

DR. INNOCENC MÜLLER O. P.

MRAVNÍ SVĚDOMÍ

1940

DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL

MRAVNÍ SVĚDOMÍ

Nihil obstat:

P. Lumbreras O. P., P. L. Bender O. P.
Romae, die 19. Decembris 1939.

Imprimatur:

P. Mag. Methodius Habáň O. P., provin-
cialis. Reg. p. 33.

Nihil obstat:

P. Aemilianus Soukup O. P., censor ex
officio.

Imprimatur:

Dr. Udalricus Karlík, vicarius generalis.
Olomucii, die 21. II. 1940. — Nr. 2.697.

Ú V O D.

Všemohoucí Bůh povolal člověka k věčné blaženosti a ustanovil, aby si člověk tuto blaženost, cíl svého života, zasloužil s jeho milostí svými činy. Když však má být lidský čin úměrný cíli, je třeba, aby měl nějakou vlastnost, uschopňující jej k dosažení posledního cíle — Boha. Bůh hýbá člověkem milostí a zákonem jej poučuje o nezbytnostech ke spáse. Zákon je vzdálené věčné pravidlo a lidský čin se jím musí řídit, má-li býti po zásluze z milosti hoden věčného života. Přímé, osobní pravidlo lidských činů však je svědomí. Svědomí uplatňuje lidský nebo božský zákon v konkrétním lidském činu, hledíc na jeho mravní dobrotu nebo špatnost podle vzdálených věčných pravidel.

Staří mravoukové pojednávají jen stručně o svědomí, pokud je pravidlem pro mravy. Od dob reformace v theologické literatuře neustále vzrůstá počet pojednání o svědomí. Průzkum svědomí v mravouce je velmi důležitý, spisovatelé se na svědomí velmi často odvolávají. Říkají na př., že to neb ono zavazuje ve svědomí. A zase naopak moderní lidé pod záminkou pokroku, vzdělanosti a svobody pohrdli božskou vírou a chtěli by opravit celý veřejný a společenský život, a to každý podle svých vědeckých domněnek nebo podle svého svědomí, které se měnívá podle vhodnosti místa a času. A tak se dočteme v časopisech a knihách o svědomí národa, o svědomí proletariátu, o lékařském svědomí, o svědomí dělnickém atd. Ve jménu svědomí se lidé dopouštějí mnoha chyb, každý jednotlivec chce totiž jednati podle

s v é h o svědomí. Tento nedostatek pochází především z nesprávného poznání svědomí a také často z jeho špatné výchovy. Jestliže se totiž někdo domnívá, že jeho svědomí je naprosto svéprávné a nezávislé na jakémkoli zákonu a pravidlu, má velmi nesprávný pojem o mravním svědomí, jež podstatně závisí na zákoně, ať již božském nebo lidském. Člověk povolující vášním nemůže správně a věcně souditi o mravnosti svých činů, neboť po čem člověk dychtí, to se mu zdá dobré a vhodné.

V mnohých moderních theologických mravo-
učných knihách obsáhnou značnou část zvláštní otázky o svědomí, avšak povšechná otázka o podstatě svědomí bývá řešena stručně. Přece však všichni spisovatelé uznávají, že řešení zvláštních otázek o svědomí závisí na přesném vyřešení všeobecných otázek. I katoličtí spisovatelé se liší při přesném vymezování pojmu mravního svědomí, směšují je na př. se správným rozumem nebo s úkony některých ctností. Zamýšlím tedy povšechně ukázat, co je mravní svědomí.

Užiji metody historicko-systematické.

Nejprve stručně naznačím, co znamená slovo svědomí v Písmě svatém a u prvých křesťanských spisovatelů. V druhé části sleduji nauku o mravním svědomí u některých theologů XII. a XIII. století, poněvadž se každá theologická otázka značně osvětlí, jestliže se hledí též na její dějinný vývoj. Prozkoumáváním nauky o svědomí u současníků svatého Tomáše nevyunikne pouze vývoj nauky, nýbrž ukáže se též, proč Andělský učitel podrobně mluví o některých otázkách na tom neb onom místě v Summě. Tak na př. v pojednání o mohutnostech poznávacích (S. Th. I, ot. 79, čl. 13) mluví svatý Tomáš o svědomí jen z důvodů historických. Theologové jeho doby se totiž velmi přeli, zda je svědomí mohutnost duše nebo nějaká poho-

tovost. Když tedy sv. Tomáš jednal o mohutnostech duše, byl nucen zkoumat, zda je svědomí mohutnost nebo ne. Když se ptá v I—II, ot. 19, čl. 5, zda zavazuje mylné svědomí, předpokládá pojem svědomí z první části. Proto nepochybně u sv. Tomáše je vlastní místo pojednání o svědomí v druhé části Theologické summy, kde mluví o lidských činech a o jejich mravních pravidlech.

Konečně ve třetí části pojednám o povaze mravního svědomí u svatého Tomáše. Můj úkol je: co je svatému Tomáši povaha a podstata mravního svědomí. Pomíjím všechny zvláštní otázky o praktické výchově svědomí správného, mylného, pochybného atd. a v záři svatého Tomáše sleduji jen povšechný pojem svědomí.

Z K R A T K Y.

DTC — Dictionnaire de Théologie catholique.

EphThL — Ephemerides Theologicae Lovanienses

RechThAncMéd — Recherches de Théologie ancienne
et médiévale.

RevNéosc — Revue Néoscolastique de Philosophie.

RevTh — Revue Thomiste.

S. Th. — Summa Theologická sv. Tomáše.

ČÁST PRVÁ.

POJEM MRAVNÍHO SVĚDOMÍ V PÍSMĚ
SVATÉM A U SVATÝCH OTCŮ.

Hlava první.

O VÝZNAMU SLOVA SVĚDOMÍ V PÍSMĚ SVATÉM.

V jazyku hebrejském svědomí nemá zvláštní název, třebaže na některých místech Písma sv. St. Z. jsou nárazky na výčitky špatného svědomí¹⁾ a přesně se udává jeho činnost. Nejzřetelněji se to jeví v Gen. 3, 8—10, kde líčí svatopisec pád prarodičů a trest Boží, stanovený za hřích²⁾).

V řeckých rukopisech jest slovo syneidésis zřídka, neužívá se ho ve smyslu „mravní svědomí“ před Moudr. 17, 10. Rabíni podle Strack-Billerbecka neměli pro svědomí zvláštního výrazu. Užívají slova „yečer tôb“, to je „duch nakloněný k dobru“ proti „duch nakloněný ke zlu“.³⁾ Mravní svědomí je nazváno ve St. Z. po prvé syneidésis spisovatelem knihy Moudrosti 17, 10: „Nešlechtnost totiž, jsouc bázlivá, dává svědectví svého odsouzení, neboť svědomí vzbouřené vždy cítí těžkosti, než přijdou.“

Jinak se užívá slova svědomí (syneidésis) v obvyklém smyslu o duchu usuzujícím, co je dobré a co zlé, o duchu nabádajícím ke konání dobra a unikání zlu, o duchu kárajícím, když

¹ *F. Vigouroux*: Dictionnaire de la Bible, t. II, col. 921—922; *M. Hagens*: Lexicon Biblicum, col. 975—976; *F. Vigouroux*: Manuel Biblique, t. I, str. 562; *F. Prat*: La théologie de Saint Paul, t. II, str. 70—71; *M. Kähler*: Das Gewissen, in Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, t. VI, str. 648—649.

² *F. Ceuppens*: De historia primaeva, str. 137 a násl.

³ *Spicq*: La conscience dans le Nouveau Testament, Revue Biblique (1938), str. 50—51.

se vykonalo něco zlého, schvalujícím a chválícím dobro, jež se vykonalo, o duchu, vědomém si svých věcí.⁴⁾

V Novém Zákoně se slovo svědomí vyskytuje již častěji, nenajdeme je však u všech spisovatelů novozákonních. Není ani v řečech Ježíšových. Z evangelistů jen sv. Jan 8, 9 užívá slova syneidésis ve zprávě o cizoložné ženě. Toto slovo však, jež není v latinském překladu, je podle kritiků glosa vepsaná v původní text.⁵⁾

Svatý Pavel mluví v epištolách velmi mnoho o svědomí. Prát však poznamenává, že se vliv helenistické vzdělanosti na sv. Pavla jeví také v tom, že přijal do svých listů dva stoické názvy: svědomí - syneidésis a rozum - nous.⁶⁾ U svatého Pavla však svědomí je zákonodárce, jenž utváří a ohlašuje zákon, je svědek atd. Svědomí však mu je i vnitřní světlo, osvětlující mu vlastní závazky, a je věrný vůdce, který vede člověka cestou pravdy.⁷⁾ Ačkoliv tedy Bohem vedení spisovatelé nezamýšlejí podati nějaký výklad o povaze mravního svědomí, přece znamená v jejich nauce pojem svědomí totéž, co znamená v mravouce. Slova syneidésis užívají jak pro svědomí p ř e d c h o z í, jež soudí o mravnosti skutku, který má být vykonán, tak pro svědomí n á s l e d n é, jež soudí, zda vykonaný skutek je dobrý nebo špatný. Toto rozlišení je ze souvislosti vždy zřejmé.⁸⁾

⁴ Hagen: Op. cit. col. 976.

⁵ Lagrange: Évangile selon S. Jean, str. 230.

⁶ Prát: La théologie de Saint Paul, sv. II. str. 70. až 71. O těchto stoických názvech poznamenává B. Allo: Mais il n'a pas en besoin de rien apprendre d'eux; tout est chez lui d'inspiration évangélique. Il a tout transporté dans une sphère plus élevée, surhumaine; cfr. Saint Paul seconde Épître aux Corinthiens, p. XXVI.

⁷ Skt. apošt. 24, 16; Řím. 215; 9, 1; 13, 5.

⁸ 2 Kor. 1, 12; 4, 2; 5, 11; 1 Tim. 1, 5; 1, 19; 3, 9; 4, 2; 2 Tim. 1, 3; Tit. 1, 15; Žid. 9, 9; 9, 14; 10, 2; 10, 22; 13, 18; 1 Petr. 2, 19; 3, 16; 3, 21.

Svatý Pavel především zdůrazňuje úsudek svědomí, kterého má každý dbát. Uznává také, že zavazuje svědomí nezdolatelně mylné.⁹⁾ Učí totiž, že jednati proti němu by byl hřích, poněvadž by tak člověk jednal proti svému osobnímu přesvědčení.

Písmo svaté tedy užívá slova svědomí ve smyslu mravní pravidlo, podle něhož má člověk jednati.

Hlava druhá.

POJEM „MRAVNÍ SVĚDOMÍ“ U SVATÝCH OTCŮ.

Slova svědomí užívají všichni nejstarší křesťanští spisovatelé ve smyslu mravním a najdeme u nich všechny významy, které se dnes tomuto slovu dávají. Svátí otcové však o svědomí mluví zcela příležitostně, když vysvětlují texty Písma svatého, kde se slovo svědomí vyskytuje, nebo když výstižně líčí svědomí, jemuž theologové říkají následné, jak působí výčitky hříšníkům a ctnostným lidem duševní klid a radost.

Svědomí je vnitřní očitý svědek všech lidských činů, i skrytých (svědomí psychologické)¹⁾. Je přísný soudce, jenž rozsuzuje či soudí o mravní добrotě nebo špatnosti činu, který má býti vykonán (svědomí předchozí). Tento vnitřní soudce nikomu z lidí nechybí, proto každý obdrží za své skutky odměnu nebo trest, poněvadž má každý zákon svědomí, kterým se má řídit²⁾.

Soud svědomí je pravý a správný a nemůže býti porušen lichotkami a omluvami, jako se stává u jiných lidských soudů. Někdy však pře-

⁹ 1 Kor. 8, 7; 10, 25—29.

¹ Tertullián, Apol. adv. Gentes, P. L. 1, col. 532.

² S. Jan Zlatoústý, Výklad žalmu 147, (P. G. 55, col. 482—483).

ce i soud svědomí může býti omylný. Stává se to pro nesprávné poznání nebo vědění (svědomí mylné)³).

Svědomí jaksi uvádí vykonané činy na paměť. Když člověk koná vše podle zákona, svědomí mu působí radost a mír. Hříšníky zase uvnitř usvědčuje, trýzní a hlodá (svědomí následné)⁴).

Svědomí nikdy nezahyne, věrně provází člověka až do smrti. Svědomí svědčí i v den soudný, což bude buď k slávě nebo k odsouzení člověka.

Svatí otcové též učí, že přirozený zákon je svědomím jakoby viděn, nebo že svědomí svědčí o přirozeném zákoně. Svědomí a přirozený zákon jsou dosti úzce spojeny, avšak v nauce svatých otců není mezi nimi vždy jasně rozlišováno.⁵)

Jen Origenes má zvláštní názor o povaze svědomí (Výklad epištoly k Římanům, kniha 2, P. G. 14, col. 892—894). Svědomí je mu „duch“ nebo „k duši přidružený vychovatel a ředitel“. To lze rozumět o pohotovosti užiti mravního pravidla ke skutku, který má býti vykonán, nebo podle vysvětlení svatého Tomáše svědomí je duch, „to jest puzení našeho ducha, pokud se duch říká rozumu“.⁶) Nebo se říká svědomí duch, „poněvadž se slova duch užívá někdy o duchové činnosti a o duchovním daru a tím se tu rozumí duch, nikoliv přirozenosti duše.“⁷)

³ Theodoretus Cyrensis, Výklad 1 Korint. 8, 7—12, (P. G. 82, col. 290).

⁴ Sv. Nilus, Peristeria, sect. 12, hl. 8, (P. G. 79, col. 954).

⁵ Sv. Augustin, Enarr. in ps. 57, (P. L. 36, col. 673 až 674).

⁶ De Veritate, ot. 17, čl. 1. k 8.

⁷ 2 Sent. d. 24, ot. 2, čl. 4.

ČÁST DRUHÁ.

PŘEHLED NAUKY O SVĚDOMÍ
U PŘEDCHŮDCŮ SV. TOMÁŠE
AKVINSKÉHO.

Před středověkými theology nenacházíme soustavné pojednání o mravním svědomí. Před XII. stoletím pojednávají theologové o mravním svědomí jen příležitostně, při výkladu textů Písma svatého a ponejvíc popisují muka a výčitky, způsobené vědomím viny. Ve XII. a XIII. století se vynořují pokusy osvětliti povahu svědomí. Avšak přesný a úplný pojem mravního svědomí nemají všichni středověcí spisovatelé, poněvadž pozorovali těsné spojení svědomí s pohotovostí prvních zásad pro činnost, zákonem přirozeným nebo svobodnou vůlí. A tu mezi nimi buď nerozlišovali, nebo prostě vše ztotožňovali. Pojem svědomí se u theologů středověkých pomalu rozvíjí a jen u svatého Tomáše je přesně vymezen.

Všimneme si názorů některých středověkých theologů o mravním svědomí. Mluví o něm sice mnozí středověcí spisovatelé, především mystici,¹⁾ ale nezkoumají povahu svědomí, nýbrž spíše popisují jeho vlastnosti. V rozpravě si všimneme pouze spisovatelů, kteří mají vědecký výklad.

Chronologickým postupem zjistíme, jak středověcí bohovědci popisují povahu mravního svědomí, co učí o jeho závaznosti a o vztahu k pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost a k zákonu přirozenému.

¹ Srov. na př. *Petrus Cellensis: De constientia ad Alcherum monachum Claraevallensem liber*, P. L. 202, col. 1083—1098; *Doctrina anonymi Benedictini de conscientia*, P. L. 213, col. 903—12; *Adamus Scotus: De ordine, habitu et professione canonicorum Ord. Praemonstratensis*, P. L. 198, col. 446 seq.

UČITELÉ SVĚTŠTÍ.

1. *Hugo od sv. Viktora* (1100—1141). V pojednání o vnitřním příbytku neboli „O výstavbě svědomí“²⁾ na otázku, co je svědomí, odpovídá: „Svědomí je srdce vědomí“. Toto vědomí srdce podle Hugona jest chápati dvojím způsobem. Buď je to totiž vědomí, které samo sebou zná sebe, nebo je to vědomí, které ze sebe zná i jiné věci mimo sebe. Pokud zná sebe, nazývá se svědomí, pokud zná věci mimo sebe, nazývá se věda. Pak popisuje jeho vlastnosti: Svědomí je zrcadlo, v němž se spatřuje vnější a vnitřní stav člověka, je kniha a k pojednávání o této knize a k jejímu zlepšování byly všechny ostatní knihy vynalezeny. Když duše opustí tělo, nemůže s sebou nésti žádnou jinou knihu kromě knihy svého svědomí. V ní poznává, kam má jít a co obdrží.³⁾ Svědomí podle Hugona tedy je vědomí, kterým člověk poznává svůj vnitřní mravní stav.

2. *Štěpán Langton* († 1228) před povýšením k důstojnosti kardinálské (22. června 1206) učil bohovědě na pařížské universitě a mimo jiná díla sepsal též Theologickou summu. Langton učí, že *pohotovost prvních mravních zásad pro činnost usuzuje o dobru a zlu všeobecně, rozum že posuzuje jednotlivé případy*, z čehož přechází k výčítkám svědomí. Ale nezná tvarové rozlišení svědomí a pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost.⁴⁾

² Mabillon poznamenává, že se všeobecně toto pojednání klade mezi díla Hugona od svatého Viktora a pokládá se za třetí ze čtyř knih o duši. Zdá se však, že je to dílo neznámého benediktinského mnicha. Jistě však nenáleží svatému Bernardovi, jak někteří mysleli; srov. P. L. 184, col. 507.

³ P. L. 184, col. 513—518.

⁴ Bibl. Nat. Par. lat. 14556 fol. 251 vb.

3. *Vilém Altisiodorský* († mezi 1231—37) se ve své „Zlaté summě“ zmiňuje o jakémsi *určujícím soudu* či rozkazu, který nařizuje čin. Výslovně se však o svědomí nezmiňuje, nepodává jeho výměr. Pojem svědomí je tedy jak u Langtona, tak u Viléma Altisiodorského nejasněný a těsně spjatý s pohotovostí prvních mravních zásad pro činnost (a synderesis).⁵⁾

4. *Filip Cancellarius*. Rozlišení pohotovosti prvních praktických mravních zásad a svědomí se po prvé vyskytuje u Filipa, kancléře pařížské university od 1218 až do smrti 1236. Podle novějšího badání Filip náleží k hlubším theologům prvé části třináctého století alespoň v mravoučných otázkách. Filip rozlišuje *neomylnou pohotovost prvních mravních zásad pro činnost, jež nařizuje dobro všeobecně, a omylu schopné svědomí, usuzující ve zvláštním případě*.

„Svědomí povstává spojením pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost se svobodnou vůlí, avšak *není to pohotovost prvních mravních zásad pro činnost*, a jeví se jako vědomí při činu. Je uprostřed mezi věděním všeobecným a věděním ve vlastním rozumu... Nařízení pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost je neomylné a nabádá jen k dobru; avšak tento rozkaz, spojen s rozkazem rozumu, nařizuje hřích.“⁶⁾

Podle Filipa není v neomylné pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost omylu, omyl je ve svědomí, jež se může ve svém úsudku mýlit. Svědomí se však věcně liší od pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost.

⁵ Summa aurea in quatuor libros Sententiarum a subtilissimo doctore magistro Quillelmo Altissiodorensi edita, ed. Paris 1500, fol. 155, vb. 156 ra.

⁶ Bruges Bibl. comm. 236 fol. 42 ra; Paris Bibl. Nat. lat. 3146 fol. 22 vb. Správně poznamenává O. Lottin: Le Chancelier d'ordinaire si pénétrant, appartient encore à la préhistoire de notre traité.

5. *Gualter de Castello Theodorici*. Delší pojednání o mravním svědomí je obsaženo v rukopise Toulous 739, fol. 48 rb — 54 vb s nadpisem „Otázka o svědomí“ od mistra Gualtera, kancléře pařížského. Podle výzkumů Pelsterových běží o jakéhosi⁷⁾ Gualtera de Castello, jenž byl kancléřem pařížské university od r. 1246 do 1249. Podle Gualtera jsou svědomí a přirozený zákon totéž, liší se však smyslem.⁸⁾ Vysvětluje to dvojím způsobem. Svědomí totiž a zákon přirozený řídí mohoucnost duše k dobru, ale různě. Zákon řídí mohoucnost duše k dobru jako činitel *působící a hmotný*, kdežto svědomí jako činitel *tvárový*. Podobně je tomu u činitele a způsobu činitele. Oba vedou k poznání závěru, ale činitel vede jako působící a hmotný, jeho způsob však jako složka tvarová.

Od pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost se však svědomí liší, jako se liší theoretické a praktické vědomosti. Na př. v lékařství, v bohovědě, je věda theoretická a praktická. Theoretická věda hledá všeobecným pozorováním příčiny a činitele beze vztahu k dílu a ke hmotě. Věda praktická však užívá hmoty, příčin a činitelů k dílu, kdežto věda theoretická se jimi zabývá jen povšechně. V tomto užití se může vyskytnout omyl, pročez věda praktická je schopna omylu, i když theoretická nikoliv.

Proto Gualter říká: Svědomí je pohotovost prvních mravních zásad pro činnost, pokud užívá svého mínění nebo úsudku k zvláštnímu dílu duševnímu nebo tělesnému, soudíc o něm, zda je dobré nebo špatné, zda se mu je třeba vyhnout, nebo lze po něm toužit. Pohotovost prvních mravních zásad pro činnost však příka-

⁷ Literargeschichtliche zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256; Scholastik (1930), str. 57, pozn. 42; Denifle-Chatelain: Chartularium Univ. Paris. t. I, p. 179 pozn. 1, str. 206, pozn. 1.

⁸ Toulous 737, fol. 49 rb.

zuje nebo soudí obecně, *svědomí však o určitém skutku*. Tak se liší smyslem, ale podstatně jsou totéž.

Tak chápané svědomí má mnohonásobnou činnost. Poznává, co se má činit a nařizuje, aby se to učinilo, řídí při výkonu a zjišťuje, zda se věc vykonala dobře. Proto svědomí nařizuje, poznává, řídí, svědčí, usvědčuje atd. Gualter však poznamenává, že se mu zdá býti hlavním úkolem svědomí *nařizovat a soudit* jako soudce nebo rádce, co, proč a jak se má činit, a to vše rozkazem, radou, povzbuzením. Podle Gualtera *svědomí nezavazuje, leč pro následek nebo něco jiného*.⁹⁾ Svědomí totiž něco nařizuje, nebo v tom brání, poněvadž to vidí napsáno v lidském srdci přirozeným zákonem. Nezavazuje tedy, leč když tvrdí, že něco zavazuje. Říká, že zavazuje nějaký zákon, tudíž nezavazuje samo, nýbrž pro něco jiného. Právě tak svědomí zavazuje pro následek. Nařizuje totiž, že se má něco vykonat, poněvadž nařizuje, že je nutné poslechnouti Bohem stanovenou moc. Původová příčina závaznosti je sám zákonodárce, zákon je pouze tvarový činitel. Svědomí však nařizuje, poněvadž zná zákon a ví, že zákon zavazuje, a proto zavazuje i ono, ne však příčinně, nýbrž pouze jako nezbytná podmínka. Zavazuje tedy pro následek.

