

Etika a problém svědomí

Jaromír Feber

Jaromír Feber: Etika a problém svědomí. In: *Ostium*, roč. 17, 2021, č. 3.

Ethics and the Problem of Conscience

The aim of the text is to reflect one of the main ethical concepts, which is conscience. Based on the critical analysis of the approach in which conscience is conceived as the only and ultimate criterion of morality and goodness, the author defines conscience as the imperfect human ability to distinguish between good and evil. The fact of a false conscience justifies the need to cultivate one's own conscience. Ethical theory is considered an important means of cultivating conscience. The presented conception of conscience is methodologically anchored in the anthropology, in which man is postulated as the creator of his moral world.

Keywords: Morality, Goodness, Ethics, Man, Conscience

Úvod

Cílem předkládané studie je překonat v rámci etické teorie přístup, ve kterém je svědomí pojímáno jako jediné a konečné kritérium morálky a dobra. V explicitní podobě může mít například tuto podobu: „Naše dosavadní úvahy v návaznosti na Kanta a Tomáše ukázaly, že autonomní svědomí je poslední morální instance a měřítko našich motivací a našeho jednání.“^[1] Tento názor by byl oprávněný jen za předpokladu, že svědomí je v náboženském kontextu interpretováno jako hlas dobrého a neomylného Boha v naší duši. Ve světsky orientované etice, ve které je svědomí bráno jako nedokonalá lidská schopnost řešit morální otázky, tj. otázky spojené s volbou mezi dobrem a zlem, se však tento názor jeví jako neudržitelný.

Z hlediska budování konzistentní etické teorie je neudržitelný zejména proto, že ve faktickém světě máme zkušenost s „mylným svědomím“. Tvrdíme-li obecně, že základní funkcí teoretického poznání je objasňovat faktický svět, pak ve vztahu k etice to znamená, že etická teorie by měla být schopna objasňovat fakta z morální oblasti. Je-li součástí morálního světa fakt „mylného svědomí“, pak ho nemůže etická teorie přehlížet. V konečném důsledku právě soulad mezi fakty a teoretickou konstrukcí je rozhodujícím kritériem její pravdivosti.

Metodologická východiska

Metodologickým východiskem našich úvah je určité pojetí člověka. Filozofické pojetí člověka, kterého se přidržujeme, by se dalo shrnout do stručné definice: „Člověk je zprostředkovaný živý tvor.“ Tato formulace nachází svou inspiraci v díle H. Plessnera, který objasňuje specifikum člověka pojmem „excentrické postavení člověka“. Znamená to, že se člověk vymaňuje z přírodního prostředí, vytváří své vlastní umělé prostředí, které se stává jeho novou přirozeností.^[2] H. Plessner tak rozvíjí myšlenku zakladatele filozofické antropologie M. Schelera, který člověka definuje jako svobodnou bytost otevřenou světu. Má se tím na mysli, že lidská existence není objektivně dána. Člověk je určitou transcendencí, což znamená, že je tvorem, který neustále překračuje hranice přírodní skutečnosti.^[3]

Definice člověka jako zprostředkovaného tvora zdůrazňuje podstatný znak lidského bytí spočívající v

tom, že mezi člověkem a světem přírody stojí svět kultury, svět vytvořený lidskou činností, který se stává prostředníkem mezi samotným člověkem a tím, co je vůči němu nezávislé a objektivní. Kultura jako systém prostředků vyčleňuje člověka z objektivního světa, vzdaluje ho od něho a konstituuje tak určitý vztah mezi ním a světem. „Člověk je distance“, shodují se dnes mnozí filozofičtí antropologové (Coreth 1993, 67), a právě odstup, který je schopen člověk vůči světu zaujmout, mu umožňuje objektivní danost tohoto světa buď přijmout, nebo odmítnout. Právě tato struktura lidské existence je označována jako základní svoboda. Znamená negaci bezprostřednosti (Hegel), jejímž projevem je prolomení vázanosti na objektivní danost (nejprve přírodní a následně i společenskou), umožňující tuto danost subjektivně překonávat především tvorbou a hodnotovým sebeurčením.

Právě svoboda volby (nebo také nutnost volby, ke které je člověk odsouzen svou lidskostí) z něho činí mravně odpovědného tvora, protože jeho jednání je zapříčiněno jeho vlastním rozhodnutím (neboli svobodou) a je na něm tedy přímo závislé. Svoboda může vést jak k dobru, tak i ke zlu, a je jen na člověku, co si zvolí. Právě svoboda, která člověku přísluší, následně opravňuje člověka hodnotit z morálního hlediska jako dobrého nebo zlého. Zvířata jako odlišný druh živého tvora na Zemi problém s mravností nemají, protože se chovají biologicky přirozeně, tj. tak jak jim velí jejich tělo a s ním spojené instinkty, potřeby a případné další přírodní faktory. A jelikož se chovají přirozeně, a tedy nevolí svůj způsob života, nenesou za něj odpovědnost. Člověk má také svou biologickou přirozenost, ale nemůže se na ni vymlouvat, protože je schopen se své přirozenosti vzepřít. A měl by to dělat vždy, když to považuje za správné. Lidská mravnost se začíná rozvíjet v opozici vůči biologické přirozenosti a za nemravu je proto primárně označován jedinec, který své tělo a biologické projevy nekontroluje.

