoň naznačit autenticitu samotnou.

Ta se odehrává v rámci pobytu v konečném čase mezi vržeností a smrtí, která není podle Heideggera čistě empirickou zkušeností, protože člověk neuhyne jako zvíře, nýbrž ví o konečnosti svého pobytu. Na druhou stranu neustále provokuje otázka, do jaké míry je bytí ke smrti ve smyslu možnosti poznané autenticity skutečností, nebo pouhým existenciálním rozvrhem, pro který chybí jakékoli „důkazy“. *„Neboť jedině tehdy, až bude toto jsoucno fenomenálně přístupno ve své autenticitě a celosti, dostane se otázka po smyslu bytí tohoto jsoucna, k jehož existenci patří rozumění bytí vůbec, na opravdu pevnou půdu.“*⁶³ Citace vyjadřuje Heideggrovu pozici vzhledem k autentické možnosti pobytu.

⁶³ Heidegger, Martin. Bytí a čas, s. 322

4. Pojetí svědomí: Sókratés - Platón

V rámci dějin etických teorií má zásadní význam studium a hlubší pochopení antické etiky, která jako první v našem západním kulturním okruhu ukázala cestu pro poznání základních etických kategorií, které v našem myšlení, byť v pozměněné podobě, přetrvávají do dnešních dnů. Jako každá dějinná epocha, tak i antika má svou periodizaci, v jejímž rámci se pohled, či názory na jednotlivé problémy mění tak, jak jsou postupně zasazeny do jednotlivých názorových systémů.

Právě proto, že v nich můžeme nalézt jednotlivá prvotní stádia, či formy téměř všech etických problémů, cesta za fenoménem svědomí musí začínat již zde. Pro následující výklad byla zvolena doba tzv. klasického Řecka, která tvoří rámec pro druhé nejvýznamnější období řecké etiky, která je charakterizována třemi nejvýznamnějšími postavami řeckého filosofického myšlení a těmi jsou – Sókratés, Platón, Aristotelés. Teprve u těchto tří antických myslitelů je možno hovořit o ucelených etických teoriích. Konkrétní posun je patrný hlavně v jejich orientaci na lidský osud, který je možno uchopit prostřednictvím poznání vlastního ducha. Jedině skrze „péči o vlastní duši“ je možné lépe poznat smysl lidského života a přiblížit se konkretizaci sebepoznání ve smyslu „mého já“.

Pro odpovídající náhled do problematiky lidského svědomí bude následně sloužit výklad tohoto fenoménu prostřednictvím Sókratovy filozofie, která byla zachována pouze torzovitě v díle jeho žáka Platóna, i když on nebyl zdaleka jediným. Sókratés sám nezanechal žádný písemný doklad týkající se svých myšlenek, proto je nutná jistá revize Sókrata, podle toho, kdo a jak o něm referuje. Základní informační zdroje jsou tři, a to prostřednictvím interpretace Aristofana, Xenofonta a již zmíněného Platóna. Na tomto místě není záměrem provádět souvislou analýzu toho, jak jednotliví autoři o Platónovi referují.

Pro další vymezení Platónovy etiky a jeho vztahu k sofistům je zajímavý jistý protiklad v Sókratově osobnostním ustrojení, jak ho popisuje Aristofanés ve své komedii *Oblaka*, jako: „*karikovaného vychytralého sofistu nepřilíš vysoké mravní i intelektuální úrovně*“⁶⁴, což je obraz, který je obecně považován za málo pravděpodobný.

⁶⁴ Tretera, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení*. 2. vydání. Praha-Litomyšl: Paseka, 1999, s.73

Jinak se tváří svědectví Sókratova žáka Platóna, která jsou zachycena v Platónových dialozích. Jak je obecně známo, jedná se o filosofickou interpretaci Sókrata Platónem, takže je nesmírně složité určit, zda-li k nám z textu promlouvají autentické Sókratovy myšlenky, a kdy jeho ústy promlouvá sám Platón.

4. 1 Sókratés a sofisté

Pro lepší pochopení situace, vlastních východisek pro samotnou Sókratovu filosofii je příhodné srovnání jeho názorů s názory tzv. sofistů, „učitelů moudrosti“, jak jsou známí z mnohých textů zabývajících se dějinami filozofického myšlení. Sofisté jsou skupinou myslitelů, kteří stojí na začátku jistého obratu v rámci řecké filosofie, který značí změnu ve vnímání mravní situace člověka ve světě.

Na tomto místě není možné zcela vyčerpávajícím způsobem ozřejmit přesné postavení sofistů v rámci vývoje řecké filosofie, jde pouze o základní prezentaci jejich myšlenek. Sofisté, jak známo, učili své posluchače zásadám správného myšlení, ale i základům rétorického umění, tedy dovednostem, po kterých byla v rámci systému tehdejší athénské demokracie značná společenská poptávka. Své umění realizovali za situace, kdy i prostí athénští občané mohli promlouvat na běžných politických shromážděních. V této situaci byli pochopitelně nuceni prokázat schopnosti ve smyslu správného zdůvodnění a následného obhájení svých názorů. Bylo nezbytné prokázat své znalosti z oboru řečnictví, ale i jistého minima všeobecných znalostí, které jsou pro činnost takového charakteru nezbytností.

Zde je však nutné zmínit i jistý negativní důsledek činnosti sofistů, „učitelů moudrosti“, který spočíval v jistém zpovrchnění ve smyslu šíření vzdělanosti. Ostatně nejedná se o jev, který by definitivně zmizel v propadlišti dějin, ale v nejrůznějších modifikacích se objevuje stále znovu. V jistých případech je „popularizace problému“ spíše kličkou od hlubšího pohledu na věc. To ovšem není návodem k tomu, aby bylo sofistické učení nutně považováno za výbavu nedouků všemožného ražení. Právě naopak, měli nepochybné zásluhy jako šířitelé „zdravého“ rozumu v tom, že dokázali skutečně reagovat na praktické potřeby ve společnosti, což mimo jiné odkazuje na zásadní obrat od dosavadních úvah o přírodě směrem k člověku. Tím je myšleno hledání místa člověka ve společnosti, jeho konkrétní uplatnění. Tato potřeba vedla mimo jiné i k jisté počáteční konstituci

ve smyslu specializace pozdějších humanitních disciplín tak, jak to můžeme později sledovat u Aristotela.

Konkrétní intelektuální inovací sofistických učenců je jejich odmítnutí spokojení se s pouhými domněnkami v cestě za lidským poznáním. Zbraní sofistů je lidská řeč, taková, která dokáže postihnout vše z oblasti lidského poznání, ale i mimo něj. Právě prostřednictvím vhodné argumentace je možné postupovat v cestě za získáním duševní odolnosti a jistoty.

V cestě k této jistotě lidského poznání stojí chiméra domněnky, „doxá“, jak jí nazývali samotní Řekové. Tuto nejistotu v cestě za lidským poznáním je však nutno odstranit, protože: „...*bytí je nezjevné, nedostane-li se mu zdání, a zdání je slabé, nedostane-li se mu bytí*⁶⁵. Tento Gorgiův citát poukazuje na jisté lidské soumarství ve vztahu ke zdání, v tom smyslu, že lidé jsou tímto navýsost nejistým zdáním unášeni ve svém žití.

Toto zdání nemůže lidem přinášet upřímnou radost ze života, který by měl být podle Řeků, a to se dodnes nemění, co nejméně. Takto získané štěstí je neustálým lidským snažením s nejistým výsledkem. Lidský život je nutné plně pochopit ve smyslu lidských konvencí, které si sami vytváříme, a které jsou často, a to dokonce i pro člověka žijícího v úzkém sepětí s přírodou (kosmickým řádem), což je podmínka, kterou Řekové splňovali, velmi často s tímto přírodním řádem v rozporu. Není to ale pouze a jenom přírodní řád, který se zdá být neměnný, ale i mravní zásady, světské zákony, představy o dobru, náboženství, které je možno různě interpretovat, skoro by se dalo říci, relativizovat z hlediska jejich závaznosti pro člověka.

Sofista vítězí v okamžiku, kdy pochopí konkrétní posuny ve vývoji lidské společnosti vzhledem k tradičnímu uspořádání společnosti a dokáže toho využít ve svůj vlastní prospěch. Tímto prospěchem je pochopitelně vnímáno vlastní materiální obohacení, což byla záležitost, kterou mnoho lidí, včetně Sókrata považovalo za něco, co jaksí odporuje mravním zásadám a etice vůbec. A nebylo to pouze zpeněžení sofistických služeb, které Sókrata, byť sám původně ze sofistického prostředí vzešel, na sofistech popouzelo.

Sofistický pragmatický (bráno z dnešního pohledu) přístup a jejich příklon k individualismu nutně vedl nejenom k relativizaci pravdy, ale i mravních hodnot

⁶⁵ Svoboda, Karel. Zlomky před Sokratovských myslitelů. 1. vydání. Praha: ČSAV, 1962, s.162

obecně. Zde se ovšem nabízí i jednoznačná paralela k současnosti, která, dle mého názoru, nemá k sofistickému učení nikterak daleko, právě naopak. O postmodernistických filozofických východiscích raději zcela pomlčím, byť by se jejich počátky jistě daly vysledovat u sofistů. Zde je ovšem nutné rozlišit základní postmodernistická východiska ve smyslu rozlišení postmoderny na špatnou a čestnou tak, jak je to deklarováno v díle Lyotarda.

Tento fakt ovšem nijak nemění zásluhy sofistů na tom, že jako první pochopili problémy, které jasně vystihují rozpory mezi přírodou a lidskými zákony. Sofisté si velmi dobře uvědomovali, že lidské zákony nemohou být přirozenými, protože často lidem vnucují jednání, které je proti přírodním danostem. Toto porušení původního řádu dává lidem větší možnosti pro jejich uplatnění se v lidské společnosti, ale ne ve smyslu naprosté bezuzdnosti, či snad hédonismu, ale spíše naopak. Vysvětlení je následující. Bylo by přirozenější oddat se svým žádostem, ale v lidské společnosti je často musíme omezovat, či dokonce skrývat.

4. 2 Sókratova etika

Jak již bylo výše zmíněno systematický výklad umožňující hlubší proniknutí do problematiky Sókratova odkazu na poli etickém je značně složitý, a to hned několika důvodů. Nejedná se pouze o správnou interpretaci ve smyslu toho, co je autentickým Sokratovým odkazem, a co interpretací jeho současníků. Specifika základních premis pro další výklad jsou skutečně hlubší povahy. Sókrata je možno vnímat jako nový typ etického myslitele svojí doby. Důvody jsou zřejmé. Jednak se ze všech sil snaží o to, aby se ve svých myšlenkách vymezoval proti sofistické relativizaci mravních hodnot, s tím, že je nutné v mravním smyslu stanovit to, co je pro všechny občany závazné. Na druhou stranu „patří mezi sofisty řadou okolností života, který vedl, i otázkami, které si kladl.“⁶⁶ Což je tvrzení, které bude následně zdůvodněno.

Výše zmíněná okolnost závaznosti mravních hodnot „pro všechny“, je jakýmsi ústředním bodem Sókratovy etiky. V konkrétním smyslu se zde hovoří o usilování a dosažení arété, tedy ctnosti, kterou lze substituovat výrazy dokonalost, výtečnost, či „zdatnost“⁶⁷. Tato zdatnost se pro každého jeví jako jakési „obecné

⁶⁶ Blažková, Miloslava. Dějiny etických teorií I (od antiky po konec 18. století), s.40

⁶⁷ Tretera, Ivo. Nástin dějin evropského myšlení, s.76

dobro“, ve smyslu usilování o štěstí (blaženost - eudaimonia). Tento postup má svojí vnitřní logiku v okamžiku, kdy dojde ke zrušení přirozené tradice v rámci lidské společnosti a je třeba konkrétním způsobem docílit upevnění mravnosti v člověku samém. Je zde patrné jasné vymezení proti sofistům a jejich konvencím. Tím je míněna zřejmá pochybnost o tom, že mravní zákony nejsou výsledkem konkrétní společenské dohody mezi lidmi. Nejedná se o lidské zákony, nýbrž o zákony přirozené. Z hlediska přirozených zákonů se však Sókratova etika dostává do svízelné, řekněme paradoxní situace. Sókratés nepožaduje zrušení, či definitivní odklon od prvotní přirozené - od přírody (řádu) odvozené tradice. Slovo přirozený se tak stává dvojnásobným. A to z toho důvodu, že sám přirozený řád má být v člověku posílen ve smyslu určité substituce původního řádu.

Teprve v tomto okamžiku může dojít k zřejmějšímu vymezení se vůči sofistické nauce. Vysvětlení je poměrně jednoduché. Pokud se vrátíme k výše zmíněné zdatnosti (ctnosti), prostřednictvím které se v sofistickém pojetí formuje morální norma, sofisté jí vnímají zcela jasně, jako prokazování zdatnosti, úspěchu. Zdatný je zkrátka ten, komu se podaří prosadit se nad ostatními. Pak se ovšem musíme zeptat zda-li je ještě v tomto ohledu zdatnost rozumným usilováním po štěstí.

Toto štěstí je totiž zřejmě zcela rozdílné pro sofisty a pro Sókrata. Samotný obrat v Sókratově myšlení je velmi dobře vyjádřen u Hegela: „*Nejde již o prosté bytí zvykové mravnosti, nýbrž o živoucí vědomí o ní, jež má ještě též obsah, jako ona zvyková mravnost, ale znamená svobodný pohyb ducha v ní...Sókratés vystupoval s myšlenkou, že nyní je na každém, aby sám pečoval o svou mravnost.*“⁶⁸

Jestliže Sókratés považuje postupy, v dnes bychom řekli pragmatickém vyznění, sofistů za nedostatečné a ubohé, musíme si položit otázku, co nabízí sám Sókratés. Pokud budeme kritičtí, může nám jeho postup připomínat fintu kouzelníka, který nenadále vytáhne z klobouku roztomilé zvířátko a my užasle hledíme na to, kde se ono zvíře najednou vzalo. Jestliže o sobě prohlásím, že mi nejde o pouhý úspěch a prosazování mých zájmů v životě, ale o samotný smysl života, stává se tato teze přinejmenším problematickou. Relativita tohoto obratu se velmi podobá oné kritizované relativnosti v úsudcích sofistů.

