

ADOLF PELIKÁN T. J.

O PŮVODU
MRAVNÍHO SVĚDOMÍ

EDICE AKORD V BRNĚ MCMXLI



Adolf Pelikán S. I.

O původu mravního svědomí.

ADOLF PELIKÁN S. I.

O PŮVODU
MRAVNÍHO SVĚDOMÍ

1941

KNIHY DUCHOVNÍ ORIENTACE

EDICE AKORD V BRNĚ

Předmluva.

Popularisující rozprava na podkladě vědeckém, kterou zde naši vzdělané veřejnosti podáváme, sleduje účel apologetický. Novodobí filosofové, etnologové, sociologové a biologové vynaložili všechno úsilí, aby vysvětlili všeobecně platnou závaznost mravních norem přirozeně pouhým vývojem. Spis odhaluje věcně a klidně jejich řeči tento marný a tak příznačný titanismus nedávno minulých dob.

Svědomí, centrální jev etický, je vyšší hlas v nás. Necht dále svědčí o transcendentním světě, v němž je zdroj všech mravních norem!

Práce byla původně psána jako doktorská disertace, čehož ještě nese stopy. Monografická úplnost nemůže se omezit jenom na aktualitu. Ostatně těžiště práce spočívá v třetí kapitole, v níž měříme zbraně s darvinisty a extrémními vývojovci, což je otázka vždy zajímavá a všude časová. S osobami neodešly jejich ideologie, které byly do lidu soustavně po léta (už od národní školy) vštěpovány.

Spis vychází ve sbírce: Duchovní orientace. Do tohoto rámce také nejlépe zapadá. Kéž usnadní cestu mnohým z bludiště k nepomíjejícím hodnotám!

Autor.

Důležitost etického problému.

Etický problém, o němž chceme pojednat, je nesporně zajímavý a důležitý. Svědomí je jev evidentní a všeobecný. Svědomím se projevuje mravní vědomí lidstva. Proto se tímto faktem mravního života zabývají všichni etikové a mravní filosofové. Moc svědomí, zvláště moc zlého svědomí, je tak nápadná a záhadná, že už u starověkých národů slouží za námět bájím a básním. Nás tento problém zajímá po stránce filosofie mravů; sem především patří a tu zaujímá přední místo. Svědomí je předpokladem a základem všech etických badání, neboť rozhodnutí svědomí je centrálním aktem mravní osobnosti. Svědomím je ovládán celý duševní život, všechny duševní síly jsou v jeho službách. Svědomí je normou našeho jednání. „Hlas svědomí, jakožto cit závaznosti, je projevem zákonnosti.“¹⁾ Dle Skota Stewarta je mravně jen takové jednání, jež je ve shodě s autoritou svědomí. Jakožto projev poslední normy je svědomí normou bezprostřední a praktickou.

Původ svědomí je tedy vysvětlením původu mravnosti vůbec. Tímto problémem řeší se tedy i jiné, a to základní otázky etické o všeobecnosti či všeobecné závaznosti mravního zákona. Existuje všeobecně platný mravní zákon, všechny lidi zavazující, anebo je i v mravech vše jen relativní,

¹⁾ Fr. Krejčí: *Positivní etika*, str. 14.

subjektivní? Jsou naše jednání vnitřně dobrá a zlá, nebo jen prospěšná a škodlivá, chvályhodná a trestuhodná? Je etika vědou normativní nebo jen vědou deskriptivní? To záleží na výsledku řešení problému o původu svědomí. Tak nauka o svědomí vrhá světlo i na principy: autonomie — heteronomie; universalismus — individualismus; subjektivismus — objektivismus atd. Tyto všechny principy vystupují do popředí v nauce o svědomí. Problém svědomí osvětluje centrální etické otázky, ba v něm se i koncentrují. Jako čočka soustřeďuje různé paprsky v ohnisku, tak se sbíhají ve faktu svědomí všechny základní otázky morální filosofie. Správně tedy uzavírá Pavel Rée tvrzením, že dějiny svědomí jsou vysvětlením etiky.

Problém svědomí je předpokladem a východiskem etiky a otázka o jeho původu je základem k získání metafysického pozadí pro etiku. Tu cestu zvolil Im. Kant, jenž využil hlasu svědomí k zbudování či lépe k podepření názoru na svět.

Než přistoupíme k samému řešení tohoto etického problému, je třeba vymeziti pojem svědomí, který zase vysvitne z historického náčrtu, jak tento pojem chápalo filosofické myšlení lidstva.

Historický vznik pojmu svědomí.

Pojem svědomí náleží ne tak do filosofického jako do lidového způsobu řeči. Najdeme jej už u Polybia a Luciána. Chrysippos užívá slova „syneidesis“, ale ne ve smyslu svědomí, nýbrž sebevědomí. U Platona hraje svědomí velkou roli, u Aristotela není o něm zmínky. U Římanů užívá prvně výrazu „conscientia“ ve smyslu svědomí

Cicero³⁾), dále Livius⁴⁾), pak Seneka⁵⁾), Plinius ml.⁶⁾). Kdežto u Řeků je syneidesis obvyčejně svědomí zlé, latiníci mluví také o svědomí dobrém a o svědomí jako zákonodárci.⁶⁾

První, kdo určitěji o svědomí mluvil, jeho pojem formuloval a na ně se vždy odvolával, je Sokrates. Jeho „daimonion“ je to, co zverne svědomím, aspoň po jeho stránce negativní, varovné. Řada badatelů odlišuje sice toto Sokratovo daimonion od svědomí. Existuje vůbec celá kontroverse o tom, co vlastně bylo toto daimonion, jež vyneslo Sokratovi obvinění, že zavádí nová božstva; tolik však dle pramenů je jisto, že Sokrates rozumí daimoniem zvláštní vnitřní hlas, jenž jej pokaždé varuje a zrazuje od některých zamýšlených skutků.

Tento hlas značí prostě posudek, hodnocení zamýšleného odhodlání či jednání. Sokrates mu přikládá původ božský, což ovšem neznamená nic jiného než starověkou formulaci apriornosti svědomí. Jistě tedy u Sokrata máme určitější formulaci jedné stránky svědomí. Nadšení žáci Sokratovi viděli ovšem v jeho daimoniu něco obzvláštního, což se dostavuje jen u mravního genia, jako byl Sokrates. Všechny stránky svědomí vyhranilo teprve křesťanství, lépe řečeno křesťanská filosofie, jež rozvinula pojem svědomí obsahově i rozsahově.

Co se pojmem svědomí asi dnes populárně rozumí, ustavuje se znenáhla už v okruhu filosofie

³⁾ Pro Roscio Amer. 24, 67, pro Cluentio 58, 159, de Finibus bonorum et malorum II., 22.

⁴⁾ XXXIII., 28, 14.

⁵⁾ Ep. V., 2, 4.

⁶⁾ Ep. I., 8.

⁶⁾ Jahnel: de notione conscientiae.

novoplatonské, sebevědomí nabývá u novoplatoniků takového rozsahu, že zahrnuje v sobě i pojem conscientia — svědomí, jež není už jen vědomím o vlastních stavech psychických a o jednání člověka, nýbrž je i vědomím o jeho mravní hodnotě a příkazu, dle něhož se mravní jednání řídí. Stopy tohoto významu lze už pozorovati u sv. Pavla v listě k Římanům, kde praví, že pohané, kteří nemají zákona, přirozeným způsobem činí to, co zákon předpisuje . . . sami sobě jsou zákonem, neboť ukazují, že dílo zákona jest vštípeno v srdcích jejich a o tom svědectví spolu vydá svědomí jejich. tím totiž, že jejich myšlenky budou se vzájemně obviňovati neb i zastávati (2, 14—15). Z tohoto pojetí Pavlova a z učení novoplatoniků vyhraňuje se pojem svědomí u církevních Otců, především u sv. Basilia Velkého, Jana Zlatoústého, u sv. Ambrože a Augustina. Zvláště sv. Jan Zlatoústý mluví o svědomí jako o nepodplatitelném soudci, který provází člověka po všech cestách a i ve spaní jej pronásleduje, žádaje, aby se zodpovídal: člověka ctnostného zas blaží a je ctnosti průvodcem a přítelem. Svědomím může býti každý v mravech samoukem, třebas plné a spolehlivé vědění člověku plyne teprve u Božího zákona. Ambrož a Augustin zas pointují negativní stránku svědomí. Sv. Ambrož na příklad se táže: „Který trest jest zajisté horší než vnitřní kázání svědomí?“ Z učení Augustinova vyplynulo etické hledisko Abaelardovo, jemuž normou v rozhodování je shoda neb neshoda se svědomím a dobré jednání je to, které je ve shodě se svědomím člověka. Svědomí je přirozený zákon mravní, který, třebas nepoznán, všude a ve stejné míře je společný všem lidem.

Vlastní systematické zpracování pojmu svědomí, a to se subtilními distinkcemi, je dílem filosofie scholastické, zvláště tomistické. Zde vzniklo úsilí o psychologické vymezení mohutnosti duševní, zda jest to myšlení či chtění, jež jsou ostatně více méně na sobě závislé. Tomáš Akvinský rozděluje dvě složky: schopnost poznávání principů praktických — synderesis — a aplikaci těchto principů na jednotlivé konkrétní činy — vlastní svědomí — syneidesis — conscientia.