Ve věcech nelišných svědomí nezavazuje samo sebou, nýbrž jen pro připojené pohrdnutí.

Jestliže svědomí nařizuje, že se má nelišná věc vykonati z rozkazu Páně, a domnívá se, že je nařízena, třebaže nařízena není, dokud se to člověk domnívá a přikázání opomíjí, zanedbává nebo jím pohrdá, hřeší.¹⁰⁾ Svědomí mylné však stejně jako svědomí správné nezavazuje samo sebou, nýbrž pro důsledek.

⁹⁾ Tamt. fol. 52 vb — 53 ra.

¹⁰⁾ Tamt. fol. 53 ra.

Gualter praví: Jest se třeba zbaviti mylného svědomí, *pokud je mylné*, aby nezavazovalo ani pro něco jiného. *Pokud však je to svědomí*, třebaže je mylné, dokud trvá, zavazuje pro vyšší příkázání Boží, kterým nelze pohrdnout, poněvadž by člověk hřešil, pohrdaje samým Bohem. Člověk hřeší, když se přidrží mylného svědomí a rovněž hřeší, když se ho nedrží, a to pro pohrdání vyšším nařízením. Takové svědomí je zmatené. Gualter však uzavírá, že nic nevadí, poněvadž se člověk může a má mylného svědomí zbavit.¹¹⁾

Hlava druhá.

UČITELÉ

ŠKOLY FRANTIŠKÁNSKÉ.

K středověkým učencům z řádu menších bratří, kteří pojednávali o svědomí, náleží především Jan z Rupelly († 1245), Alexander Halský († 1245), Odo Rigaldus (1236—1275) a svatý Bonaventura (1221—1274).

1. *Jan z Rupelly*¹⁾ byl žák Alexandra Halského; když ten se odřekl řádové stolice v Paříži, nastoupil na jeho místo Jan z Rupelly, a to v letech 1238—1245.

V své Summě o neřestech a hříších (Bruges Bibl. comm. 228 fol. 14 r; Paříž Bibl. Nat. lat. 16417 fol. 103 r) učí, že svědomí je získaná zběhlost, soudící, zda se má něco vykonati nebo ne. Tento soud je často mylný. Člověk však je povinen vykonati své dílo podle soudu svědomí. Důvod je, že jednati proti svědomí znamená pohrdnouti tím, co svědomí nařizuje konat. To pohrdnutí je hřích. Proto je hřích jednati proti

¹¹ Tamt. fol. 54 ra, 54 rb; fol. 54 va — 54 vb.

¹ *Fr. Lucas Wadingus: Scriptorum Ordinis Minorum*, t. I, str. 152, *Denifle-Chatelain: Chartularium Univ. Paris*, t. I; str. 157, pozn. 108, str. 187, pozn. 1.

svědomí. Jestliže však svědomí jest mylné a nařizuje zanechatí dobra a konat zlo, nesmí člověk poslechnout. Důvod je ten, že svědomí nemůže nařizovati proti zákonu Božímu, který rozkazuje konati dobro a varovati se zlého. (Poněvadž spisovatel nepraví, zda se má člověk tohoto omylu zbaviti nebo ne, domnívám se, že mluví o svědomí nepřemožitelně mylném.) Jsou však některé dobré věci, které se dějí pro špatný cíl, na př. dávat almužnu pro lichou slávu. Rovněž tak některé zlé věci se dějí pro dobrý cíl, na př. jíti do nevěstince napomínat nevěstky. V těchto věcech svědomí vždy zavazuje. Důvod je, že zákon přirozený a psaný se nevyjadřuje do všech podrobností, že takové věci je třeba konat nebo nekonat. V tom případě je svědomí zákonem, i když je mylné.

2. *Alexandr Halský*, první učitel z řádu menších bratří v Paříži. Má již soustavný výklad o svědomí.²⁾ Zatím co dřívější theologové a jeho součastníci pojednávali o svědomí jenom podružně, jako o nějakém projevu pohotovosti prvých mravních zásad pro činnost nebo zákona přirozeného, Alexander již výslovně uvažuje o podstatě svědomí. Jinak ovšem mluví o svědomí na místech, kde pátrá odborně po jeho povaze, a jinak v pojednání o zákonech. Učí, že svědomí je pohotovost jako věda.³⁾ Pohotovost může býti buď vrozená, nebo získaná. Vahou Písma svatého dokazuje, že je to pohotovost vrozená (Řím. 2, 15): Když totiž pohané, kteří nemají zákona, přirozeným způsobem činí to, co zákon předpisuje, ti nemajíce zákona, jsou sami sobě zákonem. Pohané totiž nemají zákon psaný, mají však zákon vrozený, pro který každý ví, co je dobré a špatné. Tento vrozený zá-

² *Alexander de Hales: Summa Theologica*, t. II, n. 421—26 ed. Quaracchi, 1929; *Denifle-Chatelain: op. cit.* t. I, p. 134 n. 76, p. 473 n. 419, p. 328 n. 286.

³ *Summa Th.*, n. 421, solutio.

kon však je vrozená pohotovost, proto je pohotovost i svědomí, jímž je si člověk vědom, co je dobré a co špatné. Svědomí může být i pohotovost získaná. Důvod je tento: Jako mluvíme o vědění v činnosti a pohotovosti, podobně můžeme mluvit i o svědomí, jež v sobě vědění zahrnuje. Pokud se svědomí chápe jako pohotovost, je pohotovost vrozená, pokud se chápe jako činnost, je pohotovost získaná.⁴⁾

Řídící zásada svědomí je Alexandrovi přirozený zákon, se svědomím *totožný*. Důvod jest tento: Zákonem přirozeným každý ví a je si vědom, co je dobré a co špatné — a svědomí je to, čím je si toho každý vědom. Proto je totéž, co zákon přirozený.⁵⁾

Jinak vysvětluje Alexander poměr zákona přirozeného k svědomí v pojednání o zákonech.⁶⁾ Ptá se výslovně, zda přirozený zákon je totéž, co svědomí a pohotovost prvních mravních zásad pro činnost. Praví: Zákon přirozený není svědomí, ani pohotovost prvních mravních zásad pro činnost, i když se shodují v tom, že řídí. Liší se tím, že zákon je přímo a sám sebou pravidlo pro mohutnost, pravidlem rozumu je však prostřednictvím svědomí, pokud je svědomí utvářeno zákonem, a prostřednictvím pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost, jiskry to svědomí, je pravidlem i pro vůli. Svědomí je totiž vlastní pravidlo rozumu, pohotovost prvních mravních zásad pro činnost a vůli, sledujíc ji a pobádajíc k dobru. Proto se svědomí liší od pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost jako soud rozumu od náklonnosti vůle. Svědomí zavazuje, kdykoliv nařizuje konati pravé dobro a varovati se pravého zla.⁷⁾

⁴ Summa Th., n. 422.

⁵ Summa Th., n. 425.

⁶ Summ. Theologicae, pars 3, q. 27, membrum 2, art. 3.

⁷ Summ. Theol. t. III, inq. III, tract. III, sect. 1, q. III, c. III, art. 1. n. 388.

Když však běží o svědomí mylné, praví Alexander, neváže k podstatně dobrým nebo špatným věcem, nýbrž je třeba omyl odložit. Člověk nesmí nikdy jednati proti zákonu Božímu. Ve věcech nelišných svědomí mylné, pokud je mylné, nezavazuje, zavazuje však, pokud je svědomí, a člověk je především vázán odložit omyl.⁸⁾

3. *Odo Rigaldus*, nástupce Jana Rupelly na řádové stolici v Paříži v letech 1245—1248. - V těchto letech zpracovával výklad knih Sentencí.⁹⁾ Tento výklad je kladen mezi první pokusy vysvětliti přirozenost mravního svědomí.

Spisovatel praví: Pohotovost prvních mravních zásad pro činnost, svědomí a zákon přirozený jsou vrozená pohotovost a jsou v podstatě totéž. Svědomí je ve vztahu k poznávání, pohotovost prvních mravních zásad pro činnost k pohybu a zákon přirozený společně k obojímu, poněvadž přirozený zákon obojí spojuje.¹⁰⁾ Podle Rigalda je třeba říci, že „obojí způsob je velmi pravděpodobný, rozdíl je jen ve způsobu určování“.

Svědomí tedy a pohotovost prvních mravních zásad pro činnost v podstatě jsou totéž. Může se však přece říci, že se liší jako světlo a vidění. Pohotovost prvních mravních zásad pro činnost je jakoby světlo a svědomí je jakoby skrze to světlo. Odtud se stává, že se vidí správně a mylně, ačkoliv omyl ve světle není.¹¹⁾ O závaznosti svědomí Rigaldus nemluví.

4. *Svatý Bonaventura*, největší učenec františkánské školy, počal za dva roky po Rigaldovi na řádové stolici v Paříži přednášet o Senten-

⁸ Summ. Theol. t. III, inq. III, tract. III, sect. 1, q. III, c. III, art. 1, solutio 2.

⁹ *Fr. Lucas Wadingus*: *Scriptores Ordinis Minorum*, část II, str. 294; *Denifle-Chatelain*: op. cit. t. I, str. 211, pozn. 1, str. 305, pozn. 1.

¹⁰ *Odo Rigaldus*: Bruges, Bibl. comm. 208 fol. 330 va.

¹¹ Bruges, Bibl. comm. 208, fol. 330, vb. 331 ra.

cích (1250—1252). V té době sepsal veliký komentář k Sentencím.¹²⁾ U Serafínského učitele je již značný pokrok ve zkoumání mravního svědomí, alespoň v některých částech. Sv. Bonaventura má na mysli dva protilehlé názory o svědomí: svědomí je pohotovost vrozená nebo získaná. Tyto dva výklady hleděl nějak smířit, ale jeho řešení se nekloní ani k jednomu, ani ke druhému výkladu. Zůstává věrným synem školy svého řádu a neuchyluje se od Alexandra Halského. Učí, že svědomí je dílem pohotovost vrozená, dílem získaná.

Svědomí jako každé vědění je pohotovost. Poněvadž je pohotovost, je pohotovost nějaké mohutnosti. Serafínský učitel učí, že svědomí je pohotovost mohutnosti poznávací.¹³⁾ Ne však takovým způsobem jako bádaivé vědění, dokonalost rozumu v části bádaivé. Svědomí je pohotovost zdokonalující rozum v části činorodé, neboli v části, která řídí činnost. Tak má rozum jaksi ráz hýbajícího, ne že by pohyb působil, nýbrž že nařizuje a vede k pohybu. Proto se této pohotovosti neříká prostě vědění, jakoby zdokonalovala mohutnost bádaivou sama sebou, nýbrž svědomí, poněvadž zdokonaluje jaksi *mohutnost poznávací ve spojení s náklonností a činností*. Svědomí tedy podle svatého Bonaventury je v činorodé části poznávací mohutnosti a nikoliv v části bádaivé. Bádaivý a činorodý rozum jsou totiž jedna mohutnost, ale liší se v ní oborem působnosti.¹⁴⁾ Po stanovení, že svědomí je pohotovost, postupuje k prozkoumání přirozenosti této pohotovosti. Může to býti pohotovost vrozená nebo získaná. Svědomí jest pohotovost *vrozená* vzhledem k prvním rozkazům přirozenosti; je pohotovost *získaná* vzhledem k to-

¹² É. Gilson: La philosophie de St. Bonaventure, Études de philosophie médiévale IV, Paris 1924.

¹³ In II lib. Sent. dist. 39, art. 1, q. 1.

¹⁴ Aristoteles, lib. III de Anima, text. 34, c. 7, 9 sq.

mu, co bylo přidáno. Nebo je též pohotovost vrozená vzhledem k řídícímu světlu, jež se také nazývá vrozené sudidlo. Je pohotovost získaná vzhledem k vjemům získaným smysly. Vrozené světlo postačí na př. k poznání, že je třeba ctít rodiče. Pojem otec však není vrozený, čili nejsou vrozené závěry, odvozené z prvních mravních zásad, které potřebují pomoci smyslů.¹⁵⁾

Svatý Bonaventura však poznamenává, že se některé věci poznávají skrze svou podstatu a ne vjemy, na př. milovati a báti se Boha. Vzhledem k takovým věcem se může svědomí nazvati pohotovost zcela vrozená. Boha totiž nepoznáváme vjemy smyslů, ba Augustin praví dokonce: „Vědomost o Bohu je v naší přirozenosti zasetá.“¹⁶⁾

Svatý Bonaventura přisuzuje svědomí zřejmě široké pole působnosti, obsahující jak prvé zásady, tak závěry z prvních zásad odvozené. Činí to k obhájení tvrzení, že svědomí je pohotovost částečně vrozená a částečně získaná. Uvidíme, že svatý Tomáš nazývá Bonaventurovo svědomí, pokud je to vrozená pohotovost, pohotovostí prvních mravních zásad pro činnost. Kdežto svatému Bonaventurovi je pohotovost prvních mravních zásad pro činnost pohotovostí volní, jakési *tíhnutí vůle*, nakloňující a povzbuzující k počestnému dobru, pročez je v části žádostivé a je mohutností vůle.¹⁷⁾ Svatý Tomáš s tím nesouhlasí a klade pohotovost prvních mravních zásad do činorodého rozumu.

Sv. Bonaventura učí, že svědomí mravně zavazuje ve věcech zákona Božího přímo a všeobecně. Ve věcech nelišných svědomí zavazuje

¹⁵ In II lib. Sent., dist. 39, art. 1 q. 2 conclusio 3.

¹⁶ Ibid. art. 1 q. II, coroll. Na str. 904 se poznamenává, že to nejsou slova Augustinova, nýbrž Jana Damašského.

¹⁷ In II lib. Sent. dist. 39, art. 2, q. 1.

tak dlouho, dokud trvá, neboť člověk je povinen zbavit se nejistoty nebo vykonati to, co svědomí nařizuje. Co se týká činů proti zákonu Božímu, odpovídá svatý Bonaventura, že je třeba takového svědomí se zbavit, neboť ať člověk činí, co nařizuje, nebo opak, hřeší těžce. Dokazuje to tímto důkazem: Jestliže člověk uposlechně svědomí, nařizujícího něco proti zákonu Božímu, těžce hřeší, neboť jednati proti Božímu zákonu je těžký hřích.¹⁸⁾ Jestliže však činí opak toho, co nařizuje svědomí, a ono trvá, hřeší také těžce, ne pro skutek, který koná, nýbrž pro *špatný způsob činu*. Takový člověk totiž pohrdá Božím přikázáním, domnívaje se, že se Bohu nelíbí, co mu svědomí nařizuje, ačkoli by se to Bohu líbilo, nečiní to se správným úmyslem, a proto hřeší těžce. Takového svědomí je tedy nutně se zbavit, protože člověk vede mimo cestu spásy. Toto řešení ukazuje, že člověk s takovým svědomím je prostě zmaten, poněvadž hřeší skutkem i jeho opominutím. Svatý Bonaventura však nesnáž snadno rozřešil, poněvadž prý člověk je zmaten takovým svědomím jenom *na chvíli*, dokud totiž takové svědomí trvá. Není však *prostě* zmaten, poněvadž má toto svědomí odložit. Jestliže o něm neumí soudit, neznaje zákona Božího, má se tázati zkušených nebo modlitbou se obrátiti k Bohu, není-li lidské rady.¹⁹⁾

¹⁸ Tamt. dist. 39, art. 1, q. 3. Vydavatelé díla sv. Bonaventury v Quaracchi poznamenávají k tomuto místu, že je třeba je chápat o nevědomosti přemožitelné, i když text toto rozlišení nepodává.

¹⁹ Tamt. dist. 39, art. 1, q. 3.

UČITELÉ Z DOMINIKÁNSKÉHO ŘÁDU.

První dominikánští učitelé v Paříži, Roland z Kremony (1229—1231) a jeho nástupce Hugo a S. Caro (1230—1235) ve svých pojednáních o Sentencích Petra Lombarda nemluví o svědomí.¹⁾ První stopy rozboru povahy mravního svědomí jsou ve spisech některých učitelů oxfordských. Dále se vyvíjí a objasňuje pojem mravního svědomí u Petra z Tarantasie a zvláště u sv. Alberta Velikého. Uvidíme však, že tento učitel ve svých pozdějších spisech názor o povaze svědomí změnil.

1. *Richard Fissacre* († 1248) náleží k dominikánským profesorům oxfordské university a první z nich složil komentář k Sentencím Petra Lombarda. Podle něho svědomí a pohotovost prvních mravních zásad pro činnost jsou totéž a mají společný základ ve vyšší části rozumu. I když vyšší část rozumu je podstatně jednotná, má přece dvojí činnost. Buď pozoruje v Bohu

¹ *Quetif-Echard*: *Scriptores Ord. Praedicatorum*, t. I, str. 125—127, et str. 194—209; *Denifle-Chatelain*: op. cit. t. I, str. 93, n. 34, et str. 158 pozn. 1; *F. Erhle S. I.*: *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII*, *Xenia Thomistica*, t. III, str. 536—550; Týž: *S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo Ordine a Parigi e la somma teologica del primo maestro, Rolando da Cremona*; cfr. *Miscellanea Dominicana, Romae* (1923), str. 95 a násl. a str. 125 a násl. *E. Filthaut O. P.*: *Roland von Cremona und die Anfänge der Scholastik in Predigerorden*. Filthaut píše: „Ein Traktat, der uns heute in der Lehre über Tugend und Sünde unerlässlich erscheint, der Traktat über das Gewissen als Mahner, Warner und Anzeiger des Bösen, ist Roland von Cremona und Hugo von St. Cher, wie auch ihren Vorgängern, noch unbekant. Dagegen spielt bei ihnen das mit dieser Frage eng zusammenhängende Problem der Synderesis eine gewisse Rolle.“ Op. cit. str. 156.

pravdy mravního řádu, a nazývá se pohotovost prvních mravních zásad pro činnost, ve které není omylu, nebo uvažuje sama o sobě a pozoruje v srdci lidském zapsané tytéž pravdy, a nazývá se svědomí.

Pohotovost prvních mravních zásad pro činnost je asi to, co „jitřní“ poznání andělů; svědomí zase, co „večerní“ jejich poznání. Ovšem odlišují se od nich. Poznání „večerní“ je poznání jakýchkoli pravidel pravdy samé, svědomí však je pouhé poznávání těch pravd, které řídí činnost neboli praksi. Právě tak poznání „jitřní“ je všeobecné poznání všech pravd v mysli Boží, kdežto pohotovost prvních praktických mravních zásad je vlastně poznání pouze těch pravd, které se týkají činnosti. Poněvadž však mravní pravidla pravdy, vtištěná naší mysli, jsou často zahalována představami smyslů, je svědomí někdy správné a někdy mylné.²⁾

2. *Petr z Tarantasie* († 1276). Mezi dominikánskými učiteli na pařížské universitě vynikl také Petr z Tarantasie, současník svatého Tomáše, jenž byl později povýšen k papežské hodnosti a přijal jméno Innocenc V. Přednášel v Paříži o Sentencích v letech 1256—1258, hned po svatém Tomášovi.³⁾ K určení povahy mravního svědomí postupuje ze srovnávání bádaového a činorodého rozumu. Rozum činorodý se totiž tak vztahuje na skutky jako rozum bádaový na věci prozkoumávané. Rozum bádaový však potřebuje dvojí pohotovosti: Obecné po-

² Paris, Bibl. Nat. lat. 15754 fol. 117 v, col. 2.

³ Lottin, Pierre de Tarantaise a-t-il remanié son Commentaire sur les Sentences? Rech. Th. Anc. Méd. (1930), str. 420—433. Lottin tu ukazuje, že Petr změnil svůj komentář pro posouzení sv. Tomáše (kolem r. 1265). Opravy dodnes známé se týkají I. kn. Sentencí. Není známo o opravách 3. knihy. Text lyonského vydání má druhou redakci. Quetif-Echard op. cit. t. I, str. 350—354. Denifle-Chatelain op. cit. t. I, str. 646 až 647.

hotovosti zásad, jež je jakési vrozené osvětlení zásad, (ačkoliv jejich pojmy nejsou vrozené),⁴⁾ a zvláštní získané pohotovosti závěrů, jež se nazývá věda.

Podobně rozum čínorodý potřebuje dvojí řídící pohotovosti; jedné všeobecné, obsahující zásady přirozeného práva, a to je vrozený zákon přirozený,⁵⁾ druhé zvláštní a získané, obsahující jednotlivé soudy o jednotlivých případech, a ta se jmenuje svědomí. *Svědomí je tedy získaná pohotovost čínorodého rozumu, vedoucí v řádu činnosti k poznání zvláštního skutku.* Tím se svědomí liší od zákona přirozeného. Zákon přirozený je Bohem vepsán do srdce, kdežto svědomí si vytváří rozum. Svědomí tedy náleží k poznání, ne však bádavému, nýbrž čínorodému. Třebaže Petr z Tarantasie učí, že je svědomí pohotovost (jako učenci ze školy františkánské), blíží se již více svatému Tomášovi: učí totiž, že svědomí náleží k poznání čínorodému a klade je do čínorodého rozumu.

Poněvadž je tedy svědomí pohotovost čínorodého rozumu, zakládá se podle Petra na dvojích zásadách. Předně na všeobecných zásadách zákona přirozeného, a za druhé na vlastních zásadách, na zásadách uvažujícího rozumu.⁶⁾ Když svědomí hledí k zásadám přirozeného zákona, nemůže se mýlit, vzhlížeje k uvažujícímu rozumu, mýliti se může. Je to viděti na př. na bludařovi, jemuž přirozený zákon napovídá, že zlo se nesmí konat. Pak uvažuje nevěrou zaslepený rozum, že přísaha je nedovolená. Z toho si vytvoří bludař nesprávné svědomí, že se nesmí přísahat.

Pokrok je u Petra v tom, že proti dřívějším spisovatelům přiznává svědomí mylnému, pokud je mylné, závaznost. Důvod však, proč

⁴ In II. Sent. dist. 39, q. 3, art. 1, q. 4, art. 1.

⁵ Tamt. art. 1; q. 4, art. 1.

⁶ Tamt. art. 2.

svědomí mylné zavazuje, je pohrdání. Jestliže svědomí nařizuje něco vykonat, to jest povinnost učinit, a člověk činí opak, pohrdá vážností nařizujícího. Z toho však hned následuje, že je člověk zmaten. Když poslechne rozkazu mylného svědomí, hřeší proti zákonu Božímu. Když poslechne zákona Božího, dopustí se pohrdání. Petr odpovídá, že takový člověk nezůstává prostě zmaten, poněvadž může a má se takového svědomí zbaviti buď sám, nebo radou druhého. Dokud však trvá ono svědomí, je zmaten.⁷⁾

Toto řešení je skoro stejné s řešením Jana Rupelly a sv. Bonaventury. Spisovatel tvrdí, že svědomí zavazuje k vůli pohrdání. Toto tvrzení se však nezdá bezvýhradné, zvláště při odpovědi, co se svědomím zmateným. Zdá se mi, že tu Petr nemluví o jakémkoli mylném svědomí, nýbrž o svědomí zaviněně mylném, alespoň když odpovídá na nesnáz se svědomím zmateným. Jestliže totiž člověk má toto svědomí odložit, musí si býti svého omylu vědom. Když však si člověk uvědomí omyl upozorněním druhého, (což snad Petr předpokládá), před tím měl svědomí nepřemožitelně mylné a jeho soudu se měl držet.