Jednotlivec se stává mravním tvorem ve chvíli, kdy se přestává chovat biologicky přirozeně. Mravnost začíná tam, kde končí příroda. To, že člověk dospěl ve svém vývoji k poznání, že ne vše přirozené je taky správné, ho primárně postavilo před morální problém. Jak se má tedy jako člověk chovat, když se nemá chovat biologicky přirozeně, které tělesné projevy má potlačovat a které nemusí? Inspirováni M. Schelerem se hlásíme k tvrzení, že člověk je jediný živý tvor, který je schopen říct ne svým pudům. A právě možnost tohoto „ne“ je východiskem mravnosti a také mravní odpovědnosti. Scheler velmi trefně označil člověka asketou života. Člověk zaujímá asketický postoj k životu, protože je vždy nespokojený s objektivní (biologickou) skutečností a snaží se jí překonávat (transcendovat). „Člověk je ta živá bytost, která se může moci svého ducha chovat ke svému životu, jenž ji mocně prostupuje, principiálně asketicky – tím, že potlačuje a omezuje vlastní pudové instinkty... Ve srovnání se zvířetem, které řekne vždy ‚Ano‘ k reálnému bytí – i tehdy, když k němu pociťuje averzi a prchá, je člověk bytost, která umí říct ‚Ne‘, ‚asketa života‘, věčně protestující proti každé pouhé skutečnosti.“[\[4\]](#)

Člověk je společenský tvor. Společnost a jí vytvářená kultura je naším skutečným domovem, protože je jediným místem, kde může probíhat plnohodnotný a smysluplný lidský život. Naopak příroda je lhostejná vůči člověku a jeho hodnotám. Navíc mimo společnost bychom v nehostinném přírodním prostředí bojovali o holé přežití, a náš život by tak ztratil lidský rozměr, protože by se omezil jen na uspokojování základních tělesných potřeb, a byl tak redukován na pouhou vegetativní úroveň.

Život ve společnosti je spojen s nutností omezovat vybrané projevy biologické přirozenosti. Tato omezení měla nejprve především podobu určitých zákazů, tzv. tabu. Lidské tabu jako faktor, na základě kterého se začíná konstituovat morálka, je prvním socio-kulturním způsobem regulace společenského života zakazující některé projevy biologicky přirozeného chování. Jednání může být v souladu s biologickou přirozeností, a jako takové je tělesně příjemné, ale z morálního hlediska může být považováno za nežádoucí, a proto se zakazuje. Konec konců zakazovat něco, co je nepříjemné, tj. v rozporu s biologickou přirozeností, není nutné, protože to stejně nebude nikdo dělat. Stejně jako se člověk přestává chovat biologicky přirozeně, stejně tak se však může rozhodnout, že se biologicky přirozeně chovat bude. Ovšem ani v tomto případě se nejedná o primárně biologicky přirozené

chování, protože to se již stalo výsledkem volby.

V každé společnosti je určitým způsobem stanoveno, co je správné a co by se dělat mělo, a co správné naopak není, a dělat by se nemělo, jinak řečeno, v každé společnosti je určitým způsobem definováno dobro a zlo. Způsob, jakým je dobro ve společnosti pojímáno, označujeme jako morálku společnosti. Morálka jako kulturní fenomén (tj. lidský výtvar) vyjadřuje hodnoty a zásady, které daná společnost přijala za své. Jednání jednotlivého člověka je ve společnosti hodnoceno jako dobré, respektuje-li morálku dané společnosti. Morálka vzniká jako forma společenské disciplíny, která nutí jedince regulovat v zájmu společenského celku některé biologické aktivity. Každý lidský jedinec je součástí určitého morálního prostoru, který je konkrétně historickým předpokladem jeho individuální existence. Ale morálka společnosti se pro rozvinutého jedince, tj. osobnost, rovněž stává objektem vlastního rozhodování. Mravní odpovědnost osobnosti spočívá ve schopnosti samostatně (autonomně) morálku dané společnosti posoudit a rozhodnout se pro svůj způsob života. Autonomie má dvojitý smysl: jednak označuje nezávislost, ale zároveň „svědomí“. V duchu Kantovy etiky vymezujeme autonomii především jako dobrovolné podřízení se osobně vytyčené mravní zásadě (maximě). Z vytyčení maximy se odvíjí počátek stabilní strategie individuálního jednání.[5]

Mravní volba má pro rozvinutou osobnost především charakter volby mezi tím, co za dobro považuje společnost a k čemu společnost své jednotlivé členy zavazuje, a tím, co za dobro považuje sama osobnost. Určité vědomí dobra, tj. schopnost samostatně určit, co je dobré, a co by se mělo dodržovat, označujeme jako svědomí.

Svědomí

Svědomí obdobně jako celek lidského vědomí není vrozenou schopností člověka. Jedná se o schopnost, které dosahuje jedinec na určitém stupni svého individuálního rozvoje a souvisí s procesem formování lidské osobnosti v rámci procesu socializace a enkulturace, jehož součástí je i proces postupného rozvoje schopnosti kontrolovat své jednání z morálního hlediska. Růst sebekontroly je spojen s celkovým mravním vývojem osobnosti. Současná vývojová psychologie vyčleňuje několik stadií mravního vývoje jedince.[6]

Můžeme zobecnit, že v mravním vývoji jedince lze vyčlenit tři hlavní fáze. V první se jedinec řídí především svými přírodně (biologicky) danými potřebami, které mají veskrze egoistický charakter a není schopen korigovat své jednání z morálního hlediska. Jednání dítěte na této úrovni je regulováno především na základě trestů a odměn. Ve druhé se objevuje schopnost podřizovat se platným morálním normám především na základě ztotožnění se s určitými skupinami a jednotlivci, kteří od dítěte očekávají dodržování určitých obecně platných pravidel. Ve třetí se již objevuje schopnost zralé osobnosti samostatně vymezovat morální dobro a stanovovat zásady, které regulují její život a jednání.