⁶⁸ Hegel, G. W. F. Dějiny filosofie II, Praha: ČSAV, 1965, s. 49-50

Jak je možné prostřednictvím svého vlastního života dojít k pozvednutí přirozené přírodní mravnosti k mravnosti přirozeně lidské? A co je za této situace ještě vlastně možno považovat za přirozené? Sókratovi v této situaci nezbylo nic jiného, než se zaměřit na zdatnosti omezené výhradně na sféru duchovních a mravních hodnot. Tento postup je však problematický. Jednak zde vyloženě imponuje představa utváření si svého vlastního života, a to do všech důsledků, které tento „životní styl“ člověku může přinést. Na druhou stranu je bezpodmínečně nutné žít svůj život jako filosofický problém? Bez jakékoli vulgarizace tak Sókratés prožíval svůj život jako „péči o duši“, ovšem je třeba také vysledovat to, jaké místo v jeho životě měli ostatní lidé.

Tuto skutečnost pak můžeme poměrně dobře rekonstruovat na základě Sókratovy řeči, prostřednictvím které se obhajoval před Athénským soudem: *„Já vás, Athéňané, ctím a miluji, budu však poslouchati více boha než vás a dokud budu dýchati a dokud budu s to, nepřestanu filosofovati a vás napomínati a každého z vás, kohokoli potkám, upozorňovati svým obvyklým způsobem na toto: drahý příteli, jsi Athéňan, příslušník obce nejmocnější a nejproslulejší moudrostí a silou a ty se nestydíš starati se o to, abys měl co nejvíce peněz a slávy a cti, o rozum však, o pravdu, a o duši, aby byla co nejlepší se nestaráš a nepečuješ? A budeli někdo z vás odporovati a tvrditi, že se o to stará, nepropustím ho hned a neodejdu, nýbrž budu se ho vyptávati a budu ho zkoumati a budu se s ním příti a jestliže shledám, že nemá ctnosti a že to jenom tak říká, vyčtu mu, že si věci nejvzácnějších nejméně cení a horších více. A to budu dělat každému, koho potkám, mladému i starému, cizinci i občanu, spíše však občanům, poněvadž jste mi rodem bližší. Neboť dobře vězte, že mi tak káže bůh, a já myslím, že se vám ve vaší obci ještě nikdy nedostalo většího dobra, než je tato má služba bohu. Neboť nic jiného nedělám, chodě mezi vámi, než že přemlouvám mladé i staré, aby nepečovali dříve ani usilovněji o tělo, ani o peníze než o to, aby duše byla co nejlepší...“⁶⁹*

Předešlé řádky, které se nám zachovaly prostřednictvím Platóna ukazují jistá východiska pro Sókratovo uvažování v rámci konkrétního poznávacího úkonu. Jestliže je Sókratés skutečně osobností, které se povedlo uskutečnit přechod od zvykové mravnosti k reflektované morali, muselo být samotné vědění svým způsobem nově konstituováno, muselo se stát „novou zdatností“. Určujícím pro

⁶⁹ Platón. Euthyfrón. Obrana Sókrata. Krytón, s. 57-58

Sókratovo uvažování se jeví stará řecká maxima, která byla vytesána nad vchodem do delfského chrámu: „Poznej sám sebe“, kdy prostředkem sebepoznání samého se stal známý Sókratovský dialog, jehož přesný popis není předmětem tohoto výkladu. Můžeme ho pouze zjednodušit.

Dialog sám má podobu „*spoluúčastného kladení otázek*“⁷⁰, který je v rámci konkrétního Sókratova zájmu možné pojímat jako etický intelektualismus, protože dialog sám je skutečným naplňováním výše zmíněné areté. Člověk, který dosáhne správného vědění prostřednictvím tohoto dialogu, dokonce nemůže jednat jinak než správně, stejně jako ten, kdo nejedná správně a činí tak jen proto, že neví, jaké jednání je správné. Samotná podstata dialogu spočívá ve skutečném poznání svého nevědění, ono známé: „Vím, že nic nevím“, ovšem za předpokladu, že poznání tohoto nevědění zprostředkuje cestu nejsilnější touhy po vědění. Sókratés pochopitelně nerezignuje na veškeré poznání, opak je pravdou. Jinými slovy, pokud je touha po vědění skutečně silná, musíme se přenést přes pouhá zdání pravdy, která nemají s pravým věděním nic společného.

Již Sókratés si velmi dobře uvědomoval, že vědění je skutečným motorem pro lidské snažení, v tom smyslu, že nenechá člověka nikdy v klidu, neustále nás vybízí k dalším otázkám a znovu se vrháme do nejistoty, aby se nám podařilo tyto otázky ozřejmit. Teprve v tomto smyslu můžeme hovořit o skutečné lidské ctnosti. Jak sám Sókratés během své obhajoby u Athénskému soudu několikrát zdůrazňuje (viz. citace), člověk, který hledá vědění, je sám povinen toto vědění zprostředkovat ostatním. Proto je tak důležitá skutečná cesta za osvojením (lepší naučitelnost) si ctností, a proto výše uvedená zmínka o jistém etickém intelektualismu.

Naučitelnost ctnosti je přímou podmínkou areté, která se vlastně realizuje prostřednictvím učení se poznání vlastní i cizí nevědomosti. Na ctnosti je vázáno i samotné štěstí člověka, které je možné ztotožnit s dobrem v jeho morálním slova smyslu. Nejvyšší dobro je jistou univerzalizací morálky, která vychází ze samé povahy skutečnosti znovu s jasnou ozvěnou zrušení tradice přirozené mravnosti ve smyslu nového posílení této mravnosti v člověku.

Samotná dílčí dobra jsou spojena přímo s lidskými skutky, které se ovšem mohou díky slabosti lidského individua poměrně lehce změnit ve skutky zlé. Tento myšlenkový obrat poté v rámci jisté teologické transformaci nalézáme zcela

⁷⁰ Blažková, Miloslava. Dějiny etických teorií I (od antiky po konec 18. století), s. 41

konkrétně i v učení Tomáše Akvinského. Sám Sókratés za dobro považuje obecně vědění, ke kterému máme směřovat, a nevědění je poté zlem, kterému se máme vyvarovat. Konkrétní cestou, která nás má od tohoto zla odvrátit je uznání a hlubší pochopení naší nevědomosti.

4. 3 Sókratovo daimonion

Tak jak složitě se jeví interpretace Sókratovy filosofie ve smyslu možnosti pro její co možná nejautentičtější výklad, tak i u problematiky Sókratova daimonion nacházíme téměř neřešitelný problém v tom smyslu, jak tento termín správně vyložit.

Pokud se na Sokratův odkaz díváme v celku, jistě není omylem prohlásit jeho nauku za poměrně přísně racionalistickou, kdy vše v ní má své místo, byť s možnými interpretačními odchylkami u různých autorů. Skutečnou výjimkou je naproti tomu samotné daimonon, které působí vzhledem k ostatnímu učení jistým nesourodým dojmem. Sám Sókratés o daimonion údajně prohlásil toto: „...že se totiž ve mně projevuje cosi božského daimonského, což také s posměšnou narážkou uvedl ve své žalobě Melétos. Jest to ve mně již počínajíc od dětství jakýsi hlas, který kdykoli se ozve, pokaždé mě odvrací, abych nedělal to, co právě hodlám udělat, avšak nikdy mě k ničemu nepobízí. Toto jest, co mi zabraňuje zabývat se politikou, a jak se mi zdá, je velmi dobře, že zabraňuje, neboť dobře vězte, občané athénští, že kdybych se byl dávno oddal politické činnosti, byl bych již dávno zahynul a ani vám bych nebyl nic prospěl, ani sám sobě.“⁷¹

Z výše uvedeného vyplívá: Sókratés byl přesvědčen, že na něho již od dětských let v situacích důležité volby působí cosi božského a daimonského, a to jakýsi vnitřní varovný hlas, který jej od některých činů odvrací, avšak nikdy jej k ničemu nenabádá.

Nazýval jej daimonion a tento hlas ho například odvrátil od toho, aby se zabýval politikou. To je ale asi tak vše. Je tudíž, z dochovaného znění velmi sporné, čím vlastně Sókratovo daimonion bylo. Spojovat ho rovnou se svědomím v tom smyslu, jak toto slovo chápeme, by zřejmě nebylo nejpřesnější. Pozdější křesťanská doba pochopitelně do daimonion vkládala také svoji představu jakéhosi „hlasu

⁷¹ Platón.Euthyfrón. Obrana Sókrata. Krytón, s. 60

božího“, ale objevily se i další interpretace, jako např. u Františka Novotného, který se pokouší Sókratovské daimonion racionalizovat, jako hlas rozumu.

Pokud se však co nejvíce přidržíme Sókratova učení v intencích výše uvedeného teoretického rozboru, mohli bychom daimonion popsat skutečně spíše jako racionálně méně uchopenou záležitost, kdy by se snad v etickém duchu dala nazvat něčím jako „hlas svědomí“, nebo dokonce jistou předtuchou, protože k samotnému Sókratovi promlouvá ve smyslu, „něco mi řeklo, abych to nedělal.“

Tímto způsobem bychom však byli s daimonion přeci jenom poměrně rychle hotovi. Dalším možným pohledem je po té přesnější komparace daimonion se samotným Sókratovým výkladem etickým. Jestliže je štěstí člověka úzce spjato se ctnostmi, které jsou zprostředkovány pomocí zakoušení nejvyššího dobra, které je míněno jako dobro v morálním slova smyslu, rýsuje se zde jistá paralela se samotným daimonion. Tento blíže nespecifikovaný hlas (daimonion) může za jistých okolností stát za oním lidským úsilím o poznání dobra. Daimonion je možné prezentovat v roli jakéhosi pomocníka, který podporuje arété - ctnosti.

Pokud ctnosti korespondují s nejvyšším dobrem, pak nás jistě vedou k určení, které by mělo člověka odvracet od všeho falešného a pomíjivého ve smyslu tendování k hledání hlubšího naplňování všeobecně závazných mravních pravidel. Daimonion vlastně dohlíží na správný průběh této cesty za nejvyšším dobrem, protože v okamžiku, kdy z ní být jen na malý okamžik sejdeme, mělo by se, alespoň podle Sókrata, přiměřeným způsobem ozvat, být v „prapodivném modu mlčení.“

5. Pojetí svědomí u Tomáše Akvinského

Tomáši Akvinskému beze vší pochybnosti patří přední místo v evropských duchovních dějinách. Stal se ideovým vůdcem scholastického učení a sám se stal autorem, který stojí na počátku vypracování pevnějšího řádu pro křesťanskou ontologii. Vytvoření tohoto nového řádu bylo v Tomášově době nezbytností vzhledem k nutnosti upevnění a sjednocení křesťanských ontologických východisek, která nebyla v této době (13. století) zcela jednoznačná.

Akvinského přínos lze jednoznačně postavit na jeho vynikajícím syntetickém talentu, prostřednictvím něhož se mu podařilo vytvořit z předchozího myšlenkového základu vynikající syntézu, v rámci které v sobě mohla katolická církev živit naději, že vždy najde uspokojujivé řešení všech svých sporných otázek. Ty se pochopitelně týkaly učení o doktrínách, zvláště ve vztahu rozum - víra. Z těchto důvodů začala církev Tomášovu filosofii a teologii upřednostňovat před ostatními a nakonec jí prohlásila za své oficiální učení.

Sám Akvinský ve svém díle navazoval na myšlenky jiného křesťanského myslitele Alberta Velikého a dokončil to, co bylo u jeho předchůdce započato, či naznačeno. Úkolem tehdejšího filosoficko - teologického bádání bylo přizpůsobit navýsost systematické Aristotelovo dílo potřebám doby, tedy šlo o jistou křesťansky ortodoxní adaptaci a následnou interpretaci Aristotela. Bylo nutné přetvořit metafyzickou ontologii v její klasické podobě. „*Obrazně se někdy tento postup nazývá proměna Aristotela v Aristotela s tonzurou*“⁷². V rámci dalšího výkladu bude dále upřednostňována hlavně Akvinského etika s přihlédnutím k jeho ontologickému systému, jehož složitost poněkud komplikuje jeho systematický výklad.

5. 1 Základní prvky nauky Tomáše Akvinského

Určujícím vymezením, prostřednictvím kterého lze vstoupit do filosofického systému Akvinského, je jeho postižení vztahu mezi Bohem a světem, Bohem a člověkem. Na samotném počátku stojí vymezení, které se nachází v úvodu Theologické sumy⁷³, ve které Akvinský rozlišuje dvě oblasti, které se bezprostředně

⁷² Blažková, Miloslava. Dějiny etických teorií I (od antiky po konec 18. století), s. 83

⁷³ Tretera, Ivo. Nástin dějin evropského myšlení, s. 219

dotýkají lidského poznání. Jednak hovoří o tzv. posvátné nauce, do které patří posvátná teologie, která se opírá o biblický text a naproti ní tzv. vědy z přirozeného světla rozumu.

Konkrétní poznatky, lépe řečeno jejich pravdivost, která se vztahuje k první sféře lidského poznání, tedy k posvátné teologii jsou pravdou, která byla seslána Bohem směrem k člověku. Tyto vědomosti jsou člověku zpřístupněny cestou boží milosti, tedy nadpřirozeně. V rámci své nadpřirozené konstituce jsou neměnné a tvoří pevný základ pro určení druhé sféry, tj. pravdy, která je zpřístupněna prostřednictvím přirozené cesty lidského poznání.

Zde je nutné jednoznačné konstatování, které jasně deklaruje situaci, v níž se rozum a víra vzájemně doplňují, nejsou v protikladu, ale, a to je nesmírně důležité, jeden druhého nezastupují! Cesta k vzájemnému souladu obou dvou sfér je však zřejmá. Jak pravdy zjevené, tak i pravdy přirozené, pochází z jednoho zdroje a tím je Bůh. Tomášova nauka nepřipouští, aby se k jednomu a témuž problému v cestě za lidským poznáním vztahoval dvojí stejně pravdivý výrok, spíše jde o vzájemně se vylučující řešení, které musí být precizně zdůvodněno tak, jak to kdysi prostřednictvím své filosofie činil Aristoteles. Tomáš dochází k zásadnímu poznání, kdy jedna a táž pravda nemůže být pro jednu a též osobu v jednom a témže čase zároveň předmětem víry i rozumového poznání.