3. *Svatý Albert Veliký* († 1280),⁸⁾ učitel svatého Tomáše Akvinského, svou naukou o mravním svědomí předčil všechny předchozí učence. Pronikl k vnitřní podstatě mravního svědomí a dospěl k myšlence — jako později jeho žák svatý Tomáš — že svědomí jsou závěry činorodého rozumu. (Uvidíme však, že sv. Albert svůj názor změnil. Jinak líčí povahu mravního svědomí v *Summě* o tvorstvu asi z let 1240—1241, jinak v *Summě* theologické z doby po roce 1270.)

⁷ Tamt. art. 3, et art. 5.

⁸ P. G. Meersseman O. P.: *Introductio in opera omnia S. Alberti Magni O. P.*, Brugis 1931, str. 107 a násl. *Quétif-Echard*: op. cit. str. 162—194.

Podle časového vzniku děl svatého Alberta všimneme si nejprve povahy mravního svědomí, jak ji popisuje v Summě o tvorech a pak v Summě theologické.

Zkoumání počíná známou věcí, o které se každý může přesvědčit. Jestliže se někoho ptáme, proč mu svědomí nařizuje něco činit, odpovídá: poněvadž je to dobré. Když se ptáme dále, proč se má něco konati, když je to dobré, odpoví, protože každé dobro se má udělat.⁹⁾ Tyto otázky svatý Albert seřadil do tohoto úsudku: Každé dobro je třeba učinit. Toto je dobré, tedy toto je třeba učinit. Předvěti tohoto úsudku je pohotovost prvních mravních zásad pro činnost. Závěti je práce rozumu, jenž srovnává jednotlivé věci se všeobecným. *Závěr však je svědomí.* Proto svatému Albertovi je svědomí soud o vykonání nebo opomenutí nějakého konkrétního skutku. Je to závěr úsudku, jehož předvěti vytváří pohotovost prvních mravních zásad pro činnost, závěti rozum.

Svatý Albert tedy opouští cestu učenců fran-tiškánských a dává se novou, založenou na logickém postupu čínorodého rozumu, usuzujícího o mravní dobrotě nebo špatnosti jednotlivého činu. Výklad svatého Alberta se zcela shoduje s výkladem jeho žáka sv. Tomáše.¹⁰⁾

Jestliže je svědomí závěr z pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost a rozumu, zdá se, že se nikdy nemůže mýlit, neboť „větší vliv na závěr v úsudku má předvěti než závěti. Poněvadž však pohotovost prvních mravních zásad pro činnost se nikdy nemýlí a svědomí se vždy jejího světla účastní, zdá se, že se ani ono nikdy nemůže mýlit.“¹¹⁾

⁹ Summa o tvorech, část II, ot. 72, čl. 1.

¹⁰ Summa theol. I, ot. 79, čl. 13; De Veritate ot. 17, čl. 1.

¹¹ Summa o tvorech, část II, ot. 72, čl. 2, námitka 2.

Důvod, proč se svědomí může mýlit, je sv. Albertovi závětí úsudku. Pohotovost prvních mravních zásad pro činnost se jistě nikdy nemýlí, vztahuje se pouze na všeobecné vrozené zásady, o nichž se nemůže klamat, na př.: Nezabiješ. Rozum však této pohotovosti podřízený má srovnat všeobecnou zásadu s jednotlivým činem a říci, zda toto jest vražda. Poněvadž v jednotlivostech jsou omyly největší, rozum se často klame.¹²⁾ Svědomí ovšem se zúčastní pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost, nezúčastní se však jenom v ní, a proto se někdy mýlí.¹³⁾ Svatý Albert řeší stručně otázku, kdy svědomí zavazuje k činu. Nezavazuje vždy, neboť cokoliv jest mylné, pokud jest mylné, nezavazuje k činu. Svědomí někdy takové je, a proto vždy k činu nezavazuje.¹⁴⁾

Vysvětluje: Ve svědomí je buď pochybnost,¹⁵⁾ nebo nerozhodnost, nebo přesvědčení, nebo víra, nebo vědění. Při pochybnosti svědomí nezavazuje. Svědomí však zavazuje, když je v něm domněnka, víra nebo vědění, ať již je mylné svědomí nebo rozum, jinak by tu bylo pohrdání rozkazem a rozkazujícím.¹⁶⁾

Jinak líčí sv. Albert povahu mravního svědomí v Summě theologické. Začíná o něm jednati teprve po výkladu pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost.¹⁷⁾ Svědomí je podle něho rozuměti dvojím způsobem: Látkově a tvarově. Látkově je svědomí to, o čem se ví v duši. To není ani mohutnost, ani pohotovost, nýbrž vědění. Tvarově však znamená vědění, které se vztahuje na zvěděné věci, a v tom

¹²⁾ Tamt. ot. 71, čl. 2.

¹³⁾ Tamt. ot. 71, čl. 2, k 2.

¹⁴⁾ Tamt. ot. 72, čl. 2.

¹⁵⁾ Pochybování je podle Alberta neurčený pohyb rozumu k oběma stranám protikladu; tamt. ot. 53, čl. 1.

¹⁶⁾ Tamt. ot. 72, čl. 2, k dotazu 1.

¹⁷⁾ Sum. theol. II, trakt. 16, ot. 99. dílu 3, čl. 1.

smyslu je svědomí pohotovost v možnosti neboli *pohotovostní možnost*.¹⁸⁾

Zde se přidržuje tradičního názoru františkánské školy, pravděpodobně nadšen Summou theologickou Alexandra Halského. Připouští, že je svědomí pohotovost nebo pohotovostní možnost, rozlišuje je od pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost, jež je mohutnost, jak uvidíme dále. Je zajímavé, že i ve vysvětlování povahy pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost uznává něco škole františkánské.¹⁹⁾

Když stanovil, že svědomí je pohotovost, zkoumá povahu této pohotovosti. Vzhledem k všeobecným zásadám, řídícím v mravním dobru, je svědomí pohotovost vrozená, poněvadž tyto zásady nám jsou vrozené. Vzhledem k těm neb oněm vyzvěděným věcem je to pohotovost získaná, a někdy v člověku je, někdy ne.²⁰⁾

Po důkazu, že svědomí je pohotovost, prostě uzavírá, že pohotovost prvních mravních zásad pro činnost není svědomí.²¹⁾ Důvod je, že pohotovost prvních mravních zásad pro činnost je mohutnost duše, kdežto svědomí je pouhá pohotovost.

O zákonu přirozeném praví, že se od svědomí liší podstatně.²²⁾ Shodují se v zaměření k jednomu jako na př. v úsudku zásada a získaný závěr. Zákon přirozený je zásada, jíž se svědomí řídí. V této zásadě rozum bere odtud neb odjinud a svědomí učiní závěr, zda se věc má vykonati nebo ne. Zákon přirozený na př. praví: *Není dovoleno krásti*. Rozum přidá: *Toto jest krádež*, a svědomí uzavře: *Nesmí se to vykonat!*

¹⁸ Týmž způsobem o svědomí mluví Alex. Hal. Srov. S. theol. III, ot. 27, dílu 2, čl. 3.

¹⁹ Sum. theol. trakt. 16. ot. 99, dílu 2. čl. 1. Lottin: *La rôle de la raison dans l'Ethique d'Albert le Grand* I. c. str. 164.

²⁰ Tamt. k ot. 1 a námitka 1.

²¹ Tamt. díl 3, čl. 2, řešení.

²² Tamt. řešení k ot. 1.

VÝKLAD NEZNÁMÉHO SPISOVATELE V LATINSKÉM VATIKÁNSKÉM KODEXU 781 O PODSTATĚ SVĚDOMÍ.

Ve vatikánském latinském kodexu 781 ze XIII.—XIV. století jsou obsaženy theologické otázky, a podle recense Pelzerovy¹⁾ jsou mezi nimi také Otázky o vyšší části rozumu (fol. 3 v), o pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost (fol. 4 v), o svědomí (fol. 5 v, 6 r, 6 v, 7 r, 7 v). V otázkách o svědomí neznámý spisovatel tvrdí, že svědomí není mohutnost, nýbrž pohotovost. Dokazuje to nejprve z výkladu slova svědomí. Svědomí je *vědomí s něčím* nebo *vědomí nutící*, či něco takového. To se vždy rozumí o pohotovosti. Totéž vysvětluje z váhy spisovatelů mluvících o svědomí. Papián na př. praví: Svědomí je srdce vědomí. Jan Damašský mu říká zákon našeho rozumu. Basil říká, že je to přirozené sudidlo. Jiní, že je soud rozumu nebo vůle, jímž člověk soudí, že se má něco vykonat nebo vynechat. Z toho všeho vysvětluje, že svědomí je pohotovost a ne mohoucnost. A je to pohotovost získaná, jež roste a tvoří se zákonem přirozeným a rozvažujícím a usuzujícím rozumem.

Spisovatel učí, že svědomí zavazuje ke skutkům vnitřně dobrým, ne však ke skutkům, jež jsou samy o sobě špatné. Jestliže se svědomí mylí ve věcech zákona Božího, je třeba se omylu zbavit. Člověk je povinen ptáti se jiných a utvářeti své svědomí podle zákona Božího. Přece však při mylném svědomí proti zákonu Bo-

¹ Recensi všech otázek učinil Augustin Pelzer v díle *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti. Codices Vaticani latini t. II, část první, kodexy 679—1134, vyd. 1931, str. 91—92.*

žímu hřeší, kdo proti němu jedná. Když na př. někomu svědomí říká, že má smilnit k vůli zdraví, aby neumřel, jestliže smilní, hřeší proti zákonu Božímu; dokud však trvá ono svědomí, hřeší, jestliže nesmilní, ježto je svědomím ke smilstvu vázán. V tom případě je člověk zmaten, nechť to však přisoudí sobě, protože nechce odložití mylné svědomí. Ve skutečnosti však zmatku není, poněvadž by mohl mylné svědomí odložit. Dokud však toto svědomí trvá, je zmatek.²⁾

Z Á V Ě R.

Stručně nastíněný dějinný vývoj pojmu mravního svědomí u některých bohovědců XII. a XIII. století ukazuje, že otázka svědomí již tehdy byla v mravouce velmi důležitá. Spisovatelé středověcí mluví o svědomí s hlediska theologicko-mravního, pokud má svědomí soudit o mravnosti skutku v poměru k nejvyšším mravním pravidlům. V jejich výkladech je svědomí těsně spjato s pohotovostí prvních mravních zásad pro činnost a s přirozeným zákonem. Často je ani neodlišují, nebo uznávají jen rozlišení ve vztahu. Zdá se, že příčina tohoto ztotožnění je v domněnce františkánské školy, podle níž svědomí je pohotovost. Poněvadž tu je ještě pohotovost prvních mravních zásad pro činnost, bylo obtížné jiné rozlišení, a to ovšem nepostačuje k vystižení celé podstaty dvou věcí, které se věcně liší, třebaže na sobě vzájemně závisí.

Byl obecný názor františkánské školy i některých mimo ni, že svědomí je pohotovost. Nebylo však jednoty ve vymezení podstaty této pohotovosti, zda je vrozená nebo získaná. Ani všichni středověcí theologové, jak známo, neuznávají obecnou závaznost svědomí, zvláště se to týká svědomí mylného.

² Vat. lat. 781, fol. 6 ra a fol. 5 vb.

ČÁST TŘETÍ.

PODSTATA MRAVNÍHO SVĚDOMÍ
U SV. TOMÁŠE AKVINSKÉHO.

V nauce o mravním svědomí svatý Tomáš daleko překonal souvěké theology. Ba dokonce nejen theology souvěké, nýbrž i do jisté míry příští, poněvadž se až do naší doby badání o mravním svědomí zakládá na jeho učení, v podstatných částech již jím dokonale rozvinutém. Ze základu zbudovaného svatým Tomášem vycházejí všechny pozdější studie o výchově svědomí a o různých jeho druzích. Třebaže o tom svatý Tomáš výslovně nepojednal, rozšířil kořen všeho, ježto z jeho jmenného a věcného výměru svědomí vyplývají všechny ony vlastnosti svědomí, o nichž mluví novější spisovatelé.

V této části práce se tedy poohlédneme po věcném výměru mravního svědomí podle zásad svatého Tomáše.

Hlava první.

OBVYKLÝ POJEM MRAVNÍHO SVĚDOMÍ A JMENNÝ VÝMĚR.

Je známá zkušenost, že lidé některé činy chválí, některé nikoliv. Jsou totiž činy, kterých si všichni velice váží a jsou hodné odměny, a naopak některé činy se haní a trestají. Ptáme-li se, proč lidé jedny činy chválí a jiné tupí, odpovídají: Protože ony jsou dobré a tyto špatné. Ptáme-li se dále: Proč je jedna věc dobrá a druhá špatná, odpovídají: Protože je to nakázáno nebo zakázáno lidským nebo božským zákonem, nebo též: Je přece jasné, co je dobré a co špatné, třebaže důvod dobroty nebo špatnosti nedovedou najít.

Lidé při svých činech stále hledí na nějaké pravidlo nebo zákon, s nímž se lidský čin má shodovat. Činí to neb ono, brání, chválí, haní to neb ono, srovnávajíce vykonaný čin nebo čin, který má být vykonán, s jakýmsi měřítkem, podle něhož má být vykonán. Jinými slovy: mají nějaké vědomí, kterého chtějí v jednotlivém případě užít, nebo pátrají, zda vykonaný čin se s oním vědomím shoduje. Úkon, srovnávající lidský čin s nějakým pravidlem mravním nebo používající jakéhosi povědomí ke zvláštnímu činu, se nazývá svědomí.

Z národovědy je dnes známo zcela bezpečně, že nějaký pojem o svědomí mají všichni lidé a že se tento pojem zdokonaluje s rozvojem vzdělanosti a mravního života. Ovšem jen nové národy, které již dospěly k civilisovanému životu, označují svědomí zvláštním jménem.¹⁾

Ukázali jsme již, v jakém smyslu užívají křesťanští spisovatelé slova svědomí. Když svatý Tomáš hledá význam tohoto slova,²⁾ praví: Svědomí podle vlastního významu znamená zařízení vědění k něčemu, neboť svědomí se říká „vědomí s jiným“. Nebo také již svým jménem nese užítí nějakého vědění, znalosti, či poznání k nějakému jednotlivému činu. Toto použití je spojeno s rozličnými úkony, dosvědčováním, zavazováním, obviňováním, výčitkami a káráním, pokud vykonaný čin nebo čin, který má být vykonán, se shoduje nebo neshoduje s použitým věděním. A podle toho se praví, že svědomí k něčemu vede, nutká nebo váže. Když se používá vědění k přezkoušení vykonaných

¹ *Cathrein*: Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit 3 sv. — Cathrein studoval život starých vzdělaných národů a mnohých národů primitivních a na konkrétních případech ukazuje naprostou jednotu mravního svědomí v celém lidstvu. *Schmidt*: Der Ursprung des Gottesidee sv. 4, str. 372 a 470.

² S. th. I, ot. 79, čl. 13 (český překlad); De Veritate ot. 17, čl. 1; Quodl. 3, ot. 12, čl. 26.

činů, říká se o svědomí, že obviňuje nebo vyčítá, jestliže se shledá, že se vykonaný čin neshoduje s věděním, se kterým jej srovnáváme. Svědomí však hájí a omlouvá, jestliže zjistí, že byl čin vykonán podle vědění.

Toto vědění je naprosto osobní povědomí o vykonání činu, pročez svědomí je použití osobního vědění k vykonání nebo pominutí činu určitým člověkem v konkrétním případě a zvláštních okolnostech. Není to tedy vědění cizí, ani vědění o tom, co má druhý konat, nýbrž je to zcela osobní vědění člověka o tomto činu, který má právě nyní vykonati nebo opomenouti.

Činům se říká tehdy lidské, když jsou pod vládou vůle, čili když je člověk jejich pánem; proto jen ty činy jsou tvarovým předmětem mravního svědomí. Z toho je zřejmý rozdíl mezi mravním a psychologickým svědomím po stránce tvarového předmětu. Svědomí psychologické se vztahuje na všechny pocity a dění vnitřní, ať již jen ve smyslech, nebo v rozumu. Vztahuje se tedy nejen na činy lidské, nýbrž i na všechno dění v člověku. Mravní svědomí však se zabývá lidskými konkrétními činy v jejich přesažném vztahu k mravním pravidlům, ve všech okolnostech, které jsou se zvláštním lidským činem spjaty.

Svědomí tedy není slepý a neurčitý pud, nýbrž — jak ukazuje zkušenost i prostých lidí — je to osobní vědění nebo poznání o mravní dobrotě nebo špatnosti lidského činu. I méně vzdělaný člověk ví, že má správně a počestně žít. Již děti vědí, že mají býti dobré. Všichni lidé, kteří dospěli k užívání rozumu, bez nsnází a bez hledání vědí na př., že je třeba Boha ctít, rodiče milovat, sliby plnit atd. Sv. Tomáš praví: Všechno se přirozeně kloní k jednání vhodnému podle svého tvaru, jako na př. oheň k zahřívání.

Poněvadž vlastní tvar člověka je rozumná duše, je v každém člověku přirozený sklon jednati rozumně, to jest jednati ctnostně. Proto je člověk přirozeně puzen vyhýbati se nevědomosti, urážkám druhých, s nimiž se musí stýkat atd. Vědění o této pravdě má člověk bez hledání jak v poznání, tak v jednání, a to vědění je východisko veškerého dalšího poznání theoretického i praktického.³⁾

Těchto všeobecných, přirozených, odtažitých zásad má člověk různým způsobem užití v konkrétních případech. Pro lidský život je věru důležité znát, co je třeba v každém zvláštním případě konat. Obtíž je v tom, když má člověk rozhodnouti, zda se jeho konkrétní čin shoduje nebo neshoduje se zásadou, již přirozeně zná. Toto rozhodnutí by nedovedl učiniti s pouhými zásadami přirozeného zákona, kdyby neměl bdělého a stálého rádce, jenž mu v každé okolnosti jako prstem ukazuje, co je správné a co nesprávné, dobré a špatné. Tímto rádcem je svědomí. Podle svědectví vlastní zkušenosti nám svědomí často náhle ukázalo o činu, o kterém jsme se právě rozmýšleli, zda jej máme vykonat nebo ne, že je dobrý nebo špatný, že jej smíme vykonat nebo ne.⁴⁾

Mravní svědomí tedy podle obecného názoru a jmenného výměru je užití nějakého vědění nebo poznání k vykonání nebo pominutí konkrétního lidského činu.⁵⁾ Další otázka je, co je

³ S. th. I-II, ot. 94, čl. 2 a 3; De Veritate ot. 16, čl. 1.

⁴ A. Weiss: Apologie des Christentums, t. I str. 115 a násl.; A. Schoenenberger: Das Gewissen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, p. 11; Th. Müncker: Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, str. 25—26.

⁵ Týž význam má slovo v jazycích moderních, italském, francouzském, španělském, odvozených přímo z latiny. Německy das Gewissen znamená Ein Wissen, ein Mitwissen, Zugleichwissen, Die Anwendung eines Wissens, einer Kenntnis, auf etwas, d. h. auf das

svědomí ve své povaze a podstatě. Věky přinesly nespočetná řešení a stále přicházejí nová. Stručně si všimneme názorů novějších spisovatelů.⁶⁾

Hackel je toho mínění, že se svědomí zvířat od lidského liší jen stupněm, ne však druhem. *Spencer*, *Owen* a jiní učili, že svědomí je lidská zkušenost, prací věku organicky sčleněná. Podle *Schopenhauera* svědomí jsou pohotovosti pod vlivem lidských ohledů. *Voluntaristi* mají svědomí za neklamný pud, totožný s vůlí. Svědomí je hlas Boží, nemá tedy být omezován ze zevnějšku. Každý se jím řídí, poněvadž je neomylné.

Intelektualisti zase nerozlišují mravní svědomí od vědění nebo od svědomí psychologického. *Pragmatismu* se podařilo v dnešní době rozšířit svůj názor. Svědomí se mění podle potřeby a není poutáno vybadanými zásadami (*W. James*, *Le Roy*, *Bergson*). Z tak zvané sociologické mravouky vznikla často opakovaná spojení: Svědomí občanské, národní, mezinárodní, všelidské, vojenské, čímž by se rádo vyslovilo vše o povaze svědomí.

Přivrženci *pudového názoru* (*Triebtheorie*) a mravní nihilisté obecně (*Bain*, *Darwin*, *Rée*, *Nietzsche*, *Freud*) tvrdí, že svědomí je hloupý a vybájený smysl závazků nebo jakýsi přelud

menschliche Handeln. V jazyce českém svědomí, to jest vědomí o něčem nebo s něčím, dokonale vystihuje slovo latinské.

⁶ *M. S. Gillet*: *La morale et les morales*, str. 54 a násl.; *Taine*: *Les soignés de la France contemporaines*, t. III, str. 125 a násl.; *Levy-Bruhl*: *La morale et la science des mœurs*, str. 105 a násl.; *Klingseis*: *Moderne Theorien über das Unterbewusstsein und thomistische Psychologie*, *Divus Thomas Fr.* (1929), str. 147—183, 279—300 (1930), str. 33—53, 192—206, 381 až 405; *Chollet*: *La conscience*, *DTC* t. III, col. 1156 až 1174; *Bergson*: *L'énergie spirituelle*, str. 1, 29; *Týž*: *Essai sur les données immédiates de la conscience*; *Týž*: *L'évolution créatrice*.

ducha, ba dokonce špatné svědomí prý je nemoc ducha.⁷⁾

Reformátoři (Luther, Zwingli, Kalvín) odmítli scholastické učení o mravním svědomí, že prý je uměle postavené a bez základu. Svědomí je jim jakési vnitřní poznání nebo vědomí (*Bewusstsein*) Boha, hříchu, zákona a milosti zároveň. Je to prostě lidské srdce v nejvyšším stupni zoufalství a v největším klidu pokoje Božího.⁸⁾

Protestantští theologové XIX. století přišli s rozličným řešením povahy mravního svědomí. Většinou říkají, že svědomí je přímý svědek Boží v člověku, je nástroj projevující v lidském životě spravedlnost Boží.⁹⁾

To jsou některé nesprávné domněnky moderních filosofů o mravním svědomí, neshodující se ani s tradiční naukou katolických theologů, ani s učením Církve. Dále budeme pátrati po pravé podstatě mravního svědomí podle zásad svatého Tomáše.

Hlava druhá.

O PODMĚTU MRAVNÍHO SVĚDOMÍ.

Než dospějeme k věcnému výměru mravního svědomí, je třeba určití podmět, ve kterém je. Když náleží svědomí duši, vzniká otázka, které její části, zda podstatě nebo mohutnosti poznávací, či mohutnosti snahové. Nenáleží jistě k podstatě duše, poněvadž řídí, obviňuje, vyčítá atd.; podstata duše však nekoná něco sama, nýbrž svými mohutnostmi, proto podstata duše

⁷ *Bremi*: Was ist das Gewissen? str. 130—146; *Penido*: Conversion, subconsciousness et supernaturel, Divus Thomas Fr. (1930) str. 305—316.