Tento nový pojem svědomí nabývá pak u scholastiků a mystiků velké důležitosti. Tak Alexander Halesský určuje svědomí jako přirozené světlo, klonící se vždy k dobru a odmítající zlo. Také náš Tomáš ze Štítného dle scholastiků a mystiků vykládá, že člověk obdržel od Boha „čtverní vnitřní pomoc, aby se přidržel Boha: 1. svědomí, 2. to, ježto slove synderesis, 3. rozum osvícený, 4. milost.“ Kdežto synderesis je jakás „jiskérka v mysli, ježto vitře proti zlému,“ svědomí má za úkol k tomu pronikat, co je dobré. Má tedy Toma ze Štítného rovněž oba pojmy svědomí.⁷⁾

Ve scholastice vyhranily se dvě stránky pojmu svědomí: pudící synderesis a soudící conscientia, od sebe úplně izolované. Kdežto conscientia je pouhý akt od člověka odlučitelný, je synderesis něco habituelního, co náleží přirozenosti lidské. Další vývoj pojmu svědomí byl podmíněn zavržením scholastiky. Když došlo k odstranění jejích jemných distinkcí, bylo zapomenuto i rozdílu mezi synderesis a conscientia. Jméno synderesis odpadlo a jeho pojem splynul mlhavě s pojmem conscientia. Filozofové užívají pak tohoto pojmu k ozna-

⁷⁾ Citováno dle Čádovy Etiky individuální.

čení mravního vědomí vůbec, zrovna jako i pro jednotlivé jeho projevy. Pojem svědomí kolísá mezi synonymy: mravní cit, mravní soud, mravní instinkt. V obvyčejné mluvě však se neužívá slova svědomí vůbec nebo jen zřídka v poměru k jiným. Zatím co spadají v obsah mravního vědomí i soudy o cizím jednání a zákonodárství pro jiné, svědomí označuje jen druh sebezpůsobení a vlastního uzákonění, jest to tedy mravní vědomí v aplikaci k vlastnímu subjektu. V tom smyslu také užívá M. Luther slova Gewissen, jež mu tvoří mravně náboženské měřítko, projevující se právě v individuálním sebeurčení ve smyslu zodpovědnosti vůči Bohu samému. Svědomí přísluší v náboženském určení všech národů hluboký význam, obzvláště v křesťanství, jež tomuto pojmu dalo zvláštní význam a ráz. Přes to však nelze rozlišovati svědomí mravní a náboženské. Náboženství tím, že zesiluje mravní cit, dodává svědomí nové výživy, zušlechťuje je a mění je tak kvalitativně.

Vymezení pojmu svědomí.

Jelikož se slova svědomí užívá nejednotně, je třeba jeho pojem správně vymeziti, aby bylo jasno, čeho vlastně původ v této práci hledáme. Ani ve vědě se neužívá slova svědomí v témž významu. K přesnému vymezení pojmů je třeba kompromisu mezi běžnou řečí a vědeckým ostrím. Věda dává kolísajícímu obsahu populárních pojmů pevnou formu. Jde tu o nutnou jasnost a logiku řeči, která je prostředkem vědeckého podání. Uvedeme nejprve několik definic, které už zároveň částečně naznačují řešení našeho problému. Im. Kant mluví

o svědomí soudního dvora, v němž se mravní vědomí vypořádává s opačnými vlivy a ručí za to, že se to děje ve formě práva. Fichte definuje svědomí jako bezprostřední vědomí naší určité povinnosti a pokládá je za absolutní kritérium správnosti našeho přesvědčení o povinnosti. Schleiermacher vidí ve svědomí bytí boží v nás. Schopenhauer nazývá svědomím vždy více se plnící protokol činů, Herbart, jemuž etika je částí estetiky, cítí ve svědomí pozvolný tlak, který vykonává soud vkusu. Paulsenovi je svědomí vědomím o mravnosti čili existence mravnosti ve vědomí individua spolu se sankcí člověka a bohů. Fr. Čádovi je svědomí úhrnným výrazem pro fakticky platící normy etické, Fr. Krejčímu zas citem závaznosti. P. Rée nazývá svědomí rozlišovací schopností, jež dělí naše jednání na dvě třídy: chvályhodné a trestuhodné.

Dle scholastické filosofie není svědomí nic jiného než aplikace mravního vědění na nějaký čin.⁹⁾ Náboženské etiky pokládají svědomí za náboženský orgán a jeho hlas za hlas Boží. Tak mystikové mluví o tajemném, nadpřirozeném sdělování se Boha v lidském svědomí. W. Smidt podává výraznou definici svědomí jakožto centrální mravně-náboženské instance v člověku, před níž se každý z venku k nám přistupující musí legitimovati, i samo křesťanské zjevení. Theologie protestantská přikládá větší váhu hlasu svědomí než katolická. Dle katolické nauky není hlas svědomí neomylným, snad zjevením božím v nás, leč jen potud lze tak hlas svědomí zvatí, pokud Bůh vepsal přirozený mravní zákon do ducha lidského. Protestantská

⁹⁾ Tomáš Akvinský.

theologie však, jež odmítla i vnější zjevení, tím více se drží hlasu svědomí, tohoto „nositele zjevení vůle Boží“, a ono jí jest jakousi inspirací toho, co Bůh od nás chce. R. Hoffmann v tom smyslu definuje svědomí jakožto duševní orgán k zjevení spravedlnosti boží v lidském sebevědomí. Tím se však přeceňuje význam svědomí, neboť aplikace mravního zákona na jednotlivé případy je činností naší vlastní a je tudíž podrobena omylům. Proti přímému zjevování boží vůle ve svědomí svědčí také fakta svědomí bludného a pochybnosti svědomí.⁹⁾ Svědomí je vnitřní hlas v nás, který nám velí činiti to a to, varuje před určitým činem a trestá výčitkami, když jsme jednali proti určitým zásadám. Svědomí připamatovává člověku zásady, k nimž nemohl sám nikdy dospěti, které odporují po případě všemu, čím se dosud řídil ve svém jednání. Svědomí ozývá se v srdci divocha nevzdělaného jako i zločince inteligentního a velí jednati proti přirozenosti, proti zvyklostem, proti zákonům společenským; výčitky jeho mučí člověka v nitru, nepřístupném pozorování jiných lidí, i když není obavy před trestem nebo pomstou atd.

Podobně mluví Pavel Reé: „Kdo spáchal vraždu, cítí se, jakmile vášeň pomine, vinným; zasluhuje dle svého vlastního úsudku bolest jako odvetu; přeje si, jsa trápen takovými představami, aby se čin byl nestal, má v ošklivosti svůj charakter. Ten stav svědomí se označuje slovem: výčitky svědomí. Jednal-li dobře, schvaluje své jednání, může ctít svůj charakter, má dobré svědomí. Svědomí mluví nejen po činu, ale i před ním. Poroučí,

⁹⁾ Definice vyňaty po většině z Elsenhansova: Die Entstehung des Gewissens, str. 7.

aby jisté činy byly vykonány, jiné opomenuty: často však v shluku vášni nenalezne sluchu.¹⁰⁾

Můžeme tedy nazvat svědomí naším vnitřním zákonodárcem, nepodplatitelným soudcem a zároveň svědkem. Ukládá nám, rozkazuje anebo i zakazuje. Po činu zas soudí. Provází nás všude a nikdy se plně neumlčí. Působení dobrého či zlého svědomí nezůstává jen v rozumu, ale rozezvučuje i stránku citovou a rozhostuje se v nitru jako radost, útěcha, klid, strach, nelibost a nepokoj. Jsou to následky, zjevy průvodní, nebo tvoří tyto city jádro svědomí? Ani v této otázce není jednoty. Největší filosofové myslí, že jádrem svědomí je cit. Tomáš Akvinský klade podstatu svědomí do rozumu. Ale ani scholastická filosofie nemluví souhlasně. Františkáni a především Bonaventura na rozdíl od intelektualistů, kladou svědomí do mohutnosti volní. Jiní spojují oboje: „Fakt svědomí“, píše Gillet, „vyvolává soudy a pocity jim odpovídající.“¹¹⁾ Jisto je, že svědomí se dotýká všech duševních sil, rozumu, vůle i citu. Th. Elsenhans řeší tuto otázku se stanoviska psychologického distinkcí svědomí primárního a sekundárního. To první, původní ve svědomí jsou bezděčná hnutí mravního citu, jež při představě určitého jednání budí schvalování neb neschvalování, dobré či zlé svědomí. Pak teprv zmocní se i myšlení a vede sekundárně k tvoření mravních zásad a norem. Tato priorita není však časová jako spíše principiální.¹²⁾ Jiní však hájí prioritu hodnotící a soudící normy, jež vyvolává radostné či bolestné pocity

¹⁰⁾ Die Entstehung des Gewissens, str. 7.

¹¹⁾ Výchova svědomí, ve Filosof. revue r. 1931, str. 164.

¹²⁾ Die Entstehung des Gewissens, str. 183.

v našem sebevědomí. Tito analysojí proces svědomí spíše logicky než psychologicky.