Musí nutně existovat pravdy, které lidský rozum přesahují, ale nesmí jít proti rozumu samotnému. Pokud lidský rozum přesahují, poté logicky (opět zřejmý ozvuk Aristotelova myšlení) nemohou být z hlediska lidského rozumu dokazatelné. K takovým pravdám náleží dogmata křesťanské nauky, jako je např. vznik světa, dědičný hřích apod. Z toho musí nutně vyplývat, že vztah mezi Bohem a člověkem (světem) není možné rozšifrovat prostřednictvím rozumu. Rozum nachází uplatnění hlavně v rámci tzv. „přirozené teologie“⁷⁴, kdy se hovoří o pravdách, které jsou poznatelné prostřednictvím přirozeného lidského rozumu. Mezi ně patří např. důkaz boží existence.

Samotná přirozená teologie má své základy v Aristotelově filosofii: „*Nauka může být toliko o jsoucnu: neboť předmětem vědění je toliko pravidlo, jež je totožné se jsoucнем. Ale filosofické předměty pojednávají o všech částech jsoucna i o Bohu, pročez jedna část filosofie se nazývá theologií, čili božskou vědou, jak jest patrné*

⁷⁴ Tretera, Ivo. Nástin dějin evropského myšlení, s. 220

z *Filosofa z VI. Metaf.* Nebylo tedy třeba, aby se tvořila nebo byla jiná nauka mimo filosofické předměty⁷⁵. Jak bylo naznačeno výše Akvinského pouhé rozdělení mezi zjeveným a přirozeným neuspokojilo, a tak tyto dvě oblasti vzájemně doplňoval.

Dosvědčení pro tento Tomášův postup lze dohledat v jeho *Sumě* proti pohanům, kde mimo jiné zdůrazňuje: „...oba dva druhy učení nepostupují podle stejného řádu. Filosofické učení zkoumají stvořené věci z nich samých...se nejprve zabývá těmito věcmi a nakonec nás přivádí k Bohu. Naproti tomu nauka víry, která se zabývá stvořenými jsoucný jen ve vztahu k Bohu, zaměřuje svou pozornost především na Boha a teprve za druhé na stvoření. Proto učení víry je dokonalejší, neboť se ve větší míře podobá vědění Boha, který poznává sebe poznává bezprostředně jiné věci⁷⁶.”

Následující řádky jsou důkazem, že přednost teologie a víry před filosofií je u Akvinského jednoznačná. Přirozený rozum musí sloužit víře a slouží jí tak, že se snaží položit důkaz v tom smyslu, že to, co víra obsahuje, není nemožné, a brání víru před námitkami odpůrců. Teologie je neomylná a filosofii musí být nadřazena.

5. 2 Akvinského ontologický systém

Podle Akvinského není možné vymezit vztah mezi člověkem a Bohem prostřednictvím rozumu a tento vztah se stává jakýmsi mystériem. Tak, jak lidská bytost nemůže konkrétně uchopit božskou bytost, nemá jistotu ani u poznání materiálních věcí, natož jistotu univerzální pravdy. Jedinou cestou, jak proniknout k materiální podstatě, je přes jednotlivá jsoucná, protože člověk sám je takovou jednotlivostí v rámci záměru božího stvoření.

V tomto okamžiku si pozorný student Akvinského nauky opět musí všimnout jeho inspirace Aristotelem, ve smyslu použití některých jeho principů, avšak v křesťansky pozměněném významu. Sám Bůh je prezentován jen prostřednictvím možnosti, která je čistým uskutečněním, do něhož spadá také v jedno existence s esencí. Existenci přitom vnímáme jako podstatu, esenci jako bytnost. Jinak řečeno, jednotlivé předměty jsou vždy složené z esence a existence. Základní ontologické teze lze vyjádřit následovně: „*Bůh je esencí, která obsahuje i existenci jako nutnou. Ostatní jsoucná nemusí ve své esenci nutně obsahovat ani*

⁷⁵ Tomáš Akvinský. *Theologická summa*. 1. vydání. Olomouc, 1932-40, s. 95

⁷⁶ Tomáš Akvinský. *Summa proti pohanům II*. 1. vydání. Olomouc: MCM, 1993, s.7

existenci. Člověk je míněn jako jednota duše a těla, ale na rozdíl od ostatních věcí ve světě je spojen s inteligencí. Bůh udržuje vše, co stvořil tak, že přidává k esenci stvořených věcí existenci.⁷⁷

5. 3 Akvinského etika ve smyslu antropologickém - pojetí duše

Prvotní teze, která osvětluje Akvinského pojetí duše, konstatuje u člověka jednotu substancí duše a těla, které jsou v něm spojeny jako forma a látka. Lidská duše je v člověku zprostředkována jako jediná substanciální forma jeho těla. Toto tvrzení vede k přesvědčení, které vyúsťuje k jednoznačné nezávislosti duše na tělesné schránce člověka. Tento myšlenkový obrat je výsledovatelný z Aristotela, kdy „*individuální různosti všech jsoucen pocházejí z látky, tedy látka je principium individuationis, počátek jednotlivosti, neboli princip individuace, odlišenosti.*“⁷⁸

V rámci tohoto problému je nutno dodat, že nezávislost duše na těle u Akvinského přeci jenom složitější, protože autor sám často hovoří o tzv. „složené substancí“, která představuje jednotu těla a duše.

Pokud se blíže zaměříme na látku, tak ta v posledku umožňuje vytvoření a množení odlišných jsoucen v rámci téže formy. Formy samotné musí být bez látky, nemohou se množit. Jistou komplikací je v Tomášově pojetí duše lidská. Musíme si z hlediska křesťanské věrouky položit základní otázku. Co se děje s lidskou duší po té, když člověk umírá? Pokud lidské tělo vnímáme jako dualitu těla a duše, tak po smrti duše sama nezaniká, je nesmrtelná a v tomto případě je zřejmá její subsistenční forma. Všechny duše zemřelých se ale mohou jevit jako naprosto stejné, respektive nemůžeme je od sebe odlišit, a pak se můžeme ptát na to, jakým způsobem probíhá konečné zúčtování s lidskou duší, která předstoupí před zřítelnicí Nejvyššího. Jestliže k finálnímu zúčtování před Bohem přistupují jakási „nerozlišená duchovna“, je zde problém, který se zásadně dotýká posmrtné odměny, či trestu.

Z výše uvedeného vyplývá, že duše člověka je tvořena Bohem, a to zároveň se stvořením těla a je konečná pouze v rámci tohoto spojení na pozemském světě. Jinak je ovšem nesmrtelná, protože se v ní odráží záměr božího stvoření a sama tedy nesmí zaniknout jako božská entita. I přes jistou problematičnost při zúčtování

⁷⁷ Blažková, Miloslava. Dějiny etických teorií I (od antiky po konec 18. století), s. 84

⁷⁸ Tretera, Ivo. Nástin dějin evropského myšlení, s.222

během posledního soudu je možné přijmout odměnu, či trest tak, jak to popisuje Akvinský ve své Summě proti pohanům, když konstatuje: „Avšak jako duše, požívající Boha, bude mít splněnou touhu, co se týká dosažení veškerého dobra, tak bude splněna její touha, co se týká veškerého zla. Vždyť u nejvyššího dobra nemá místo nějaké zlo. Tedy také tělo, zdokonalené skrze duši, bude nedotčeno přiměřeně duši od všeho zla... a proto budou takové, že nebudou moci trpět. Přesto taková necitelnost od nich nevylučuje dotčenost, která je v rázu smyslu“ budou totiž užívat smyslů k potěšení dle toho, co neodporuje stavu porušení.“⁷⁹

5. 4 Role morálky v životě člověka

Tomáš Akvinský je autorem, který se ve svém výkladu přidržel tradičního pojetí v tom smyslu, že Bůh stvořil svět v čase a z ničeho a tudíž, jestliže všechny věci existují kvůli němu, musí být také Bohem zprostředkovány. Vše, co existuje, musí mít své konkrétní směřování. Lidské činy na pozemském světě budou nejlépe naplněny tím, pokud budou směřovat směrem k Bohu. Toto směřování je směřováním k Bohu, protože Bůh je nejvyšším dobrem, což je myšlenka, která je obsažena v jednom z důkazů boží existence (Důkaz ze stupňů dokonalosti): „Existuje tedy něco, co je nejpravdivější, nejušlechtlejší a v důsledku toho v nejvyšší míře jsoucno (*maxime ens*), neboť to, co je nejpravdivější existuje v nejvyšším stupni, jak se praví ve 2. Metaf. To pak, co je nejdokonalejší v nějakém rodu, je příčinou všeho, co do tohoto rodu spadá.. Ergo existuje něco, co je příčinou bytí, dobra a kterékoli dokonalosti ve všech jsoucnech, a to nazýváme Bohem.“⁸⁰

Naopak zlo je pojímáno jako jistá nedokonalost, tedy nedostatečnost u stvořených věcí, přičemž tato analogie se dá přenést i na člověka ve smyslu neschopnosti správného užití dobra resp. dobré vůle, kterou má v sobě člověk vsazenu od Boha. Prostřednictvím dobré vůle člověk může volit dobro. Dobro je zároveň vymezeno jako to, „co je třeba činit a zlo jako to, čeho je třeba se vyvarovat.“⁸¹ Samo dobro je distribuováno skrze tzv. dílčí dobra, která mají napomáhat realizaci praktického lidského jednání.

⁷⁹ Tomáš Akvinský. Summa proti pohanům IV. 1. vydání. Olomouc: MCM, 1993, s. 214-215

⁸⁰ Tretera, Ivo. Nástin dějin evropského myšlení, s.226

⁸¹ Blažková, Miloslava. Dějiny etických teorií I (od antiky po konec 18. století), s. 84

Specifikace konkrétní mravní povinnosti u člověka je však poněkud složitější. Zde je nutné určit základní postupy, prostřednictvím nichž je možné mravní povinnosti realizovat, a to prostřednictvím mravních norem. U jakékoli mravní normy, má-li být vůbec mravní normou je, potřebné zajistit její všeobecnou platnost, aby se nestala pouhou deklarací. Akvinský staví tuto platnost na jisté přirozeně rozumové dispozici člověka k tomu, že se jako lidé již rodíme s určitým povědomím o tom, co je správné. Toto povědomí je u Akvinského zprostředkováno pomocí tzv. „Lex naturalis“⁸², což je termín, který můžeme přeložit ve smyslu „přirozeného zákona“. Tento přirozený zákon je součástí vyšší struktury tzv. „Lex aeterna“⁸³, kterému můžeme rozumět jako „božské prozřetelnosti v přírodě a dějinách“, která je definována jako jistý plán Boží moudrosti, která pochopitelně vše řídí.

Do oblasti přirozeného zákona potom náleží i realizace přirozených lidských sklonů, prostřednictvím kterých je realizována oblast přirozeného zákona. „Přirozené sklony se týkají tří pudů. První je pud sebezáchovy druhu, druhý pud zachování sebe a třetí pud společenský a poznávací.“⁸⁴ Tyto tři pudy však nejsou totožné, ale vzájemně se prolínají. První dva pudy jsou charakteristické pro všechny živočichy, zatímco ten poslední je vlastní pouze lidským bytostem. Jistá komplikace však nastává v okamžiku, kdy i prvním dvěma pudům přiřadíme lidská dobra. Sám člověk realizuje pud sebezáchovy druhu a pud zachování sebe, i když svým osobitým způsobem.

Prostřednictvím prvního pudu člověk realizuje své základní potřeby ve smyslu vytvoření základních rodinných vazeb v křesťanském pojetí, kdy je kladen důraz především na správnou výchovu v rodině, která tvoří základní sociální skupinu lidské (křesťanské) společnosti. V rámci druhého pudu se nehovoří pouze o prostém přežívání, ale je zde akceptován hlavně lidský, tj. mravní rozměr našeho individua.

Poslední pud je významný z hlediska konkrétního sociálního uspořádání lidské společnosti, které však může být lidem vyjeveno jenom tak, že se zaměříme co nejvíce mimo oblast svůdných smyslových prožitků a budeme v maximální možné míře akceptovat naplnění naší praktické, každodenní, cesty směrem k Bohu.

⁸² Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky, s. 84

⁸³ Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky, s. 84

⁸⁴ Blažková, Miloslava. Dějiny etických teorií I (od antiky po konec 18. století), s. 85

Člověk se tak obrazně stává členem nebeské obce prostřednictvím konkrétních vnitřních pohnutek v rámci svého žití. Sám musí ve společnosti uplatňovat přirozené ctnosti, s jejichž pomocí je pak v ideálním případě spolu s ostatními lidmi posiluje uskutečnění posledního cíle - ctností nadpřirozených.

Tyto cíle jsou uskutečňovány právě proto, že člověk je bytostí, která byla obdařena rozumem, který pomáhá transformovat přirozený zákon do lidské podoby. Člověk v žádném případě nestojí vně tohoto přirozeného zákona, ale podílí se na něm, v tom smyslu, že se sám rozhoduje prostřednictvím božské prozřetelnosti. Tímto způsobem je dokonána lidská konstituovatelnost na tomto světě, která však není možná bez boží pomoci. Teprve díky boží milosti se člověk může povznést k myšlence nadřazenosti nadpřirozeného morálního řádu morálnímu řádu přirozenému.

V tomto ohledu pak tkví závaznost morálního jednání křesťana, který jedná pod vidinou následků posmrtné odplaty, což je aspekt, který nemusí být každému příjemný, ale to již patří do oblasti konkrétního přístupu k víře jako takové.

5. 5 Svědomí před činem, svědomí po činu

Jestliže bylo výše zmíněno, že etika Tomáše Akvinského zaujímá velmi výraznou pozici v rámci vývoje morálně-teologického myšlení Křesťanské církve, je nutné se zmínit i o jeho neobyčejně propracovaném pojmu svědomí. U Tomáše samotného nenalezneme žádný výraz, který by sémanticky přesně označoval to, co v češtině myslíme pojmem svědomí.

Samotný teoretický rozbor tohoto fenoménu je podstatě zahrnut ve třech rovinách, které jsou charakterizovány výrazy: „synderesis, sapientia a scientia“⁸⁵, které ovšem nemusí korespondovat přímo se svědomím a mají jistý širší význam. Dalším významným prvkem v posuzování fenoménu svědomí u Tomáše Akvinského je fakt, že svědomí, které má podobu jisté mravní reflexe, probíhá nejen po vykonaném činu tak, jak se u svědomí obecně předpokládá, ale i před činem samotným, což je poněkud zvláštní. V samotném určení svědomí je poté opět patrná zřejmá konstituovatelnost v návaznosti na filosofický styl Aristotela, kde vše má své pevně dané místo v rámci filosofického systému.