⁸ *Bremi*: op. cit. str. 108—118.

⁹ *Bremi*: op. cit. str. 159—171.

pouze připouští pohotovost milosti, která není čínorodá.¹⁾ Svědomí tedy náleží buď k rozumu, nebo k vůli. Souvěkovci svatého Tomáše o tom smýšleli různě. On znal jejich názory a v námitkách je uvádí jako stav otázky. (Především v 2 Sent. d. 24, ot. 2, čl. 4 a v De Veritate ot. 17, čl. 1.)

Než vysvětlíme učení svatého Tomáše, je nutné vyloučiti názory opačné a jejich vyvracením se také nějak osvětlí jeho učení. Proto v této hlavě dokazujeme: 1. že svědomí není pohotovost nějaké mohutnosti; 2. že není mohutnost duše; 3. že nenáleží k vůli, nýbrž 4. k rozumu.

1. MRAVNÍ SVĚDOMÍ NENÍ POHOTOVOST.

Mnozí středověcí učenci tvrdili, že svědomí je pohotovost. Když totiž pozorujeme povahu mravního svědomí, vidíme, že v nás zůstává jako něco pevného a trvalého, i když právě nejsme v činnosti, i když spíme. To je alespoň znamení, že je pohotovost. Kromě toho se všeobecně říká, že se opětováním úkonů tvoří pohotovost. Člověk svědomí užívá přechasto a z těch úkonů se tedy rodí pohotovost, které se říká svědomí.²⁾

Nejprve je třeba obecně podotknouti, že se někdy jméno svědomí dává prvé vrozené pohotovosti, totiž pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost, poněvadž pohotovost je východisko činu. Sv. Tomáš praví: Příčiny a účinky si obvykle zaměňují jména.³⁾ Proto se jméno svědomí dává pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost právě tak, jako se přisuzuje

¹ S. th. I-II, ot. 110, čl. 4.

² Sv. Tomáš: De Veritate ot. 17, čl. 1, námitka 4; 2 Sent. d. 24, ot. 2, čl. 4, námitka 6.

³ S. th. I, ot. 79, čl. 13.

účinek příčině. Ve skutečnosti však svědomí je činnost, nikoliv pohotovost.

Svatý Tomáš dále poznamenává, že theologové užívají slova svědomí v trojím smyslu.⁴⁾ Někdy se totiž jména svědomí užívá o samé věci, která je ve svědomí, jako se říká víra místo věci, které se uvěřilo. Někdy se užívá jména svědomí o mohutnosti, kterou jsme si něčeho vědomi, někdy o pohotovosti a někteří ho někdy užívají o činu. V těchto názvech je třeba se držet obvyklého způsobu řeči, poněvadž jmen se má užívat tak, jak jich užívá většina, jak stojí v 2 Topic. hl. 1, praví sv. Tomáš. Podle obvyklého způsobu mluvení se někdy svědomí říká o věci, která je ve svědomí. Říká se na př.: Otevřu ti své svědomí, to jest to, co je v mém svědomí.

Ve vlastním smyslu se však toto jméno nemůže dávatí mohutnosti nebo pohotovosti, nýbrž jenom činnosti, jen tak totiž platí vše, co se o svědomí říká. Nemívá totiž jméno mohutnost, činnost a pohotovost, leč že je nějaká činnost vlastní mohutnosti nebo pohotovosti, jako je vlastní mohutnosti zrakové vidět, a vědět je vlastní pohotovosti vědy. Proto vidění někdy označuje mohutnost a někdy činnost a vědění podobně. Jestliže je však nějaká činnost vlastní mnohým nebo všem mohutnostem nebo pohotovostem, není zvykem nějakou pohotovost nebo mohutnost nazývatí podle takové činnosti, jak je patrné o jméně užívání. Znamená totiž činnost kterékoliv pohotovosti a mohutnosti, užívá se totiž toho, co je v činnosti. Proto slovo užívání znamená tak činnost, že neznámá žádným způsobem pohotovost nebo mohutnost. Podobně tomu je se svědomím. Jméno svědomí znamená použití vědomí k něčemu, vědětí zároveň s něčím. Jakékoliv vědění může být

⁴ De Veritate, ot. 17, čl. 1.

použito k něčemu; proto svatý Tomáš shrnuje: Svědomí nemůže označovati nějakou zvláštní pohotovost nebo mohutnost, nýbrž označuje činnost, kterou se užívá kterékoliv pohotovosti nebo znalosti k nějakému zvláštnímu činu.

Je také pravda, že svědomí v nás zůstává, i když právě nejsme v činnosti nebo jsme rozptýleni. Děje se to však právě tak, jako se říká, že trvá napětí vůle a jiné úkony i po činu a když se myslí na něco jiného. Ne že tvoří pohotovost — poněvadž se pohotovost netvoří jedním činem — nýbrž že po takovém činu, dokud není přerušen, zůstávají v síle, zanechávající vůli nebo rozum určený k činnosti. Tak se říká, že soud svědomí zůstává v síle, dokud trvá jeho pohotovostní východisko a jeho určení, třebaže se takovou činností netvoří pohotovost. Nebo podle svatého Tomáše⁵⁾ činnost svědomí trvá ve svém kořeni, ve svých příčinách, jež jsou pohotovosti, a především v pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost (synderesi), čili trvá v pohotovostech použitelných k činnosti. I když častěji uvedeme svědomí v činnost, z těchto úkonů se nerodí pohotovost jiného druhu, než je pohotovost, z níž byla činnost vyvedena. Avšak buď se tvoří pohotovost téhož smyslu, jako se z úkonů vlité pravdy tvoří jakási pohotovost milování, nebo když je již tu, rozmnožuje se. Jako u toho, kdo má pohotovost umírněnosti úkony získanou, pohotovost se zvětšuje.

Svědomí tedy nemůže býti pohotovost ani vlitá, ani získaná, ani vrozená.⁶⁾ Nemůže býti pohotovost vrozená, protože taková pohotovost je u všech stejná, svědomí však není u všech stejné. Kdyby bylo svědomí vrozená pohotovost, bylo by neměnné a nebylo by je možno odložit, změnit z dobrého ve špatné a naopak, což je

⁵ De Veritate ot. 17, čl. 1. k 9.

⁶ De Veritate ot. 17, čl. 1. námitka 12.

nesprávné. Vrozenou pohotovost totiž nemůžeme vymýtití nebo měnití, jak je zřejmé u pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost. Svědomí však lze odložit a snadno se mění. Svědomí také není pohotovost vlitá, protože taková pohotovost je vždy správná, svědomí však někdy správné není. Špatné a mylné svědomí ostatně Bohem nemůže být vlito. Konečně svědomí nemůže být pohotovost získaná, ježto by nebylo v dětech, ani v dospělých, dokud by si je nezískali mnohými činy.

2. MRAVNÍ SVĚDOMÍ NENÍ MOHUTNOST.

Mravní svědomí se ztotožňovalo s nějakou mohutností hlavně proto, že se říká, že hřích je ve svědomí. Hřích však je buď v rozumu nebo ve vůli; obojí však je mohutnost, a tedy i svědomí je mohutnost.

K tomuto názoru některých theologů poznamenává svatý Tomáš: Je to řečeno příliš neodborně a v nevlastním smyslu.⁷⁾ Rozličná místa Písma svatého a svatých otců, kde se mluví o hříších ve svědomí, je třeba vysvětliti docela jinak. Neříká se, že poskvrnění neboli hřích je ve svědomí jako v podmětu, nýbrž jako věc zvěděná nebo poznaná v poznání, pokud totiž někdo ví, že je poskvrněn. Tak se také říká, že se poskvrněné svědomí očišťuje, když totiž člověk, který si byl vědom poskvrnění, je si potom vědom, že je od hříchu očištěn, a říká se, že má čisté svědomí. Totéž svědomí bylo nejprve poskvrněné a potom čisté, svědomí však není podmět čistoty nebo poskvrny, nýbrž zkoumající svědomí obojí poznává.⁸⁾

⁷ 2 Sent. d. 24, ot. 2, čl. 4.

⁸ De Veritate ot. 17, čl. 1. k 3.

3. MRAVNÍ SVĚDOMÍ NENÁLEŽÍ TVAROVĚ K VŮLI.

Někteří tvrdí, že svědomí je sklon vůle k dobru rozumu, a že proto nejprve a podstatně náleží k vůli. Jestliže je totiž svědomí užití vědění nebo poznání k nějaké činnosti, následuje z toho, že je to činnost, které se říká užití a jež je nejprve a především úkonem vůle, neboť vůle všechny síly duše vede k jejich činnosti, praví svatý Tomáš.⁹⁾ Vpravdě však užití je podle svatého Tomáše vzbuzená činnost vůle, zde však při užití vědění k nějakému činu je třeba dbáti součinnosti rozumu a vůle k vzniku mravního lidského činu. Poněvadž však mravní svědomí je čin lidský, můžeme obecně říci, že náleží k vůli jako všechny ostatní lidské činy, jež se dějí dobrovolně a z vůle vycházejí.

Rozum však je první kořenný činitel a míra činu, kdežto vůle, slepá mohutnost, přijímá dobrotu nebo špatnost od předmětu předloženého rozumem,¹⁰⁾ a tak je přímý a nejbližší základ mravnosti lidského činu. Třebaže tedy i rozum i vůle působí při užití vědění k činu, nepůsobí stejně. Vůle předpokládá jako i v jiných úkonech, které vycházejí z hýbající vůle. Svědomí však nenáleží k vůli tvořivě a tvarově, neboť tvarově jest soud, jak řekneme níže.

4. MRAVNÍ SVĚDOMÍ NÁLEŽÍ TVAROVĚ K ROZUMU.

Dosud jsme zjistili, že mravní svědomí není pohotovost nějaké mohutnosti, ani mohutnost, ani nepatří podstatně k vůli. Náleží však k duši; zbývá tedy jen mohutnost poznávací, k níž

⁹ S. th. I-II, ot. 16, čl. 1.

¹⁰ S. th. I-II, ot. 19, čl. 5. — Sv. Tomáš praví: Rozum předkládající vůli předmět, cíl, hýbá vůli jako příčina účelová, ne jako příčina původová. C. G. kn. I, hl. 72.

může náležet. Dokážeme to podle svatého Tomáše.

Svědomy podle jména nese užití nějakého vědění k činu. To užití následují různé úkony jako soud, obvinění, omluva, dosvědčení atd., což jsou vlastnosti svědomí. Z vlastností pátráváme po neznámé povaze věci a ozřejmujeme ji. Všechny ty úkony však náleží k rozumu, jsou to jeho úkony. Svědomí svědčí, ukazujíc vůli, že učinila něco dobrého nebo špatného. Soudí, nařizujíc něco vykonat nebo nevykonat. Obviňuje, ukazujíc, že se něco stalo jinak, než jak se stát mělo. Proto svědomí tvarově náleží k rozumu. Někdy se říká svědomí správné nebo nesprávné, jisté nebo pochybné. Pravda, nepravda, jistota a nejistota však jsou v rozumu, tedy i svědomí. Poněvadž však mravní svědomí je použití vědění ke zvláštnímu činu, tvarově náleží k rozumu činorodému, který vede k vykonání skutků. Lze na něj hleděti dvojmo. Buď ve smyslu jeho tvaru nebo na jeho způsob a činnost. Když se hledí na jeho tvar, je stále činorodý, poněvadž svou podstatou řídí a spravuje mravní činy. Tak i svědomí, pokud hledí na věci obecně a podle obecných zásad, je činorodé, protože jeho síla vede k činu svým druhem i smyslem. S hlediska způsobu a činnosti tento soud není činorodý a ani svědomí nebude činorodé, nezabývá-li se věcmi z řádu činnosti. Proto ten soud je způsobem bádavý, třebaže je v síle a tvarově činorodý. Jestliže se tedy soud mravního svědomí zabývá činy všeobecně, bez ohledu na okolnosti, nebo věcmi minulými, které již nelze konati, má ten soud bádavý způsob, ježto postupuje bez činnosti nebo nejedná. Přece však v síle a podstatě je to soud činorodý, poněvadž řídí čin, který má býti vykonán, jakmile se octne ve stavu, v němž se může uskutečnit.

Než svědomí — užití vědění k činu — se vlast-

ně zabývá zvláštními mravními činy, hledíc ke všem okolnostem. Vědění se užívá k činu, na rozlišení, zda je mravně dobrý nebo špatný. To však lze činit jen u zvláštních skutků, s ohledem na všechny okolnosti. Svědomí nemůže soudit o lidském činu, zda je dobrý nebo špatný, leč hledíc na určitý čin nejen jednotlivě, pozorujíc všechny okolnosti, neboť se stává, že čin obecně je dobrý a v jednotlivostech se pokazí. Na př. udělení almužny je samo o sobě dobré, děje-li se však z marné chlubitosti, je pokazeno okolností. Proto mravní svědomí náleží tvarově k rozumu činorodému, a hlavně proto, že se zabývá zvláštními činy, které je třeba zařídit k nějakému cíli. Svátý Tomáš praví:¹¹⁾ Poznání jednotlivostí náleží k dokonalosti rozumné duše v části činorodého poznávání, jež se zdokonaluje poznáváním jednotlivostí, jimiž se činnost zabývá.

Další určení tedy je: Svědomí náleží tvarově k rozumu činorodému, což vyplývá již z jeho jmenného výměru, podle něhož je svědomí užití nějakého vědění nebo poznání ke zvláštním činům, a to užití je vlastní činorodému rozumu.

Hlava třetí.

MRAVNÍ SVĚDOMÍ JE SOUD VÝLUČNĚ O DOVOLENOSTI TOHOTO SKUTKU.

Když je svědomí užití vědění ke zvláštnímu činu, vyvstává otázka, v čem toto použití je a jaké má následky, jinými slovy, jak činorodý rozum dospívá k tomuto užití a zda to užití je soud. Pojednáme tedy o tvoření soudu mravního svědomí a zároveň ukážeme, ve kterém

¹¹ S. th. III, ot. 11, čl. 1. k 3.

soudu tvarově spočívá mravní svědomí. Dále se ukáže účinnost tohoto soudu.

1. POSTUPNÉ TVOŘENÍ SOUDU MRAVNÍHO SVĚDOMÍ.

Pohotovost prvních mravních zásad pro činnost (synderese) soudí obecně, co je dobré a co špatné. Lidské činy jsou zvláštní, pohotovost prvních mravních zásad pro činnost všeobecná, nemůže se jí tedy užítí přímo ke konkrétnímu činu. Vzniká otázka, jakým způsobem se užije všeobecných zásad pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost ke zvláštnímu činu, jakou činností a jakým způsobem se utvoří poměr pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost a konkrétního lidského činu. Svatý Tomáš věc řeší takto: Říká se, že svědomí váže, obviňuje, omlouvá atd. To vyžaduje jakési okamžité úvahy rozumu, čili soudu, zda se má skutek vykonati nebo ne. Jest si tedy všimnout, co svatému Tomášovi znamená ona okamžitá úvaha a jak se tvoří.

Rozum při volbě něčeho a při vyhnutí se užívá úsudku, praví sv. Tomáš. V úsudku však je trojí úvaha ve třech větách. Ze dvou třetí uzavírá. To se děje i tehdy, když rozum při jednání tvoří ze všeobecných zásad soud o jednotlivosti.

Všeobecné mravní zásady náleží k pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost, která v tomto úsudku dává návěští. Jeho úvaha je úkon pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost. Závěti dává vyšší nebo nižší rozum, jehož úkon je úvaha závětí. *Úvaha vytvořeného závěru je úvaha svědomí.* Pohotovost prvních mravních zásad pro činnost na př. říká: Všeho zla je třeba se varovati. Vyšší rozum přidá: Jest se varovati cizoložství, poněvadž je zakázáno Božím zákonem. (Nižší rozum by přidal na pří-

klad: Je to zlo, poněvadž je to nespravedlnost nebo nepočestnost.) Závěr však: Musím se vyvarovati cizoložství, náleží svědomí bez ohledu na přítomnost, minulost nebo budoucnost, protože svědomí vyčítá, co se již učinilo, a odporuje tomu, co se učiniti hodlá. A proto se říká svědomí, jakoby vědomí s něčím jiným, poněvadž se používá všeobecného vědění ke zvláštnímu činu, nebo že si jím je někdo vědom toho, co učinil, či učinit chce. Proto se také říká názor nebo rozkaz rozumu.¹⁾

Spojitost všeobecného pravidla s jednotlivým činem tedy uskutečňuje činorodý rozum, uplatňující obecná pravidla v konkrétním činu. Pohotovost prvních mravních zásad pro činnost je věta všeobecná, rozum vytvoří větu o jednotlivém, a z těchto dvou vět, neboli předvětí úsudku, vyvozuje se závěr o jednotlivém. V závěru tedy se pomocí rozumu užívá pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost ke zvláštnímu činu. Sv. Tomáš praví:²⁾ Rozum řídí lidské činy dvojím věděním, všeobecným a zvláštním. Uvažuje o činu užívá jakéhosi úsudku, jehož závěr je soud neboli volba nebo činnost. Činnost však je vždy v jednotlivostech. Proto závěr činorodého úsudku je o jednotlivém. Věta o jednotlivém se ze všeobecného vyvozuje pouze prostřednictvím věty o jednotlivém, jako se člověk zdržuje otcovraždy, ježto ví, že se nesmí otec zabít a že ten a ten je jeho otec.

V tomto úsudku se rozlišuje příčinné spojení předvětí a závěru, důsledek a závěr. Důslednost je logický přechod z věty předchozí k větě následující, čili je to spojení předvětí se závěrem. Závěr však je soud získaný ze dvou vět, a tento soud náleží podstatně svědomí. Rozum především směřuje k větě předchozí a teprve

¹ 2 Sent. d. 24, ot. 2, čl. 4.

² S. th. I-II, ot. 76, čl. 1; II-II, ot. 47, čl. 6; ot. 49, čl. 2 k 1.

potom skrze předchozí větu zaměří k závěru, k tomu, co bylo způsobeno. Proto se podstatně liší pohyb, kterým zaměřuje k předchozí větě, od pohybu, kterým míří na závěr, a tak se závěr poznává z něčeho jiného, totiž z předchozího.

Proto okamžitá úvaha rozumu, o níž svatý Tomáš mluví, je samo svědomí, jež na místě soudí, radí, omlouvá, čili je použití vědění k činu, je to soud o mravní dobrotě nebo špatnosti zvláštního činu, který má býti právě nyní vykonán nebo pominut.

Vědění však může být užito k činu dvojím způsobem.³⁾ Buď podle toho, zda čin je neb bude, nebo zda je čin správný nebo ne. Podle prvního říkáme, že máme ve svědomí nějaký čin, pokud totiž víme, zda byl vykonán nebo ne, jako se obvykle říká: Tento čin není v mém svědomí, to jest: nevím nebo nevěděl jsem, zda se to stalo nebo ne. Podle druhého, aby se vědělo, zda je čin dobrý nebo špatný, je dvojí cesta. Prvá, jíž se řídíme pohotovostí vědění při konání nebo pomíjení činů. Druhou zkoumá pohotovost vědění vykonaný čin, zda je správný nebo ne.

Toto zkoumání může postupovati dvojím směrem. V každém pátrání je třeba začít z nějakého východiska, praví svatý Tomáš.⁴⁾ A když ono má prvenství v bytí, jako je dříve poznané, není tu postup vylučující, nýbrž spíše skládající. Postupovati totiž od příčin k účinku je postup skládající, neboť následek je složitější než příčina. Jestliže však dříve poznané nemá prvenství v bytí, postup je vylučující, jako když soudíme o zřejmých následcích, rozvádějíce je v jednotlivé příčiny.

Pouhý pohled na popis svatého Tomáše uka-

³ S. th. ot. 79, čl. 13; De Veritate, ot. 17, čl. 1.

⁴ Tamt. I-II, ot. 14, čl. 5.

zuje, že mluví o postupu skládajícím. Běží tu o jakési uvažování, jež počíná pohotovostí prvních mravních zásad pro činnost. Uvažování má k rozumu takový poměr jako pohyb ke klidu. A poněvadž pohyb vychází vždy od nehybného a klidem se končí, lidské uvažování jde cestou pátrání a hledání od věcí prostě poznávaných, od prvních zásad. A při soudu se opět vylučováním vrací k prvním zásadám, s nimiž náleží porovnávat,⁵⁾ pokud soudíme zásadami vrozeně známými o tom, co se zjišťuje uvažováním. Je známo, že rozum čínorodý uvažuje o činech jako rozum bádavý o předmětech badání. Je tedy třeba, aby nám byly vrozeny zásady pro badání i pro činnost. První vrozené zásady pro činnost obsahuje zvláštní vrozená pohotovost, pohotovost prvních mravních zásad pro činnost — synderese.⁶⁾ I o ní se říká, že reptá proti zlu a pudí k dobru, pokud hledání postupuje z prvních zásad a pokud se jimi nalezené posuzuje.

Dvojí cestu v činnosti, podle níž soudíme, zda je něco třeba vykonat, či zda je čin dobrý nebo špatný, rozlišujeme podle dvojí cesty při badání, totiž podle pátrání a posuzování. Sv. Tomáš praví:⁷⁾ Cesta, jíž se věděním díváme, co se má konati — radíce se jaksí — podobá se pátrání, kterým ze zásad hledáme závěr. Cesta, jíž zkoušíme a probíráme již vykonané skutky, zda jsou správné, je jako cesta soudu, kterou se závěry rozčleňují v zásady.

Obojímu způsobu užití dáváme jméno svědomí. Pro užití vědění k řízení činu se říká, že svědomí pudí, nabádá, váže. Pro přezkoumávání vykonaných činů věděním se o svědomí říká, že obviňuje, vyčítá, když se vykonaný čin

⁵ Tamt. I, ot. 79, čl. 8 a 12; I-II, ot. 91, čl. 2 k 2; ot. 100, čl. 1.

⁶ Tamt. I, ot. 79, čl. 12.

⁷ De Veritate ot. 17, čl. 1; S. Th. I, ot. 79, čl. 13.

neshoduje s věděním, s nímž se porovnává. Říká se však, že hájí nebo omlouvá, když shledává, že skutek byl vykonán podle svědomí.

Ve skládajícím postupu při tvoření soudu mravního svědomí rozum je uprostřed a srovnává jednotlivý čin se všeobecným mravním pravidlem, na př. „každého zla je se varovati“ se zvláštním skutkem, s cizoložstvím. Rozum srovnává, zda se tyto dva pojmy shodují nebo liší. Když postihne shodu nebo rozdíl mezi těmi dvěma pojmy, něco tvrdí nebo popírá. Poznává totiž všeobecnou větu a zvláštní čin, má říci, zda cizoložství lze sloučiti s větou: Všeho zlého jest se varovati. Jakmile je poznána shoda nebo rozpor těchto dvou pojmů, je vynesén přisvědčující nebo odmítající soud, v našem případě: Cizoložství je špatné, poněvadž je zakázané. Závěr čili soud, že tento člověk v tomto případě se musí cizoložství varovat, je soud svědomí, jenž vyplynul ze dvou vět, jedné obecné, druhé zvláštní.