Je zřejmé, že jednotlivé fáze ve vývoji mravního vědomí se nevyklučují, ale tvoří určitou dynamickou strukturu, jejíž rozvinutí je individuální, stejně jako je individuální, která fáze bude v konečném důsledku tvořit určující prvek mravního vědomí. Zvolené preference se následně stávají důležitým kritériem hodnocení mravní kvality daného jedince. Rozhodující je, že rozvinutá osobnost je schopna dosáhnout ve svém mravním vývoji stavu, kdy je schopna samostatně posuzovat morální kvalitu svého jednání. Osobnost je schopna samostatně vymezovat dobro a na tomto základě stanovovat zásady, které by se měly dodržovat. Svědomí (vědomí dobra) u dostatečně rozvinuté osobnosti přebírá funkci sebekontroly. Osobnost sama reguluje své jednání na základě svého vědomí dobra.

Ve svědomí rozlišujeme dvě složky: samotné vědomí dobra a vědomí toho, že by se dobro mělo prosazovat. Přikláníme se takto k tradičnímu pojetí svědomí, které je inspirováno filozofií Tomáše Akvinského. Tomáš Akvinský rozlišuje mezi teoretickým a praktickým rozumem. Teoretický rozum se

řídí principy myšlení, kterými jsou zákony logiky, a praktický rozum se řídí imperativy (příkazy). Nejvyšší imperativ zní: „Je nutno konat dobro, a vyhýbat se zlu.“^[7]

Svědění jako dílčí schopnost obecně vychází z reflexivního charakteru lidského vědomí, kdy vědomí je schopno hodnotit sama sebe. Něco hodnotit znamená posuzovat (případně odsuzovat) něco na základě přijatých hodnot. V případě mravního sebehodnocení, se kritériem (měřítkem) mravní kvality jednání a také kvality samotné osobnosti stává autonomně (samostatně) stanovená hodnota dobra. Svědomí jako hodnotitel přebírá nejen funkci soudce (kdy osobnost sama sebe odsuzuje nebo naopak zprošťuje obvinění za páchaní zla), ale nejprve funkci kriminalisty (kdy sama sebe vyšetřuje, jestli je nebo není vina porušením hodnoty dobra), a následně i funkci kata (kdy trestá sama sebe výčitkami svědomí) v případě, že usoudila, že je vinna porušením dobra a tím pádem spácháním zla. Svědomí jako schopnost hodnotit své jednání z hlediska dobra a zla zároveň průběžně plní i funkci vychovatele, kdy osobnost na základě předcházejících hodnocení, které vedlo ke schvalování nebo naopak odmítání určitého jednání, sama sebe formuje do jednotné a relativně stabilní podoby.

Důvody porušování morálky

Dodržování přijatých hodnot legitimizuje (ospravedlňuje) lidské jednání. Jedná-li člověk proti svému svědomí, znamená to, že jedná v rozporu s tím, co sám považuje za dobré. Někdy ale jednání, které je v souladu se svědomím, může popírat stávající morálku. Porušení stávající morálky je provázeno odsouzením a sankcemi ze strany společnosti, která jako celkový tvůrce a nositel morálky je i jejím garantem. Tato tzv. vnější sankce se odlišuje od sankce vnitřní, která vychází z vlastního svědomí.^[8]

Porušení morálky ze strany jednotlivého člověka může mít tři důvody: zlý, dobrý a hloupý. V prvním případě sice jednatel morálku schvaluje (neodporuje jeho svědomí) a její dodržování považuje za nutné pro fungování společenského celku, protože vytváří vhodné podmínky pro lidský život, ale přesto ji ze zjištěných egoistických důvodů poruší. Takové jednání hodnotíme jako zlé. Osobnost ale může odmítnout morálku společnosti i proto, že dospěla k závěru, že daná morálka není správná, protože odporuje svědomí, a podřizovat se jí by znamenalo podílet se na páchaní zla. Takové jednání není zlé, ale je spíše projevem mravního hrdinství, protože je následně spojeno s ústrky ze strany společnosti. Pozitivním jevem je podobné porušování proto, že na jeho základě se morálka může vyvíjet a přibližovat se k ideálu mravního dobra.

Mnohé velké historické osobnosti měly potíže s dobovou morálkou, protože byly nositeli společenských změn, které s nutností stávající morálku často více či méně negují. Asi nejpůsobivěji byl fenomén mravního transcendování vyjádřen v evangeliích. Například když se farizejové ptali Ježíše, proč on a jeho učedníci dělají, co se v sobotu nesmí, Ježíš jim odpověděl: „Syn člověka je pánem nad sobotou“ (L 6, 5). Lze připustit, že nejen významné postavy dějin, ale i mnozí drobní disidenti současnosti se svým nonkonformním chováním mohli částečně zasloužit o mravní oživení a přispívat k mravnímu pokroku.