⁸⁵ Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky, s. 79

Prvotní teze by se dala vyjádřit v tom smyslu, že svědomí je oblastí, v níž se prostřednictvím vůle realizuje rozhodování a posouzení konkrétného činu. V této souvislosti se jednak hovoří o svědomí před činem, které by mělo poukazovat na jistou shodu s tím, co chce člověk následně udělat. Vlastně se zde jedná o projev naší dobré vůle, odhodlání k dobrému jednání. A dále pak svědomí po činu, které má opačnou funkci, jako zhodnocení v souvislosti s vykonanými činy. Zde dále nastupuje další, chválicí, nebo kárající fáze. Stejně jako člověk, který by měl prostřednictvím božího záměru a užitím svého rozumu konat dobro, tak i naše vůle, která je konfrontována se svědomím je hodnocena jako dobrá, či zlá v rámci své svobody.

Pochopitelně můžeme ptát, které svědomí je rozhodující pro mravní hodnotu jednání. Akvinský sám soudí, že tato mravní hodnota jednání je v posledku závislá na konkrétním vnitřním úkonu vůle, kterým je určováno jednání. „*Mravní kvalita vnitřního úkonu vůle však závisí na objektu, tedy na motivu chťení.*“⁸⁶ Sama mravní kvalita objektu se poté ukazuje prostřednictvím svědomí, kdy to, jaké jednání je dobré, či špatné, probíhá v rámci aplikace Tomášova trojstupňového systému svědomí, jehož výklad bude následovat. Znovu se odkazuje na svobodné sebeurčení člověka prostřednictvím jeho svobodné vůle. Mravní hodnota jednání závisí na určení špatné, či dobré vůle v člověku.

Zde se nám nabízí jasná východiska, která lze interpretovat takto: Pro posouzení mravní kvality člověka je určující konstituce svědomí, jež jednání předchází, kdy je samotná mravní kvalita zprostředkována motivem vůle. Máme-li definovat mravně dobré jednání musí být vždy ve shodě se svědomím před činem.

Svědomí po činu má poněkud odlišnou funkci. V okamžiku, kdy jednáme správně (dobře), svědomí ospravedlňuje naše činy, má funkci hájící a omlouvající. V případě špatného jednání upozorňuje jednajícího na jeho konání. Svědomí má charakter obviňujícího a často po něm následuje trápení se výčitkami. V celkovém shrnutí tedy svědomí před jednáním poukazuje na mravní kvalitu pro samotný motiv jednání a svojí funkcí má člověka nutit ke konání dobra, resp. odvrátit od konání zlého. Svědomí po jednání je jistou konfrontací člověka s mravními důsledky vykonaného činu, a jestliže se může ozývat prostřednictvím výčitek, nutně by mělo poukazovat na naší konkrétní zodpovědnost za vykonané činy.

⁸⁶ Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky, s. 82

Bližší rozvrstvení systému popisu svědomí u Tomáše Akvinského prochází skrze tři základní roviny, v nichž jsou obsaženy předpoklady pro správnost rozhodování, tedy dobré rozhodování, opět v tom smyslu, že zde tendujeme k nejvyššímu dobru, Bohu. Prvotní určení prochází skrze tzv. synderesis, které můžeme vnímat jako poznání nejobecnějších mravně praktických principů, a tvoří jistou základní rovinu. Těmito základními principy máme na mysli zásady typu: nepokradeš, nezabiješ apod. Toto vědění náleží praktickému rozumu (ratio practica) přirozeně, je obecně lidským znakem, má apriorní charakter (předem daný nezávislý na zkušenosti). „*Tomáš tak mluví o přirozeném habitu.*“⁸⁷ Synderesis je neproměnná a trvalá, protože vychází z představy o jednotně stvořené lidské přirozenosti.

Pokud ji aplikujeme na jednotlivé úkony v rámci našeho jednání, zastává normativní funkci, tedy funkci jistého normativního vědění. Její zásadní poslání spočívá v tom, že má vybízet člověka, aby konal dobro a vyvaroval se všeho zlého. V rámci konkrétních mravních principů můžeme tvrdit, že se dobro stává povinností a zlo je zapovězené, zakázané.

Jako další předpoklad pro naše rozhodování slouží sapientia (moudrost), která se dotýká lidského vědění a má nás tak dovést k „nejvyšším a posledním důvodům“ skutečnosti. Pomocí této „moudrosti“ je po té utvářen postoj člověka ke světu, dnes bychom řekli „světonázorový postoj člověka“. Tento vztah se týká našeho základního přesvědčení o světě, který se formuje v průběhu našeho života a pomocí něhož velmi často hodnotíme vše ostatní. Prostřednictvím takového formování názorů po té získáváme i jistou filosofickou a náboženskou orientaci, která pomáhá ve smyslu obecných východisek pro naše činy.

Poslední rovinou, prostřednictvím které získáváme předpoklady pro dobré rozhodování, je tzv. scientia (vědění, věda). Jedná se o schopnost, která je získaná na základě poznání faktů, mluvíme o empirickém vědění. Na základě těchto faktů je po té člověk schopen posuzovat věci ve světle poznatků z různých oblastí praxe. Scientia prezentuje jistý podíl životní praxe, která vzniká tak, že člověk zakouší nejrůznější situace, které ho nutí, aby se nějakým konkrétním způsobem rozhodl a následně zhodnotil své činy. Dále pak scientia zahrnuje i konkrétní znalosti okolností, které nutně potřebujeme pro své rozhodování.

⁸⁷ Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky, s. 79

6. Po Svědomí se u Akvinského stává funkčním teprve v okamžiku, kdy dojde ke spojení všech tří výše zmíněných částí, které mají sloužit jako jistý motivační rámec pro člověka. Ten se v něm motivuje a snaží se skrze něj realizovat své mravní problémy. Člověk je v návaznosti na předešlý výklad pojímán jako bytost, která je obdařena přirozenou schopností reflektovat mravnost, a tím se zásadním způsobem odlišuje od jiných živých bytostí zvláště v tom, že má jisté světonázorové přesvědčení a je tudíž schopen uskutečňovat své životní situace v rámci konkrétních empirických znalostí tím, že je dokáže pro sebe vyhodnocovat. Každý člověk je mravním subjektem a má svědomí.

... jakožto empirická filosofie. V následující části budeme vyhledat ke zkoumanému tématu vyložený podstata základní rysy Kantovy etiky. Kantova kritická filosofie, v jejím rámci se nachází i jeho etika, se nazývá transcendentální filosofie. Snaží se najít nový přístup, v němž je nemožné zkoumat problém mravní skutečnosti.

Prvořadým Kantovým záměrem bylo ukázat, „že empirismus jako filosofická pozice není udržitelný, že to, co je empirické, naproti tomu předpokládá nempirické.“⁸⁸ Kant začal pochybovat o oprávněnosti metafyziky a tím i o možnostech metafyziky ve starém smyslu, metafyziky dogmatické a tím, že nelze vytvořit žádný ze základních termínů metafyziky jako jsou: Bůh, svobodná vůle, nesmrtelná duše. Podle Kanta musí být prvořadím zájmem novodobé filosofie vymezovat témata: Jak vlastně poznáváme. Vydělání „vědy“ starých vědám, včetně předchozí filosofie se to, že spíše „dogmatickým spánkem“ – přilnavaly jako hotové skutečnosti, fakta, které bylo naprosto zapovězeno, podobit zvláštnímu výzkumu.

Kant rozdelil vlastní metafyzický systém, u něhož by se daly vysledovat dva charakteristické rysy: Jednak rys negativní, spočívající v metafyzickému pojetí vztahu ducha a smyslovosti a dále rys pozitivní, který zakládá novou metafyziku postuluje (mnohých předpokládá), např. poznání nemyslitelného bytí, díky němuž se člověk dokáže chápat jako mravní bytost. Kant požaduje, aby se i metafyzika stala vědou a základem poznávání. Chybou je toto dogmatické, násilné postupovat a vědecky přistupovat a vyhledat vše, co je mravní a aktuální vědění. Novum musí být podobná etika, která se nechtěje (poznat), sám se nazývá, nerozpozná přehledně své hranice.

⁸⁸ Anzelmacher, Kant. Úvod do etiky, s. 47-48.

6. Pojetí svědomí u Immanuela Kanta

6.1 Základní vymezení Kantovy filosofie

V díle Immanuela Kanta dospěl vývoj západní filosofie k jednomu ze svých vrcholů, který byl výlučný v tom, že byl dílem myšlenkové práce jednoho muže. Jeho dílo je nesmírně důležité a aktuální ještě dnes. Jedním z ústředních Kantových záměrů bylo ukázat, že jak naše teoretické poznání, tak i praxe implikují předpoklady, které přesahují rámec jakékoli empiristické filosofie. V následující části budou vzhledem ke zkoumanému tématu vyloženy pouze základní rysy Kantovy etiky. Kantova kritická filosofie, v jejímž rámci se nachází i jeho etika, se nazývá transcendentální filosofie. Snaží se najít nový rámec, v němž je nutno zkoumat problém mravní skutečnosti.

Prvotním Kantovým záměrem bylo ukázat, „že empirismus jako filosofická pozice není udržitelný, že to, co je empirické, naopak nutně předpokládá neempirické.“⁸⁸ Kant začal pochybovat o oprávněnosti racionalismu a tím i o možnostech metafyziky ve starém smyslu, metafyziky dogmatické s tím, že nelze vyřešit žádné ze základních témat metafyziky jako jsou: Bůh, svobodná vůle, nesmrtelná duše. Podle Kanta musí být prvořadou otázkou novodobé filosofie vymezení tématu: Jak vlastně poznáváme. Vyhlásil „válku“ starým vědám, včetně předchozí filozofii za to, že spaly „dogmatickým spánkem“ – přijímaly jako hotové skutečnosti, fakta, které bylo naopak zapotřebí podrobit zvláštnímu výzkumu.

Kant založil vlastní metafyzický systém, u něhož by se daly vysledovat dva charakteristické rysy. Jednak rys negativní, spočívající v metafyzickém pojetí vztahu ducha a smyslovosti a dále rys pozitivní, který zakládá novou metafyziku postulátů (nutných předpokladů), např. postulátu nejvyššího bytí, díky němuž se člověk dokáže chápat jako mravní bytost. Kant požaduje, aby se i metafyzika stala vědou a zůstala poznáváním. Chceme-li toho dosáhnout, musíme postupovat s vědeckou přesností a vyloučit vše, co je míněním a nikoli věděním. Rozum musí být podroben kritice. Dokud sebe nekritizuje (rozum), sám se nezná, nerozezná především své hranice.

⁸⁸ Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky, s. 42-43

Vystavuje se nebezpečí, že za poznání bude pokládat své myšlenky. Tím upadá do jisté temnoty a sporů, kdy musí být odhaleny všechny skryté omyly již v základech, ale problém spočívá v tom, že zásady, které „rozum používá“, jdou často za hranice veškeré zkušenosti, neuznávají ji jako kritérium.

6. 2 Transcendentální filozofie

Pokud bychom měli představit základní teze Kantovy transcendentální filosofie, musíme vyjít ze základního Kantova předpokladu, který by se dal formulovat asi takto: Naše poznávání je zprostředkováno zkušeností, kterou však musíme podrobit jisté reflexi. Přitom nás náš pojem zkušenosti vede k tomu, abychom rozlišovali subjekt, který zkušenostně poznává a dále souhrn toho, co je tomu subjektu ve zkušenosti objektivně dáno a je v tomto smyslu předmětem zkušenosti. V pojmu zkušenosti jsou subjekt a objekt od sebe odlišné, ale jsou ve vzájemném vztahu.

Tím se samozřejmě nemyslí, že když subjekt zkušenostně poznává, nějak věci produkuje, či vytváří. Jádro problému se nachází jinde. Objekt je něčím vždy a pouze pro nějaký subjekt prostřednictvím zkušenosti. V tomto smyslu se dá konstatovat, že poznáváme věci pouze tak, že je ve své zkušenosti činíme předměty, tedy zpředměťujeme je. Z toho vyplývá, že o jakémukoli jsoucnu, které je mimo objektivizaci v našem poznání, můžeme mluvit jako o hraničním pojmu. A právě proto se transcendentální filosofie ptá po podmínkách možnosti světa zkušenosti v subjektu. Tím je myšlena komunikace subjektu se světem. Transcendentální filosofie se snaží popsat svět zkušenosti a jeho objektivitu.

Je pochopitelné, že předmětem své zkušenosti můžeme učinit nejen svůj vnější zjev, ale při reflexi vnímáme i své zkušenostní poznatky, city, přání, zájmy. Tím se pro nás ukazuje možnost jejich zpředmětnění tak, že je učiníme objektem. Z toho vyplývá, že objekty vnitřní zkušenosti patří stejně jako objekty vnější zkušenosti k souhrnu našeho objektivního světa. Míjíme tak zkušenostně poznávající subjekt, jemuž jsou dány jednotlivé předměty jako jsoucna. Transcendentální subjekt a jeho určení (determinace), v němž je tento subjekt podmínkou a předpokladem, Kant nazývá transcendentální. Transcendentální nemůže být objektivní stejným způsobem jako objekty, které podmiňuje. Z toho vyplývá, že samu zkušenost nemůžeme předjímat na způsob věcí, jež jsou dány ve

zkušenosti. Transcendentální filosofie vychází z toho, že ze zkušenosti samé je třeba najít cestu k prozkoumání toho, co je v této zkušenosti obecné, nutné a každou dílčí existenci překračující. O tom, že zkušenost takové rysy má, svědčí zkušenostní fakta. Dalším aspektem, který nelze v této souvislosti pominout je problém transcendentality vztažený k člověku.

„Kant v této souvislosti rozlišuje transcendentální Já a empirické Já. Empirické Já je Já, jež nefunguje jako subjekt, ale je rozmanitým způsobem předmětem vnější a vnitřní zkušenosti. Všechno, co o člověku vypovídají empirické humánní vědy, se týká tohoto empirického Já jako předmětu zkušenosti. Naproti tomu transcendentální Já je Já, pokud není objektem, nýbrž subjektem zkušenosti, předchází tedy veškerou objektivitu zkušenosti, i empirické já, jako podmínka její možnosti. Transcendentální Já proto zásadně uniká z dosahu objektivizace v empirických humánních vědách. Neboť při každé objektivizaci působí zkušenostně poznávající a objektivizující subjekt, který ovšem jako takový nikdy není objektem zkušenosti.“⁸⁹

Výše uvedené jasně dokazuje to, že transcendentální filosofie počítá s tím, že co je empirické, nutně předpokládá neempirické. Z hlediska situace lidského individua lze následovně tento výsledek vyjádřit tak, že člověk jako tělesná a smyslová bytost přísluší svou povahou k přírodě. Není pouze přírodní bytostí, nýbrž transcenduje (překračuje) tuto empirickou přírodu svým rozumem. Tato transcendentality se projevuje i prostřednictvím charakteru jazykových vyjádření ve vztahu k druhým lidem. Lidská osoba je jednotou bytostí přírodní a rozumové, podle Kanta jednota empirického a transcendentálního Já. Většina výše uvedených myšlenek je Kantem prezentována v jeho spise „Kritika čistého rozumu“, kde se snaží dokázat, že transcendentality je determinována podmínkou možnosti teoretického zkušenostního poznání.