Proto okamžitá úvaha svědomí je závěr úsudku, závěr ten je soud o mravní добrotě nebo špatnosti činu, který má člověk právě vykonat nebo pominout.

Protože ten postup při činnosti jde dvojí cestou — jak praví sv. Tomáš — cestou pátrání a soudu, může býti také dvojím způsobem vytvořen soud užívající vědění ke konkrétnímu činu. Buď se užívá vědění k přezkoušení vykonaného a k posouzení, zda bylo dobře vykonáno nebo nikoliv, a toto svědomí se nazývá *následné*. Říká se o něm, že omlouvá nebo obviňuje a vyčítá. Anebo se užije na cestě pátrání vědění k činu, jenž se teprve může státi, totiž k jeho řízení, a soudí se, že je dobrý a má býti vykonán; to svědomí se nazývá *předchozí* a říká se o něm, že pudí, nabádá, zavazuje, nutí, brání. Toto svědomí je předchozí soud o mravnosti zvláštního činu, který má býti právě vykonán, je to užití

vědění k vykonání určitého skutku. A to jest mravní svědomí v přesném smyslu, ježto jen toto svědomí je nejbližší osobní a vnitřní pravidlo lidských činů.

Jest určiti, který soud je svědomí, poněvadž každý předchozí soud není mravní svědomí. Ozřejmí se to probráním soudů.⁸⁾ Jsou soudy:

a) soud pouze bádající, jenž se zabývá prozkoumáváním pravd, bez jakéhokoliv ohledu na činnost, na př. soud: Všichni andělé se liší druhem.

b) bádavý soud o činnosti, posuzující mravnost našich činů všeobecně a odtažitě, je soud o předmětné a látkové počestnosti, a je opět dvojí. Člověk totiž:

1. buď tvoří soudy zcela obecné, jimiž přisvědčuje prvním zásadám pro činnost, na př.: Dobro se má činiti a zlu se má unikati. Rozum se v nich nemýlí, poněvadž má vrozenou pohotovost k jejich poznávání a pronášení, totiž pohotovost prvních mravních zásad pro činnost;

2. nebo tvoří soudy méně obecné, jimiž se souhlasí se soudy přímo nebo nepřímou odvozenými z prvních zásad, na př.: jest se varovati krádeže atd. Rozum se v nich někdy může mýlit, může si však pro ně získat pohotovost, mravovědu;

c) soud výlučně o dovolenosti tohoto skutku, zabývající se jednotlivými závěry o dobrotě nebo špatnosti skutku, který má býti právě vykonán nebo pomínut, použití prvních obecných zásad nebo mravovědy ke zvláštnímu činu, na př.: Odnést nyní Petrovi tuto částku bez jeho vědomí je krádež, které jest se varovati. Někdy se tomuto soudu říká poslední soud před činem, ne prostě poslední, nýbrž poslední ze tří o počestnosti;

⁸ Billuart: Tractatus de actibus humanis, diss. 5, čl. 1; Merkelbach: Summa theologiae moralis, sv. I, str. 185.

d) poslední soud před činem (nebo rozvažující před volbou) ne o mravnosti, nýbrž o vhodnosti činu, zda právě nyní má být vyvolen a bude vhodně vykonán.

Z toho, co jsme dosud řekli, je snadno říci, který předchodí soud je svědomí. Je to soud *výlučně o dovolenosti tohoto činu*, směřující přímo k činnosti a zabývající se počestností osobní a tvarovou. V poměru k obecným soudům pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost a mravouky, které jsou od činnosti vzdáleny, je přímo u činnosti. Zvláštní předmět soudu výlučně o dovolenosti tohoto činu je konkrétní čin se všemi okolnostmi, jak má být právě vykonán nebo pominut. Soud svědomí tedy je o добrotě nebo špatnosti určitého lidského činu, který má být vykonán. Svědčí, že je dobrý nebo špatný, tudíž že má být vykonán nebo pominut. Praví se však, že svědomí je soud o činu, který má být vykonán, nebo který byl učiněn, aby se zahrnul soud o činnosti minulé. Soudit o добrotě nebo špatnosti činu samého o sobě s ohledem na všechny okolnosti náleží také mravní filosofii a theologii mravů. Jen svědomí však náleží pozorovati добrotu nebo špatnost činu nejen druhově a rodově, nýbrž i s podružnými okolnostmi činu, který má být nebo byl vykonán, a při tom jej řídit.

Soud svědomí se totiž může zabývatí nejen skutkem budoucím, nýbrž i přítomným a minulým. Zabývá se nejprve činy příštími. Je totiž soud předcházející volbu. Takový soud však je o věci nebo prostředku dosud nevyvoleném, který však má být volen a v budoucnosti uskutečněn. Dále se obírá činy minulými. Vyčítá, obviňuje, omlouvá. To lze činiti jen o minulých činech a proto se jimi svědomí zabývá. Zkušenost to potvrzuje. Konečně svědomí se týká činů přítomných. Když někdo jedná špatně a proti rozkazu svědomí, svědomí napomíná, upozor-

ňuje, kárá takový čin, takže výčitky svědomí trvají zároveň se špatným činem. A podobně při správném jednání podle rozumu svědomí takové jednání schvaluje. Zkušenost to dokazuje. Je tedy svědomí o dobrotě a špatnosti činu v přítomnosti.

Z této nauky následuje, že svědomí, zabývající se činy budoucími a přítomnými, je činorodé, nařizujíc pro činnost, jak se má jednati dobře a jak se jedná špatně. Zabývá se totiž úkony, které mají býti vykonány. Nemůže to býti činorodý soud, pokud se zabývá činy minulými. Na takový čin hledí jako na vykonaný a ne mající býti vykonán. Proto je to soud způsobu bádavého, postupující bez činnosti. Přece však v síle a podstatě je to soud činorodý, protože bude řídit čin, který má být vykonán, jestliže bude mět být vykonán.

2. ÚČINNOST SOUDU SVĚDOMÍ.

Obyčejně se u spisovatelů čte, že mravní svědomí je soud nebo rozkaz nebo i nařízení, ježto nařizuje.⁹⁾ Prümmer však učí, že úkon opatrnosti, rozkaz, je svědomí předchozí.¹⁰⁾

Podle našeho mínění mravní svědomí je svou podstatou pouze soud. Za první sv. Tomáš pravidelně nazývá svědomí soud, a praví-li někdy, že svědomí je do jisté míry nařízení rozumu,¹¹⁾ vždy to myslí o soudu. Výslovně praví: Svědomí se říká rozkaz rozumu. Tento rozkaz není nic jiného než soud rozumu.¹²⁾ Za druhé Jan od sv. Tomáše poznamenává,¹³⁾ že se svědomí říká

⁹ Contenson: *Theologia mentis et cordis*, kn. VI, diss. 3, hl. 1, spekulace 1.

¹⁰ *Manuale theol. moralis*, sv. I, str. 198 a 456.

¹¹ S. th., I—II, ot. 19, čl. 5.

¹² *De Veritate*, ot. 17, čl. 1, námitka 4.

¹³ *Cursus theologicus* sv. VI, ot. 21, disp. 12 čl. 1.

rozkaz jen pro špatný zvyk a ve smyslu přičiny, poněvadž je příčinou rozkazu.

Proto mravní svědomí je podstatně soud, a když někdy mluvíme o rozkazu svědomí, nebo že svědomí je rozkaz rozumu, myslíme ten rozkaz o soudu, jenž je v tvrzení a popírání. Tím spíše soud svědomí výlučně o dovolenosti tohoto činu se liší od příkazu, s nímž se setkáváme při vykonávání činu. Příkaz se pronáší sdělením nařizujícím a říká: Učiň toto. Činorodý soud však pouze nabádá, je to úkon usuzující, že je něco vhodné nebo nevhodné.

Konečně sv. Tomáš všude tvrdí, že svědomí je *pouze závěr poznávací*,¹⁴⁾ že je to závěr názorový,¹⁵⁾ že soud svědomí je *pouze v poznání*¹⁶⁾ atd. Svatému Tomáši tedy je tento závěr činorodého rozumu výlučně soud, totiž soud o vykonání nebo pominutí činu. Je to prostý soud. Neříká: „Učiň to“ rozkazujícím způsobem s očekáváním výkonu, což dělá opatrnost, kterou nějaká činnost vždy sleduje. Říká prostě: Je třeba to učinit. Vůle často tímto způsobem pohrdne. Proto svatý Tomáš také učí,¹⁷⁾ že rozum něco sděluje nebo oznamuje dvojím způsobem: Jednak sdělení vyjádří způsobem oznamovacím, na př. řekne-li někdo: Toto máš učiniti. Někdy však rozum sděluje a zároveň ke sdělenému hýbá. Takové sdělení se vyjadřuje rozkazovacím způsobem: Učiň to. Prvý způsob náleží svědomí, druhý příkazu nebo volícímu soudu.

Důvod je, že i soud o činnosti je dvojí. Jeden předchází volbu, je to závěr pátrání a radění a je to vlastní soud, po němž následuje volba. Druhý soud o činnosti je po volbě a říká se mu

¹⁴ 2 Sent. d. 24, ot. 2, čl. 4, k 2.

¹⁵ Tamt. d. 39, ot. 3, čl. 2.

¹⁶ De Veritate, ot. 17, čl. 1 k 4.

¹⁷ S. th. I—II, ot. 17, čl. 1, II—II, ot. 83, čl. 1 a 10; De Veritate, ot. 22, čl. 12, k 4; Quodl. 9, ot. 5, čl. 12.

příkaz. Jím sděluje rozum výkonné mohutnosti zvolený prostředek a postará se o jeho uvedení ve skutečnost. Svědomí není poslední soud, předpokládající dokončenou volbu a nazvaný příkaz, nýbrž je soud před volbou. Kdyby totiž svědomí byl soud po volbě, čili příkaz, nejednal by nikdo proti svědomí, což jest nesprávné, poněvadž mnozí jednají proti upozorňujícímu svědomí. Příkaz předpokládá, že je vůle volbou určena k užití prostředku a přináší započetí činnosti. Když je volba a příkaz postaven a neodvolán, neomylně následuje vykonání, není-li ovšem zvenku překaženo. Svědomí se týká nejen budoucího, nýbrž někdy i minulého a přítomného, ale příkaz se týká jenom budoucího, ne přítomného nebo minulého. Příkazuje se jen to, co je v moci naší nebo vykonavatelově, nikdo nepřikazuje to, co se již stalo.

Z toho následuje, že soud svědomí není vždy účinný, účinnost přísluší příkazu, poslednímu při vykonávání činu. Člověk může jednati proti svědomí, poněvadž není nucen následovati soud svědomí, jímž se mu předkládá věc podle rozumu. Sv. Tomáš to výslovně učí při pojednání o rozdílu soudu svědomí a svobodné vůle.¹⁸⁾ Praví: Soud svědomí je v pouhém poznání, soud svobodné vůle jest však v užití poznání k náklonnosti. To však je soud *volící*. Proto se někdy stává, že se soud svobodné vůle zvrtné, soud svědomí však nikdy. Jako když někdo zkoumá to, co se má vykonat a patře dosud na zásady, soudí, že je to špatné, na př. cizoložiti s touto ženou. Jakmile však přikročí k činnosti, ze všech stran se vynoří mnoho okolností činu, na př. potěšení z cizoložství, dychtivosti po něm je oslepen rozum, aby jeho rozkaz nevyzněl v odmítnutí. Tak se člověk mýlí ve volbě a ne ve svědomí. Činí proti svědomí a říká se, že

¹⁸ De Veritate, ot. 17, čl. 1 ke 4; 2 Sent. d. 24, ot. 2, čl. 4 ke 2.

jedná se špatným svědomím, pokud se čin neshoduje se soudem vědění.

Poznámka. Z řečeného vysvítá, že mravní svědomí je činnost.

Svědomí podle jmenného výměru je užití vědění nebo znalosti k něčemu. Míti svědomí je mítí vědění zároveň s něčím. Každého vědění však lze k něčemu užít. Proto svědomí nemůže býti zvláštní pohotovost nebo mohutnost, nýbrž je činnost, použití jakékoliv pohotovosti a jakékoliv znalosti k jednotlivému činu. Svědomí je tedy čin.¹⁹⁾

Svědomí je dále soud výlučně o dovolenosti tohoto skutku. Soud je čin, kterým se nařizuje, co se má vykonat. Proto svědomí je čin, čili soud činnostní.

Hlava čtvrtá.

ZÁSADY MRAVNÍHO SVĚDOMÍ.

Svědomí je užití vědění ke konkrétnímu činu. Při užití, kdy se radíme nebo zkoušíme, co se má dělat, užívá se k činnosti pohotovosti činnorodého rozumu, totiž pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost, a pohotovosti moudrosti, zdokonalující vyšší část rozumu, a pohotovosti vědění, zdokonalující jeho nižší část, ať již se užije všech najednou nebo odděleně. Krátce si všimneme poměru 1. mravního svědomí a pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost; 2. jeho poměru k moudrosti a opatrnosti, jež je jakási lidská moudrost o prostředcích k cíli; 3. jeho poměru k vědění všeobecně.

¹⁹ S. th. I, ot. 79, čl. 1; De Veritate, ot. 17, čl. 1. k 3. a ke 4.

1. POMĚR MRAVNÍHO SVĚDOMÍ K POHOTOVOSTI PRVÝCH MRAV- NÍCH ZÁSAD PRO ČINNOST.

Žádný zákon nezavazuje, dokud není poznán nebo prohlášen. Tu se vyskytuje otázka, jak člověk pozná přirozený zákon, věčné vzdálené pravidlo lidských činů. Toto poznání je všem snadno přístupné, alespoň co se týká prvých zásad a zásad z nich přímo odvozených. V člověku je totiž jakýsi obecný zákon, jakási pohotovost prvých mravních zásad pro činnost. Latínici jí říkali *synderesis* a poznávají se jí zásady přirozeného práva.

Spisovatelé se nedohodli o původu jména *synderesis*. Užívá ho svatý Jeronym,¹⁾ scholastici však je různě vysvětlují a přisuzují mu různé úkoly. Někdy se říká, že je to jiskra svědomí, ohníček duše, působící reptání v hříšnicích a zavržených, jiskra rozumu atd. Kancléř Filip byl první scholastický bohovědec, který jednal o *synderesi*, a obvykle je nazýván tvůrce pojednání o *synderesi*.²⁾

Krátce shrneme, co je *synderesis* podle svatého Tomáše, jehož učení se dnes obecně ujalo, a jaký má poměr k mravnímu svědomí.

Svatý Tomáš dokazuje nutnost pohotovosti prvých mravních zásad pro činnost z povahy lidského poznání. Lidé totiž dospívají k poznání pochopitelné pravdy postupem z jednoho ke druhému, uvažováním, což je ovšem pohyb. Pohyb však vychází vždy z nehybného a je zakončen klidem, pročez i lidské uvažování cestou

¹ Hom. in Ezech. 1, 7, (P. L. 25, col. 22).

² O. Lottin: *Le créateur du traité de la syndérèse*, RevNéosc (1927), str. 205 seq; Týž: *Le premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen age*, RevNéosc (1926), p. 422—455; *Idem*: *La syndérèse chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin*, RevNéosc (1928), str. 18—44.

pátrání a nalézání postupuje od něčeho prostě poznaného, od prvních zásad, a na cestě k soudu se opět vrací k prvním zásadám, s nimiž náleze porovnává.³⁾

Rozum bádavý, jak známo, uvažuje o badání; rozum činorodý uvažuje o činnosti. Proto je třeba, aby nám byly vrozeny jak zásady pro badání, tak zásady pro činnost. Prvé zásady pro badání nám jistě vrozeny jsou, proto nám jsou také vrozeny zásady pro činnost a přísluší k vrozené pohotovosti, již říkáme synderesis. Proto se říká i o synderesi, že pudí a naklání k dobru a reptá proti zlu, pokud z prvních zásad vychází naše pátrání a posuzování nálezů.⁴⁾ Synderesis je vrozená pohotovost, je jaksi myslí vrostlá pro samo světlo činného rozumu, jako je pohotovost zásad pro badání, na př. každý celek je větší než jeho část.⁵⁾ Proto je v každém člověku, který dospěl k užívání rozumu, jako obecný zákon veškeré lidské mravní činnosti.

Prostě řečeno, tato pohotovost nikdy nezaniká, jako není možné, aby byl člověk zbaven světla činného rozumu, kterým nám jsou jasné první zásady pro badání a pro činnost. To světlo náleží k podstatě duše, neboť jím je duše rozumná. Může však ustati činnost synderese tím, že je úplně přerušena. Tak se stává, že činnost synderese zaniká u lidí, kteří nemají svobodu vůle a užívání rozumu, a to pro překážky z poruch tělesného ústrojí, od něhož rozum přijímá.

Z povahy synderese vyplývá její neomylnost. Zásady v dílech přírody mají být trvalé, neměnné a zachovávající správnost. Nemohla by býti pevnost v odvozeném ze zásad, jestliže by zásady nebyly pevně postaveny. Proto se vše

³ S. th. I, ot. 79, čl. 8; 2 Set. d. 24, ot. 2, čl. 3.

⁴ S. th. I, ot. 79, čl. 8 a 12; I—II, ot. 14, čl. 5; De Veritate, ot. 5, čl. 1. k 6; 2 Sent. d. 39, ot. 3, čl. 1.

⁵ 2 Sent. d. 24, ot. 2, čl. 3; S. th. I—II, ot. 51, čl. 1.

proměnné uvádí na něco původního, neproměnného. Proto se všechno zvláštní poznání odvozuje od nějakého jistého, neomylného poznání, od poznání prvních všeobecných zásad, s nimiž se vše poznané porovnává a jimiž se pravda schvaluje a lež odmítá. Aby byla právě taková správnost v lidských činech, je třeba nějaké trvalé zásady s neměnnou správností, s níž by se všechny činy porovnávaly, která každému zlu odporuje a dobru přisvědčuje. To je synderese, jež reptá proti zlu a naklání k dobru. Proto se nikdy nemůže zvrtnouti trvalá obecná zásada: Je třeba činiti dobro a varovati se zla.⁶⁾

Z neomylnosti synderese, pokud je jakýsi základ svědomí, pro svědomí následuje, že se nemůže z této strany samo mýlit. Podružně se někdy mýlí. Jako v části bádavé rozum obsahuje nesprávnost, ačkoliv vychází ze zásad — nesprávnost ovšem neobsahuje pro prvé zásady, nýbrž pro špatné užití zásad — tak se to stává i při činnosti. Při užití obecné zásady ve zvláštním činu nastává omyl pro nedokonalé nebo nesprávné odvozování, nebo pro přibrání něčeho nesprávného. Svědomí se někdy při užívání obecných zásad ukvapí.

2. POMĚR MRAVNÍHO SVĚDOMÍ K MOUDROSTI.

Mravní svědomí je užití vědění ke zvláštnímu činu. Toto užití se uskutečňuje pátráním a soudem, buď že věděním zjišťujeme, co se má konat — sledují se závěry ze zásad, buď že se zkoumá a přehlíží vykonaný čin, zda je správný — rozvádějí se závěry v zásady. Při pátrání a soudu, jimiž se radíme, co se má konat, a zkoušíme vykonané, užíváme ke skutku rozumové pohotovosti pro činnost, totiž pohotovosti syn-

⁶ De Veritate, ot. 16, čl. 2; S. th. I, ot. 79, čl. 12.

derese a pohotovosti moudrosti, již se zdokonaluje vyšší část rozumu, a pohotovosti vědění, již se zdokonaluje nižší část rozumu, ať již se užije všech zároveň nebo odděleně jednotlivých. S těmi pohotovostmi porovnáváme činy vykonané a s nimi se radíme o tom, co máme učinit.⁷⁾

Proto je třeba pojednat o moudrosti, zdokonalující vyšší část rozumu a o jejím poměru k mravnímu svědomí.

Pravdu, vlastní předmět rozumu, lze pozorovati dvojím způsobem. Samu o sobě známou, a pak je to zásada a rozum ji ihned chápe. Pohotovost k pochopení pravdy toho druhu se nazývá pohotovost rozumu pro první zásady. Pravda známá skrze něco jiného není rozumem chápána přímo, nýbrž hledáním rozumu a je zakončením hledání. To je možné dvojím způsobem. Buď je to konec v nějakém druhu anebo je to konec celého lidského poznání. A protože to, co je nám známo později, je dříve a více známo samo sebou, proto, co je poslední v celém lidském poznání, je první a úplně známé samo o sobě. Tím se zabývá moudrost, pozorující nejvyšší příčiny. Proto vhodně pořádá a soudí vše, neboť není možný dokonalý obecný soud bez uvedení na první příčiny.⁸⁾

Moudrost je ze všeho vědění prostě nejjistější, ježto hledí k prvopočátkům bytí, jež jsou samy o sobě zcela známé, třebaže něco z nich — nehmotné — je vzhledem k nám méně známé.⁹⁾ Moudrost není jakékoliv vědění, je to vědění o nejvznešenějších a božských věcech. Má mezi ostatním věděním vůdčí postavení a všechno ostatní vědění předpokládá její zásady.¹⁰⁾

Poněvadž moudrost poznává božské věci, ve

⁷ De Veritate, ot. 17, čl. 1.

⁸ S. th. I—II, ot. 57, čl. 2; C. G. kn. III, hl. 44.

⁹ Sv. Tomáš, Comm. Eth. 1. VI, čtení 5.

¹⁰ Tamt. čtení 6.

filosofii se uplatňuje jen v tom smyslu, totiž že poznává Boha, první příčinu. Protože však náš život je zařízen k požívání Boha a je řízen jakousi účastí v Boží podstatě, a to milostí, tu se hledí na moudrost také jako na ředitelku lidského života, která neřídí jenom podle lidských důvodů, nýbrž a hlavně podle důvodů božských. A tak počátek moudrosti jsou podle její podstaty prvé zásady moudrosti, články víry, a z toho důvodu se nazývá víra počátek moudrosti.¹¹⁾

Soud však náleží moudrosti dvojím způsobem. Nejprve jako náklonnost. Kdo má pohotovost ctnosti, správně soudí o ctnostných činech, jsa k nim nakláněn. Potom jako poznání. Sběhlý v mravouce by mohl soudit o ctnostných činech, i kdyby pohotovosti ctnosti neměl. První způsob soudu o božských věcech náleží moudrosti, daru Ducha svatého. Druhý způsob náleží posvátné nauce, získané studiem, ač jsou její zásady zjevené.¹²⁾

Dar moudrosti činí lidskou mysl způsobilou následovati vnuknutí Ducha svatého při poznávání božských věcí.

Moudrost, dar Ducha svatého, o božských věcech správně soudí pro jakýsi poměr k nim.¹³⁾ Je to ochota duše nechat se pohnouti vnuknutím Ducha svatého k soudu podle nejvyšších příčin, a ačkoliv je především bádaová, přece druhotně je i činorodá. Dar moudrosti nejprve zdokonaluje vyšší rozum k nazírání na božské věci samy, avšak skrze božské věci soudí o lidských činech a řídí je božskými pravidly. Ježto tato způsobilost, neboli jednota s božským, se děje láskou, nesnáší se dar moudrosti se smrtelným hříchem. Moudrost, již se řídíme k své

¹¹ S. th. II—II, ot. 19, čl. 7; ot. 45, čl. 1, 5, 6; 3 Sent. d. 35, ot. 2, čl. 1.