Rovněž velcí filozofové, tvůrci etické teorie, byli často svou společností odsuzováni za porušování dobové morálky. Například představitel novověké etiky B. Spinoza byl na základě amorálních názorů a jednání odsouzen a vyobcován ze své židovské komunity. V exkomunikačním výnosu lze číst: „Představení Duchovní rady tímto sdělují, že poté, co se přesvědčili o špatných názorech a skutcích Barucha Spinozy, pokusili se jej rozličnými způsoby a přísliby odvrátit od jeho špatného konání. Neboť však nebyli s to přivést jej k žádnému lepšímu způsobu myšlení... bylo rozhodnuto se souhlasem členů rady klatbu na řečeného Spinozu uvalit a oddělit jej od lidu Izraele s následujícím zlořečením. Nechť je proklínán ústy Sedmi andělů... Nechť mu Bůh neodpustí nikdy jeho hříchy. Nechť jej hněv a rozhořčení Pána obklopí a zatemní navždy jeho hlavu... Vás pak varujeme, neboť nikdo k němu nesmí promluvit ani ústním slovem, ani písmem, ani mu nesmí projevit přízeň, pobývat s ním pod jednou střechou, vstoupit s ním do téže místnosti, číst jakýkoli list, který sepsal.“^[9]

Všeobecně je znám osud Sokrata, který byl svou antickou společností odsouzen za amorální jednání k smrti. Právě Sokrates se stává vzorem autonomní osobnosti, která koná dobro kvůli němu samotnému. V osobnosti Sokrata byla v morálních dějinách lidstva identifikována zásadní dějnotvorná síla – sama v sobě neotřesitelně založená osobnost, která je schopna vzepřít se většinové společnosti a která je odhodlána se za svou pravdu i obětovat. Tak zní „evangelium podle Sokrata“: mravní osobnost je schopna osvobodit se z bezpodmínečné závislosti na dobových poměrech a je schopna případně neblahé společenské poměry odmítat. Mravní imperativ, který by bylo možné na základě tohoto „evangelia“ zformulovat by zněl: je mravní povinností rozvíjet svou osobnost, protože jen rozvinutá a silná osobnost je schopna samostatně prosazovat dobro.

Vůči této „radostné zvěsti“ bychom však měli skepticky poznamenat, že právě Sokratova misie vedla už u jeho současníků ke vzniku „inteligentofogie“, tj. nechuti a nedůvěry k intelektuálům, kteří mají tendenci poučovat a znevažovat rozumové schopnosti ostatních. Právě Sokrates „ukazoval svým athénským spoluobčanům, že jsou povětšinou jen pitomečkové“.^[10] Lze připustit, že považovat jen sebe za moudrého a narcisticky se kochat svou moudrostí bychom měli oprávněně posoudit jako neřest pýchy. Negativní vlastností je pýcha proto, že je málo pravděpodobné, že by jedinec měl více rozumu než všichni ostatní. Když si to ale myslí, je to spíše projev zaslepenosti, která brání jednotlivci vidět svá vlastní omezení a nedostatky. Proto i v případě pochybnosti o morálce společnosti je zřejmě na místě určitá umírněnost.

Lidská osobnost lpí na své svobodě, ale rozum připomíná, že plnohodnotný lidský život je možný pouze ve společnosti. Jen společnost je schopna vytvořit pro život nutné materiální a duchovní podmínky. Navíc musíme zdůraznit, že samotná lidská osobnost není produktem výlučně individuálního vývoje a ani její další rozvoj nemůže probíhat v izolaci, ale pouze ve vzájemném působení s ostatními lidmi, tj. v systému společnosti. Je zcela lidské a pochopitelné, že každý jedinec má tendenci se vůči společnosti vymezovat a ve svém životě hájit a prosazovat své vlastní zájmy, tj. upřednostňovat ve vztahu ke společnosti své ego. Tady však narážíme na známý paradox „absolutního egoismu“. Ten ukazuje, že egoismus ruší sám sebe, protože možnost uspokojení vlastních zájmů a potřeb závisí na fungování společenského celku. Člověk je závislý na společnosti, a aby mohl společenský celek fungovat, musí jedinci své ego v zájmu celku omezit. Dokonce i ti nejschopnější si musí uvědomit, že jsou začleněni do systému společenské kooperace, bez které by nemohli vést uspokojivý život.^[11]

Za situace všeobecné závislosti jednotlivých lidí navzájem nelze schvalovat pojetí svobody jako egoistické svévole. Je naopak oprávněně omezovat takové individuální jednání, které by mohlo optimální fungování společenského celku poškozovat. V souladu s tradicí jdoucí již od Aristotela pojmáme mravní svobodu jako schopnost vyzrálé osobnosti aktivně se podílet na tvorbě společenské morálky a zároveň schopnost morálku, na které se podílím a se kterou se proto ztotožňuji, s vynaložením potřebného úsilí prosazovat jak vůči sobě, tak i vůči ostatním.

Třetím důvodem porušení morálky je nevědomost (hloupost), která vyplývá z toho, že jedinec nedosáhl patřičného stupně socializace a enkulturace, a je nevychovaný. To znamená, že případné porušování morálky nevyplývá přímo ze zlé vůle, kdy se jedinec nepodřizuje morálce ze zistných důvodů, ale ani z dobré, kdy se ji nepodřizuje z ohledu na své svědomí. Vyplývá z toho, že jedinec neví, jak by se měl ve společnosti chovat. Takový může být důvod porušení morálky u dětí, příslušníků odlišných kultur nebo primitivů.

Mylné svědomí

Nicméně situace je mnohdy složitější. I rozvinutá osobnost může páchat zlo z nevědomosti, protože se může ve svém pojetí dobra mýlit. Člověk je nedokonalý tvor a nedokonalé je i jeho vědomí. Bylo by proto nanejvýš nerozumné považovat individuální svědomí za jedinou autoritu, která rozhoduje o dobru a zlu. Je naopak rozumné neustále konfrontovat a případně korigovat individuální pojetí dobra

(svědomí) s obecným pojetím dobra, tak jak je vyjádřeno ve stávající morálce, a případně formovat mravní vědomí prostřednictvím etické teorie.