Máme-li na zřeteli výrazy různých národů, označujících svědomí, dáme za pravdu spíše těmto než oněm, neboť slova svědomí — conscientia — Gewissen — syneidesis, poukazují na poznání a vědění a tím vedou nás k tomu, abychom hledali jádro svědomí v rozumu.¹⁹⁾

Po těchto předběžných šetřeních, jež měla blíže určití povahu, podstatu svědomí, lze přikročit k řešení vlastního problému o původu tohoto divného obyvatele našeho nitra. Byl tam vždy a to u všech lidí, anebo se tam vloudil — a kdo ho tam nastěhoval? Na to najdeme odpovědi a vysvětlení tolik, kolik je filosofických směrů a systémů. Odmyslíme-li si však osobní zabarvení různých autorů, setkáme se jen se dvěma původními typy, které se znovu a znovu vracejí. Tyto dva typické směry, které ostře proti sobě stojí, byly nazývány nativismem a empirismem. Tato jména jsou už zastaralá; dnes se mluví o apriorismu a aposteriorismu či evolucionismu, nebo také o absolutismu a relativismu či historismu. Dříve zněla otázka: „Je svědomí vrozené či nabyté?“ Dnes se staví otázka takto: „Má svědomí platnost věčnou, nezměnitelnou, anebo se vyvinulo z činitelů, které se „svědomím“ nemají co činit?“ Přidržíme se této moderní terminologie. První názor hlásá: Mravní zákon je nám přirozeně daný a svědomí, jeho hlasatel, je vrozené, a priori. Na druhé straně empirismus, jenž i tyto zjevy odvozuje ze zkušenosti, podepřen jsa vývojovou teorií popírá metafysický původ svědomí a snaží se jeho původ různým způsobem

¹⁹⁾ Cathrein: Moralphilosophie, str. 358.

— a posteriori — vysvětliti. Tato teorie není starého data a nemá tolik stoupenců v dějinách etiky. „Největší část filosofů XVII., XVIII. a XIX. století“, praví Fr. Čáda (Hutcheson, Rousseau, A. Smith, Stewart, Kant, Herbart, Schopenhauer), dále všichni moralisté jsou přesvědčení, že svědomí nevzniká ani se nevytváří, nýbrž je již všem lidem dáno, vrozeno.¹⁴⁾ Totéž potvrzuje P. Rée: Skoro všichni morální filosofové míní, že svědomí nepovstalo, ale že tu bylo vždy.¹⁵⁾ Ale i proti této obrovské většině tvrdí autor, že přirozeně vyloží všechna tajemství a záhady v životě mravním a představí přirozené příčiny svědomí.

S rozšířením utilitarismu, jenž dobré převádí na užitečné, a empirismu, jenž odvozuje vědomí mravního dobra přes užitečné ze zkušenosti, uplatňovaly se názory o poněhlém vzniku svědomí z prvků neetických. Budeme jejich odstíny nazývatí úhrnným názvem evolucionismus či empirismus. Nejprve si představíme na několika charakteristických směrech etických teorií apriorismu, pak si všimneme řešení evolucionismu, empirismu a podrobíme jej kritickému zhodnocení.

¹⁴⁾ Fr. Šeracký: Čádova Etika individuální, str. 94.

¹⁵⁾ Die Entstehung des Gewissens, § 4.

I.

Teorie apriorismu.

Scholastika. Synterese sv. Tomáše.

Přední místo v teoriích apriorismu — časově i co do významu — zaujímá učení scholastické. Proto se o něm a o jeho hlavním představiteli šířeji zmíníme.

Scholastika odevzdává dál poklad již poznáných pravd. Tu se filosofii spíše učí než se filosofuje. Odtud scholastika. Na školách středověkých a universitách byla pravda vykládána = *tradebatur*, jak se říkalo. Tento směr filosofické práce ve středověku udávalo pevné přesvědčení tehdejšího lidstva, že pravdu hotovou, skutečnou a celou už má v rukou a netřeba ji nalézati. Středověk měl svůj ucelený názor světový, který mu může moderní člověk právem závidět, — názor, jenž pochybnostem nepodléhal, neboť se opíral o autoritu Písma sv. Tuto pravdu bylo jen třeba uvést v systém, zdůvodniti a rozumem prohloubiti. To bylo účelem filosofie: propaganda vzdělané víry. Filosofie scholastická sloužila theologii (*philosophica ancilla theologiae*). Měla uvést v soulad vědu a víru, ukázati souhlas rozumu s učením církve a toto rozumově zdůvodniti, tedy pokud možno racionalisovati. Theologie měla samozřejmě přednost před filosofií, však také všichni scholastikové byli rovněž theologicky vzděláni.

Odtud jiný charakteristický rys středověké filosofie, t. j. neosobnost. Osobní stránka filosofie ustupuje úplně. Do popředí nevystupuje ani jejich individualita ani národnostní rozdíly. Odtud ta

imponující mezinárodní jednota, ucelenost a tedy i pronikavý význam v celém myšlení po veškerém světě křesťanském. Ani stopy po té roztržitosti moderních filosofii a systémů. Byly ovšem i tenkrát různé směry a školy, jako františkánská, tomistická — realismus, nominalismus, ale ty se týkaly jen věcí podružných.

Středem všeho filosofického badání byl Bůh a věčné pravdy. Tímto směrem byl řízen veškeren zájem filosofické spekulace. Bůh byl předmětem metafysiky a tato byla královnou všech filosofických disciplin. Vše ostatní, jako zájem o věci časné, pozemské, ustupovalo nejvyššímu zájmu, t. j. spáse duše. I etika šla teprv za metafysikou, z níž vyplývala.

Scholastika se dělí obyčejně na tři období, ranou, vrcholnou a pozdní scholastiku; první je ještě více pod vlivem filosofie platonsko-augustinské, druhá je zcela pod vlivem aristoteléské filosofie, v třetí pak převládá eklekticismus a kritika. Náзор scholastický je vyvrcholen ve sv. Tomáši Akvinském, jenž je také nazýván „Knížetem scholastiky“, nebo „Doctor angelicus“.

Tomáš Akvinský (1225—1274).

Sv. Tomáš byl největší myslitel scholastické filosofie. Vstoupil do řádu dominikánského a učil s neobyčejným úspěchem na universitách v Římě, v Paříži, v Bologni a Neapoli a zároveň vyvinul ohromnou literární činnost. Byl vskutku duch, jenž se řadí čestně po bok Aristotelovi. Tento podal věku starému jednotnou encyklopedii všeho tehdejšího vědění, sv. Tomáš zas shrnul veškero

učení křesťanského středověku. Hlavní jeho dílo filosofické je „Summa contra gentiles“, t. j. systematické vyvrácení pohanů, zvaná rovněž „Summa Philosophica“.

Obsah křesťanského učení shrnul v Summa theologica. V apologii křesťanského dogmatu filosofii peripatetickou nebyl sv. Tomáš dosud nikým překonán. Tento učený a bystrý myslitel vynikal též vřelou zbožností a byl obdařen mystickým nazíráním. Na filosofii sv. Tomáše nesmí se pohlížeti jen jako na zjev středověku — jeho systém, abych užil slov A. Messera, je rozšířen a chráněn světovým vlivem katolické církve a zaujímá i v myšlenkovém světě přítomnosti mocné stanovisko.¹⁾ Oživení scholastiky datuje se obzvláště od té doby, co roku 1879 papež Lev XIII. encyklikou „Aeterni Patris“ tomistickou filosofii vřele doporučil a poctil ji názvem „philosophia perennis“ — věčná filosofie.

Ve své filosofii přirozené (philosophia rationalis), kterou bedlivě rozeznává od filosofie zjevené (philosophia revelata), pojednává sv. Tomáš zevrubně o všech disciplínách: anthropologii, theodiceji, psychologii a politice (sociologii). Po noetice a metafysice přistupuje Doctor angelicus k etice, v níž se rovněž přidržuje Aristotela. Dobré je, co je přiměřené přirozenosti člověka jako rozumné bytosti; co této přirozenosti a jejímu určení odporuje, je zlé. Tak měřítkem mravního jednání je rozumná lidská přirozenost, která je výrazem či odrazem věčného zákona v Bohu. Tento zákon má svůj poslední důvod v bytnosti Boží nikoli v pouhé vůli. Člověk jej poznává světlem vlastního rozumu.

¹⁾ Geschichte der Philosophie, Leipzig 1932, str. 152.

Jen tehdy je jednání dobré, souhlasí-li jak co do obsahu, tak i co do úmyslu a okolností s přirozeným mravním zákonem. Rozhodovati o mravní hodnotě přísluší svědomí. Cokoliv se děje proti svědomí, je hříšné. I když svědomí bloudí, je třeba se jím řídit i tehdy, když je spojeno s pochybností, která v očích bloudícího jeví se nicotnou, nebo když bloudící nepoznává svůj omyl. Je tedy naší nejvyšší, subjektivní instancí.

Nelze se rozepisovati o celé etice Tomášově, o mravním zlu, jež je nedostatek shody s přirozeností, o ctnostech, které nazývá habitus, o nutnosti nadpřirozené pomoci k dosažení dokonalosti. Omezíme se na scholastickou nauku o mravním svědomí.