¹² S. th. I, ot. 1, čl. 6 k 3.

¹³ S. th. II—II, ot. 45, čl. 1.

spáse, je společná všem v posvěcující milosti.¹⁴⁾

Poněvadž soud mravního svědomí závisí na svých zásadách, je zřejmá nutnost mítí moudrost, získanou ctnost v rozumu, hlavně však moudrost, dar Ducha svatého, abychom mohli správně soudit o věcech, týkajících se našeho mravního a nadpřirozeného života.

Moudrost, pozorující prostě nejvyšší příčinu v řadě přirozeném i jako pohotovost, zdokonaluje pouze rozum bádavý. Nejvyšší příčina je však cíl celého života. Po poznání cíle jest třeba se radit o vhodných prostředcích k jeho dosažení. To náleží rozumu činorodému. Opatrnost, jež jest v rozumu činorodém, řídí lidské činy k náležitému cíli. Proto praví sv. Tomáš s Aristotelem:¹⁵⁾ Jako se říká o tom, kdo dobře uvažuje o nějakém zvláštním cíli, řekněme o vítězství, že jest opatrný, ne ovšem prostě, nýbrž v tomto oboru, ve věcech války, tak se říká o tom, kdo správně uvažuje o celém správném životě, že je prostě moudrý. Opatrnost je podle toho moudrost v lidských věcech, ne však prostě moudrost, poněvadž není prostě o nejvyšší příčině; týká se totiž dobra lidského, a to není nejlepší ze všeho dobra.

Svatý Tomáš ukazuje hluboký důvod, proč je třeba k soudu svědomí opatrnosti.¹⁶⁾ Jako je třeba zdokonaliti rozum bádavý pohotovostí vědy, aby správně posoudil o poznatcích nějakého vědění, tak je třeba zdokonaliti činorodý rozum nějakou pohotovostí, aby dobře soudil o lidském dobru v každém činu. Tato ctnost se nazývá opatrnost. Jí náleží soudit o jednotlivých činech, které mají být právě vykonány, a její pòdmět je činorodý rozum. Zdokonaluje všechny ctnosti mravní v části dychti-

¹⁴ S. th. II—II, ot. 45, čl. 3, 4, 5; I—II, ot. 68, čl. 5 k 1; I, ot. 64, čl. 1; 3 Sent. d. 35, ot. 2, čl. 1.

¹⁵ Tamt. II—II, ot. 47, čl. 2 a k 1.

¹⁶ De virtutibus in communi, q. unica, čl. 6 a k 1.

vé, z nichž každá naklání žádost k nějakému druhu lidského dobra. Spravedlnost naklání k dobru vyrovnanosti věcí patřících k spořádání života, mírnost zdržuje žádostivost, a tak by se mohlo mluvit o všech ctnostech. To se děje mnohými způsoby a ne stejně ve všech, takže k tomu, aby se stanovil správný způsob, vyžaduje se opatrnost v soudu. A tak z ní je správnost a doplněk dobroty ve všech ostatních ctnostech. Proto praví Aristoteles (2 Ethic. hl. 6), že střed v mravní ctnosti je určen správným rozumem. A poněvadž z této správnosti a z tohoto doplnění dobroty všechny dychtivé pohotovosti ctnosti dostávají smysl, opatrnost je příčina všech ctností v části žádostivé. Tyto ctnosti se nazývají mravní.

Cíl postupné tvorby mravního svědomí jest mravní pravda v činnosti, nejen v úmyslu a volbě, nýbrž i při uskutečňování, protože skutečné zařízení k činnosti je poslední dokonalost činorodého poznání.¹⁷⁾ Aby se člověk rozhodl právě k dobrému činu, nepostačí pouhé poznání tohoto činu, je třeba správné žádosti. Tuto správnost působí opatrnost.

Opatrnost tedy podporuje mravní svědomí ve hledání pravdy v činnosti, což není srovnání rozumu s vykonávanou věcí, nýbrž srovnání rozumu, který učinilo správným okamžité poznání povinného cíle a okamžité hnutí správné žádosti k tomuto cíli, ke konkrétnímu prostředku v řádu mravním. Opatrnost neomylným řízením poznané pravdy pro činnost působí zvláštní jistotu. Sv. Tomáš ji nazývá jistota opatrnosti, a spočívá ve shodě se správnou náklonností. Pro tuto jistotu jedná opatrnost i v nejistých a budoucích věcech pravdivě, správně a bezpečně, ježto ve shodě se správnou náklonností.

¹⁷ S. th. II—II, ot. 47, čl. 1 k 3 a čl. 3.

3. POMĚR MRAVNÍHO SVĚDOMÍ K VĚDĚNÍ.

Svědomí je soud výlučně o dovolenosti tohoto skutku, o dobrotě nebo špatnosti konkrétního lidského činu. Při vykonávání mravního činu se účastní mnoho složek. Poněvadž však také svědomí je pravidlo pro mravní skutek, tytéž složky, které působí mravní čin, vytvářejí také soud svědomí. Soud výlučně o dovolenosti tohoto skutku tvoří rozum, avšak hýbán vůlí, a proto se žádá od poznání i chtění nějaká dokonalost, aby soud o činu byl správný.

Činorodý rozum v řádě přirozeném s ohledem na cíl se zdokonaluje pohotovostí prvních mravních zásad pro činnost. V užívání prostředků se vyšší rozum zdokonaluje pohotovostí moudrosti, nižší rozum pohotovostí vědění. Každé vědění se získává z nějakého základu samého sebou známého. Každý člověk má v sobě jakýsi základ vědění, totiž světlo činorodého rozumu, jímž od počátku poznává přirozeně některé obecné zásady všech věd. Těchto obecných zásad užívá při zvláštních případech, o nichž se dozvěděl zkušeností smyslů; tu získává vlastním pátráním vědění o tom, co neznal, postupuje od známého k neznámému.¹⁸⁾ Toto vědění je získáno přirozeným světlem rozumu a je ohraničeno mezi poznání smyslového. Je však jiné vědění, jehož zásady se uvádějí na poznatky vyšší vědy, totiž posvátná věda, jež vychází z vědění Božího a svatých se světlem Božího zjevení.¹⁹⁾ Toto vědění je vlastní obraz vědění, kterým Bůh poznává sebe a vše ostatní. Proto na vše hledí s jednoho tvarového hlediska. Je to vědění spíše bádaové než činorodé, protože se více týká božských věcí než lidských

¹⁸ S. th. I, ot. 117, čl. 1.

¹⁹ S. th. I, ot. 1, čl. 2.

činů, jimiž se zabývá jen potud, pokud si jimi člověk získává dokonalé poznání Boha, v němž spočívá věčná blaženost.²⁰⁾

Vědění, dar Ducha svatého, zdokonaluje lidský rozum, aby dokonale přisvědčil pravdě víry a aby měl o ní jistý a správný soud, jímž by rozlišil pravdy víry od jiných.²¹⁾

Mravnímu svědomí může býti východiskem jedno nebo druhé vědění. Jestliže se nižší rozum zdokonaluje pohotovostí získaného vědění, soudí o lidských činech ve světle zásad pouhého rozumu a pouze v řádu k přirozenému cíli. Jestliže však je nižší rozum zdokonalován pohotovostí posvátné vědy, soudí o lidských činech ve světle zjevených zásad ve vztahu k Bohu, nadpřirozenému cíli. Ježto však posvátná věda je v nejvlastnějším smyslu moudrost — určuje o Bohu, nejvyšší příčině, nejen to, co je známé z tvorů, nýbrž i to, co je známo o sobě Bohu a ostatním sděleno zjevením²²⁾ — zdokonaluje též vyšší rozum ve vztahu k Bohu, nadpřirozenému cíli. Posvátná věda však nevylučuje vědění získané, obsahuje je a převyšuje. Důvod je, že nadpřirozený cíl nevylučuje cíl přirozený, nýbrž spíše jej obsahuje, jako obsahuje dokonalé méně dokonalé. Dále proto, že zjevení neničí rozum, nýbrž zdokonaluje, a konečně že posvátná věda učí a upevňuje mnoho mravních pravd získaných rozumem.

Hlava pátá.

PRAVIDLA, JIMIŽ SE ŘÍDÍ MRAVNÍ SVĚDOMÍ.

Jestliže je svědomí soud výlučně o dovolenosti tohoto činu, o osobní dobrotě nebo špat-

²⁰ S. th. I, ot. 1, čl. 4.

²¹ S. th. II—II, ot. 9, čl. 1.

²² S. th. I, ot. 1, čl. 6.

nosti zvláštního skutku, ptáme se, jaké je věčné sudidlo tohoto soudu. Svědomí není prvé pravidlo lidských činů. Sv. Tomáš praví: *Je pravidlo podřízené.*¹⁾ Je tedy nutno hledat, jaké je to pravidlo, jímž se řídí i samo svědomí, aby mohlo správně posoudit o mravnosti lidského činu, který má býti právě vykonán.

Poněvadž člověk alespoň v kořeni zařizuje všechny své činy k poslednímu cíli,²⁾ je nutné, aby tyto činy měly nějakou vlastnost, jíž by tohoto cíle dosahovaly, čili musejí být úměrné cíli. Protože jde o lidské činy, jimiž člověk dosahuje cíle posledního, Boha, je třeba, aby byly dobré či mravné, aby člověk tohoto cíle, Boha, mohl dosáhnout. Je dvojí pravidlo mravnosti: Blízké a sourodé, totiž lidský rozum, a pravidlo první, věčný zákon, jakoby rozum Boží.³⁾ Čin je mravně dobrý, když má plné bytí podle mravního pravidla. Čin je špatný, když mu něco z plnosti bytí chybí, a to něco, co v lidském činu má být.⁴⁾

Měřítko, podle něhož se říká činům dobré nebo špatné, je podle sv. Tomáše vnitřní hledisko neboli přesažný vztah činu k mravnímu pravidlu. Tomu vztahu říkáme mravnost. Mravní dobro je, co je ve shodném vztahu k mravnímu pravidlu, mravní zlo, co mravnímu pravidlu odporuje.

Lidský čin je tedy dobrý, když je buď podle správného rozumu, nebo podle věčného zákona. Věčný zákon, vlastně podstata Boží, nemůže býti poznán, jak je, leč Bohem a svatými, kteří vidí Boží podstatu. Nám je znám jen nějak rozumem přirozeným, jenž se od něho odvozuje jako vlastní obraz, nebo nějakým při-

¹ De Veritate ot. 17, čl. 2 k 7.

² S. th. I—II, ot. 1, čl. 6.

³ Tamt. I—II, ot. 71, čl. 6; ot. 19, čl. 3 a 4; ot. 21, čl. 1; ot. 63, čl. 2; ot. 72, čl. 4; ot. 74, čl. 7; ot. 86, čl. 1 a 2.

⁴ S. th. I—II, ot. 18, čl. 1.

daným zjevením.⁵⁾ Rozumné tvorstvo má v zákoně věčném zvláštní účast, říká se jí zákon přirozený. Ježto mravní svědomí je podřízené pravidlo, je třeba něco říci o pravidlech, jimiž má být řízeno, na nichž jeho soud podstatně závisí. Nejprve promluvíme o pravidle nejvyšším, o věčném zákoně. Dále o účasti věčného zákona v rozumných tvorech, čili o zákoně přirozeném. Za třetí o zákonech lidských, odvozených od zákona věčného, konečně za čtvrté o pravidlu blízkém, o lidském rozumu, který je také pravidlo podřízené, poněvadž řídí závisle na zákoně věčném, jenž vždy řídí.⁶⁾

1. Z Á K O N V Ě Č N Ý.

Lidé spějí k poslednímu cíli, pokud své činy uvádějí ve shodu se zákonem, jenž řídí všechny lidské činy. „Bůh nás poučuje zákonem a pomáhá milostí“, pravil svatý Tomáš.⁷⁾ Zákon podle svatého Tomáše je ustanovení rozumu pro obecné dobro, vyhlášené tím, kdo se o společnost stará.⁸⁾ Je jasné, že společnost celého světa je řízena rozumem Božím. Proto řízení věcí, které je v Bohu jako ve vládci vesmíru, má ráz zákona. Jako jsou v umělci pojmy a obrazy těch věcí, které uměním tvoří, a říká se jim vzory nebo ideje toho, co se má vytvořit, tak je třeba, aby ve vládci byl obraz pořádku, a tento obraz řádu a pojem vládce skutků podřízených se nazývá zákon. Bůh je svou moudrostí tvůrce všech věcí, má se k nim jako umělec k uměleckému dílu.⁹⁾ Je také vládce

⁵ Tamt. I—II, ot. 19, čl. 4 k 1.

⁶ S. th. I—II, ot. 19, čl. 4 k 1.

⁷ S. th. I—II, ot. 90, předml.

⁸ Tamt. ot. 90, čl. 1, 4; Lottin, *La définition classique de la loi*, RevNéosc (1925), str. 243—273; Lehn: *Philosophia moralis et socialis*, sv. I, str. 225.

⁹ S. th. I, ot. 14, čl. 8; C. G. I, hl. 61, 62; De Veritate, ot. 2, čl. 14.

všech činů a pohybů v jednotlivých tvorech.¹⁰⁾ Proto jako má Boží moudrost, vše tvořící, ráz umělce nebo obrazu nebo ideje, tak má Boží moudrost, hýbající vším k náležitému cíli, ráz zákona. Podle toho věčný zákon není nic jiného než Boží moudrost, pokud řídí všechny činy a pohyby.¹¹⁾ A poněvadž čas Boží rozum nepostihuje, nýbrž Boží rozum má pojmy věčné, proto je nutné tomuto zákonu říkati věčný.¹²⁾ Každý zákonodárce se snaží zákony řídití lidí především k svému cíli, jako vojevůdce vojsko k vítězství a správce obce obec k míru. Cíl zamýšlený Bohem je Bůh sám. Boží zákon tedy člověka hledí především vésti k Bohu, aby k němu člověk přilnul.¹³⁾

Proto je věčný zákon nejvyšší vnější a poslední pravidlo mravnosti. Je pravidlo nejvyšší, protože mravnost na něm závisí více než na pravidle blízkém. Následek totiž závisí více na prvé příčině než na příčině druhotné, neboť příčina druhotná je v činnosti jen v síle příčiny prvé. Proto lidský rozum je druhotná příčina lidské mravnosti, závislá na věčném zákoně. Proto mravnost více závisí na věčném zákoně než na lidském rozumu.¹⁴⁾ Říká se mu také poslední pravidlo, ježto se pravidlo blízké konec konců zakládá na pravidlu vzdáleném a základním, to jest na věčném zákoně. Lidskému rozumu se říká blízké pravidlo mravnosti, podřazené a podřízené zákonu věčnému, pravidlu poslednímu, nejvyššímu a vždy řídícímu.

2. Z Á K O N P Ř I R O Z E N Ý.

Poněvadž zákon je pravidlo a měřítko, může býti v něčem dvojím způsobem. Jednak v řídí-

¹⁰ S. th. I, ot. 22, čl. 23; C. G. I, III, hl. 64, 94.

¹¹ S. th. I—II, ot. 93, čl. 1.

¹² Tamt. ot. 91, čl. 1.

¹³ C. G. I, III, hl. 115.

¹⁴ S. th. I—II, ot. 19, čl. 4.

cím a měřícím, jednak v řízeném a měřeném. Tak je totiž něco řízeno a měřeno, kolik se účastní v pravidlu a míře. Protože však všechno podřízené Boží prozřetelnosti je řízeno a měřeno věčným zákonem, všechno se nějak účastní věčného zákona, pokud má z jeho vlivu sklon k vlastní činnosti a vlastnímu cíli. Rozumové tvorstvo je Boží prozřetelnosti poddáno vznešenějším způsobem než ostatní tvorové, neboť se samo účastní Boží prozřetelnosti, starajíc se o sebe a o druhé. Je v něm tudíž zvláštní účast v rozumu čili v zákonu Božím, která je naklání k náležité činnosti a náležitému cíli.

Tato účast rozumného tvora v zákoně věčném se nazývá zákon přirozený. Svatý Tomáš jej vyměřuje: „Účast rozumného tvora ve věčném zákoně“, ¹⁵⁾ zařízení vtisknuté stvořené mysli, jímž se účastní věčného zákona.

Zákon přirozený je podstatně rozkaz, to je věta nařizující závazek. Ježto je zákon zařízení rozumu, je to nějaké ustanovení rozumu, jako je dílo rozumu věta. ¹⁶⁾ Nadto zákonu náleží nejen upozorňovat, nýbrž účinně nabádati ke ctnosti, ¹⁷⁾ totiž závazkem a donucovací mocí. Proto obecné věty rozumu činnorodého, zařízené k činnosti, mají ráz zákona. ¹⁸⁾

Zákon přirozený sám o sobě je tedy pohotovostní sklon rozumné přirozenosti k vlastní činnosti, totiž k poznání a chtění cíle, čili dobra dokonalého a k volbě prostředků nutně k němu vedoucích, totiž počestných činů. Zákon přirozený, pozorován při výkonu, je okamžitý rozkaz neboli soud rozumu předpisující obecně, že je činiti dobro a unikati zlu.

¹⁵ Tamt. ot. 91, čl. 2; *Lottin: Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédecesseurs*, str. 61—67.

¹⁶ S. th. I—II, ot. 94, čl. 1.

¹⁷ Tamt. ot. 92, čl. 1.

¹⁸ Tamt. ot. 90, čl. 1 k 2.

Ačkoliv zákon přirozený pro látku, kterou se obírá, obsahuje mnoho předpisů, je přece jen jeden, jednak že směřuje k jednomu poslednímu cíli, jednak že všechny ony předpisy se zakládají v jedné všeobecné zásadě: Je nutné činiti dobro a varovati se zla. Z této zásady vycházejí všechny předpisy zákona přirozeného. Cokoli totiž čínorodý rozum chápe jako dobro pro člověka, všechno to, ať to znamená skutek neb jeho opominutí, náleží k zákonu přirozenému.

Tato zásada přirozeného zákona je pravá, poněvadž 1. — ji nelze uvést na jinou, nepodléhá zásadě vyšší, dává nejvyšší smysl závazkům; 2. — je naprosto všeobecná, obsahuje všechny podstatné předpisy zákona; 3. — je zcela neložená, protože dobro a zlo jsou prvé pojmy čínorodého rozumu; 4. — lze ji zcela snadno poznat, zakládá se na vědění o dobru a zlu, které je ve všech lidech; 5. — je vnitřní důvod ostatních předpisů. Něco se musí totiž konat, ježto je to dobré, a nekonat, poněvadž je to špatné.

Přirozený zákon je vnitřně neměnný, ačkoli se může změnit přidáním jiných zákonů. K zákonu přirozenému je totiž přidáno mnoho užitečného pro lidský život jak zákonem božským, tak zákony lidskými. Přece však tvarově je v závaznosti vnitřně neměnný, takže nic nepřestane býti příkazem zákona přirozeného, co jím jednou je. Zakládá se totiž na rozumové přirozenosti a jejích nutných vztazích k ostatnímu, hlavně k poslednímu cíli, a nutně vystupuje z přirozenosti věcí. Proto obsahuje jenom to, co je svou povahou vnitřně dobré nebo špatné, co nutně vede k poslednímu cíli, nebo od něho odvádí, nezávisle na jakékoliv vnější vůli, třeba i božské. Jeho základ sám, předmět a poslední cíl, jsou neměnné, a proto i sám zákon. Může se však změnit látka některých

příkázání, jejich okolnosti, a když to se změní, zákon již není.¹⁹⁾

Tak je zákon přirozený vnitřní měřítko či pravidlo lidských činů, a je sv. Tomášem někdy nazýván²⁰⁾ „přirozené sudidlo lidského rozumu“.²¹⁾ Proto též svatý Tomáš praví, že dobro a zlo v lidských činech není jenom podle ustanovení zákona, nýbrž i podle přirozeného řádu, čili podle přirozenosti. Lidé z Boží prozřetelnosti dostávají přirozené sudidlo, rozum, zásadu to pro vlastní činnost. Přirozené zásady jsou určeny k přirozeným věcem. Některá činnost tedy, člověku přirozená, je správná sama o sobě a nejen proto, že je stanovena zákonem.²²⁾

Zákon přirozený je předmětem pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost, pokud ona pohotovost obsahuje příkazy přirozeného zákona, totiž přirozené zásady přirozeného práva, prvé to zásady pro lidskou činnost.

3. Z Á K O N Y S T A N O V E N Ě.

Božský stanovený zákon Bůh svobodně svou vůlí, stanovením, dal lidem. V nynějším stavu je onen zákon prohlášen nadpřirozeným zjevením. Ve stavu povolání k řádu nadpřirozenému byl naprosto nutný stanovený zákon božský, obsahující příkázání, vztahující se k životu nadpřirozenému. Člověk je povolán k věčné blaženosti, která převyšuje úměrnost lidských schopností; proto je nutné, aby nad zákonem přirozeným a lidským byl člověk řízen k svému

¹⁹ S. th. I—II, ot. 94, čl. 5; ot. 97, čl. 1 k 1; 3 Sent. d. 37, ot. 1, čl. 3, 4.

²⁰ S. th. I—II, ot. 71, čl. 6 k 4; De Veritate, ot. 17, čl. 1 k 5; čl. 2 k 1; 2 Sent. d. 39, ot. 3, čl. 2 k 2; C. G. I, III, hl. 129.

²¹ De Veritate ot. 17, čl. 1 k 11; 2 Sent. d. 39, ot. 3, čl. 2 k 3.

²² C. G. I, III, hl. 129.

cíli také zákonem Bohem stanoveným. Stanovený Boží zákon se týká také prikázání řádu přirozeného mravně nutných, aby doplnil nedostatky zákona lidského.²³⁾ Nejprve, aby nebylo vůbec pochybností. Stává se, že pro nejistotu lidského úsudku hlavně o věcech nahodilých a ojedinělých mají různí lidé různý úsudek, a z toho vyplývají různé a protivné zákony. Aby tedy člověk mohl bez pochybností vědět, co má konat a čeho se má varovat, bylo nutné, aby byl ve svých činech řízen zákonem Bohem daným, o němž je známo, že se nemůže mýlit. Za druhé, aby také vnitřní činnost byla poddána zákonu. Člověk totiž může stanovit zákon jen o tom, o čem může soudit. Člověk nemůže soudit o vnitřních skrytých činech, nýbrž jen o vnějších, jež jsou zjevné. A přece k dokonalé ctnosti se žádá, aby byl člověk správný v obojích činech. Lidský zákon tedy nemohl dostatečně nařizovat a zabráňovat vnitřní činy, a bylo nutné, aby k tomu přišel zákon Boží. Konečně za třetí, aby nic neunikalo Božímu řízení. Sv. Augustin²⁴⁾ praví, že lidský zákon nemůže trestati vše, co se děje špatně, ani tomu zabrániti. Kdyby totiž chtěl odstraniti všechno zlo, zničil by i mnoho dobra a překážel by obecnému prospěchu, nutnému k zachování lidstva. Aby tedy nezůstalo žádné zlo dovolené a nepotrestané, nutně musel přijíti Boží zákon, který brání všem hříchům.