6. 3 Kantova etika

Kant zahajuje etapu konstituování etiky, kterou již nemůže bezpodmínečně ztotožnit s tím, co lze nazvat obecnou teorií lidského štěstí. Ta vycházela z tradičního etického myšlení, ve kterém dominoval eudaimonismus. Morálka byla

⁸⁹ Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky, s. 45

v tomto smyslu rozhodující pro lidské štěstí, blaženost. Kant se obrací proti etickému egoismu a jeho koncepcie dostává podobu teorie lidského povinování. Teoreticky hovoříme o jisté deontologické etice, z řeckého základu slova „to deon“ – povinnost.

Kant uvažuje o vztahu morality a blaženosti, tedy štěstí člověka mnohem umírněněji. Můžeme konstatovat, že mezi obojím nevytváří ostrý předěl. Základní tezí, která je nesena zcela v duchu tradice, je prohlášení, že moralita lidí je podmínkou jejich pozemské blaženosti. Morálka je u Kanta pojímána jako jistý všudypřítomný aspekt pro naše jednání, od něhož se vše ostatní odvíjí. Tvoří jakýsi základ, který překračuje naše cítění ve smyslu prožívání a střídání nejrozmanitějších situací v životě. Kant dokonce tvrdí, že moralita je podstatou lidského štěstí, kterou je třeba definovat. Můžeme konstatovat, že si tímto myšlenkovým obratem Kant připravuje filosofickou půdu pro následné striktní rozlišení morality a blaženosti, ale kromě ní jsou v hledáčku jeho zájmu ještě jiné podmínky, které je možno označit jako žádoucí ve smyslu vlastní sebezáchovy a ukojení smyslových žádostí. Kant rozvíjí teorii o tom, že morálka má být člověkem přijímána nade vším ostatním.

Naše přání po moralitě má přesáhnout jakýkoliv úmysl získat pro sebe nějaké výhody, zaopatřit si egoisticky svůj vlastní klid, blaho. Otevírá se tak pole zřejmé deklarace o tom, že sama starost o naši blaženost nemůže hrát určující roli v celkové motivaci k morálnímu jednání. Pokud se nad touto tezí zamyslíme, vyplývá z ní jasný důkaz o rozpolcenosti člověka na světě. Přestože jsme bytosti, kterým byl vyměřen jistý čas na tomto světě, obzor pro naši konečnost, tak se nemůžeme vzdát naší touhy po štěstí a spokojenosti (blaženosti).

V intencích Kantovy etiky musíme tyto naše touhy dostat pod kontrolu a ovládat tak své city a vášně. Je zřejmý rozdíl v tom, že když vykonám cosi žádoucího a od samého počátku za tento svůj čin očekávám jakousi kompenzaci a tím, když vykonám zjevně mravní skutek, aniž bych očekával cosi jako odplatu za toto své jednání. V tomto případě má být ona odměna posouzena jakoby dodatečně ve smyslu jakési morální satisfakce. Jedině tak může člověk nalézt jisté uvolnění ve svém vlastním nitru, prostřednictvím něhož dochází k dovršení neurčitěho pocitu, že jednám správně a že toto jednání bude někdy v budoucnosti uznáno jako obecně závazné.

6.4 Musíme mít neustále na paměti, že uspokojení (blaženost) je podle Kanta alespoň v počátku předpokládaným vedlejším produktem morálního způsobu života člověka jako jeho morální motivace k jednání. Samotná blaženost vychází jednak ze strany přírody, a za druhé z našich ctností a svobodné vůle. Ta první vychází z uspokojování libostí smyslové povahy. Blaženost druhého zdroje můžeme charakterizovat jako jisté morální uspokojení. Před Kantem stojí vyřešení nelehkého úkolu, jehož zadání je následující: Jak uspořádat vzájemný poměr sebeuspokojení a libostí?

V návaznosti na tuto otázku je třeba vyřešit problém, jak kompenzovat případnou absenci smyslových požitků. Vše, co v našem světě zakoušíme, podněcuje naše smysly a člověk tak cítí přímou rozkoš v procesu uspokojování svých rozmanitých smyslových potřeb. Na druhou stranu jsme schopni prožít i jinou formu rozkoše, která doprovází svobodný smysluplný život zbavený tlaku „přírodních potřeb“. *„Člověk se tak stává otrokem věcí, popřípadě pseudopotřeb, jež vyvolávají, zbavuje se schopnosti jimi disponovat, manipulovat, znehodnocuje de facto sebe jakožto svobodnou, rozumnou bytost.“*⁹⁰

Následně se jeví jako velmi důležité, aby člověk dokázal svojí touhu po prožitcích přetransformovat do oblasti mravního zákona. Tento zákon by měl podle Kanta platit pro všechny rozumné bytosti, které se podřídí jeho vůli tak, aby mohl být plně uspokojen požadavek hodnoty sebe samého. V tomto smyslu je nezbytné jisté sebeovládání lidského individua směrem do jeho nitra.

Postupem doby Kant své představy modifikuje ve smyslu upuštění momentu zprostředkovanosti mezi blažeností a morálkou, kdy je blaženost pojímána jako sebeuspokojení ve smyslu empirickém. To vede k poměrně šokujícímu závěru, že člověk může dosáhnou blaženosti, i když na morálku nebere ohled. Kant tento moment překlene pomocí svého známého rozlišení příkazů, tzv. imperativů. Jeho etika se tak posouvá do situace, kdy již nejde jenom o to, jak se stát blaženým (šťastným), ale jak dostát své povinnosti ve smyslu co nejpřesvědčivějšího morálního sebeurčení.

⁹⁰ Schlegelová, Jaroslava. „Etika“. IN: Základy společenských věd. 1. vydání. Praha: Eurolex Bohemia, 2004, s. 756

6. 4 Kantovo pojetí imperativů

Transcendentální etika ve svém vymezení proti etice empiristické jasně ukázala, že člověk není jen smyslově – empirická, přírodně animální bytost, nýbrž že tuto svoji rovinu přesahuje (transcenduje) svým rozumem. Z toho vyplývá, že motivace libostí a nelibostí není jediným volným určením v našem životě, nýbrž může existovat transcendentální (rozumová) motivace, kterou Kant pojímá jako „motivaci čistého, smyslově neinstrumentalizovaného rozumu“. Člověk jako bytost nadaná rozumem jedná podle představy objektivního principu, kdy jde o příkaz rozumu, který donucuje vůli. Tato formulace příkazu je nazývána imperativ.

„Zde je tedy první otázka: Stačí čistý rozum sám o sobě určovat vůli, či může být jejím určujícím důvodem jen jako rozum empiricky podmíněný? Tu však vystupuje pojem kauzality, zdůvodněný kritikou čistého rozumu, třebaže nepřipouštějící empirický výklad, totiž pojem svobody. Jsme – li s to najít důvody dokazující, že tato vlastnost lidské vůli (a tak i vůli všech rozumných bytostí) skutečně náleží, dokážeme tím nejen to, že čistý rozum může být praktický, ale také že nepodmíněně praktický je on sám a ne rozum empiricky omezený.“⁹¹

Kant dělí imperativy do tří skupin. Jejich ustanovení dává možnost nahlédnutí do Kantovy logiky ve smyslu rozlišování soudů. Imperativy se dělí na imperativy hypotetické, které mají charakter předpisu k jednání, jež je prostředkem k nějakému účelu a na imperativ kategorický, který není podmíněn žádným účelem, ale jistým respektem k hodnotě druhých lidských bytostí. Z toho následně vyplývá, že kategorický imperativ je projevem svobody. Bylo řečeno, že hypotetický imperativ má podobu předpisu k jednání. Kant o tom vypovídá takto:

„Neptáme se zde vůbec, zda je něco rozumné, nýbrž ptáme se pouze, co musíme vykonat, abychom toho dosáhli. ...protože se v raném mládí nevíme, s jakými účely se asi v životě můžeme setkat, považují rodiče za žádoucí, aby se jejich děti především mnohému naučily, a starají se, aby vládly zručností v používání prostředků k nejrozmanitějším libovolným účelům, z nichž o žádném nemohou určit, zda jej jejich chovanec v budoucnu skutečně zvolí za svůj úmysl, nicméně však zůstává možnost, že jej jednou bude chtít zvolit, toto pečování je

⁹¹ Kant, Immanuel. Kritika praktického rozumu. Praha: Svoboda, 1996, s. 24

natolik intenzivní, že se obvykle kvůli tomu zanedbává péče o vytváření a korigování jejich úsudků o hodnotě věcí, které si snad chtěli zvolit za svůj účel.“⁹²

Na příkladu hypotetických imperativů lze demonstrovat, jakým způsobem Kant kritizuje tzv. instrumentální racionalitu lidského rozhodování a jednání. Teprve ve smyslu interpretace kategorického imperativu je možné bezprostřední jednání, aniž by bylo vázáno nějakou podmínkou. Tento imperativ má podobu kategorického soudu a je proto základem morálky. Vyzývá přímo k jednání, které není vyváženo žádným užitkem. Hovoříme zde o jistém formálním principu, který musíme při každém jednání naplnit odpovídajícím obsahem, a tak dosvědčit svojí svobodu tím, že aplikujeme představu o mravním zákonu na konkrétní příklad. „Naproti tomu kategorický imperativ není omezován žádnou podmínkou a jako absolutně nutný, byť ve smyslu praktické nutnosti, se může nazývat příkazem v tom nejpůvodnějším významu.“⁹³

„Kategorický imperativ je tedy pouze jediný, a to tento: jednej podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“⁹⁴

Kant klade důraz na to, aby naše „maxima“, subjektivní princip našeho jednání, získala postavení zákona. Tento zákon se má stát univerzálně platným principem s ohledem na důstojný život všech lidí. Člověk se musí prokazovat svojí schopností jednat jako morální subjekt. Tuto morální po tu objevuje a posiluje sám v sobě. V své činy si tak musí obhájit před lidským rozumem a své lidství prokázat jak u sebe, tak i u ostatních jako „účel a nikdy ne pouze jako prostředek“.

6. 5 Prezentace fenoménu svědomí

Po stanovení základní formulace kategorického imperativu jsme se dobrali poznání, že neobsahuje žádný určitý mravní obsah. Stanovuje pouze formu obecného zákona jako kritérium pro posuzování maxim, které jsou subjektivním principem našeho jednání. Protože je člověk stále znovu nucen prokazovat schopnost jednat jako morální subjekt, tak je tato rozumová forma zobecnitelnosti představovaná maximami pochopitelná jako vlastní jádro mravní motivace.

⁹² Kant, Immanuel. Základy metafyziky mravů. Praha: Svoboda, 1990, s. 78

⁹³ Kant, Immanuel. Základy metafyziky mravů, s. 81

⁹⁴ Kant, Immanuel. Základy metafyziky mravů, s. 84

Kategorický imperativ je pak přesně postižitelný takto: „*Praktické pravidlo je tedy stanoveno a priori nepodmíněně, a tedy jako kategorická věta, již je vůle naprosto a bezprostředně (samotným praktickým pravidlem, jež je tu tedy zákonem) objektivně určována. Neboť bezprostředně zákonodárný je tu čistý, sám o sobě praktický rozum. Vůli chápeme jako určenou nezávisle na empirických podmínkách, tedy jako čistou vůli, určenou pouze formou zákona. Tento určující důvod chápeme jako nejvyšší podmínku všech maxim.*“⁹⁵

Kant tvrdí, že vědomí kategorického imperativu vnímáme jako morální princip prostřednictvím rozumu. Tento rozum označuje za zákonodárný (viz. citace), který se nám neustále ohlašuje a vnucuje. Chce tím říci, že tu máme jediný bod, kde rozum do jisté míry zkušenostně poznává transcendentální, protože se vnucuje ve vědomí, ohlašuje se svými příkazy a vyžaduje respekt. Jako bychom zde slyšeli zaznívat hlas svědomí. „*Výše zmíněná skutečnost je nesporná. Stačí, abychom jen rozložili soud, který lidé vynášejí o zákonitosti svých jednání, a vždycky zjistíme, že – ať už rozum říká náklonnost cokoli – jejich rozum přesto neúplatně a z vnitřní nutnosti přidržuje maximum vůle při daném jednání k čisté vůli, tj. k sobě samému, jelikož se na sebe dívá a priori. Tento princip mravnosti pak právě kvůli všeobecnosti zákonodárství, které ho činí nejvyšším formálním určujícím důvodem vůle bez ohledu na všechny její subjektivní odlišnosti, prohlašuje rozum zároveň zákonem pro všechny rozumné bytosti, pokud vůbec mají vůli...*“⁹⁶

Kant se snaží dokázat, že existuje obecně lidský mravní zákon (morální princip), platný apriori pro všechny rozumové bytosti, který se projevuje v každém subjektivním rozumu, dalo by se říci v každém svědomí, jako kategoricky zavazující. Nelze ho zpředmětnit prostřednictvím libostí a nelibostí. Nesmíme ale zapomínat nato, že k pojmu mravní skutečnosti nepatří jen hledisko povinnosti jako takové, ale také hledisko účelu praxe. Pro vůli, jež je původcem jednání, je podstatné, že něco zamýšlí, k něčemu směřuje a o něco se snaží. Je zaměřena k nějakému cíli, k něčemu, kvůli čemu jedná. Hledisko účelu vede k tomu, že má-li být mravní princip čistý, musí mu odpovídat právě tak čistý účel. Ten je oddělen od motivace libostí, či nelibostí a tudíž musí být nepodmíněný. Pro Kanta takový účel představuje nejvyšší dobro.