Dvě vedoucí školy scholastické pojímaly různě obsah mravního svědomí. Škola františkánská, jež vkládala podstatu náboženství do vůle, plnila především citovým obsahem i pojmy etiky, kterou z náboženství odvozovala. Intellektualistický systém sv. Tomáše rozuměl svědomím mravní soud. Tato škola ve scholastice převládala a vede i nyní. Dle Knížete scholastiky je svědomí soud rozumu nebo schopnost úsudku o mravnosti jednotlivých činů. Aplikuje všeobecné mravní soudy na jednotlivé vlastní činy, sestavuje tedy více méně uvědomělý syllogismus, na př.: Všeliké poškození bližního je nedovolené. Řeknu-li toto urážlivé slovo, poškodím bližního, tedy není mně dovoleno je proti němu pronést. Tento poslední praktický soud opírá se o vědění, o znalost mravního zákona, vyjádřeného v I. návěští, z něhož odvozuje si závěr. Tím posunuje se náš problém výše k všeobecnému mravnímu zákonu, který Tomáš Akvinský nazývá synderesis. Sám také nevěnuje mnoho pozornosti

svědomí, jež pouze obrací normu na lidské jednání, za to však nejvyšší normu všestranně objasňuje.

Tato synterese*) záleží ve zvláštním založení rozumu, usměrněného vzhledem k intelektuálnímu poznání jistých primárních soudů. Tak jako je v duši lidské přirozený habitus, jenž vede k poznání principů vědy spekulativní, tak je také duchu lidskému vlastní přirozený habitus nejvyšších principů praktických, jež řídí naše jednání. Jako kámen má svou sílu gravitační a jako slunečnice má sklon k světlu, tak lidský rozum má svou sílu přitažlivosti, gravituje k poznání prvních základních pravd. Výměr svědomí dle sv. Tomáše zní: „habitus continens praecepta legis naturalis“.³⁾ Jestliže je postaráno o každý atom ve vesmíru, musí být postaráno i o lidský intelekt, a to tím, že je mu dána jakási hbitost a jistota k dobrému jednání. Však také v sobě ustavičně slyšíme hlas: čiň dobro, varuj se zlého! Sv. Tomáš definuje také svědomí jako světlo, jímž poznáváme, co máme činiti a čeho se varovati: „lumen per quod cognoscimus, quid agendum et quid vitandum“.⁴⁾ Tento sklon vyplývá přímo z té stálé vlohy, jež je v lidské přirozenosti, ze synterese. Tak by také bylo lze formulovati tento stimulus k dobru, jenž nikdy neustává a snaží se ovládnouti celé naše jednání: bonum faciendum, malum vitandum; poněvadž dobré je to, co je v souhlase s normou mravnosti, t. j. s rozumem, tedy jiná formulace hlasu synterese

³⁾ Sum. theol. I. a 2^{ae} qu. 94, 1 ad 2 um.

⁴⁾ Sum. theol. I^a 2^{ae} qu. 91 c.

^{*)} Přidržíme se však v dalším terminologie, obvyklé v české literatuře: synteresis (z řeckého: *συντηρησις* = vhled, zahleděti se).

zní: žij rozumně (*secundum rationem vivere*). Každý člověk skutečně má sklon k tomu, co znamená dobro pro jeho přirozenost, to dobro hledí udržeti a zlé vlivy odstraniti. Tím se také existence tohoto sklonu synterese potvrzuje.

K bližšímu určení synterese sluší poznamenati, že má charakter pragmatický ve smyslu povinnosti. Nejvyšší mravní princip nemluví o posse, o možnosti, ale mluví závazně, kategoricky. Předmětem spekulativního vědění je bytí (*ens*), předmětem praktického vědění však je to, co má bytí (*debet esse*).

O původu této všeobecné normy našeho jednání učí jasně Tomáš Akvinský s celou scholastikou, že je dána od přirozenosti, je tedy vrozená, přesněji řečeno jen co do vlohy vrozená (*inchoative*), neboť její uplatnění závisí na vnějších předmětech a v tom smyslu (*completive*) je nabytá. Má tedy synterese původ metafysický a je něčím božským v nás, je výrazem božské moudrosti a božího světla v našem intelektu. Ježto je přirozená, tedy je od počátku v každém rozumu a patří k podstatě rozumné bytosti. Kdyby nám chyběla, neměli bychom lidský intelekt, neboť by byl podstatně změněn. O přirozeném původu synterese svědčí jména, jimiž ji scholastikové označují: *lumen rationis*, *naturalis cognitio*, *virtus naturalis*, *naturale indicatorium*; všechna vyslovují totéž, že totiž synterese patří k podstatě lidské osobnosti. Tento *habitus* je však přirozený jen vzhledem k naší přirozenosti specifické, nikoliv individuální, ve formě ideí. Ideje samy pocházejí ze smyslových představ, ze zkušenosti. Inteljektu je dáno jen přirozené světlo, jehož pomocí poznáváme první praktické principy. Než je synterese převedena v akt, exi-

stuje jen vloh a síla k poznání. Tak je tomu u dítěte, než dospěje k užívání rozumu. Do té doby není mravní osobností; v jeho jednání rozhoduje jen příjemné a nepříjemné v rámci fysického dobra.

U dospělých nemůže chyběti a týká se jen mravního dobra, „bonum honestum“. Tento morální instinkt nesklání k dobru fysickému: „bonum delectabile“, a tím se liší od všech jiných pudů; v tom je také vznešenost syntereze.

Nejvyšším kriteriem, posledním důvodem, o nějž praktický rozum opírá své poznání, je objektivní evidence dobra a zla. Nejvyšší principy praktického poznání: dobro jest činiti, zla jest se varovati, jsou bez jakéhokoliv odvozování a dokazování každému člověku patrný; identita subjektu a praedikátu je každému bezprostředně jasná. Tyto nejvyšší soudy sledáváme u všech lidí, jsou tedy universální. Totéž nelze však říci o důsledcích tohoto přirozeného práva; ty byly u různých národů v různých dobách jiné. V těchto druhotných odvozených principech uplatňuje se slabost lidského rozumu. I různé zvyky jednotlivých národů a vášně lidské mají tu velký vliv, rovněž i porušení lidské přirozenosti. Tím si vysvětlíme, že loupež, krádež nebo i vražda nebyla u mnohých starých národů pokládána za nic zlého, i když jistě odporuje přirozenému právu.

Co do původu syntereze musíme říci, že je sama o sobě heteronomní a transcendentní, t. j. odvozuje svůj původ odjinud, ze světa vyššího, nadsmyslového; v jistém smyslu je autonomní a immanentní, t. j. pochází od člověka a v něm zůstává, ale to jen potud, pokud se onen vnější zákon stává zákonem mým, pokud vstupuje do mé osobnosti a jí

slouží. *) Synterese je od přirozenosti intelektu propůjčena, je to přirozený instinkt k dobru; jako taková je synterese nezměnitelná, nezničitelná a nade vši pochybnost jistá.

Tím je i naší nejvyšší normou, která determinuje vůli, ovšem jen s ohledem na principy všeobecné. K dobru speciálnímu zavazuje jen pomocí vědění, a tu teprve mluvíme o svědomí. Synterese ukládá: jednej rozumně! Rozum rozhoduje: řád se zachrání v tomto potlačení hněvu. Z toho se vyvodí praktický závěr: Tedy tento hněv má být potlačen. Svědomí je bezprostřední normou, je regula, ale regula regulata. Nejvyšší normou — regula prima — je synterese. Přesně vzato, svědomí je spíše použití normy než pravidlem. Svědomí jen vysvětluje, zda to které jednání je v soulase s normou, od níž plyne všechna závaznost. Od synterese tedy počíná pohyb praktického myšlení, jež per viam inveniendi dospěje až k závěrečnému úsudku „svědomí“ a k činu. A zas opačnou cestou zkoumáním jednotlivých činů dospějeme per viam iudicandi k principům synterese. První soud svědomí (conscientia antecedens) zavazuje nás, vede k dobrému, zdržuje od zlého, druhý zas (conscientia consequens) chválí či haní, dle toho, pokud naše jednání souhlasí s normou. Tím povstávají v nás výčitky anebo zas pocity spokojenosti z minulého jednání.

Svědomí kontroluje naše jednání, srovnává je se synteresí a jestliže je tu disharmonie, povstává

*) homo simpliciter heteronomus, secundum quid autonomus — člověk je prostě heteronomní a v jistém smyslu autonomní.

v nás jakýsi boj, nastupuje cit nepokoje a smutku. Odtud tedy výčitky svědomí.