Dokonce i v náboženské (křesťanské) etice, která interpretuje svědomí jako hlas Boží v našem vědomí, se objevuje pojem „bludného svědomí“. Nehledě na to, že svědomí by mělo být ze své božské podstaty dokonalým vyjádřením dobra, může dojít k omylům, hlavně v případě, že se jednotlivec odmítá podřídit učitelské autoritě církve.^[12] To neodporuje pojetí svědomí, jak je vyjádřeno v díle zakladatele křesťanské filozofie (tomismu) Tomáše Akvinského. Pro označení svědomí používá dva termíny: *synderesis* a *conscientia*. *Synderesis* je „prasvědomí“, které zná základní imperativ: „Je nutno konat dobro a vyhýbat se zlu.“ Právě toto vědění je neomylné, protože je hlasem Božím. Na rozdíl od neomylného *synderesis* se *conscientia* může mýlit, protože je lidským věděním, které představuje nedokonalou lidskou snahu aplikovat základní imperativ na konkrétní situaci.

Anzenbacher naopak v *Úvodu do etiky* tvrdí, že se svědomí mýlit nemůže: „Dobro v striktně morálním smyslu záleží ve shodě vůle se svědomím, vůle se tak stává dobrou vůlí. Z toho plyne, že z přísně morálního hlediska se svědomí nikdy nemůže mýlit, protože je výlučným měřítkem mravnosti. Kdybychom předpokládali možnost mravně bludného svědomí, zanikl by samotný význam morality.“^[13] Nehledě na tak kategorické vyjádření nepředpokládáme, že by Anzenbacher obhajoval jednání A. Hitlera jako dobré s odůvodněním, že přece jednal na základě vlastního svědomí, a to je přece výlučným kritériem morality. Anzenbacher se odvolává na etiku I. Kanta, ve které je rozum vyšším a jediným kritériem morálního dobra, jedině rozum rozhoduje o tom, co je a co není dobro. Zásadní však je si uvědomit, že Kant nehovoří o rozumu jednotlivce, který je v terminologii Kanta označován jako empirický subjekt. Empirický subjekt (jednotlivec) se může mýlit a mylné mohou být i maximy (pravidla) jeho jednání. Lidský rozum jako takový je Kantem pojímán jako obecně lidská schopnost, která se na úrovni jednotlivce realizuje jen nedokonale. Jednotlivec se však může pozvednout s vynaložením přiměřeného intelektuálního úsilí na úroveň obecného lidského rozumu.

Kant rozlišuje pojem „maxima“, což je jednotlivcem stanovené pravidlo jednání a pojem „etického zákona“, což je vyjádření dobra v čisté podobě, je to pravidlo, které nutně platí v morálním světě. Například to, že nemáme zabíjet nevinné děti je etický zákon, nezávisle na tom, jestli si ho empirický subjekt uvědomuje a jestli se stal maximou jeho jednání. Maxima, která vzniká na základě individuálního svědomí, není automatickým vyjádřením dobra, ale lidský rozum je schopen etický zákon poznat a dát do souladu s ním své maximy. Jednotlivec se má řídit pravidly (normami), které jsou vyjádřením morálního dobra (etických zákonů). Ale aby se jimi mohl řídit, musí je nejprve rozumem poznat, protože nejsou automatickou součástí jeho svědomí.

Příklad etiky A. Anzenbachera potvrzuje naše stanovisko, že je zásadní rozlišovat pojmy „mravnost“, „morálka“ a „dobro“.^[14] Jednání může být mravní, protože je v souladu se svědomím, ale to ještě nijak neznamená, že je morální (tj. v souladu s dobovým společenským pojetím dobra a tím méně, že je úplným a dokonalým vyjádřením ideálu dobra. To, že horizont vlastní mravnosti není univerzálním kritériem dobra, si nejspíš uvědomoval také sv. Tomáš Akvinský. Podle Tomáše není shoda se svědomím dostatečnou podmínkou dobra. „Mravní dobro musí být nejen ve shodě se svědomím, ale také dobré či správné o sobě... Tím však vzniká následující (prekérní) možnost: Někdo, jehož svědomí se mýlí, může sice jednat podle nejlepšího vědomí a svědomí, ale přesto (aniž to ví) špatně.“^[15]

V této souvislosti se vrátíme k úvodní metodologické poznámce, že základní funkcí teorie je objasňovat faktický svět, a ne před faktickým světem zavírat oči. Jestli je zřejmou skutečností, že ve faktickém světě se lidé mohou řídit mylným svědomím, pak musí být teorie vytvořena tak, aby tuto skutečnost byla schopna objasnit. Naše etická teorie objasňuje fakt mylného svědomí především tím, že se v morálním světě rozlišují tři úrovně vyjádření dobra: a) úroveň individuální mravnosti, jejíž součástí je i svědomí, b) úroveň celospolečenské morálky, která je vyjádřena systémem ve

společnosti uznávaných hodnot a norem, a c) úroveň ideální, která je cílem rozumových úvah o hodnotě dobra. Tyto úvahy lze realizovat individuálně, ale rovněž institucionálně v rámci etické teorie. Má-li být lidské hledání hodnoty dobra úspěšné, musí se vyvarovat omylů, které mohou vycházet jak z omezenosti individuálního svědomí, tak z dobových společenských poměrů, které mohou ideál dobra rovněž deformovat. Pojetí dobra jako určitého ideálního stavu, ke kterému se lze přibližovat, ale kterého není možné plně dosáhnout, vytváří duchovní předpoklad morálního pokroku, protože vytváří distanci mezi faktickým a ideálním světem, která umožňuje faktický svět kriticky posuzovat, hodnotit a případně zlepšovat.