⁹⁵ Kant, Immanuel. Kritika praktického rozumu, s. 51

⁹⁶ Kant, Immanuel. Kritika praktického rozumu, s. 53

Existuje-li takový absolutní účel, musí mít sám o sobě absolutní hodnotu. Pokud však máme hovořit o svědomí, je nutné vymezení toho, na co by mělo svědomí reagovat, když se ozývá. Jako etický fenomén pochopitelně reflektuje intence mezi dobrem a zlem. Za morálně dobré jednání u Kanta pokládáme takové, je-li jeho určujícím důvodem motivace mravním zákonem. Za špatné jednání je naopak považováno takové, kdy konám něco, co chci, ale konat bych neměl. Otázka, jak se má dobro a zlo určovat obsahově se rozhoduje v jednotlivém praktickém rozumu, který můžeme ztotožnit se svědomím.

Mravní dobro je charakteristické tím, že je ve shodě se svědomím, a mravní zlo vymezujeme jako to, co svědomí odporuje. Ve svědomí se určuje konkrétní povinnost, na níž se rozhoduje kvalita vůle nebo smýšlení. Zde se tak může zdát, že striktní vazba dobra a zla na smýšlení (svědomí) otevírá jistý prostor pro libovůli:

„S tím dokonale souhlasí soudcovské výroky oné podivuhodné mohutnosti v nás, kterou nazýváme svědomím. Člověk může kličkovat, jak chce, aby vylíčil nějaké zákonu odporující chování, jehož si je vědom, jako neúmyslné přehlédnutí, jakou pouhou neopatrnost, které se nelze nikdy zcela vyhnout, tudíž jako něco, do čeho byl stržen proudem přírodní nutnosti, a aby se prohlásil za nevinného... Neboť život smyslů má, pokud jde o inteligibilní vědomí jeho bytí (svobody), absolutní jednotu fenoménu který, pokud obsahuje pouze jevy smýšlení, kterých se týká morální zákon (jevy charakteru), musí být posuzován nikoli podle přírodní nutnosti, která mu přísluší jako jevu, nýbrž podle absolutní spontaneity svobody.“⁹⁷

Předešlý citát poukazuje na nutnost udržet racionalitu se svobodu s ohledem na mravnost, a to právě prostřednictvím svědomí. V tomto okamžiku se Kant ve svých úvahách o svědomí dostává na jisté scestí. Mravní zákon v nás je projevem transcendence a hlas svědomí vychází nikoli ze zájmu, ale z bezzájmového zalíbení, prosazování se toho, co by být mělo na úkor toho, co je. Naší vůli nemůžeme přikázat nic, co by bylo vůči nám zcela vnější, nýbrž pouze to, co naše svědomí přijme za vlastní. Kantovým základem svědomí je proto mravní autonomie člověka, která je vyjádřena pomocí jednotné racionality rozumné bytosti.

Člověk ví, že nárok svědomí se vztahuje na celý jeho život, a že mu ukládá jako povinnost uskutečňovat lidství svěřené jeho osobě. Na jedné straně je člověk kategoricky zavázán určitým nárokem a odpovědností, ale na druhé straně může

⁹⁷ Kant, Immanuel. Kritika praktického rozumu, s. 168-169

z tohoto nároku libovolně vypadnout. Proto si Kant ve své argumentaci svědomí pomáhá částečnou theologizací tohoto fenoménu. Věřící člověk chápe kategorický nárok svědomí jako bezprostřední způsob, jímž může prožívat boží nárok na život člověka. Kant tuto možnost vyjadřuje následovně.

„Věci s námi se však mají docela jinak, protože máme při veškerém namáhání svého rozumu jen velmi temnou a dvojznačnou vyhlídku do budoucnosti a pán světa nám dává jen tušit, nikoli spatřit nebo jasně dokázat svou existenci a vznešenost, naproti tomu mravní zákon v nás od nás vyžaduje nezištnou úctu aniž by nám s jistotou něco sliboval nebo nám něčím hrozil, jinak nám však když se tato úcta uplatnila a zvládla teprve potom a jen proto dovoluje nahlédnout do říše nadsmyslna, ale i to jen slabým zrakem; tak může vzniknout opravdové mravní smýšlení zasvěcené bezprostředně zákonu a rozumný tvor se může stát hodným podílu na nejvyšším dobru, který je přiměřený morální hodnotě jeho osoby, a nejen jeho jednání.“⁹⁸

Tímto názorem Kant velmi zajímavým způsobem odkazuje existenci svědomí za jediný dostupný důkaz boží existence.

7.1 Základní prvky filosofie Friedricha Nietzscheho

Za určité úkol své filosofické práce vidí Nietzsche absolutní zmetou tradičních metafyzických systémů a jazyka. Tato zmetina se pro Nietzscheho ukazuje jako absolutní nutnost, protože podle něj všechny předešlé ideologické systémy zachovávaly veškeré činnosti spjaté se světem našeho života. Tím jsou myšleny naše tělesné projevy, vášně, smyslové tužby, základní přání jako je jít, pít, spánek atd. Odhazuje se v situaci, kdy se uvání těchto ideologických systémů člověk jakoby vytráčí, protože k nim nemůže být nikdy a nikdy. Za ideál je nepatřičný považován takový člověk, který je jakoby odpojit od svého těla a tudíž utluče a čistě poznání. Nietzsche dále rozlišuje způsob, kterým poznání rozumí, jak s tím pracovat veškerými. „Podrobně rozlišuje různé způsoby poznání.“

⁹⁸ Kant, Immanuel. Kritika praktického rozumu, s. 252-253

7. Pojetí svědomí u Friedricha Nietzscheho

V okamžiku, kdy se snažíme postihnout souvislost, řád a jednotu prostřednictvím obecného popisu Nietzscheovy filosofické práce, narazíme u tohoto autora na jisté komplikace, které jsou dány charakterem jeho filosofického stylu. Najít prostřednictvím jeho textů, které se alespoň na první pohled jeví jako sbírky geniálních postřehů, jak po stránce formální, tak po stránce obsahové, určitou jednotu a celkovou obsahovou souvislost je nesmírně složité, dokonce by se dalo tvrdit, že dílo samo je krajně nesystematické. Mnozí myslitelé dokonce nepovažují Nietzscheho ani za filosofa v pravém slova smyslu, kdy jeho filosofování považují za svého druhu „existenciální“ subjektivní myšlení, které se vyznačuje spíše poetickými kvalitami, než filosofickou přesností. Jeho myšlenky lze chápat i jako hluboce znepokojivé osobní výpovědi.

Nietzsche byl jistě kontroverzní postavou a jen málokterá osobnost v dějinách filosofie vyvolává až do dnešních dnů tolik rozporuplného zájmu a tolik protichůdných hodnocení. Celým svým osobním nasazením boří, destruuje, ovšem ne ve smyslu „ničít“, ale spíše ve smyslu odbourat, vyklidit, postavit stranou, jak správně poznamenal v „Sein und Zeit“ Martin Heidegger⁹⁹. Je neúprosným skeptikem, kritikem a často útočí prostřednictvím své filosofie na vše, co bylo lidem po staletí svaté. Pro mnohé skutečně vystupuje jako filosof – „kladivo“.

7. 1 Základní prvky filosofie Friedricha Nietzscheho

Za určující úkol své filosofické práce vidí Nietzsche absolutní změnu tradičních metafyzických systémů a hodnot. Tato změna se pro Nietzscheho ukazuje jako absolutní nutnost, protože podle něj všechny předešlé idealistické systémy znehodnocovaly veškeré činnosti spjaté se světem našeho života. Tím jsou myšleny naše tělesné projevy, vášně, smyslové vnímání, základní potřeby jako je jídlo, pití, spánek atd. Ocitáme se v situaci, kdy se uvnitř těchto idealistických systémů člověk jakoby vytrácí, protože je v nich zbavován těla a smyslů. Za ideál je naopak považován takový člověk, který je jakoby odpoután od svého těla a tím usiluje o čisté poznání. Nietzsche dále zásadním způsobem zavrhuje pojem rozumu tak, jak s ním pracovalo osvícenství. „*Podrobuje radikální kritice Kantův postulát,*

⁹⁹ Březina, Jan. Úvod do řeckého metafyzického myšlení. 1. vydání. Olomouc: Votobia, 1994, s. 112

že „rozum je schopen osvícení sám ze sebe“ a že je s to sám se rozumem „nechat ovládnout a udržet v mezích.“¹⁰⁰

Místem, kde toto metafyzické myšlení vzniká je sókratovsko - platónský systém, kdy se prostřednictvím Sókratovy filosofie ukazuje zřetelný příklon k vůli po vědě, která se poprvé ocitá v centru filosofického zkoumání. Tato chuť po poznání pak podle Nietzscheho charakterizuje idealistické teorie, které se snaží o systematické podání. Vše je třeba srovnat do systému, do soustavy pojmů, všechna jsoucna musí být poznána. Tento proces Nietzsche považuje za projev jisté totalizace, která je provázena „paranoidní horlivostí“ snažící se zmocnit veškerého jsoucna, včetně lidského těla a jeho počitků. Ideálním stavem, ke kterému tyto filosofické soudy vedou, je ustavení jakéhosi teoretického člověka. A právě takové ustavení pro lidskou bytost je podle Nietzscheho možno vysledovat v rámci vývoje řecké antické filosofie. Tuto myšlenku poměrně dobře vystihuje následující citát: „Řekové svým zaměřením na život, svou ideální potřebou života spoutali svůj o sobě nenasycený pud po vědě, protože to, co se naučili, chtěli také hned žít. Objevili totiž typické filosofické hlavy a celé potomstvo už k tomu nic podstatného nepřivynalezlo.“¹⁰¹

V řeckém způsobu uvažování se podle Nietzscheho dají vysledovat dva základní momenty. Ten první je charakterizován působením tzv. předsókratiků, pro které měl Nietzsche velký obdiv a jejich působení považoval za vrchol řeckého myšlení. Tyto filosofy považoval za „ryzí charaktery“, jejichž filosofování spočívalo na bezpečné intuici. Nejvýznamnějším z nich byl pro Nietzscheho Hérakleitos z Efesu, se kterým byl vnitřně spřízněn. Naopak filosofický odkaz jedinců, kteří začínají na řecké půdě působit počínaje Sókratem prezentoval v jednom ze svých děl jako „Tragické období Řeků“. „Platónem počínaje chybí filosofům něco podstatného ve srovnání s onou geniální republikou od Tháleta po Sókrata.“¹⁰² Tyto filosofy Nietzsche nazývá jako „smíšené charaktery“, jak svojí filosofií, tak i osobnostním založením. Odmítá u nich právě jejich idealistické systémy, které: „Hledají svým způsobem pouze spasení, ale jen pro jednotlivce nebo

¹⁰⁰ Fürst, Maria. Filozofie, s. 117

¹⁰¹ Nietzsche, Friedrich. Filosofie v tragickém období Řeků. 1. vydání. Olomouc: Votobia, 1994, s.12

¹⁰² Nietzsche, Friedrich. Filosofie v tragickém období Řeků, s. 15

nejvýše pro blízké skupiny přátel a učedníků. Činnost starších filosofů, i když nevědomky, usiluje o léčení a očistu ve velkém...“¹⁰³

Sókratovi a Platónovi Nietzsche vytyká jisté odtržení měšťanské společnosti od existenciálních předpokladů života. To ovšem neznamená, že by Nietzsche pomíjel vše, co se událo v dějinách myšlení mezi Hérakleitem a pokřesťanštěným 19. stoletím. To vše pochopitelně neopomíjí, ale distancuje a vymezuje se vůči tomu. Snaží se rozbít veškerou tradici a začít znovu tak radikálně jako nikdo před ním. „Kdo musí být tvůrcem dobrého a zlého, ten musí být napřed zhoubcem a bořit hodnoty.“¹⁰⁴ Toto přehodnocení hodnot, jak je prosazuje Nietzsche, se orientuje na tělesnost, která ukazuje mnohost perspektiv a detailů, podmiňujících život.

Téma klasické metafyziky nahrazuje nauka o „nejbližších věcech“ (jídlo, pohodlí). Tělo je podle Nietzscheho jakousi spojnicí (uzlem) všech těchto vlivů. Samotnou tělesnost Nietzsche vnímá jako nesmírně složitou strukturu, která je jedinečná svým složením ve smyslu neuvěřitelné spolupráce jednotlivých systémů v lidském těle. Stejným způsobem se dívá i na přírodu, prostřednictvím které pozoruje neuvěřitelnou sílu přírodního koloběhu, který není ani dobrý, ani špatný. Stojí naprosto mimo jakékoli lidské morálky, proto také jednu ze svých zásadních filosofických prací nazval „Mimo dobro a zlo“. V této práci je mimo jiné v kapitole „K přírodopisu morálky“ uvedeno toto:

„Všichni filosofové žádali po sobě s topornou vážností, jež je k smíchu, cosi mnohem vyššího, náročnějšího, slavnostnějšího, když se zabývali morálkou jako vědou: chtěli zdůvodnění morálky. A každý filosof dosud věřil, že morálku zdůvodnil, morálka sama však platila za „danou“. Jak vzdálen byl jejich neomalené pýše onen bezvýznamně vyhlížející a v prachu a blátě ponechaný úkol jejího popisu, ačkoli pro něj by i ty nejjemnější ruce a smysly byly stěží dost jemné! Právě proto, že morální filosofové znali morální facta jen zhruba, ve svévolném výtažku nebo v nahodilé zkratce, jako například moralitu svého okolí, svého stavu, své církve, svého ducha doby, svého klimatu a svého pozemského pásma – právě proto, že o národech, dobách, minulostech byli špatně zpraveni, ba málo žádostivi jejich poznání, nepřišli jim vlastní problémy morálky vůbec na oči.“¹⁰⁵

¹⁰³ Nietzsche, Friedrich. *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 16

¹⁰⁴ Störrig, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*, 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 384

¹⁰⁵ Nietzsche, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. 1. vydání. Praha: Aurora, 1996, s. 83

7. 2 Vůle k moci

Jak již bylo řečeno Nietzsche byl obdivovatelem organických (přírodních) procesů, v jejichž pozadí viděl jisté chtění, jako jistý neurčitý stav několika sil, které spolu navzájem bojují o prosazení své perspektivy, která je pro každou z nich specifická. Síla, která toto vše pohání, je Nietzschem prezentována jako „vůle k moci“, za níž stojí neustálé střetávání rozdílných sil a výsledkem je jistá stálá aktivita. Tato vůle se může ztotožnit i s jistou subjektivitou života. Takto předvedená subjektivita nepředpokládá jasný cíl nebo záměr, spíše manifestuje naplnění určitých možností. Jako základní Nietzscheova ontologická kategorie nemá „vůle k moci“ co do činění s násilím, bezohledností, sobectvím, agresivitou, či jinými dobovačnými sklony. Nietzsche by jistě řekl, že skutečná „vůle k moci“ se umocňuje tím, že se uskutečňuje, otevírá pro sebe nové možnosti, podstupuje riziko, riskuje přežití.