Teorie scholastická jako vůbec všechny teorie apriorismu musejí řešiti námitky, které se jím kladou se stanoviska historie a etnologie. „Tyto vědy“, praví Fr. Čáda, „podávají nadbytek dokladů, že lidé stojící na nejnižších stupních, lidé primitivní, nezřídka nepocítují nijakých výčitek svědomí při zlých a nemravných činech, ba že popřípadě je pokládají za chvályhodné a nijak nepocítují při tom hlasu vnitřního varovného neb zatracujícího. Ba naopak hnutí šlechetná (soucit, stud) pokládají za nechvalná, za slabost muže nedůstojnou.“⁴⁾

Poněvadž tyto námitky se kladou všem teoriím apriorismu, budeme se jimi ještě zabývat; naznačíme pouze řešení Tomáše Akvinského. Shora uvedená námitka o relativitě mravních názorů nedotýká se vždy jasného a neměnného rozsahu mravního zákona synterese, dokazuje pouze, že existuje svědomí bludné, což není nic divného, neboť svědomí, jakožto rozumovému poznání, přísluší všechny vlastnosti lidského poznání, které totiž může býti jisté neb nejisté, pravé či bludné. Scholastikové hájí pouze, že synterese vylučuje blud a omyl. To je přece každému jasno, že dobro třeba činit a zlého se varovat. Jestliže lidé chybují, mýlí se jen v úsudku o tom, co je dobré a co zlé. I primitivové, kteří schvalovali vraždu, tedy ne venkoncem, ale jen na cizinci, kterého snad ani za člověka nepovažovali. Přes všechny omyly co do mravního obsahu najdeme všude rozeznávání dobra a zla. To doznává sám Fr. Čáda, když si při

⁴⁾ Čádova etika individuální, str. 94.

shora uvedené námitce připomíná. „Přes toto nepopíratelné faktum nesmíme zase zamlčeti, že ona zvůle a nesvědomitost ani u těchto kmenů není neomezená a týká se pravidelně jen nepřátel aneb slabších členů společnosti (žen a dětí). Sestoupíme-li do dávných dob aneb ke kmenům na hodně nízkém stupni kulturním, shledáme, že sice svědomí nebrání v loupežení aneb vraždění a pod., ale přece se skutky takové nesmějí týkat ani vlastní družiny, přátel a hostí, ani později vlastního rodu, státu a lidstva.⁵⁾

Poněvadž svědomí vyvozuje důsledky ze zákona synterese, může se mýlit. Je založeno na sylogismu, jehož druhá praemissa (návěsti) je kontingentní (nahodilá), partikulární (částečná), a je tedy vystavena omylu. V tom případě je pak celý závěr chybný. Příčin nesprávné subsumpce jsme udali několik; jest to slabost rozumu zvláště u lidí nekulturních, dále smyslovost člověka, jež se snaží ovládnouti i rozum; člověk vášněmi spitý ztrácí pak mravní sluch. Není tedy na újmu pravdivosti a správnosti synterese, když nemůže přejít v akt, když sklon k dobru nedosahuje vždy cíle. V oku zůstává vloha k vidění vzdor všem defektům a nemocem zřítelnice. Tak dle teorie scholastické přirozená je mravnost a rozeznávání dobra a zla: ale stejně přirozené a pochopitelné jsou i chyby a bludy v závěrech ze základního principu a to tím více, čím ony závěry jsou vzdálenější a jernější. Vývoj mravního vědomí ve smyslu různého cenění mravních hodnot není důvodem proti vrozené mravní vloze ve smyslu Tomáše Akvinského.

⁵⁾ Tamtéž, str. 94.

Britští morální filosofové. Moral sense.

Jako všechny filosofické systémy vyrostly z ducha doby, tak tomu bylo obzvláště v Anglii na přelomu dvou velkých epoch. Počátkem novověku byla filosofie formulací soudobé vzdělané Anglie. Tenkrát vládl v Evropě vypočítavý egoismus, vládychtivost, světská paráda, ať to bylo v jižní Itálii nebo v zamlžené Anglii. Macchiavelli, Cesare Borgia, jed a zrada, v Anglii procesy pro otravování soupeřů, pederastie na trůně, zrady z chtivosti. Z tohoto ovzduší vyšla filosofie T. Hobbesa († 1679), tohoto „otce nevěry“. Vše obrátil naruby. Člověk není bytostí společenskou, ale nejvyšš sobeckou. Člověk člověku vlkem. Tohoto „přirozeného práva“ se vzdává, aby požíval pokoje a ochrany. Tak společenskou smlouvou povstává smrtelný Bůh — stát. Jeho systém je teorií státního absolutismu. Moc státní se vztahuje na všechno odvětví kulturní i na mravnost a náboženství. Státní zákon stanoví, co je dobré a co zlé i čemu se má věřit. Stát je svědomím člověka. Sám byl materialistou, jenž duchy pokládal za „imaginární obyvatele mozku“. Proti Hobbesovi zdvihl se mocný odpor, který se ozyval po celá staletí. Tak ještě idealista G. Berkeley (1685—1753) bojoval proti Hobbesovi a volným myslitelům na poli noetiky. Reakci na poli etiky vede celá řada anglickánských theologů a morálních filosofů od platoniků cambridžských (Ralph Cudworth, Henry More) až po systematika „moral sense“ Fr. Hutchesona. Tato škola stavěla se nejen proti egoistické a vnější mravnosti Hobbesově, nýbrž snažila se oddělit etiku od theologie, která tehdy kladla zjevení Boží za základ mravnosti. Představovali tedy směr na

svou dobu svobodomyslný a šli po této stránce společně s anglickými deisty, kteří milovali úplnou nezávislost na poli náboženského vědomí vůbec. Britští theologové XVII. a XVIII. století odvozovali zásady morální přirozeně z rozumu. Byl to jakýsi ústupek duchu doby, kompromis s novými názory. Hlavní jejich nauka byla, že fundamentální rozdíl dobra a zla má platnost tak absolutní, že nikterak nezávisí na theologii, ba ani na vůli Boží. Bránili se též každé teorii etické, jež by platnost dobra a zla činila závislou, na př. na následcích činu, odměně neb trestu. Opírali se o kritérium rozumové evidence. Jejich systémy jsou intelektuální souhrny mravních zásad. Poněvadž mravní svědomí jest jim jen mravním vědomím, pokud toto posuzuje své činy, jest tedy třeba zkoumati základy mravnosti.

Skupinu etiků britských, jež polemisovala s Hobbesem, představuje především Ralph Cudworth (1617—1688) a Samuel Clarke (1675—1729). Jsou jednotni v tom, že zákon mravní je dán s přirozeností, která je od Boha stvořena; k poznání tohoto zákona není třeba zvláštního Božího zjevení. Přiměřenost nebo nepřiměřenost našeho jednání vynikne sama sebou na základě vrozené vlohy rozumové. V této „přiměřenosti“ spočívá mravní dobro. Poznáváme je intuitivně, bezprostředně, jako matematická axiomata. Etické normy mají takovou objektivní platnost jako matematické poučky, neboť jejich objektivní platnost nespočívá na konvenci ani na jiném lidském zřízení (na př. na státě, jak chtěl Hobbes). Patříme-li na tyto evidentní normy, cítíme bezprostředně jejich závaznost; nespočívá tedy na zvláštní božské sankci, ač třeba přiznati, že tento cit závaznosti obyčejně

nestačí a že tedy ohled na věčnou odplatu musí přistoupiti. To je jeden způsob apriorní morálky, kterou bychom nazvali intuicionistickou.

Lord Shaftesbury (1671—1713) vnesl do sboru Hobbessových odpůrců jiný tón. Tento nejvýznačnější etický myslitel je prost intelektualismu intuicionistů; zvláštní ráz mravních soudů opřel o evidenci srdce. Základ morálky nutno hledat v životě citovém, pudovém. I rozeznává dva základní pudy: pud individualistický, směřující k zachování individua, a pud pro zachování rodu, čili pud sociální. Oba tyto pudy jsou stejně původní a nelze jeden vyvoditi z druhého. To jsou pudy živočišné vůbec. U člověka, jako bytosti rozumné, druží se k nim třetí skupina pudů; jsou to city, které vznikají reflexí, když totiž člověk o svém jednání uvažuje. Je to soud morální, který je v souvislosti se soudem estetickým. Jako prý při pohledu na dílo umělecké vzniká v nás cit záliby neb nelibosti — něco se nám líbí nebo nelíbí — tak i v oboru lidského jednání, obrátíme-li svůj soud k určitým skutkům, vzniká cit záliby neb nelibosti. V prvním případě nazýváme nějakou věc krásnou nebo šerednou, v druhém případě pak nějaký skutek dobrý nebo špatný. Základ těchto spontánních a samozřejmých soudů jsou dva smysly, totiž smysl estetický a smysl etický. To je tak zvaný moral sense. Jestliže smysl morální posuzuje povahu skutků jiných lidí, je to soud mravní, posuzuje-li však povahu skutků našich vlastních, zveme jej svědomím člověka. To co má v sobě tendenci prospívati životu individuálnímu i sociálnímu, je dobré, co pak má tendenci oběmu škoditi, je zlé. Mravní záliba se v nás vzbudí, když potlačíme sklony „nepřirozené“ a sklony egoistické

podřídíme sociálním. Nastane-li harmonický poměr sklonů, jsme duševně zdraví, mravně dobří. Mravní dobro je tedy spojení obou afektů, egoismu i altruismu, je rovnováha obou.

Shaftesbury rozvedl blíže tu vnitřní harmonii „krásné duše“ s uměleckým smyslem sobě vlastním a načrtl dokonalý obraz člověka, v němž řecký ideál krásného lidství byl roztaven s galantní domérou XVII. století. Je přesvědčen, že v universu vládne harmonie a že člověk je určen, aby tuto harmonii v sobě prožíval. Estetické city a mravní smýšlení jsou pro něho formami božského života, který jak v přírodě, tak v duševní bytosti hledá uplatnění. Shaftesbury pln optimismu důvěruje a spoléhá na dobro, jež je člověku vrozeno. Náboženství nemůže být základem mravnosti, neboť víme jasněji, co je mravně dobré než co je božství, ale míní, že víra v božskou bytost mravnost více posiluje než ateismus. Kdo vidí ve vesmíru jen nespořádanou, nerozumnou masu — dle ateismu — nebude posílen v základním mravním pudu, přirozené blahovůli, jako ten, kdo vidí kol sebe ve světě harmonii a účelnost. To posílí přirozenou harmonii pudů v duši.