Tím, že faktický stav mravního vědomí nemusí být dokonalým vyjádřením dobra, ba že může být dokonce vyjádřením zla, mimo jiné zdůvodňuje i mravní povinnost svědomí zdokonalovat, především výchovou a vzděláváním. Kdyby se svědomí nemohlo mýlit, vychovávat by ho nebylo nutné. Interpretujeme-li svědomí jako produkt mravního vývoje nedokonalého člověka, pak ho s nutností pojímáme jako sice důležité, ale ne zcela důvěryhodné kritérium dobra. Je zřejmé, že svědomí rozvinuté osobnosti, která svědomitě kultivuje svůj rozum, je důvěryhodnější než svědomí primitiva, ale ani tak nedává úplnou jistotu.

Je vhodné připomenout, že i mnohé z toho, co dnes hodnotíme jako nelidské zločiny, např. otroctví, trpné právo, pronásledování kacířů, upalování čarodějnic, holocaust... bylo v dějinách praktikováno lidmi, kteří mohli být přesvědčeni, že konají dobro podle „nejlepšího vědomí a svědomí“. Obdobně i dnes činnost lidí, které označujeme jako teroristy, může být motivována jejich svědomím, a mohla by být proto hodnocena jako projev mravního hrdinství. Ale právě pojem „mylného svědomí“ nebo také „bludného svědomí“ nám umožňuje se podobné relativizaci dobra bránit. Pomocí rozumu je člověk schopen své svědomí kultivovat, postupně překonávat omyly svého svědomí a přibližovat se k ideálu morálního dobra. Důležitým prostředkem je i rozvoj etické teorie, která by měla pomáhat člověku dobru a zlu porozumět.

Odmítání možnosti zdokonalovat svědomí a obecně i celkovou mravní kvalitu člověka, by bylo možné označit jako neřest pýchy. Pýcha znamená namyšlenost spočívající v nadhodnocení vlastních schopností a kvalit. Pýcha je neřestí proto, že podkopává snahu o mravní zdokonalování na základě neoprávněného argumentu, že dosažený stupeň rozumu je již zcela dostatečný a není potřeba ho zdokonalovat. Jednotlivec se ve své pýše může domnívat, že již ví jakoby dost na to, aby se mohl samostatně správně rozhodovat. Ale rozumu není nikdy dost, a proto je nutné i o závěrech, které náš rozum v danou chvíli učinil, stále pochybovat. Pochybování je obecně nutnou podmínkou morálního pokroku, protože zabraňuje podléhat sebeuspokojení, což vede k hledání stále lepšího řešení.

Opakem pýchy je ctnost pokory, která by jistě měla provázet každé lidské mravní hodnocení a z něho vyplývající jednání. Pokora chrání před fanatismem, který je mnohdy příčinou velkého utrpení. Fanatik absolutizuje své vlastní postoje, a vše ostatní odmítá, někdy i s velkou destruktivní silou. Pokora jednak brání absolutizaci určitého osobního pojetí hodnot, ale rovněž brání před přehnanými nároky na ostatní lidi, kteří nikdy nemohou naplnit požadavky fanatika. Pro fanatika je určitá jím přijímaná hodnota důležitější než živí lidé. Je schopen lidi obětovat, protože v nich vidí buď jen prostředek uskutečnění prosazované hodnoty, nebo dokonce překážku, kterou je nutné odstranit. Ve jménu vznešených hodnot, jako je víra, svoboda, láska..., je pak schopen páchat zlo.

Etické kompetence

Normální člověk, tj. člověk, který není psychopatem nebo sociopatem, nechce být posuzován jako zlý člověk, a to nejen jinými, ale ani, a to především, sebou samotným. Nicméně lidský život obsahuje riziko mravního selhání. I dobrý člověk může z různých důvodů páchat dílčí zlo, ale to nemusí znamenat, že chce být celkově zlým člověkem. Nebezpečí mravního selhání se může snížit, když budeme disponovat nezbytnými etickými kompetencemi, tj. schopnostmi odborně řešit morální problémy, kterými by nás měla vybavit etická teorie.

V souvislosti s hodnotovou pluralitou má dnes etika jako normativní disciplína větší problémy s vytvářením a prosazováním obecně platných morálních zásad, které by tvořily kritérium dobrého jednání, ale o to větší je její odpovědnost za naplnění tohoto poslání.

V dnešní pluralitní společnosti je především nutné rozlišovat dvě principiálně možné životní situace, ve kterých probíhá lidské jednání: tzv. „normální“ a „nenormální“ situaci. Za normální situace existuje v kultuře, do které patříme nebo se kterou se identifikujeme, konsensus ohledně správného jednání. Chovat se z morálního hlediska správně znamená chovat se normálně, tj. podle norem regulujících danou kulturu jako relativně autonomní celek. Situace se komplikuje, když shoda chybí. Takovou situaci budeme označovat jako nenormální. V nenormální situaci se nelze chovat normálně, protože chybí konsensus ohledně toho, co je normální, tj. chybí konsensus ohledně platných norem.[\[16\]](#)

Prvotním důvodem morálního selhání jak v normální, tak nenormální situaci je neschopnost vyhodnotit konkrétní situaci jako situaci morální, tj. jako jednání spadající do oblasti morálního posouzení. V této souvislosti můžeme připomenout experiment (tzv. trestající učitel), který uskutečnil S. Milgram. Studenti jednali nemorálně (páchali zlo), protože vycházeli z předpokladu, že řeší technický problém (ověřit vliv trestu na zvýšení efektivity učení), a neuvědomili si, že jejich jednání je nutně zároveň morálním problémem. Nebo obecnější příklad. V naší kultuře sice uznáváme hodnotu jednotlivce, ale v profesním životě je jednatel často degradován do role prostředku dosahování vyšších zisků.