Stanovený lidský zákon doplňuje, co chybí přirozenému zákonu, zdůrazňuje zákon přirozený nebo jej více určuje, nebo též nutí k jeho zachovávání.²⁵⁾

²³ S. th. I—II, ot. 91, čl. 4; I, ot. 1, čl. 1; II, ot. 60, čl. 5 k 3.

²⁴ De lib. arbitrio 1, I, hl. 5, 6.

²⁵ Harmignie: Ordonnances humaines et obligation de conscience, RevNéosc (1930), str. 276—320; Salsmans: L'obligation en conscience des lois civiles, Nouvelle Revue théol. (1926), str. 139—143.

Protože zákon je nařízení rozumu, musí se řídití pravidly pro rozum. Není pravý zákon, jestliže není spravedlivý. V lidských věcech se něco nazývá spravedlivé podle toho, jestli je to správné podle pravidel rozumu. Prvé pravidlo rozumu však je zákon přirozený. Proto každý lidmi stanovený zákon je potud zákonem, pokud je odvozen ze zákona přirozeného. Jestliže se v něčem se zákonem přirozeným neshoduje, již to není zákon, nýbrž porušení zákona.

4. SPRÁVNÝ ROZUM.

Podle svatého Tomáše má lidská vůle dvojí pravidlo. Blízké a sourodé, lidský rozum, a prvé pravidlo, věčný zákon, jakoby rozum Boží.²⁶⁾ Blízké pravidlo lidského činu je tedy lidský rozum, nebo, jak říká často svatý Tomáš, *správný rozum*, ježto je zásada pro lidské činy. Člověk, jenž svobodnou vůlí vládne svými činy, spěje k cíli jako by se k cíli pudil a vedl.²⁷⁾ Mravní pravidlo však je to měřítko, s nímž má své činy srovnávat, aby dosáhl svého cíle. Naše činy tedy jsou prostředky k cíli.²⁸⁾ Tyto prostředky musí být úměrny cíli. Řádné zaměření k cíli se měří podle nějakého pravidla, a to pravidlo v činnosti vůle je lidský rozum (pravidlo blízké). Uspořádání něčeho se může dít jen po poznání vzájemných vztahů a poměrů a vztahů pořádaného a vztahů k něčemu vyššímu, k cíli. Pořádek ve věcech nastává jejich uspořádáním k cíli. K cíli uspořádává rozum, první zásada v činnosti. Měřítko čili pravidlo

²⁶ S. th. I—II, ot. 71, čl. 6; ot. 17, čl. 1; ot. 21, čl. 1; ot. 34, čl. 1; ot. 63, čl. 2, 4; ot. 72, čl. 4; ot. 74, čl. 7; ot. 78, čl. 1, 1; ot. 86, čl. 1, 2; II—II, ot. 8, čl. 3 k 3; ot. 23, čl. 3, 6; De malo, ot. 1, čl. 1, 3.

²⁷ S. th. I, ot. 103, čl. 1 k 1; I—II, ot. 1, čl. 2; C. G. 1. III, hl. 24.

²⁸ S. th. I—II, ot. 21, čl. 1.

lidských činů je tedy rozum, s nímž se musejí činy shodovat, jestliže mají dosáhnout svého cíle.²⁹⁾

Sv. Tomáš dokazuje různými důkazy, že lidský rozum, to jest rozkaz správného rozumu, je blízké pravidlo mravnosti.

Dobro a zlo v lidských činech se musí chápati podle toho, co jest vlastní člověku lidsky jednajícímu. To však je rozum. Proto se dobro a zlo v lidských činech chápe podle toho, zda se činy shodují s rozumem. Proto Dionysius praví, že zlo duši je býti mimo rozum a zlo těla je býti mimo přirozenost.³⁰⁾

Nadto čin vůle je dobrý nebo špatný podle toho, má-li dobrý nebo špatný předmět. Předmět vůli však je předkládán rozumem. Proto dobrota činů vůle závisí na rozumu tak, jak závisí na předmětě.

Důkaz první věty. Čin dostává povahu od předmětu. Dobro a zlo jsou vlastní rozdíly v lidském činu. Proto je lidský čin dobrý nebo špatný podle předmětu.

Důkaz druhé věty. Dobro rozumu je předmět vůle jemu úměrný. Avšak dobro cítitelné a zobrazené není úměrno vůli, nýbrž žádostivosti smyslové. Vůle může směřovati k dobru obecnému, zachycenému rozumem, žádostivost smyslová však směřuje jenom k dobru zvláštnímu, zachycenému smysly.³¹⁾

Správný rozum je svatému Tomášovi ten rozum, který z pravých zásad vyvozuje podle zákonů o uvažování závěry. Tento rozum v řádě činnosti i v řádě badání vede neomylně k pravdě, poněvadž náš rozum je odvozen z Boží moudrosti. Je nám dán k poznání pravdy jako oko k poznání barev. Jako oko za ob-

²⁹ S. th. I—II, ot. 90, čl. 1; II—II, ot. 83, čl. 1; C. G. 1. II, hl. 24.

³⁰ De Malo, ot. 2, čl. 4.

³¹ S. th. I—II, ot. 19, čl. 3.

vyklých podmínek neomylně postihuje barvu, tak rozum zachovávající pravidla o uvažování dospěje neomylně k pravdě řádu přírodního (na př. lidská duše je nesmrtelná) i řádu mravního (rouhání je hřích). Je tu však nějaký rozdíl. V řádu přírodním lidský rozum poznává, ale nezpůsobuje; v řádě mravním však věčný zákon sděluje našemu rozumu vznešený úděl sice druhotného a zúčastněného pravidla, ale skutečného pravidla dobra a zla. Sv. Tomáš praví:³²⁾ „Světlo rozumu v nás natolik nám může ukázat dobro a řídit naši vůli, nakolik je to světlo Tvé tváře, to jest světlo z Tvé tváře odvozené.“

Správný rozum však je správný, že je ve shodě se zákonem věčným, z něhož vyplývá jako z pramene a pravidla veškerého dobra, jako je kupecké měřidlo pravou měrou pro shodu s původní mírou. Svatý Tomáš mu říká blízké pravidlo mravnosti, spíše než pravidlo nejbližší. Nejbližší pravidlo je svědomí, jež užívá zákona při konkrétním činu, a tam je zcela blízkým a bezprostředním pravidlem jednání a vzhledem k němu obecný rozum čili zákon je již pravidlo vzdálenější. Přesto správný rozum je blízké pravidlo vzhledem k pravidlu nejvyššímu a poslednímu, k věčnému zákonu samého Boha.

Z Á V Ě R.

Když nyní srovnáme vyloženou nauku o pravidlech mravnosti, je jasno, jak je působeno spojení věčného, nejvyššího, vnějšího pravidla a pravidla vnitřního, osobního:

a) Zákon věčný je nejvyšší, vnější a poslední pravidlo lidských činů. Člověk se zvláštním způsobem zúčastňuje věčného zákona, a té ú-

³²⁾ S. th. I—II, ot. 19, čl. 4.

části se říká zákon přirozený. To je vnitřní svrchované pravidlo lidských činů. Správný rozum z prvních mravních zásad usuzuje o věcné mravnosti lidských činů obecně. Svědomí užívá pohotovosti synderese nebo pohotovosti jakékoli jiné znalosti ke zvláštnímu činu, aby se vědělo, zda je dobrý nebo špatný čin, který tímto člověkem byl nebo má být vykonán. Toto užití je soud čínorodého rozumu o nějakém jednotlivém skutku, odvozený ze zákona přirozeného.³³⁾ Je to soud výlučně o dovolenosti tohoto skutku, jímž určitá osoba soudí o mravnosti činu, který má jí být právě vykonán nebo pominut. Proto mravní svědomí je osobní a vnitřní neboli přímé pravidlo lidských činů.

b) Odtud je zřejmé, proč svatý Tomáš nazývá svědomí „pravidlo podřízené“. Samozřejmě o sobě totiž není pravidlo, nýbrž užití pravidla, poznání buď ze zjevení, nebo přirozeným rozumem, nebo projevem církevního či občanského zákonodárce. Ve světle těchto zákonů vynáší svědomí soud o mravní добrotě a špatnosti konkrétního činu jednatelky osoby. Odtud podle věcného výměru mravní svědomí je:

Soud o добrotě nebo špatnosti výlučně tohoto činu lidského, konkrétního a osobního, který má být právě vykonán nebo opominut.

Když tento soud je před činností, nazývá se svědomí předchozí, a toto svědomí je v přesném smyslu osobní pravidlo lidských činů. Když se týká činu vykonaného, nazývá se svědomí následné.

c) Věřící křesťané často říkají: Svědomí je hlas Boží. Tomuto výrazu nelze rozumět ve smyslu protestantském, jako by svědomí bylo přímý svědek Boží v člověku nebo nástroj Boží v člověku promlouvající nebo nějaké osobní zjevení Boha. Svědomí je soud odvozený z po-

³³ De Veritate, ot. 17, čl. 1 k 1.

hotovosti prvních mravních zásad pro činnost, pohotovosti to přirozeného zákona. Zákon přirozený je účast v zákoně věčném, jenž není nic jiného než sama Boží podstata. V tom smyslu můžeme říci, že Bůh k člověku promlouvá zákonem přirozeným a svědomím. Sv. Tomáš praví:³⁴⁾ „Hlas svědomí není nic jiného než proniknutí Božího přikázání k tomu, kdo má svědomí.“ Tu je základ nedotknutelné svobody správného svědomí. Nepřikazuje a nezabraňuje v něčem svou mocí, nýbrž mocí Božího přikázání, mocí samého zákona věčného, jemuž odporovat je hřích. Žádná síla nemůže zabránit, aby člověk podle takového svědomí nejednal. Mravní svědomí je vpravdě hlasatel věčného zákona, je zároveň soudce a mstitel naprostého a nedotknutelného zařízení Božího.

d) Ze souvislosti mravního svědomí s věčným zákonem se ukazuje, proč působí dobré svědomí pokoj a špatné výčitky. Dobré svědomí nepřináší jen klid a pokoj člověku se sebou samým, nýbrž konec konců souzvuk všeho chtění a činů člověka s vůlí Boží a jeho zákonem. Výčitky, trýzně špatného svědomí nejsou jen duševní připomínky špatného činu, nýbrž jsou projev porušení Božího pořádku hříchem.

Hlava šestá.

Z Á V A Z N O S T M R A V N Í H O S V Ě D O M Í.

Mravnímu svědomí vzhledem k budoucímu nebo přítomnému činu je vlastní zavazovat. Sv. Tomáš vysvětluje:¹⁾ Závazek přenesený ze hmotného světa do věcí duchovních obsahuje uložení nutnosti. Kdo je zavázán, musí nutně

³⁴⁾ Tamt., čl. 4 k 2.

¹ De Veritate, ot. 17, čl. 3.

zůstatí na místě, kam je postaven, a je mu vzata možnost dostatí se jinam. Závazek, jak patrnó, z tohoto důvodu není možný ve věcech, které samy sebou jsou nutné. Nelze říci, že oheň je zavázán planouti vzhůru, ačkoliv nutně vzhůru plane. Závazek je možný jen v těch nutných věcech, které přijímají nutnost od jiných.

Nutnost, která může být uložena jiným činitelem, je dvojí.²⁾ Jedna je nutnost z přinucení, jíž každý naprosto nutně koná to, k čemu jej určuje hýbání působícího. Jinak by se nemohlo říci přinucení, nýbrž spíše nabádání. Druhá nutnost je podmíněná, předpokládá účel. Někomu se na příklad ukládá nutnost: Neučiniš-li něco, nedojdeš odměny. Prvá nutnost z přinucení není v pohybech vůle, nýbrž jen ve věcech tělesných, protože vůle je přirozeně svobodná od přinucení. Druhá nutnost může býti vůli vložena. Na př.: Je nutné zvoliti toto, aby se dosáhlo tohoto dobra, nebo aby se uniklo tomu zlu. Jako však nutnost z přinucení je ukládána tělesům nějakou činností, tak se také vůli ukládá nutnost podmíněná nějakou činností. Činnost, jíž je řízena vůle, je rozkaz řídicího a vládnoucího. Proto praví Aristoteles v V. Metaph., že král je počátek pohybu svým příkazem. Příkaz vládnoucího tak se má k závaznosti ve věcech vůle a při způsobu zavazování, který lze u vůle uvažovat, jako se má tělesná činnost k vázání tělesných věcí nutností z přinucení. Tělesná činnost však působí v jiné věci nutnost jenom stykem nucení s věcí, na niž se působí. Proto ani příkaz pána a krále nikoho nezavazuje, jestliže příkaz nedospěl k tomu, komu se nařizuje. Proniká však k němu věděním. Proto není nikdo vázán k přikázání, leč věděním o tomto přikázání. Z toho důvodu, kdo není schopen vědění, není vázán přikázáním.

² Tamt.

Ani kdo nezná Boží přikázání, není vázán je plnit. Jestliže k tomu není vázán vědět a neví, není přikázáním vázán vůbec. Jako však v tělesném světě tělesný činitel působí jen stykem, tak v duchovním přikázání zavazuje jenom vědomostí. A poněvadž styk působí touž silou, kterou jedná působící, a síla jednajícího působí jenom prostřednictvím styku, tak také přikázání a svědomí zavazují touže silou. Přikázání zavazuje silou vědomí a vědomí silou přikázání. Ježto svědomí je užití vědomí k činu, objasňuje se, proč se říká: Svědomí zavazuje silou Božího přikázání.

Proto mravní svědomí nezavazuje samo sebou a svou silou, nýbrž silou Božího přikázání, buď zákonem psaným, buď zákonem vloženým v přírodu.³⁾ Poněvadž užívá těchto věčných a vzdálených pravidel čili zákonů v jednotlivém případě vzhledem k činnosti, svatý Tomáš je nazývá pravidlo podřízené.⁴⁾

Svědomí je sdělení nebo prohlášení zákona vzhledem k činu, který má býti právě vykonán, a jak zavazuje zákon, zavazuje také ono silou zákona a přikázání, kterého užívá.

Je tedy již zhruba známo, že svědomí zavazuje a jak zavazuje. Co jsme až dosud o svědomí řekli, platí většinou o svědomí správném a jistém. Současníci svatého Tomáše se přeli, zda svědomí mylné zavazuje tímž způsobem. Proto se svatý Tomáš výslovně zabývá touž otázkou.

Svědomí mylné z nesprávných zásad, považovaných však za správné, říká, že je něco dovolené nebo nedovolené, avšak není tomu tak. Na př. že je zlé, co je samo o sobě dobré nebo nelišné, nebo že je dobré, co je samo o sobě zlé; nebo říká, že se něco shoduje se správnou žádostí, co se s ní ve skutečnosti neshoduje.

Omyl ve svědomí má dvojí příčinu. Buď se

³ De Veritate, ot. 17, čl. 5.

⁴ De Veritate, ot. 17, čl. 2 k 7.

pomine něco z obvyklého tvaru uvažování, nebo se užije něčeho špatného. Svědomí, jak bylo řečeno, je jakési srovnání, užití vědění ke zvláštnímu činu. Při tomto užití se vyskytne omyl buď tak, že to, čeho se užívá, obsahuje omyl, nebo tak, že se toho neužije dobře.

Zvykli jsme si zaměňovati jména příčin a účinků, a tu dělíme mylné svědomí jako nevědomost, příčinu omylu v činorodém rozumu.⁵⁾ Mylné svědomí je tedy dobrovolné a nedobrovolné, podle toho, je-li omyl v něm chtěný nebo ne. Svědomí je předchozí a následné, podle toho, zda omyl předchází nebo následuje vůli. Dále může býti svědomí přemožitelně nebo nepřemožitelně mylné. Nepřemožitelně mylné svědomí je z nesprávných zásad, ale nepřemožitelně pokládaných za správné. Soudí v jednotlivém případě, že je něco dovoleno nebo nedovoleno, a ono to tak není. Omyl tohoto svědomí mravně žádnou snahou a přičiněním nemůže býti přemožen, a proto se nepřičítá za jakoukoliv vinu. Jestliže se svědomí mylí z omylu, který byl dříve přemožitelný, nyní však je nepřemožitelný, ačkoli byl předchozí omyl hřích, a to tím větší, čím větší bylo předvídané zlo, které z něho následovalo, přece však nyní soud svědomí je nepřemožitelně mylný.⁶⁾ Svědomí přemožitelně mylné z nesprávných zásad a přemožitelně pokládaných za správné, soudí v jednotlivém, že je něco dovolené nebo nedovolené, a ono to tak není. Vzniká z nedostatečné pečlivosti při pátrání po mravnosti činu, takže se mu při mravní pečlivosti a snaze lze vyhnout, neodkládá se však z bezstarostnosti. Tato bezstarostnost je dobrovolná nepřímou pro nedbalost, když je si člověk vědom, že by měl pátrati dál, nebo též přímo, pro pohrdání.

⁵ S. th. I—II, ot. 6, čl. 8.

⁶ *Merkelbach*: *Summa theologiae moralis*, sv. I, str. 191.

Je dobrovolné takovým způsobem jako nevědomost. Odtud lze dělití týmž způsobem podle různých stupňů dobrovolného přemožitelně mylné svědomí na svědomí zaviněné nevědomostí chtěnou a zaviněné nevědomostí pohodlnou či vypjatou. Prvá nastává, když někdo přičiněním a úmyslně nechce vědět, aby tím svobodněji a bez výčitek mohl hřešiti. Pro druhou se člověk mylí, když se pro pohodlí a nebdalost nepoučí o tom, co je povinen vědět, a naprosto se nestará, aby se to dověděl.

Jak jsme viděli ve druhé části práce, učenci z doby svatého Tomáše dospěli k různým názorům o závaznosti mylného svědomí. Sv. Tomáš při řeči o jeho závaznosti připomíná také domněnky svých souvěkovců a píše: Některí rozeznávají tři druhy činů. Některé jsou samy o sobě dobré, jiné samy o sobě nelišné a třetí samy o sobě špatné. A tu říkají, že není ve svědomí omyl, jestliže svědomí přikazuje něco učinit, co je samo o sobě dobré. Rovněž když přikazuje nekonati něco samo sebou špatného. Z téhož důvodu se totiž nařizuje dobro a zakazuje zlo. Jestliže však rozum nebo svědomí člověku přikazuje konat, co je samo sebou špatné, nebo nekonat, co je samo sebou dobré, mylí se. Právě tak se svědomí nebo rozum mylí, když o věci nelišné, na př. zvednouti se země třísku, praví, že je zakázaná nebo nařízená. Říkají tedy, že rozum a svědomí v nelišných věcech, ať již přikazováním nebo zabraňováním, zavazuje, takže vůle neshodující se s takovým svědomím je špatná a hřích. Mylný rozum a svědomí, přikazující věc samu sebou špatnou a zakazující věc o sobě dobrou a nutnou ke spáse, nezavazuje. A tak v takových případech, když se vůle neshoduje s mylným rozumem a svědomím, není špatná.⁷⁾

⁷ S. th. I—II, ot. 19, čl. 5; 2 Sent. d. 39, ot. 3, čl. 3; De Veritate, ot. 17, čl. 4.

K těmto domněnkám svatý Tomáš poznamenává, že se to „praví nerozumně“, ⁸⁾ a „kdož to říkají, jak se zdá, nevědí, co znamená, že svědomí váže“. ⁹⁾ Vázat k něčemu znamená držet ve shodě. Jiní se domnívali, že vázání svědomí je v tom, že kdo činí podle něho, činí správně. Svědomí však váže, takže kdo je nevyplní, dopouští se hříchu, ne však že by tím činil dobro. Jinak by se také říkalo, že rada zavazuje.

Hlavní důvod, proč mylné svědomí zavazuje, je tento: Poněvadž činnost dostává hodnotu od předmětu, nedostává ji od jeho látky, nýbrž od jeho tvaru, jako nepřímá patření vjem od kamene, nýbrž od barvy, vlastního to předmětu zraku. Každý lidský čin má povahu hříchu nebo zásluhy podle toho, jak je dobrovolný. Vlastní předmět vůle je postižené dobro, a proto se lidský čin má za ctnostný nebo neřestný podle postiženého dobra, k němuž míří vůle, a ne podle látkového předmětu činu. To však platí nejen u nelišných věcí, nýbrž i u věcí samo sebou dobrých a špatných. Nejen nelišná věc může podružně přijmouti povahu dobra nebo zla, nýbrž i dobro může dostati povahu zla nebo zlo povahu dobra pro postižení rozumem. Na př. je dobro varovati se smilstva, přece však vůle k tomuto dobru míří jen tehdy, když ji rozum zaměří. Jestliže je mýlící se rozum předloží jako zlo, vůle se k němu vztahuje jako ke zlu. Proto vůle bude špatná, že chce zlo ne samo o sobě, nýbrž podružně, pro chápání rozumu. Kdo myslí, že zabil otce, ač zabil jelena, dopouští se hříchu otcovraždy. A naopak lovec domnívající se, že zabil jelena, ač při náležité opatrnosti náhodou zabil otce, je prost hříchu otcovraždy. Jestliže je tedy něco, co samo sebou není proti zákonu Božímu — jako zdvihnouti třísku — mylným svědomím chápáno,

⁸ S. th. I—II, ot. 19, čl. 5.

⁹ De Veritate, ot. 17, čl. 4.

jako by bylo proti Božímu zákonu, a vůle k tomu přece míří, je zřejmé, že vůle míří k něčemu proti Božímu zákonu, byť by to bylo i podle Božího zákona. Je tu zřejmě pohrdání Božím zákonem. Ať tedy rozum nebo svědomí soudí správně nebo ne, vůle je tak vázána, že je její činnost nezřízená, jestliže nesleduje soud či příkaz rozumu, což je svědomí. A to je zavazovati, totiž poutati vůli, takže nemůže bez znetvoření směřovati jinam, jako nemůže jíti svázaný. Lze tedy říci obecně, že každá vůle, neshodující se ať již se správným nebo nesprávným rozumem, je špatná.

Toto učení svatého Tomáše jest rozumět o mylném svědomí něco prikazujícím. Pak totiž není dovoleno jednati proti příkazu, a následkem toho je nutné jednati podle něho, jestliže je to kladný příkaz. Kdyby totiž byl člověk před kladným příkazem a svědomí by jej předkládalo a nařizovalo, a on by jej nesplnil, již tím by jednal proti kladnému příkazu. Nesplnění přikázání, když je třeba, znamená porušiti přikázání a jednati proti němu. (Jednati se zde rozumí v širším smyslu, pokud znamená i zanedbati.) A tak to bude proti samému příkazu svědomí, který předkládá toto přikázání, protože nejednati se přičí příkazu předkládajícímu povinnost jednati právě nyní. Tomu se však musí vždy rozuměti podle povahy přikázání. Když je přikázání záporné, příkaz svědomí zavazuje vždy, ale ne navždy. A proto svědomí, předkládající nějaké kladné přikázání, neříká pouze, že je to přikázání, nýbrž že právě nastává závaznost. Jestliže něco nepředkládá jako přikázání, samozřejmě nezavazuje, třebaže je to lepší a dokonalejší. Je to pouhá rada a ne příkaz. Závazek nevzniká z rady, jakkoli dobré a dokonalé, nýbrž z přikázání. Rada je podle svatého Tomáše¹⁰⁾ přemlouvání nebo nabádání

¹⁰ De Veritate, ot. 17, čl. 3 k 2.

k nějakému činu bez přinucovací moci. Tak stojí rada proti prikázání. Toho druhu je přátelské napomínání. Svědomí však někdy z rady vychází. Někdy se totiž užívá vědění z rady ke zvláštnímu činu. Poněvadž však svědomí váže jen pro to, co v něm je, svědomí vyšlé z rady nemůže zavazovati jinak než rada. Tak je někdo zavázán, aby nepohrdal, ale ne aby učinil.