Profesor morální filosofie v Glasgowě Francis Hutcheson (1694—1747) je systematik této „moral sense school“, zahájené Shaftesburym. Položil totiž ještě větší důraz na bezprostřednost mravního smyslu a zeslabil eudaimonistický ráz morálky. Mravní smysl není závislý na nahodilých okolnostech, není výsledkem rozvážné sebelásky, je zákon přirozený tak jako gravitace.

K mravnímu smyslu došel Fr. Hutcheson podrobným rozumovým zkoumáním mravní dobroty a své šetření shrnuje: „Všechny důvody, jež nás

ženou k nějakému jednání, dovedou nás k původní náklonnosti či k vrozenému pudu vůle — i všechny důvody záliby, neb takové, jež nám jednání jako dobré představují, přivedou nás také k přesvědčení o nějakém původním citu nebo citové vloze.“⁶⁾ Poněvadž slovo „cit“ či „pud“ by mohlo vésti k špatným představám o tomto moral sense, vysvětluje Hutscheson dále: „Nazýváme-li toto určení citem nebo vrozeným pudem, nechceme tím říci, že náleží k nižšímu druhu pocitů, jež závisí na údech těla a jsou společné i zvířatům. Ten pud může mít své sídlo v duši zrovna jako síly, které usuzují a dedukují. Ba jest nade vši pochybnost, že rozum je pouze pomocníkem tohoto určení naší vůle. Poslední cíl je stanoven citem nebo určením naší vůle.“⁷⁾ Tak nezávislost mravního smyslu zatlačuje i rozum v úlohu podřadnou. Dobrota a blaho může existovat i bez jeho pomoci; rozum pomáhá nám jen najít vhodné prostředky. Podobná je funkce zkušenosti; napomáhá mravnímu smyslu, ale netvoří ho.

Britští morální filosofové XVII. a XVIII. stol., ať už jako intelektualisté či voluntaristé, zdůrazňují instinktivnost a evidenci mravního dobra a tedy i apriornost svědomí. Hutscheson dotvrzuje ještě existenci tohoto moral sense analogií s přírodou. Tvorové jiného druhu mají vrozený pud k jednání, jež jim je vlastní; a proto nacházejí rozkoš v jeho uspokojení, i když je spojena s prací a bolestí. Můžeme mít za to, že lidé by byli bez těchto původních pudů? Zvířata nemyslí o přírodě, o jednání cizím ani svém, proto mohou cítit jen

⁶⁾ Hutschesona Sittenlehre, I. kniha, 4. oddíl, § III.

⁷⁾ Tamtéž, § IV.

přítomnou rozkoš, jež plyne z uspokojení jejich pudů. Ale u lidí, kteří mohou pozorovati vlastní sklony i činy, lze očekávati dle analogie přírody, že v nich jako i v jiných musejí mít zalíbení. Máme pro každou z našich sil přiměřený cit, ať mluvíme či pracujeme, a zde onen cit pomáhá. I byl by to nedostatek v zařízení naší přirozenosti, kdybychom při mohutnostech daleko důležitějších takového citu neměli a to zvláště v sklonech a v jednání, jež směřují k prospěchu celého druhu.

Proti námitkám, plynoucím z relativity mravního posuzování, brání se autor tím, že je třeba mravní smysl zdokonalovati a opravovati zrovna tak, jako špatný vkus v harmonii a při posuzování krásy. Je třeba jen větší pozornosti a obezřetnějšího užití vloh, tím se přehnaný soud opraví. Tak je tomu i s mravními city.

Britští morální filosofové neliší se zásadně od názorů scholastických v otázce původu mravních norem. Poukazují na bezprostřední sklon lidské přirozenosti k dobru, k mravnosti. Tomášovo *naturale lumen rationis* je jejich mravní smysl. Těžiště mravnosti kladou většinou do pudové, citové stránky člověka, jak to činila ve scholastice škola františkánská. Voluntarismus Duns Scota však u nich budil spíše odpor. Jejich protesty proti mravnosti z vůle Boží jsou vzdáleným ohlasem odporu proti jeho voluntarismu. Připomínal jim příliš autoritativní systém Hobbesův, jenž autoritu mravní sesadil z výšin nadsvětých do pozemského zřízení státního. Proti etice autoritativní, jež vidí měřítko v zevní autoritě, zdůrazňují etiku autonomní. Ani v tomto bodě není zásadního rozdílu mezi sv. Tomášem, jehož přirozená etika neplyne z vůle Boží, ale z lidské přirozenosti a pokud

je bezprostřední normou jednání svědomí člověka, je opravdu autonomní. Heteronomií je vzhledem k původu přirozeného sklonu k dobru. A takovou heteronomií uznávají všichni, kdož svůj původ hledají v transcendentnu. Není tedy onen rozpor mezi heteronomií a autonomií jen spíše umělý?

V řešení samého problému nedosahují britští morální filosofové hloubky a bystrosti sentence scholastické. I když u mnohých lidí dobré a krásné se kryje a mluví se také o nehezském jednání, přece evidence srdce nemůže vysvětliti všech jevů mravního života. A není také etika víc než estetika? Potřebám své doby však britští morální filosofové posloužili a obhájili neochvějnost vyšší morálky.

Vylučovati rozumový prvek z etiky znamená ponechati se na pospas náladám a měnlivým citům. A to může mít osudné následky. Vůbec tato sentence předpokládá ušlechtilé a jemné pokolení, což bude snad vždy snem.

Jestliže zastánci comon sense school zašli jednostranně do sféry citů, královecký filosof v dalším století nastoupil úplně jinou cestu a zůstal zas zcela ve sféře rozumu.

Immanuel Kant. Kategorický imperativ.

Nejdůkladnějším, i když ne nejjasnějším německým filosofem je Immanuel Kant (1724—1804). Žil v době osvícenského absolutismu, když německý pietismus se měnil v skeptický deismus. Byl to typický německý profesor. Celých 30 let byl žákem staré filosofie a přizpůsoboval akademickým po-

třebám osvícenskou nauku ve smyslu empirickém, až v 46. roce svého věku založil svou vlastní filosofii. Jeho láska k metafysice přece zvítězila. Z kritických spisů Kantových⁶⁾ ozývá se víra v absolutní jistotu poznání, opakují se pojmy: a priori, naprostá nutnost, apodiktická jistota, kategorický imperativ. Je to úmyslná reakce proti empirismu. Do středu zájmů byl postaven zas rozum, vládce nad světem. Pojmy a přírodní zákony nejsou duši vtlačovány od vnějšku, nýbrž jsou výtvoři našeho rozumu. Věda je zcela činnost intelektu. To učení má dalekosáhlé důsledky. Zákony platí ale neexistují. V pravé skutečnosti není ani mnohost, ani závislost, ani přítomnost, to jsou jen formy rozumu. Povaha učení Kantova je fenomenalistická. Mezi světem smyslovým a nadsmyslovým je rozdíl a není mezi nimi žádné souvislosti.

Svým obratem od filosofie věcí k subjektu podkopal Kant všemohoucí nutnost přírodní a pomohl osvoboditi lidstvo od tlaku naturalismu. Příroda není poslední absolutní skutečnost, ale jenom výsledek určitého postoje našeho já. Jako vyzdvihl moc a význam rozumu, tak položil zas Kant rozumovému zkoumání meze. Staví se rozhodně proti oné vědecké domýšlivosti, která v novověkém racionalismu od Descarta až po Leibnize a Wolfa chtěla pojmuti všechnu moudrost a rozřešiti všechny problémy světa. Takové domýšlivosti se musí rozum zříci.

Výš, k absolutnu, vede vědomí a fakt mravnosti. Etika je Kantovi oklikou k absolutnu. Mravní zákon nepochází z tohoto světa; stojí nad člově-

⁶⁾ Kritik der reinen Vernunft, Kritik der praktischen Vernunft.

kem, jde nezřídka proti jeho náklonnostem, je lhostejný k jeho prospěchu. Člověk je obyvatelem dvou světů, světa smyslového, v němž poznává přírodu a světa nadsmyslového, světa svobody, mravnosti a náboženství. Odtud ten dualismus Kantův, vyjádrěný slavným výrokiem, jenž zdobí jeho náhrobek ve Stoa Kantiana: „Hvězdné nebe nade mnou, mravní zákon ve mně.“ Makrokosmos a mikrokosmos, záhada světa na jedné straně a záhada života, mravní povinnost na druhé straně.

Těžištěm a cílem Kantova filosofování je etika. Z ní vyvozuje i víru v Boha, v nesmrtelnost duše a svobodu vůle. Základem náboženství je mravnost. Tak soudí i dnes mnozí; je pravda, že nejpádnějším důkazem o existenci Boží je mravní zákon, ale ne jediným. Jsou tu ve vleku Kantově. Tento filosof snížil náboženství na věc pouhého citu. Tak uchránil sice vyšší svět všech pochyb a útoků se strany rozumu a vědy, ale zároveň jej snížil, když učil: „Hledej Boha jen v nejhlubších, nejtajnějších hlubinách a tuchách lidského citění a chtění.“ Čím je pak Bůh? Pouhý chladný pojem. O jeho vládě nesvědčí žádná duchovní zkušenost, jen potřeba mravnosti naň poukazuje; je to mátožný Deus deistů. Kant byl dítkem své doby a stal se prorokem pro ty filosofy XIX. století, kteří neměli odvahy ani k ateismu ani k víře ve skutečného Boha.