Otázka tedy zní, kdy se jednání stává morálním problémem a spadá do oblasti morálního posouzení? Odpověď je jednoduchá. Vždy, když se dotýká hodnot uznávaných v dané kultuře. Zlé jednání je takové, které odporuje uznávaným hodnotám a nelze ho hodnotami ospravedlnit. Týká se to stejně jak jednání v normální, tak i nenormální situaci. V nenormální situaci sice nepanuje konsensus ohledně morálních hodnot, protože se morální světy odlišných kultur neshodují, ale problém nepřestává být morálním problémem, a tak ho je potřeba posuzovat. I jednání odporující hodnotám naší kultury nemusí být hodnoceno jako zlé, protože může být úspěšně ospravedlněno hodnotami té kultury, ke které se dotyčný jedinec hlásí. Z uvedeného vyplývá, že prvotní etickou kompetencí, která má zabránit morálnímu selhání, je schopnost upozornit na situace, kdy je jednání nutno posuzovat z morálního hlediska. Etika má reflektovat svět jako morální problém, to je její prvotní funkce.

I za situace, kdy si mravní osobnost uvědomuje, že se nachází v morálním světě, kde by měl jednání posuzovat i z morálního hlediska, může dojít k selhání. Stručně uvedeme další důvody morálního selhání v normální situaci a přiřadíme k nim dílčí etické kompetence, které tomu mají bránit:

1) Jedinec ví, že jeho jednání spadá do oblasti morálky, identifikuje se s danou kulturou a ví, že je správné dodržovat její hodnoty, ale neví přesně, které to jsou, neumí je správně interpretovat ani aplikovat. Zde etická kompetence vyjadřuje znalost morálky a etika plní svou učitelskou funkci (funkci výchovně-vzdělávací). Seznamuje s morálkou dané kultury, vysvětluje význam a smysl morálních hodnot a z nich vyplývajících norem, učí je aplikovat, pěstuje morální návyky apod.

2) Dalším důvodem morálního selhání je pochybnost o správnosti morálky té kultury, ke které patřím, a z toho plynoucí pochybnost, je-li správné se s ní identifikovat. Zde začíná etika plnit svou specificky teoretickou funkci. Teorie má zdůvodňovat, má odpovědět na otázku, proč mám morálku dodržovat, proč se jí mám v životě řídit. Etická kompetence je zde kompetencí teoretika, který je schopen postihnout příčiny morálky dané kultury, na rozdíl od kompetence učitele etiky, jehož funkce je především osvětová.

3) Za samostatný důvod morálního selhání lze považovat porušení konzistence jednání. Jedinec se sice identifikuje s hodnotami své kultury a je připraven je dodržovat, ale není schopen je uspořádat

do logicky konzistentního celku, tj. hierarchického systému, ve kterém jsou vyšší hodnoty nadřazeny nižším. Zde je etická kompetence rovněž teoretická. Teoretik je schopen morálku systematicky uspořádat a vyložit. S tím souvisí teoretická schopnost určitý způsob uspořádání, a především určitou hierarchii hodnot a norem, zdůvodnit.

V nenormální situaci dochází ke střetu autonomních morálních světů. Jednotlivé morálky se liší, protože vyjadřují specifický způsob regulace odlišných kultur, které se vyznačují určitou autonomií. V nenormální situaci by měla etická kompetence spočívat ve schopnosti vytvořit obecný normativní rámec umožňující spravedlivé řešení morálních konfliktů majících svůj původ v interkulturní nebo intrakulturní odlišnosti. V současném světě, který se vyznačuje hodnotovou pluralitou, se podobná etická kompetence ukazuje jako důležitá.

Je pravdou, že morálka funguje v hranicích určité společnosti s jí vlastní kulturou, proto popírání vlastních kulturních hodnot vede i k popírání morálky, která je na danou kulturu bezprostředně vázána a z ní odvozuje svou platnost. Zároveň však vycházíme z předpokladu, že vedle odlišných kultur máme i obecně lidskou kulturu, která není vázána na odlišné společnosti, ale na člověka jako takového. Jsme přesvědčeni, že lze vymezit zásady obecné lidskosti, které by měly tvořit normativní rámec života dobrého člověka v jakékoli společnosti a kultuře. Například v knize *Obecná etika* uvádíme šest univerzálních etických principů, které definují hodnotu morálního dobra. Pět formálních principů (p. konzervatismu, p. ospravedlnění, p. obecnosti, p. ctnosti, p. relativity) stanovuje, jakou strukturu by měla mít argumentace v morální oblasti, a obsahový princip (p. humanismu) stanovuje nejvyšší hodnotu, ze které je morální dobro odvozeno.[\[17\]](#)

Je zřejmé, že morálka funguje i bez své teoretické reflexe a dobrým člověkem lze být i bez znalosti etické teorie a etických principů. Ale zároveň platí, že teorie může praktický rozum, který řídí lidský život, výrazně zlepšit, protože mu dodává na systematickosti, metodologické disciplinovanosti a především zdůvodněnosti. Navíc se etika jako institucionalizovaná forma myšlení důsledně opírá o kolektivní zkušenost, což brání před individuální omezeností, před nebezpečím dogmatismu, předsudky a nedůsledností.

Závěr

Naše studie se zaměřila na jeden z hlavních pojmů etické teorie, kterým je „svědomí“. Svědomí je vymezeno jako základní kategorie mravnosti. Mravnost jako lidská dispozice (schopnost) řešit morální otázky tvoří samotný základ morálního světa, protože ten je vystavěn na významové dichotomii mezi dobrem a zlem, kterou mravnost artikuluje. Člověk jako subjekt mravnosti je jediným živým tvorem, který má svědomí, což znamená, že je schopen si dobro uvědomovat, a je schopen ho odlišit od zla. Tato schopnost ho staví před nutnost mezi dobrem a zlem volit. Protože má svobodu volby, přebírá za svůj život svůj díl odpovědnosti.