Svědomí mylné tedy zavazuje, ježto zlo povstává z jednotlivých nedostatků. Jestliže tedy mylný rozum říká o věci samo sebou dobré, že je špatná a nedovolená a nežádoucí a vůle si ji přeje, hřeší, neboť míří k věci, pokládané za špatnou. Jestliže rozum říká o věci špatné, že je dobrá, prikázaná a žádoucí a vůle jí nežádá, hřeší, poněvadž nemíří k věci pokládané za dobrou a nutně žádoucí.¹¹⁾ Ačkoliv se prikaz mylného svědomí neshoduje se zákonem Božím, je od mýlícího se pokládán za zákon Boží. Proto když odstupuje od tohoto, odstupuje od zákona Božího. Ačkoliv náhodou od zákona Božího neodstupuje.

Jest také říci, že mylné svědomí opravdu a ve vlastním smyslu zavazuje závazností vyplývající ze zákona věčného, čili Božího, tvarově, ne látkově. To jest, co se týká tvarové stránky závazku, ne co se týká látky, která je závazkem dotčena. Je to hřích sám o sobě a látkou a ono svědomí se mýlí v tom, že nepokládá onu látku za hřích, ač hřích je. Pravý smysl však, proč ukládá onu závaznost, je poslušnost k zákonu předloženému jako zákon, a tento tvarový smysl je ze zákona Božího, který obecně nařizuje poslušnost k prikázání či zákonu, předloženým jako prikázání nebo zákon, ať se to má jakkoli s omylem nebo pravdou v předložené látce tohoto zákona. Svatý Tomáš praví: Ať se

¹¹ S. th. I—II, ot. 19, čl. 6 k 1.

neodvozuje od Boha soud mylného svědomí, přece mýlící se rozum předkládá svůj soud jako správný, a proto jako odvozený od Boha, od něhož je všechna pravda.¹²⁾ Co se týká látky, neodvozuje se tedy závazek od zákona Božího, ale co se týká tvaru a pohnutky, omyl se předpokládá v látce tohoto svědomí.

Z toho však nenásleduje, že by Bůh látkově nebo podružně zavazoval ke hříchu, když zavazuje k látce, jež je opravdu hřích a omylem se za hřích nepokládá. Bůh zavazuje k tvarové stránce, totiž k poslušnosti toho, co se předkládá jako zákon. Je z přirozeného práva poslechnouti příkazu zákona, nebo toho, co se za zákon pokládá, a toto právo pochází od Boha. Když mylné svědomí zavazuje, je tu dvojí soud. Jedním se má za zakázané, co zakázané není, druhým při činnosti soudíme, že se má něco vykonati nebo opominouti podle zákona mylně chápaného. Prvý je nesprávný a není od Boha, druhý je pro činnost správný a proto je od Boha. Je správné činit, co pokládáme za dobré a nesprávné činit, co máme za zlo. Pravda v tomto soudu není ze shody s věcí samou, nýbrž s rozkazem svědomí. V takovém případě svědomí nenařizuje na př. lež, pokud obsahuje nesprávnost, nýbrž pokud se jeví shodná s rozumem a správnou činností. Lež není od Boha, ani od svědomí. Od nich je jen to, aby se lež dobře děla. Správnost v ní jest uvést na Boha, nesprávnost na tvora. Sv. Tomáš poznamenává:¹³⁾ Proto se říká, že svědomí zavazuje, že by člověk upadl do hříchu, kdyby nesplnil svědomí, ne však, že činí správně ten, kdo je plní. Bůh tedy není příčina nesprávnosti a omylu svědomí, přece však zůstává příčinou jeho závaznosti. Tato závaznost nevychází ani nená-

¹² Tamt., čl. 5 k 1.

¹³ De Veritate, ot. 17, čl. 4.

sleduje z tohoto omylu, nýbrž z tvarové stránky zákona, kterého se má poslechnouti právě proto, že je předložen jako zákon, jako blízké pravidlo pro naše mravy, třebaže je nesprávný a špatný ze stránky látky a užití. Postačí, že je dobrý ze stránky tvarové a že je jakoby zákon.

Sv. Tomáš se ptá dále,¹⁴⁾ zda mylné svědomí omlouvá od hříchu. Na tuto otázku odpovídá podle zásad o nevědomosti, která někdy působí nedobrovolnost, někdy však ne.¹⁵⁾ Poněvadž však mravní dobro a zlo je v činu, pokud je dobrovolný,¹⁶⁾ je jasné, že nevědomost, která působí nedobrovolné, odnímá povahu mravního zla nebo dobra. Ovšem ne ta, jež nepůsobí nedobrovolné. Nevědomost, která je nějakým způsobem chtěna, ať přímo nebo nepřímou, nepůsobí nedobrovolné. Nevědomost, ke které směřuje úkon vůle, nazývá se dobrovolná přímo. Nepřímou dobrovolná je pro nedbalost, když někdo nechce vědět, co je vědět povinen. Jestliže se tedy svědomí nebo rozum mýlí pro nevědomost přímo či nepřímou chtěnou ve věci, kterou je povinen člověk znáti, takový omyl svědomí nebo rozumu neomlouvá od toho, že rozum nebo svědomí, přiklonivší se k tomuto omylu, jsou špatné. Když však omyl působí nedobrovolné, vycházejí z neznalosti nějaké okolnosti bez nedbalosti, omlouvá, a vůle, shodující se s mylným rozumem, není špatná.

Z nauky sv. Tomáše vysvítá, že jinak zavazuje svědomí přemožitelně mylné a jinak svědomí nepřemožitelně mylné, ač proti tomu jaksi mluví někteří starší spisovatelé. Na př. Billuart tvrdí, že se nikdy nesmí jednati proti svědomí, ať přikazuje nebo zakazuje, ať je správné nebo

¹⁴ S. th. I—II, ot. 19, čl. 6.

¹⁵ Tamt., ot. 6, čl. 8.

¹⁶ Tamt., ot. 19, čl. 2.

mylné, třebaže se mýlí přemožitelným způsobem.¹⁷⁾

Svědění nepřemožitelně mylné je případkově pravidlo opatrného jednání a můžeme se ho držet a je to povinnost, rozkazuje-li nebo zakazuje, takže jsme vázáni jednati shodně s ním, záporně se proti němu ničím neproviňovat a kladně jednat podle něho. Důvod: Svědomí nepřemožitelně mylné předkládá něco jako zákon Boží, i když mylně. Pak ovšem je totéž pohrdnout rozkazem rozumu jako pohrdnout Božím přikázáním.¹⁸⁾ Nařizuje něco proti zákonu Božímu, přece však říká, že co nařizuje, je Boží zákon, a proto rušitel tohoto svědomí se stává rušitelem Božího zákona.¹⁹⁾

Svědění mylné nepřekonatelně není svou podstatou opatrné pravidlo jednání, neshoduje se se zákonem, nýbrž je s ním ve shodě pro nevědomost, protože se věří, že je s ním ve shodě. Není pravidlo naprosté a nezavazuje pro každý případ, nýbrž jen s podmínkou, pokud trvá. Člověk totiž takové svědomí může a má odložit.²⁰⁾ Čin s ním shodný je případkově dobrý a opatrný. Ačkoliv svědomí nepřekonatelně mylné obsahuje omyl v badání, přece však, jsouc pravidlo správného jednání, má býti nějak správné a opatrně tvořené, alespoň tvarově vzhledem k nám správné, to je shodné se správnou žádostí neboli počestnou vůlí a se zákonem věčným. Když se někomu po bedlivém a dostatečně opatrném zkoumání něco nepřekonatelně jeví jako dobro a nařízené, nebo jako zlo a zakázané, za těchto okolností, dokud je tu tento nepřekonatelný omyl, jistě je takovému člověku dobré ono zdánlivě dobré jednání a je mu zlo zdánlivě špatné jednání. Zcela správně a

¹⁷ Tractatus de actibus humanis d. 5, čl. 2.

¹⁸ S. th. I—II, ot. 19, čl. 5 k 2.

¹⁹ De Veritate, ot. 17, čl. 4 k 1 a 3.

²⁰ De Veritate, ot. 17, čl. 5.

opatrně tvoří pravý soud svého svědomí, tvoří jej ne přímo soudem o věčné mravnosti, nýbrž soudem zpětným o tvarové čili osobní mravnosti.²¹⁾

Kdo má svědomí přemožitelně mylné, hřeší, ať jedná podle něho nebo proti němu. Hřeší jednáním proti němu; volí tak zlo pokládané za zlo. Hřeší jednáním podle něho, neboť, ač může a má omyl odložit, neodkládá je, jedná nerozvážně.²²⁾ Takové svědomí není pravidlo opatrného jednání, ani jednání dovoleného, nýbrž je je třeba horlivějším hledáním pravdy odložit. Důvod: Kdo neodkládá svědomí překonatelně mylné, již tím jedná špatně, ježto zlo, které koná alespoň nepřímě, je dobrovolné. Je chtěná nevědomost (čili mylné svědomí), z něhož zlo následuje. Překonatelná nevědomost neomlouvá od viny. „Jestliže se rozum nebo svědomí mylí omylem pro nedbalost dobrovolně přímo nebo nepřímě chtěným, poněvadž je to omyl o tom, co je člověk povinen vědět, takový omyl rozumu nebo svědomí neomlouvá a vůle, shodující se s takovým rozumem nebo svědomím, je špatná... Pak je již sám omyl, sama nevědomost hřích.“²³⁾

Třebaže svědomí překonatelně mylné zavazuje, abychom se s ním shodovali pokud není odloženo, neboť tím, že trvá, je blízké řídící pravidlo činnosti, přece však máme závazek je odložit, jestliže je příčinou konání zla a opomíjení dobra. Nelze tedy jednat ani proti němu, ani podle něho. Ani nelze říci, že člověk s takovým svědomím zhřeší z nutnosti a bude zmaten, nevěda co činit, aby unikl zlu. Sv. To-

²¹ S. th. I—II, ot. 57, čl. 5 k 3; Billuart, Tract. de act. hum., d. 5, čl. 2.

²² Sv. Alfons, Theologia moralis 1. I, hl. 1, čl. 4.

²³ S. th. I—II, ot. 19, čl. 6; De Veritate, ot. 17, čl. 4 k 3 a 5.

máš praví:²⁴⁾ Jako při uvažování z jednoho omylu nutně následují jiné, tak v mravním životě z jedné chyby nutně následují jiné. Předpokládejme na př., že někdo hledá marnou slávu. Ať pro marnou slávu učiní něco, k čemu je povinen, nebo to pomine, vždy hřeší a není zmaten, poněvadž může od svého záměru ustoupit. A podobně při omylu rozumu a svědomí. Kdo jedná z neomluvitelné nevědomosti, nutně následuje v jeho vůli zlo. Není však zmaten, může od omylu upustiti, neboť jeho nevědomost je překonatelná a chtěná.

Svědomí překonatelně mylné tedy nikterak není správné a pravé, ani pro činnost a zpětným soudem, poněvadž bez náležitého pátrání jednající nemůže vpravdě soudit, zda je čin dobrý nebo špatný a nechce prostě konat dobro a varovat se zla.²⁵⁾ Takové svědomí je prostě mylné a nesprávné a nemůže řádně býti pravidlem opatrného a dovoleného jednání, neboť vydává v nebezpečí opravdu zhřešit, zabraňujíc dobru a konajíc zlo.

Z Á V Ě R.

Srovnáním nauky svatého Tomáše s naukou některých bohovědců XII. a XIII. stol. o svědomí, musíme uzavřít, že je všechny svatý Tomáš překonal jasností a hloubkou nauky. Jasně vidí příčinu směřování mravního svědomí s mohutnostmi duše s přirozeným zákonem, s pohotovostí prvních zásad pro činnost atd. u bohovědců své doby, a odstraňuje nejprve tuto příčinu. Prozkoumává vlastní podstatu zákona přirozeného, pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost a mohutností duše, a přesvědčivými důkazy ukazuje, že ničemu z toho nepřisluší jméno svědomí, jak se domnívali jiní.

²⁴ S. th. I—II, ot. 19, čl. 6 k 3.

²⁵ *Merkelbach*: *Summa theologiae moralis*, sv. II, str. 53—54.

Pak následuje jmenný výběr mravního svědomí a uzavírá, že je to užití nějakého vědění nebo znalosti ke konkrétnímu lidskému činu. Toto užití je činnost činorodého rozumu. Od jmenného výměru přistupuje k hledání věcného výměru a pátrá, jak činorodý rozum uskutečňuje toto užití vědění ke konkrétnímu činu, a co je ono užití. Toto užití se zakládá na logickém postupu rozumu, srovnávajícího pohotovost prvních mravních zásad pro činnost, nebo jakoukoliv jinou pohotovost a vědění s konkrétním činem, aby bylo zřejmo, zda tento čin, vykonaný nebo mající býti vykonán, souhlasí nebo se neshoduje s použitou pohotovostí. Toto užití není nic jiného než soud o mravní добrotě nebo špatnosti lidského činu, který byl, nebo má býti právě vykonán či pominut. Proto je mu podstatně mravní svědomí soud, jímž člověk právě posuzuje mravnost svých činů. Ten soud je osobní, a proto i svědomí je osobní a přímé pravidlo lidských činů. Svatý Tomáš mu říká pravidlo podřízené, protože ve vlastním smyslu není pravidlo, nýbrž užití pravidla nebo zákona nebo jakéhokoli jiného vědění.

Z tohoto pojmu svědomí mohl snadno odpovědět na otázku, zda svědomí, zvláště mylné, zavazuje. Jeho souvěkovci obecně, jak jsme řekli, upírali svědomí naprostou moc závaznou, především tehdy, když běželo o svědomí mylné. On však prostě uzavírá, že svědomí zavazuje, ne sice silou svou, nýbrž silou užitého zákona, a to se týká nejen svědomí správného, nýbrž i svědomí nepřekonatelně mylného. Jednání proti takovému svědomí by bylo přestoupení zákona, ukazovaného svědomím.

Sv. Tomáš napsal o svědomí jen několik článků, ale nabitých naukou a bohatých na zásady, jimiž jasně, hluboce a dokonale rozřešil celou otázku o podstatě mravního svědomí.

P R A M E N Y.

- Albertus Magnus S.*: Summa Theologica, pars II, Parisiis 1895. — Summa de creaturis, pars II, Parisiis 1896.
- Alexander de Hales*: Summa Theologica, t. II, Quaracchi 1929.
- Allo E. B.*: Saint Paul Épître aux Corinthiens, Paris 1937.
- Alphonsus S. de Lig.*: Theologia moralis, vol. I, Anconae 1842.
- Bergson H.*: L'énergie spirituelle, Paris 1920. — L'évolution créatrice, Paris 1913. — Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris 1911.
- Billuart R.*: Summa Sancti Thomae, t. IV, Lyon 1857.
- Bonaventura S.*: Commentarium in II. Lib. Sententiarum, Quaracchi 1885.
- Bremi W.*: Was ist das Gewissen, Zürich 1934.
- Cathrein V.*: Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit, 3. sv. Freiburg im B. 1914.
- Denifle-Chatelain*: Chartularium Universitatis Parisiensis, t. I, Parisiis 1889.
- Erhle F.*: L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII, Xenia Thomistica, vol. III, p. 536—550. — S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo Ordine a Parigi e la somma teologica del primo maestro, Rolando di Cremona, Miscellanea Dominicana, p. 95 seq. Romae 1923.
- Filhaut E.*: Roland von Cremona und die Anfänge der Scholastik in Predigerorden, Vechta i. O. 1936.
- Gillet M. S.*: La morale et les morales, Paris 1925.
- Gilson É.*: La philosophie de St. Bonaventure, Études de philosophie médiévale, t. IV, Paris 1924.
- Harmignie P.*: Ordonnances humaines et obligation de conscience, RevNéosc (1930), str. 276—320.
- Chollet A.*: La conscience, DTC III, col. 1156—1174.
- Ioannes a S. Thoma*: Cursus Theologicus, t. VI, Parisiis 1885.
- Kähler M.*: Das Gewissen, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, sv. VI, Leipzig 1890.

- Klingseis R.*: Moderne Theorien über das Unterbewusstsein und thomistische Psychologie, Divus Thomas Fr. (1929), str. 147—184; 279—300; (1930), str. 33—52; 192—206; 381—405.
- Lauer H.*: Die Moraltheologie Alberts des Grossen, Freiburg in B. 1911.
- Lehu L.*: Philosophia moralis et socialis, Paris 1914.
- Lévy-Bruhl*: La morale et la science des mœurs, Paris 1907.
- Lottin O.*: La définition classique de loi, RevNéosc (1925), str. 129—145; 243—273. — Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, Bruges 1931. — Le créateur du traité de la syndérèse, RevNéosc (1927), str. 197—222. — L'influence littéraire du Chancelier Philippe sur les théologiens préthomistes, RechThAncMéd (1930), str. 311—326. — Alexander de Halès et la „Summa de vitiis“ de Jean de la Rochelle, RechThAncMéd (1929), str. 240—243. — La nature de la conscience morale, EphThL (1932), str. 252—283. — La valeur normative de la conscience morale, EphThL (1932), str. 409—431. — Pierre de Tarantaise a-t-il remanié son Commentaire sur les Sentences? RechThAncMéd (1930), str. 420—433. — Le rôle de la raison dans l'Éthique d'Albert le Grand, Atti della Settimana Albertina, str. 153—177, Roma 1931. — Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen âge, RevNéosc (1926), str. 422—455. — La syndérèse chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin, RevNéosc (1928), str. 18—44.
- Merkelbach B.*: Summa Theologiae Moralis, sv. I—II, Paris 1931.
- Meersseman G.*: Introductio in opera omnia S. Alberti Magni O. P., Brugis 1931.
- Müncker T.*: Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1934.
- Noble H. D.*: La conscience morale, Paris 1923.
- Pelster F.*: Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256, Scholastik (1930), str. 50. — Intorno all' origine e all' autenticità della „Summa“ di Alessandro di Halles, Civiltà cattolica (1931), str. 37—49; 414—431. — Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard Fishacre, Zeitschrift für katholische Theologie (1930), str. 518—553.
- Pelzer A.*: Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti. Codices Vaticani Latini, t. II, pars prior; codices 679—1134, Romae 1931.
- Penido T. L.*: Conversion, subconscience et surnaturel, Divus Thomas Fr. (1930), str. 305—316.

- Prat F.*: La théologie de Saint Paul, 2 vol. Paris 1912.
- Quétif-Echard*: *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Parisiis 1719.
- Salsmans I.*: L'obligation en conscience des lois civiles, *Nouvelle Revue Théologique* (1928), str. 139—143.
- Schmidt W.*: *Der Ursprung der Gottesidee*, t. IV, Münster i. W. 1933.
- Schoenenberger A.*: *Das Gewissen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Weida i. Thür. 1924.
- Simar T. H.*: *Das Gewissen und die Gewissensfreiheit*, Freiburg in B. 1902.
- Spicq C.*: La conscience dans le Nouveau Testament, *Revue Biblique* (1938), str. 50—80.
- Taine A.*: *Les origines de la France contemporaine*, sv. III, Paris 1900.
- Thibon G.*: La notion de conscience d'après Henri Bergson, *RevTh* (1933), str. 399—423.
- Tarantasius P.*: *In IV libros Sententiarum Commentaria*, Tolosae 1652.
- Thomas S. Aquinas*: *Summa Theologicá*, český překlad. — *Scriptum in IV libros Sententiarum Magistri P. Lombardi*, Venetiis 1586. — *Summa contra gentiles*, Taurini 1933. — *Quaestiones Disputatae: De Veritate, De Malo, De virtutibus in communi, De virtutibus cardinalibus*, Taurini-Romae 1931. — *Quaestiones quodlibetales*, Taurini-Romae 1931. — *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Taurini 1934. — *In Aristotelis librum de anima commentarium*, Taurini 1925.
- Vigouroux F.*: *Dictionnaire de la Bible*, t. II, Paris 1899. — *Mannuel Biblique*, t. I, Paris 1905.
- Waddingus L.*: *Scriptores Ordinis Minorum*, t. I, Romae 1908.
- Weiss A.*: *Apologie des Christentums*, t. I, Freiburg in B. 1905.

O B S A H :

Úvod	5
Zkratky	8
 Č á s t p r v á :	
Pojem mravního svědomí v Písmě svatém a u svatých otců	9
<i>Hlava první.</i>	
O významu slova svědomí v Písmě svatém	11
<i>Hlava druhá.</i>	
Pojem „mravní svědomí“ u svatých otců	13
 Č á s t d r u h á :	
Přehled nauky o svědomí u předchůdců sv. Tomáše Akvinského	15
<i>Hlava první.</i>	
Učitelé světští	18
<i>Hlava druhá.</i>	
Učitelé školy františkánské	22
<i>Hlava třetí.</i>	
Učitelé z dominikánského řádu	29
<i>Hlava čtvrtá.</i>	
Výklad neznámého spisovatele v latinském vatikánském kodexu 781 o podstatě a svědomí	36
Závěr	37
 Č á s t t ř e t í :	
Podstata mravního svědomí u svatého Tomáše Akvinského	39
<i>Hlava první.</i>	
Obvyklý pojem mravního svědomí a jmenný výměr	41
<i>Hlava druhá.</i>	
O podmětu mravního svědomí	46
1. Mravní svědomí není pohotovost	47
2. Mravní svědomí není mohutnost	50

3. Mravní svědomí nenáleží tvarově k vůli	51
4. Mravní svědomí náleží tvarově k rozumu	51

Hlava třetí.

Mravní svědomí je soud výlučně o dovolenosti tohoto skutku	53
1. Postupné tvoření soudu mravního svědomí	54
2. Účinnost soudu svědomí	61

Hlava čtvrtá.

Zásady mravního svědomí	64
1. Poměr mravního svědomí k pohotovosti prvních mravních zásad pro činnost	65
2. Poměr mravního svědomí k moudrosti	67
3. Poměr mravního svědomí k vědění	72

Hlava pátá.

Pravidla, jimiž se řídí mravní svědomí	73
1. Zákon věčný	75
2. Zákon přirozený	76
3. Zákony stanovené	79
4. Správný rozum	81
Závěr	83

Hlava šestá.

Závaznost mravního svědomí	85
Závěr	97
Prameny	99

DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL

Svazek 41.

Dr. Innocenc Müller O. P.

M R A V N Í S V Ě D O M Í.

Vytiskla

Valašská knih- a kamenotiskárna

ve Valašském Meziříčí.

L. P. 1940.