Člověk musí poslouchat instinkty, ale přemluvit rozum, aby jim při tom vypomohl dobrými důvody. Jestliže byla v souvislosti s obecným vymezením Nietzscheovy nauky zmíněna jeho fascinace přírodními procesy, je třeba toto tvrzení poněkud upřesnit. Nietzsche neuznával mechanistickou biologii v evolucionismu Charlese Darvina a Herberta Spensera.¹⁰⁶ Sám vychází z jiných myšlenkových pozic, kdy zastává názor, že skutečnost života lze pochopit pouze skrze kvalitativní diference dvou základních sil, síly aktivní a síly reaktivní. Podle Nietzscheho evolucionismus staví do popředí „aktivitu druhého řádu, pouhou reaktivitu“¹⁰⁷. Tím je podle něj opomíjena sama podstata života, jeho vůle k moci tak, že se přehlídí, že zásadní přednost mají spontánní síly.

Zmíněný rozdíl mezi silou aktivní a reaktivní se dotýká všech živých bytostí a tyto síly jsou součástí jakési bojové hry. V obou silách vládne vůle k moci, základní pud zvítězit nad protisílou. Pro další výklad je nesmírně důležité uvést fakt, že vůle k moci má v aktivní síle jinou kvalitu, než v síle reaktivní. Tímto způsobem vůle k moci jako jisté jsoucno dává na srozuměnou, v čem záleží kvalitativní rozdíl mezi silami.

V aktivní síle vůle k moci přitakává životu a vítězí tím, že vkládá aktivní sílu do života. Naopak v reaktivní síle vůle k moci působí jako popírání života a

¹⁰⁶ Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky, s. 178

¹⁰⁷ Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky, s. 178

vítězí tím, že odděluje aktivní sílu života. Toto rozdělení koresponduje s vymezením, které je všeobecně známé z Nietzscheho díla „Zrození tragédie z ducha hudby“ (1871), kde Nietzsche hovoří o jistých prapůvodních silách v rámci řecké kultury, apollónském a dionýském živlu, které splývají v řecké tragédii a dospívají k harmonické syntéze: Apollónský prvek představuje umírněnost a rozumnost, dionýský pak opojení a zuřivost.

Člověk je ve svém životě tažen těmito silami a Nietzsche tak koneckonců formuje názor, že člověk není zásadně zodpovědný za své bytí a jednání. Veškeré lidské myšlení a jednání jsou koneckonců určeny tím, co považuje za prazáklad lidských bytostí: potřebami těla, vrozenými pudy a instinkty. Již ze základního vymezení aktivní a reaktivní síly, jako projevu jisté vitality člověka, se dá vytušit to, že morální a sociální kritéria při posuzování jevů, vztahů a činů nemají u Nietzscheho přednost před biologickým určením. Nietzsche tvrdě útočí i proti tzv. „špatnému svědomí“, proti pocitům viny a hříšnosti. Veškerá lidská hodnocení, tzn., že něco považujeme za ušlechtilé, jiné za zavrženíhodné, Nietzsche podrobuje kritice.

Podle Nietzscheho náš svět vypadá asi takto: Je to nesmírná síla, která nemá počátek a konec. Tato sjednocená síla se zákonitě musí transformovat jako „vůle k moci“. Bez této vůle není na světě nic. A právě proto i chtění a síla jedince je nadána určitou hodnotou, která mu dává jeho vlastní osobní „vůli k moci“.

Pokud máme dále pracovat s Nietzscheho pojetím aktivní a reaktivní síly, je nutné popsat jejich koloběh v rámci lidského života, který autor popisuje jako tzv. „věčný návrat téhož“. Obecně lze říci, že život probíhá jako událost, u něž není vymezen přesný začátek a konec. Tento proces je charakterizován neustálým vznikáním, které se opětovně vrací, jako by recyklovalo samo sebe. Nietzsche se k tomuto problému vyjadřuje následovně: *„Tento život, který teď žiješ a který jsi prožil, budeš muset žít ještě jednou. Ještě nesčetněkrát. A nebude v něm nic nového, každá bolest radost, každá myšlenka a povzdech a vše nevyslovitelně malé i velké tvého života se v něm bude opakovat, vše v tomtéž pořadí. Právě tento pavouk, měsíční svit, tento okamžik i já sám. Věčné přesýpací hodiny bytí budou stále znovu obráceny. A ty s nimi, prašné zrnko v nich!“*¹⁰⁸

¹⁰⁸ Nietzsche, Friedrich. Radostná věda. 1. vydání. Praha: Pražská Imaginace, 1991, str.23

Z predešlých rádků vyplývá, že bytí života není nic statického, nýbrž věčný návrat jeho stejného vznikání. Důležité je zdůraznit, že věčný návrat téhož se týká jinak sil aktivních, než sil reaktivních. Prostřednictvím aktivních sil usiluje vůle k moci o věčný návrat tím, že je prostředkem přijímání, volby a realizování toho, co se může a má vždycky přijímat, volit a uskutečňovat. Aktivní síly hrají roli jistého rozhodčího pro věčný návrat téhož, který vybírá, co je silné, plné života, tedy to, co má jistou vitální hodnotu pro budoucnost.

Reaktivní síly naproti tomu můžeme vnímat jako jistý opak, protože díky nim vůle k moci nevede k věčnému návratu, protože reaktivní síly rozkládají nihilisticky život a nebudují nic, co by bylo schopné (životaschopné) návratu. Z toho plyne v podstatě to, že pokud zvítězí reaktivní síly, musí se v posledku jako sebeničivé a seberozkladné síly obrátit samy proti sobě. Znovu by šla uvést jistá analogie k živému organismu: „*Tak se život ve zdravém organismu uskutečňuje jako vůle k moci ve smyslu věčného návratu téhož. Neustále sám sebe znovu buduje takovou měrou, růstem a rozmnožováním. Zcela jinak je tomu s rakovinou. Nad aktivní silou života může zvítězit jen tak, že zároveň zničí sama sebe. Její vůle k moci se projevuje jak na organismu, tak na ní samotné jako vůle k nicotě. Zaniká spolu s organismem, který zničí.*“¹⁰⁹

7. 3 Nietzscheva genealogie morálky

Kořeny „nové Nietzschevy etiky“ odmítající paradoxně morální hodnoty, jež provázely vývoj evropské civilizace, jsou postaveny na radikálním odklonu od samotného významu všeho duchovního, rozumového. Takzvané duchovní schopnosti člověka interpretuje striktně vitalisticky. Jsou ustanoveny jako projev života chápaného nakonec čistě biologicky. Jak bylo uvedeno v předchozím oddíle, člověk je jsouncem, kde spolu bojují dvě protikladné síly - aktivní, reaktivní.

V důsledku toho, která z těchto sil v člověku převládá, můžeme lidské bytosti rozlišovat na jedince aktivní, tedy takové, u kterých můžeme hovořit o silné, vitální, tvůrčí, vedoucí osobnosti a jedince reaktivní, které naopak charakterizují slabé, nízké, podmanivé, neschopné osobnosti. Pokud podstoupíme od technicistního popisu Nietzschevy filozofie, můžeme si pomoci jakýmsi

¹⁰⁹ Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky, s. 179

historickým vhladem, za kterým stojí Nietzscheova kritika negativních projevů oficiální měšťanské morálky svojí doby. Iritovalo ho pokrytectví poměrů, které umožnilo, aby se na jedné straně deklarovala láska k bližnímu a všeobecný soucit, a na straně druhé panoval mezi lidmi boj, v jehož rámci byly ve jménu vlastního obohacování páčány ty nejhorší zločiny proti člověku, jaké si jen umíme představit. Právě z těchto důvodů vidí Nietzsche lidskou společnost jako nemocnou a velmi dobře poukazuje na dvojakost morálky, která se promítá do individuálních lidských postojů.

Nietzsche odmítá jakýkoli soucit, solidaritu, s ostatními lidmi, protože prostřednictvím těchto momentů nelze podle něho lidskou společnost vůbec regulovat. Většina morálních soudů je pro Nietzscheho zklamáním a předsudkem. Za zhodnocení stojí pouze pohnutky, za kterými se nacházejí potřeby pro zachování individua. Tímto způsobem vznikají podle Nietzscheho dva určující typy morálky: aristokratická morálka pánů, plebejská morálka otroků. Přirozená panská morálka ztroskotala na všeobecné zášti reaktivních sil, zatímco otrocká morálka byla zrozena z ducha pomsty, resentmentu (strategie reaktivní vůle k moci, jež se v dějinách ukázala jako vítězná). Jinými slovy se zde hovoří o morálce, která se zrodila ze zášti vůči těm, kterým přála příroda. Stala se protikladem moci a jistého sebehodnocení. Otroci jsou ti, kteří jsou špatní, uboze smýšlející a vzbouřivší se proti vládnoucím, mocným a ušlechtilé smýšlejícím pánům.

„Při putování množství jemnějších i hrubších morálek, které dosud na zemi panovali nebo ještě panují, jsem došel k závěru, že se jisté rysy pravidelně vracejí společně a jsou na sebe vázány: až se mi konečně odkryly dva základní typy a vystoupil jeden základní rozdíl. Existuje panská morálka, hned k tomu dodávám, že se ve všech vyšších a smíšenějších kulturách vyskytují i pokusy o zprostředkování mezi oběma morálkami, ještě častěji pak jejich propletení a vzájemná neporozumění, ba občas jejich tvrdá sousedství – dokonce v témže člověku, uvnitř jedné duše. Morální rozlišování hodnot vzniklo buď u vládnoucího druhu, který si svůj rozdíl od druhu ovládaného uvědomoval s dobrým pocitem – nebo ovládaných otroků a závislých každého stupně.“¹¹⁰

¹¹⁰ Nietzsche, Friedrich. Mimo dobro a zlo, s. 169

7. 4 Kritika křesťanství

V okamžiku, kdy se vzbouřili otroci, nízce smýšlející, špatní a vulgární lidé, proti pánům, hovoříme podle Nietzscheho o tzv. povstání otroků v morálce. Za dědice této vzpoury je považováno křesťanství, protože prezentuje základní pilíř morálky pro tzv. stádního člověka. Morálka stádního člověka směřovala k oslabení, útlaku všeho silného, krásného, přirozeného a oslabila člověka ve smyslu jeho nepřirozeného změkčení. Člověk byl prostřednictvím křesťanství deformován směrem ke slabosti, odumírání svých vitálních sil.

Křesťanské hodnoty jsou u Nietzscheho pojímány jako jisté vybočení proti přirozenosti. *„Milovat člověka kvůli bohu – to byl dosud nejvznešenější a nejdlehlší cit, jehož bylo mezi lidmi dosaženo. Že láska k člověku bez nějakého posvěcujícího postranního úmyslu je jen další hloupou zvířecostí navíc, že sklon k této lásce k člověku musí brát svou míru, svou jemnost, své zrnko soli a prášek ambry teprve z nějakého vyššího sklonu...“*¹¹¹

Prostřednictvím nich je popírán sám život, jehož vitální síla nezná soucit, či askezi. Vývoj evropské tradice je silně narušen vítězstvím otrocké morálky nad panskou prostřednictvím křesťanství. Nietzsche vyzývá ke změně prostřednictvím vlastní filosofie tak, jak ji prezentoval mimo jiné ve svém „Soumraku model“. Je nutné zásadní přehodnocení podstatné části evropského kulturního dědictví, které je silně prosáklé křesťanstvím.

Je vyhlášen boj za obnovení aristokratických hodnot, prostřednictvím Nietzscheových tezí o tzv. „nadčlověku“. Právě jemu mají uvolnit místo ti, kteří jsou ovládáni stádností svého života. Nietzscheova charakteristika nadčlověka rýsuje novou etiku, radikálně odlišnou od tradiční morálky. Odvolává se na sílu života (přítakání ve vůli k moci), který je v podstatě krutý, nemorální, destruktivní a vykořisťující. Jsou odmítány všechny tradiční nauky o ctnosti a mravech charakteristických pro křesťanský asketický ideál. Prostřednictvím představy nadčlověka je naproti tomu prezentován člověk jako jistý nový, vyšší biologický druh, který vynikne hlavně silou svých instinktů.

Pouze takový jedinec bude následně schopen vybojovat rozhodující bitvu s morálkou otroků. Stane se nositelem a zároveň strážcem nového etického řádu.

¹¹¹ Nietzsche, Friedrich. Mimo dobro a zlo, s. 62

7.5 Prezentace fenoménu svědomí

V návaznosti na základní charakteristiku filosofické práce Friedricha Nietzscheho nemá ani samo vymezení fenoménu svědomí pevnou strukturu. Na první pohled se jeví, že fenomén nemá žádné pevnější ukotvení v rámci Nietzscheho výkladu. Přesto autor vzhledem k tomuto fenoménu zastává poměrně radikální názor, prostřednictvím něhož svědomí podrobuje nemilosrdné kritice. Pro bližší specifikaci jeho stanovisek je nutné pochopení Nietzscheho kritiky evropské etické tradice, která byla formována křesťanstvím.

V rámci přehodnocení těchto tradičních postojů Nietzsche hovoří o jisté „*autonomii přisvědčování*“¹¹², kterou může nejsrozumitelněji vysvětlit ve spojitosti s výkladem týkajícím se „zrození nadčlověka“. Ten byl prezentován jako skutečný bojovník za změnu starých a závadných hodnot, prostřednictvím kterých lidské bytosti upadají do anonymity stáda. Ve svém směřování za novými hodnotami je nadčlověk natolik důsledný, že je projektuje s neomezenou autonomií, čímž máme na mysli to, že si je pro sebe utváří takové, jaké je chce mít. Tato autonomie nesmí být chybně vnímána jako pouhé ledabylé usilování po vlastních touhách egoistické sebelásky, či hédonismu. Je spíše projevem vůle ve smyslu uskutečňování nových morálních východisek pro postavení člověka ve světě. Nadčlověk chce to, co chce mít neustále, tedy to, co stupňuje plnost života a přitakání bytí ve vývoji. Tak má projektovat své hodnoty, a tím své bytí ve vývoji, svůj život, který musí být svobodný, tedy takový, který není podroben žádnému mravnímu zákonu.