To, že faktický stav individuálního svědomí nemusí být dokonalým vyjádřením dobra, ba že může být dokonce vyjádřením zla, mimo jiné zdůvodňuje i mravní povinnost svědomí kultivovat, především výchovou a vzděláváním. Výchova a vzdělávání by se měly opírat o propracovanou etickou teorii, protože ta jim může dodat nezbytnou zdůvodněnost a systematickosti.

Literatura

- ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*. Praha: Zvon 1994.
Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Praha: Česká biblická společnost 1991.
BONDY, E.: *Antická filozofie*. Praha: Vokno 1994.
CORETH, E.: *Co je člověk. Základy filozofické antropologie*. Praha: Zvon 1993.
FEBER, J. – PETRUCIJOVÁ, J.: *Obecná etika*. Trnava: Typi 2020.
HUNT, M.: *Dějiny psychologie*. Praha: Portál 2000.
KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1976.

Katechismus katolické církve.: Praha: Zvon 1995.
LYOTARD J. F.: *Rozepře.* Praha: Filosofia 1998.
MILL, J. S.: *Utilitarismus.* Praha: Vyšehrad 2011.
POPKIN, R., STROLL, A.: *Filozofie pro každého.* Praha: Ivo Železný 2005.
RAWLS, J.: *Teorie spravedlnosti.* Praha: Victoria Publishing 1995.
SEILEROVÁ, B.: *Člověk v paradigmatech filozofické antropologie. K syntéze výpovědí o člověku.* Bratislava: IRIS 2004.
SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu.* Praha: Academia 1968.
SCHERER, G.: *Tomáš Akvinský s Georgem Schererem.* Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005.

Prof. PhDr. Jaromír Feber, CSc.
Katedra etiky a morální filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: jaromir.feber@truni.sk

P o z n á m k y

- [1] ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky.* Praha: Zvon 1994, s. 96 - 97.
[2] SEILEROVÁ, B.: *Člověk v paradigmatech filozofické antropologie. K syntéze výpovědí o člověku.* Bratislava: IRIS 2004, s. 56 - 64.
[3] CORETH, E.: *Co je člověk. Základy filozofické antropologie.* Praha: Zvon 1993, s. 67.
[4] SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu.* Praha: Academia 1968, s. 80.
[5] KANT, I.: *Základy metafyziky mravů.* Praha: Svoboda 1976, s. 92.
[6] Například J. Loevingerová vyčleňuje šest stadií. Nejvlivnější je koncepce J. Kohlberga, který vyčleňuje osm vývojových stadií, které sdružuje do tří úrovní: prekonvenční, konvenční a postkonvenční. (M. HUNT: *Dějiny psychologie.* Praha: Portál 2000, s. 360 - 365).
[7] SCHERER, M.: *Tomáš Akvinský s Georgem Schererem.* Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 68.
[8] MILL, J. S.: *Utilitarismus.* Praha: Vyšehrad 2011, s. 82 - 97.
[9] POPKIN, R.- STROLL, A.: *Filozofie pro každého.* Praha: Ivo Železný 2005, s. 47.
[10] BONDY, E.: *Antická filozofie.* Praha: Vokno 1994, s. 175.
[11] RAWLS, J.: *Teorie spravedlnosti.* Praha: Victoria Publishing 1995, s. 85
[12] *Katechismus katolické církve.* Praha: Zvon 1995, s. 313 - 314.
[13] ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky.* Praha: Zvon 1994, s. 96 - 97.
[14] Terminologicky rozlišujeme pojmy mravnost, morálka, dobro a etika, aby bylo možné systematicky vyložit a zdůvodnit čtyři odlišné skutečnosti: lidskou dispozici řešit morální otázky (mravnost), stávající souhrn hodnot a norem regulujících život ve společnosti (morálka), morální ideál obsažený v dobové morálce jen částečně (dobro), způsob teoretické reflexe mravnosti, morálky a dobra (etika). Tato diference podmínila strukturu naší monografie *Obecná etika*, ve které se jednotlivé kapitoly zaměřují na uvedené skutečnosti.
[15] ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky.* Praha: Zvon 1994, s. 100.
[16] Právě tyto případy reflektuje J. F. Lyotard ve svém díle *Rozepře*. Rozepří se stává morální konflikt, který nelze řešit na základě obecně platných hodnot, protože účastníci sporu zastávají neslučitelné verze světa a argumentují proto odlišnými hodnotami. Jakékoli stanovení univerzálních pravidel je posuzováno jen jako absolutizace partikulární pozice, která se stává křivdou ve vztahu k odlišnému. Hegemonie určité pozice znamená nespravedlnost vůči pozicím odlišným, protože na těch jiných se páchá zlo - jejich jednání není posuzováno v souladu s hodnotami, se kterými se oni sami identifikují. K radikálnímu zlu dochází za předpokladu, že v kontextu hegemonem uplatňovaných

hodnot nelze křivdu a případnou újmu ani artikulovat, tzv. „*zákaz vět možných*“, jak se v duchu analytické tradice vyjadřuje J. F. Lyotard (LYOTARD, J. F.: *Rozepře*. Praha: Filosofia 1998, s. 227.

[17] FEBER, J. - PETRUCIJOVÁ, J.: *Obecná etika*. Trnava: Typi 2020, s. 257 - 268.