Jeho učení je podivuhodnou stavbou a jeho spisy vzbudily u současníků nadšení a u dalších generací dalekosáhlý ohlas. O Kantovi vůbec existuje celá literatura. Kant má nesporné zásluhy o vyšší hodnoty tím, že postavil mravnost do centra filosofického systému, povznesl ji z nivalisace empirických doktrin; zkrátka Kant je vý-

raznou postavou v historii našeho problému. Proto si blíže představíme jeho nauku o původu mravního svědomí.

Mravnost jako apriorní fakt našeho nitra byla Kantem podepřena. V jeho systému má vysoké místo i svědomí, neboť není podřízené kategorickému imperativu, ale naopak je jako by tlakoměrem, který říká, zda jsme jednali souhlasně s povinností nebo ne. To formální „zda“ je obsahem svědomí a je dle Kanta nejvyšší instancí. Když o ní píše, tu ožívá slovo tohoto chladného filosofa. Jako nejednou po analyticky zaostřeném a kritickém rozboru náhle nadšeně visionářsky a konkrétně pokračuje, tak i zde podává ve své Tugendlehre krásný, živý popis svědomí: „Každý člověk má svědomí, shledává, že je pozorován nějakým vnitřním soudcem, jenž mu hrozí, vnuká mu úctu; tato moc, jež v něm bdí nad zákonem, není něco, co si sám člověk dle libosti dává, ale je takřka vtěleno v jeho bytost. Sleduje jako stín, když zamýšlí prchnouti. Může je sice rozkošemi nebo rozptýlením ohlušiti nebo uspati, ale nikoliv se mu vyhnouti; časem zas přijde k sobě, procitne a tu uslyší strašný jeho hlas. Lze to také tak daleko přivést k nejzazší zkáze, že se jím nedá rušit, ale neslyšet ho nemůže.“

Svědomí je dle Kanta vědomí vnitřního soudního dvora v člověku. Praktický rozum představí pravidlo, příkaz, dle něhož se má jednati; mravní úsudek rozhodne o tom, zda daný případ nutno subsumovati pod ono pravidlo a dle něho jednati. Konečně promluví rozum schválením nebo odsouzením toho jednání. Celý tento akt se koná před jakýmsi vnitřním soudním dvorem, před nímž je člověk postaven jako před soudnou stolicí

někoho druhého. Každý z oněch tří aktů provází funkce svědomí, jež je zákonodárstvím praktického rozumu a mohlo by být proto také definováno jako „vědomí, jež je samo o sobě povinností“; dále provází vnitřní aplikaci úsudku a tu by se mohlo nazvat „sama sebe soudící mravní soudnost“; konečně provází i soudcovský výrok rozumu a tu soudí rozum sama sebe, zda skutečně onen posudek jednání vykonal se vši obezřetností.

Svědomí dle Kanta není ani zákonem ani vlohou, ale je cosi čistě formálního; nevztahuje se na předmět, ale na subjekt. Je to vlastně soudnost, rozum sám, jenž dohlíží na své vlastní funkce. I jest tedy přihlídnouti k praktickému rozumu samému a jeho funkcím.

Etika je věda o tom, co býti má. Předmětem teoretického poznání je to, co existuje, praktický rozum však obrací se k tomu, co se má státi. Předmětem tohoto šetření je obsah soudů o hodnotách. A jako v kritice čistého rozumu byla Kantovi východiskem matematika a přírodní vědy, tak v kritice praktického rozumu slouží mu za základ šetření mravní vědění, které v lidstvu existuje. Kant nechce mravní vědomí teprve stvořiti, nebo je přetvořiti, nýbrž zjistit jeho zákony. K pojmu mravního zákona patří, že má platnost všeobecnou a nutnou, že zavazuje všechny. Poněvadž však každé poznání, čerpané ze zkušenosti, této platnosti postrádá, nemohou etické příkazy pocházeti z ní ani přímo, ani nepřímo, nýbrž musí mít původ v čistém rozumu. Tedy etika jako věda nemůže být mravovědou empirickou, nýbrž metafysikou mravů. Existenci čistého mravního zákona můžeme právem předpokládat, odvolávající se na úsudek nejosvícenějších moralistů, ale i na

úsudek každého člověka. „Všechny mravní pojmy mají plně a priori v rozumu své sídlo a svůj původ a to v rozumu jak nejprostším, tak i v nejvyšším stupni spekulativním.“⁹⁾

Dokladem toho, že etické poznání vskutku existuje, je vědomí povinnosti a mravních zákonů; tím jsou si lidé vědomi existence něčeho, co byt se i ve skutečnosti nedálo, přece se aspoň dítí má, t. j. mravnosti. Ten hlas: „Jsi povinen“ — „Nesmíš“ — má v sobě něco tak velebného a tajemného, že Kant jej znovu opěvává: „Povinnosti, ty vznešené, velké jméno . . . , před nímž všechny náklonnosti umlkají, ačkoli jsou potají proti tobě, kde jen hledati tvůj původ, aby byl tebe důstojný.“¹⁰⁾ Známe je i výrok tohoto filosofa mravnosti o dvou věcech, jež ho naplňují obdivem a úctou tím většími, čím častěji a vytrvaleji i o nich přemýšlí: „Hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně.“ Toto plně a priori vyvozuje ze všeobecného pojmu rozumné bytosti.

Co je mravně dobré? Analýs mravních úsudků dochází Kant k tomu, že pojem mravního dobra nekryje se s tím, co se v obecném životě dobrem nazývá, a že vpravdě dobré je jediné dobrá vůle. Hodnota jiného dobra: statků, vloh, zdraví, bohatství, . . . — záleží na způsobu a úmyslu, s jakým jich užíváme. Teprve dobrá vůle dodává těmto „dobrům“ pravé hodnoty a nemůže tedy býti pokládáno za samo o sobě dobré nic jiného než jen dobrá vůle.

A tou hodnotou absolutní jest pouze ta vůle, která koná povinnost a to jen pro povinnost; vše-

⁹⁾ Kritik der reinen Vernunft, str. 504.

¹⁰⁾ Kritik der praktischen Vernunft, str. 200.

chny jiné pohnutky nutno z pojmu mravního dobra vyloučiti. Jednání z náklonnosti, ze strachu, z prospěchu, je pouze legální, nikoli však mravní. Mravní hodnota jednání záleží tedy výhradně na pohnutce, která tvoří niternou jeho povahu a jako by subjektivní princip chtění. Kant ji zove maximou. Pojem dobra lze nyní přesněji vymeziti: dobrá je vůle, jejíž vnější i vnitřní pohnutkou je povinnost. Poněvadž povinnost vyjadřujeme nějakým zákonem, musí se s ním maxima dobré vůle shodovati. V povaze zákona je, že platí všeobecně, tedy i maxima jednání bude dobrá jen tehdy, může-li vzíti na sebe formu této všeobecně platné zákonnosti čili, můžeme-li chtíti, aby se stala všeobecným zákonem. Pouze všeobecnost maximy jakožto zákona má určovat vůli k mravnímu jednání; ne látka mé vůle, nýbrž pouze forma mravního zákona. Proto každý opravdu mravní princip bude principem formálním, t. j. může-li totiž vedoucí maxima chtění býti pojímána jako objektivní zákon.

„Jednej tak, aby maxima tvého jednání mohla se státi všeobecným zákonem přírodním“ - nebo - „jednej tak, aby všichni ostatní mohli jednati dle tvých zásad“, to je onen slavný Kantův kategorický imperativ. Právě-li se imperativ, míní se tím výraz nutné platnosti, ne nátlak, ten vylučuje mravnost, ale příkaz. Kategorický ve smyslu bezpodmínečné platnosti, tedy ne hypotetický, jenž by nutil k jednání jen s ohledem na zamýšlený cíl. Kategorický imperativ je všem lidem nevyhnutelný tak jako formy teoretického poznání, formy prostoru a času. Je tu však přece jakýsi rozdíl. Formy prostoru a času se užije při každém poznání, kategorický imperativ však není vždy

v jednání uplatňován. Jsme si toho sice vědomi, že by měl býti uplatněn, že jest bezpráví jiného podváděti, jemu škoditi, ale často sklony jsou mocnější než povinnost; uvádějí znovu a znovu k jednání, jež odporuje povinnosti. Kategorický imperativ ukazuje se spíše před jednáním a po něm než při činu.