Právě v tomto okamžiku se jeví jako příhodné zmínit zásadní rozdíl mezi pojetím autonomie u Kanta a Nietzscheho. U Kanta je veškerá autonomie svědomí určována apriorním nárokem kategorického imperativu - formálním mravním zákonem. Nietzsche chápe kategorický imperativ jako morální princip otrocké morálky!

„Jestliže po celou dobu existence lidstva existovala i lidská stáda (rodové svazy, obce, kmeny, národy, státy, církve) a vždy bylo velmi mnoho poslouchajících v poměru k malému počtu poroučejících – tedy vzhledem k tomu, že mezi lidmi byla dosud nejlépe a nejdéle cvičena a pěstována poslušnost, můžeme právem předpokládat, že v průměru je dnes každému jedinci vrozena potřeba poslouchat,

¹¹² Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky, s. 185

v podobě jakéhosi formálního svědomí, které nařizuje: „to a to máš bezpodmínečně udělat, toho a toho bezpodmínečně zanechat“, Zkrátka „máš“.¹¹³

Autor v této citaci dokazuje existenci jakéhosi formálního svědomí, které se nevybíravě hlásí o slovo prostřednictvím stavovských předsudků a veřejného mínění. Čtenáře napadne myšlenka na to, jakoby se sama „stavovská společnost“ v nitru trápila špatným svědomím a měla potřebu oklamat sama sebe. Společnost je prezentována jako ta, která se před svým špatným svědomím neumí chránit jinak než tím, že se chová jako vykonavatel rozkazů.

Pojetí lidského svědomí je podle Nietzscheho neustále manipulováno falešnými pocity viny a hříšnosti, které nám byly vštípeny prostřednictvím křesťanské (otrocké) morálky. Ta v nás velmi často vyvolává falešné pocity viny. Samo slovo vina (německy Schuld) ztrácí v tomto kontextu svůj opravdový význam, který podle Nietzscheho vystihuje spíše výraz „dluh“. Tento původní význam slova vina, který prezentoval podle Nietzscheho spíše vztah mezi věřitelem a dlužníkem v ekonomickém slova smyslu tedy postihuje skutečnost, že jeden druhému něco dluží a slibuje, že to vrátí. Tento slib má při tom značnou váhu, protože se ukazuje na toho, který má sílu na to, aby mohl slibovat. Čím silnější jedinec, tím více smí slibovat, protože má dostatek sil na to, aby splnil, co slíbil. Pro Nietzscheho má svědomí ve svém původním smyslu pouze jedinec, kterého můžeme považovat za aktivního člověka, který přitakává životu a vítězí tím, že vkládá veškerou svou aktivní sílu do toho, co dokáže.

„Svědomí je hrdé vědomí mimořádného privilegia odpovědnosti, vědomí této vzácné svobody, této moci nad sebou a osudem. Proto silný člověk ctí lidi sobě rovné, kteří mohou slíbit a mají svůj dluh v ruce, a opovrhne slabochy, kteří slibují, ačkoli neschopní, protože nemají moc dodržet, co slíbili. V přirozené původní selekci tvoří aktivní lidé, kteří mají svědomí tribunál, jenž (jako původ veškeré justice) nutí, aby lidé, na sebe brali odpovědnost za to, co je reaktivní, a nesli dluh (vinu). Před tímto tribunálem se ukazuje a rozhoduje dobré a špatné, aktivní a reaktivní. Aktivní lidé se dorozumívají mezi sebou a ovládají lidi reaktivní, tzn. nutí je do formy života sloužící vyššímu a aktivnímu životu.“¹¹⁴

Samotný citát poukazuje na to, že zvláštní pozornost věnuje Nietzsche problému viny v křesťanské formě morálky. Vina postupně ztrácí v křesťanském

¹¹³ Nietzsche, Friedrich. Mimo dobro a zlo, s. 94

¹¹⁴ Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky, s. 180

reaktivním kontextu konkrétní jasný význam, který měla ve vztahu věřitel – dlužník. Za reaktivní tendence jsou považovány takové, které nihilisticky rozkládají život. Na základě pudu, který je produktem slabých lidí – stádní pud, je do lidské společnosti projektována hříšnost světa, na které má podíl každý člověk.

Tato hříšnost se postupně rozrůstá v nekonečnou, jednou pro vždy nesplatitelnou vinu – dluh vůči nadsvětému bohu věřiteli. Tento nebezpečný vztah je ještě více posílen vyhocením křesťanské nauky o vykoupení. Podle Nietzscheho samotný vykupitelský čin „bohočlověka“ byl nezaslouženým projevem lásky věřitele, který před Bohem pouze zdůrazňuje svojí vinu – dluh. Aktivní, silní a mocní lidé se musí snažit oddělit pocity špatného svědomí od toho, co oni dokáží, bojovat proti reaktivním silám svojí aktivitou, vitalitou.

Tyto možnosti pro formulaci svědomí označuje jako vulgární výklady. Ty jsou z Heideggerovi pohledu kritizovány jako selhání, protože nedostatečným způsobem interpretují funkci svědomí. Ontologický výklad naproti tomu svědomí zakazuje do rámce jednotlivých záležitostí, které se vztahují k lidskému pobytu. Pro Heideggera je kritická interpretace svědomí až na druhou míru a důraz je kladen na ontologické vymezení, které je charakteristické svým projevováním do lidské budoucnosti, že znamená, že se vyjadřuje k tomu, co ještě není. Svědomí je dle něho tvořeno jako bližší intenzita pobytu.

To však znamená, že by se kritický koncept pro svědomí z ontologického výkladu zcela vytratil. Je v něm pravděpodobně přítomen onen aspekt, ale není tak patrný jako u autorů, kteří se podíleli na utváření tradičních ontologických konceptů svědomí. Za tohoto předpokladu se dá dokonce hovořit o tom, že kritický ontologický výklad není v plném rozsahu, ale spíše se doplní. V závěru, kdy ontologický výklad prokazatelně ztrácí sílu a vypovídá o nešťastných postávkách, které vyplývají z naší zrušovacího uspořádání tohoto světa.

Naproti těmto tradičním výkladům svědomí máli vůči ontologickému vymezení rovněž kritičtější, ve které se dá lépe vysledovat a pochopit funkce svědomí. Historický nejstarší je ontologická představa, která tvrdí, že svědomí konstatuje samotné plnění ústavních požadavků. Tyto požadavky mají naprosto jasný původ. Ze jejich vzniku jsou totiž odvozeny, které představují nejvyšší dobro. K tomuto pojetí svědomí se připojují například Tomáš Akvinský, byť tomu jejich ontologický pojetí svědomí od sebe značně odlišně odlišně na to, že například bližší intenzita pobytu u Sokrata

Závěr

Prvotní předpoklad, který měl vést k rozlišení etického a ontologického vymezení svědomí, je realizován v díle německého filosofa 20. století Martina Heideggera. Zde je možné velmi dobře postihnout autorův postup při jeho vymezení ontologické analýzy. Svědomí se v rámci ontologického výkladu skutečně jeví jako rozšiřující bytná charakteristika, která má poukazovat na možnost dosvědčení autenticity pro samotný lidský pobyt. Heidegger v žádném případě neopomíná ani tzv. tradiční koncepcce svědomí – biologickou, psychologickou a teologickou interpretaci, které podrobuje kritice a snaží se poukázat na jejich nedostatky vzhledem k autenticitě pobytu.

Tyto možnosti pro formulaci svědomí označuje jako vulgární výklady. Ty jsou z Heideggerovi pozice kritizovány jako selhání, protože nedostatečným způsobem interpretují funkci svědomí. Ontologický výklad naproti tomu svědomí zařazuje do rámce jednotlivých zážitků, které se vztahují k lidskému pobytu. Pro Heideggera je etická interpretace svědomí až na druhém místě a důraz je kladen na ontologické vymezení, které je charakteristické svým projektováním do lidské budoucnosti, to znamená, že se vyjadřuje k tomu, co ještě není. Svědomí je definováno jako hledání autenticity pobytu.

To však neznamená, že by se etický koncept pro svědomí z ontologického výkladu zcela vytratil. Je v něm neustále přítomen onen aspekt, ale není tak patrný jako u autorů, kteří se podíleli na utváření tradičních etických konceptů svědomí. Za jistých okolností se dá dokonce hovořit o tom, že etický a ontologický výklad není v přímém rozporu, ale spíše se doplňují. V situaci, kdy ontologický výklad prokazatelně ztrácí sílu si vypomáhá morálními pohnutkami, které vyplývají spíše z etického ustanovení tohoto pramene.

Naproti tomu tradiční výklady svědomí mají vůči ontologickému vymezení pevnější strukturu, ve které se dá lépe vysledovat a pochopit funkce svědomí. Historicky nejstarší je teologická představa, která tvrdí, že svědomí kontroluje samotné plnění mravních potřeb. Tyto potřeby mají nadpřirozený původ. Za jejich vznikem stojí božská bytost, která představuje nejvyšší dobro. K tomuto pojetí náleží Sókratés a Tomáš Akvinský, byť jsou jejich teologizující pojetí svědomí od sebe značně odlišná, nehledě na to, že problematika hlasu svědomí u Sókrata

(daimonion) je různými autory jinak interpretována. Teologické pojetí svědomí má ze všech tzv. tradičních pojetí nejpropracovanější postup pro dokazování svědomí samého.

Na druhé straně než je teologický výklad stojí koncepce, které se zakládají na přesvědčení, že člověk je jako biologická bytost vedena svými přirozenými pudy a instinkty. Toto pojetí nevyžaduje žádný náročný interpretační aparát, protože samo svědomí jako filosofický fenomén v podstatě vylučuje. Mezi představitele, kteří prezentují biologickou interpretaci svědomí patří např. Sigmund Freud a v jistém ohledu i Friedrich Nietzsche.

Poslední psychologizující interpretace svědomí je podobně jako u biologizujících představ u svědomí z filosofického hlediska taktéž problematická, protože se spoléhá spíše na prokazatelné vědecké důkazy, pomocí kterých se snaží osvětlit hlas volajícího svědomí. Na tomto místě je třeba zmínit pojetí českého autora Františka Krejčího, který se svědomí snaží vysvětlit pomocí vědeckých důkazů.

Nejbližší mi je názor Jana Patočky. „Svědomí je zvláštní způsob soběporozumění, sebevztahu, zachycení sebe nikoli reflexí, sebenazíráním, nýbrž zachycení sebe v porozumění jisté své možnosti. To zachycení je charakterizováno jako odemčenost. Odemčenost má tři rysy – porozumění, naladěnost, řeč. Toto zvláštní porozumění sobě – vlastnímu, ne tomu, které přijímáme zvenčí, ale kterým v jádře jsme, protože vnějšek mu nic neříká, nemá pro ně význam, tato zvláštní nevztažnost se ohlašuje svědomím jakožto hlasem, který mluví, aniž by cokoli říkal... Hlas svědomí mluví beze slov, mluví takovým způsobem, že nás samy jakožto bytosti jistým způsobem ve světě zabydlené, tzn. žijící v roli, mající významy, atd., přehlídí, a přes hlavu veřejného anonyma, našeho veřejného já míří na náš vlastní život, vlastní pobyt na světě a volá ho zpátky k tomu z čeho se vzdálil. Volá ho k původní nevztažnosti, nezasazenosti, do původní bezdomovosti pobytu na světě.“¹¹⁵

¹¹⁵ Patočka, Jan. Úvod do fenomenologické filosofie. 1. vydání. Praha: Oikoyomenh, 1993, s.150

Použitá literatura

- Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky. 2. vydání. Academia; Praha 1994. s. 292. ISBN 80-200-0917-5
- Blažková, Miloslava. Dějiny etických teorií I (od antiky po konec 18. století). 1. vydání. Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta; Praha 2004, s. 175. ISBN 80-7290-164-8
- Březina, Jan. Úvod do řeckého metafyzického myšlení. 1. vydání. Votobia; Olomouc 1994. s. 163
- Fürst, Maria. Filozofie. 1. vydání. Fortuna; Praha 1994, s. 171. ISBN 80-7168-161-X
- Hegel, G. W. F. Dějiny filosofie II. ČSAV; Praha 1965
- Heidegger, Martin. Bytí a čas. 1. vydání. Oikoymenh; Praha 1996, s. 477. ISBN 80-86-005-12-7
- Heidegger, Martin. O humanismu. 1. vydání. Nakladatelství Ježek; Rychnov nad kněžnou 2000. s. 56. ISBN 80-85996-32-4
- Kant, Immanuel. Kritika praktického rozumu. Svoboda; Praha 1996. s. 304. ISBN 80-205-0507-5
- Kant, Immanuel. Základy metafyziky mravů. Svoboda; Praha 1990. s. 128. ISBN 80-205-0152-5
- Krejčí, František. Positivní etika. 1. vydání. Laichterovo nakladatelství; Praha 1922.
- Nietzsche, Friedrich. Filosofie v tragickém období Řeků. 1. vydání. Votobia; Olomouc 1994. s. 163
- Nietzsche, Friedrich. Mimo dobro a zlo. 1. vydání. Aurora; Praha 1996, s. 218.
- Nietzsche, Friedrich. Radostná věda. 1. vydání. Pražská Imaginace; Praha 1991. s. 31. ISBN 80-7110-051-X
- Patočka, Jan. Úvod do fenomenologické filosofie. 1. vydání. Oikoymenh; Praha 1993, s. 189. ISBN 80-805241-
- Platón. Euthyfrón. Obrana Sókrata. Krytón. 3. vydání. Oikoymenh, Praha 1994
- Schlegelová, Jaroslava. „Etika“. IN: Základy společenských věd. 1. vydání. Eurolex Bohemia; Praha 2004. s. 851. ISBN 80-86432-66-1
- Störig, Hans Joachim. Malé dějiny filozofie, 1. vydání. Vyšehrad; Praha 1999, s. 559. ISBN 80-7113-236-5

Svoboda, Karel. Zlomky předsokratovských myslitelů. 1. vydání. ČSAV; Praha 1962.

Tomáš Akvinský. Summa proti pohanům II. 1. vydání. MCM; Praha 1993, s. 225

Tomáš Akvinský. Summa proti pohanům IV. 1. vydání. MCM; Praha 1993, s. 240

Tomáš Akvinský. Theologická summa. 1. vydání. Olomouc; 1932-40.

Tretera, Ivo. Nástin dějin evropského myšlení. 2. vydání. Paseka; Praha-Litomyšl 1999, s. 374

Ústřední knih.Pef UK



2592062422