Kantova etika ústí na konec v metafysiku. Kant chápe, že ideje jsou z říše praktického nadrozumu. Jeho postuláty jsou: Bůh, duše, svoboda. Jsou to nutné podmínky, bez nichž bychom nemohli dospěti k uskutečnění nejvyššího dobra. Etika má smysl jen tehdy, je-li naše vůle svobodna. Poněvadž mravního ideálu není možno dosáhnouti v krátkém životě pozemském, nutno věřiti v nesmrtnost duše. Konečně náš cit spravedlnosti žádá odplatnou spravedlnost, kterou může vykonávat jen všemohoucí Bůh. Tyto ideje nemohou být sice dle Kanta dokázány ani popřeny, ale nutno v ně věřiti bez důkazů, poněvadž bez nich není mravnost myslitelná. Náboženství na podkladě etickém: toť konečný cíl, na němž stanula etika Kantova. K charakteristice možno poznamenati s A. Papírníkem: „Všeobecný ráz Kantovy etiky je naprostý racionalism, z něhož popřípadě ze sebe navzájem vyplývají její svérázné rysy: apriorism, formalism a odpor k eudaimonismu.“¹¹⁾ Systému Kantovu se činí námitky z různých stran; nejzávažnější námitka však se týká jeho autonomismu. Tu je zřejma Kantova nedůslednost. Máme-li třebas na zřeteli jeho pojem svědomí jako vědomí soudního dvora v nás; že by obžalovaný a soudce byli touž osobou, je trochu divná představa o soudním ří-

¹¹⁾ Im. Kanta Základy k metafysice mravů, úvod XX.

zeni; a přece Kant svým čirým subjektivismem z tohoto jednání vylučuje každou jinou osobu mimo nás; mohu mít dle Kanta úctu jen k tomu zákonu, který lidský rozum předpisuje sám. Vůle rozumná a svobodná, osoba lidská, je tudíž samotným předmětem zákona, je zároveň jeho původcem a subjektem. Zákon tu je neúprosný, všeobecně zavazující, ale není dovoleno či možno pátrat po důvodech. Není v tom nepřemožitelném instinktu jakási fatalita, již má rozumná bytost právo nedbat? Musím se řídit podle nějakého zákona, jehož hodnota mně uniká a který pochází, kdožví odkud? Proto se M. Gilletovi zdá, že tento systém nemá základny.¹²⁾ Slabiny Kantovy autonomie vůle, jež znamená totéž co sebeuzákoňování, odhaluje In. Arnošt Bláha: „Dává-li si člověk sám mravní zákon, musí být mravní bytostí, musí mít v sobě danou mravní podstatu, dané mravno, jež existuje již před mravním uzákoňováním a před mravním jednáním“ a táže se zcela právem: „Jaké jest to mravno, jež existuje v člověku jako skutečné. . . , a přece ještě dává zákon, aby se stálým jednáním uskutečňovalo?“¹³⁾

Přes tyto slabiny však byla v systému Kantově inravnost jako apriorní fakt našeho nitra podepřena.

Kantovská a formalistická je i etika J. Fr. Herbarta, u něhož tvoří součást estetiky. Herbart rozeznává pět praktických ideí čili vzorných pojmů (vnitřní svobody, dokonalosti, blahovůle, práva,

¹²⁾ Filosof. revue, r. VI., str. 102.

¹³⁾ Filosofie mravnosti, str. 161.

odplaty a slušnosti), podle nichž mravní vkus usuzuje o hodnotě nebo nehodnotě chtění. Tyto mravní soudy, schvalující či neschvalující, vyplývají z nejjednodušších základních poměrů života volního, jsou dány samy sebou a tedy jsou původu neempirického.

S etickým apriorismem, jenž hledá jádro — ovšem vrozené — mravních ideí v rozumu, shledáváme se v nové době u Leibnize a u Christiana Wolffa, jenž byl dovršitelem racionalistické filosofie.

U všech těchto myslitelů se předpokládá, že platnost mravního zákona je apriorní, nezávislá na naší zkušenosti, že plyne z rozumu, jemuž je vrozena, neboť člověk touto svou rozumovou podstatou pochází z nejvyššího světa a je účasten absolutní substance. Toto apriori je metafysické.

Vyhraněný a jednostranný racionalismus Kantův, jenž rozum lidský učinil vládcem nade vším a ztotožnil jej i s tím nejvyšším v člověku — svědomím, vyvolal svou jednostranností odpor u jiných, kteří, vyvažující tento výkyv ve prospěch intelektualismu, upadli do jiného extrému. Rozum odstrčili a zdůrazňovali zas převážně citovou stránku, jež prý je jediné kompetentní, aby vysvětlila mravní závaznost. Intuicionism, už dávno známý, v nové formě vystupuje na scénu jako protiváha racionalismu.

Intuicionismus.

Henri Bergson.

Rozbořem systému britských morálních filosofů dostali jsme se na cestu, ba vlastně už jsme se octli v oblasti intuicionismu, jenž vykazuje rozumu v mravní závaznosti úlohu zcela podřadnou. „Náš nevyčísitelně domýšlivý rozum si myslí, že má právo, ať vrozené či získané, na všechny podstatné prvky vědomosti a pravdy“, tak nevlídně konstatuje H. Bergson. Rozum skutečně vyvíjí svrchovanou činnost nad pojmy; vyvozuje je, analysuje, klasifikuje, vládne jimi jako svým majetkem, sděluje je jiným a užívá jich libovolně. A Kant, jenž obrátil zřetel na tuto formální činnost rozumu, tak přecenil či cenil jeho suverenní vládu nad pojmy, že nechal rozumu předpisovati zákony i samé přírodě.

Zcela jinak je tomu v pojetí intuicionismu. Zde je primární a podstatné: Tout est donné — vše je dáno. Já neměním ničeho, nic neurčuji, passivně přijímám, co je dáno. Přímo intuitivním nazíráním dosahuji skutečna. Nepracuji s libovolnými představiteli reálnosti, s pojmy — a teprve skrze ně nepřímou se skutečností samou; intuici vidíme věci v jejich vlastním světle, ne ve světle svým vlastním, v našich formách, v kategoriích našeho rozumu, nechápu jen, ale jemně se dotýkám věcí, ne že bych je přijímal v sebe, ale ztrácím se v nich. Intuice jsou živé, pojmy však ztrnulé a mrtvé. Proti pyšnému rozumu zaujímá intuicionismus pokorný postoj: ne my tvoříme věci, jež známe, ne-

¹⁴⁾ Evolution creatrice, str. 52.

dáváme zákony, jež takřka z přírody vyčítáme, ale věci, jejich podstaty, hodnoty, jsou nám dány; konečno, relativno je neseno nekonečnem, absolutnem. Intuice dle Bergsona je dokonalé poznání absolutna a to v jeho zvláštní konkrétní jedinečnosti, dosahuje věc v ní samé, ne v zástupném symbolu, je bezprostřední zkušeností veškerenstva. Spontánně, absolutně, evidentně a ještě bez rozumového úsilí je nám vše dáno. Poslední podstata intuice je ne intueri, nazírání, akt, ale to, co je v nazírání dáno, zjeveno, zjevení objektivní skutečnosti. Toto zjevení duševního nazírání je individuální, živě konkrétní, ale rozumem nezbadatelné. Tento si dělá ze skutečnosti své představitele, pojmy, nechá reálnost ustrnouti a usmrcuje ji.

Různá pojetí intuice od Platona, přes Cudwortha, Shaftesburyho až k Husserlovi, Schele-
rovi, Bergsonovi a jiným dají se dle Sidgwicka¹⁵⁾ rozdělit ve tři skupiny „intuitive Morality“. Je to především „Perceptional Intuicionismus“, jenž pojímá svědomí jako „Common — sense“ a má za to, že každý individuální čin bývá hned posouzen zvláštní mravní vlohou, zvanou svědomím a to bez jakýchkoliv pravidel. Tato „populární“ intuice, jež veškeru práci rozumu ignoruje, je nefilosofická, činí zbytečnou každou etiku, jež stanoví pravidla jednání.

„Dogmatic Intuitionism“ vyžaduje víc morální znalosti pro praktické užívání. Konkrétní intuice nejsou vždy spolehlivé, mínění různých kompetentních lidí mohou být v téže věci rozdílná, je tedy třeba stanovit všeobecná pravidla, založená na

¹⁵⁾ Methods of Ethics.

souhlasném mínění; dle nich pak svoje pochybnosti odstraníme. Každý musí uznati intuitivně tato společná pravidla jako axiomata. Konečně „Philosophical Intuitionism“ bere kriticky celou morálku mravního smyslu a hledá filosofickou základnu, kterou „common — sense“ nedává. Tento směr povznáší a opravuje populární intuicionismus.

Všem odstínům intuicionismu je společný odpor vůči intelektualistickému pojetí svědomí a mravní závaznosti; činnosti rozumové vykazuje se místo podřadné. Mravnosti nelze založiti na logice, na uctívání rozumu. Rozum dle H. Bergsona může jen síly, které cítíme, uspořádat v jejich účincích a to činí dojem, jakoby rozum morálku objevoval, ta však je už tu. Každá mravní zásada je závazná už dříve, než ji filosof formuloval. Rozum dosahuje jen vnějšek, je schopný ne k spekulaci, ale k účelům praktickým. Předmětem rozumu je hmota se svými vlastnostmi staticko-quantitativními. Pojmová řeč má účel čistě praktický, je systemem symbolů. Logika je souhrn pravidel, jak správně zacházeti s oněmi symboly. Vědy, které jich používají, mají chápání skutečnosti čistě kvantitativní, vystihují jen vztahy věcí k nám. Intuice však je poznání metafysické, absolutní.

Tím se řadí intuicionisté nepokrytě mezi obhájece apriorismu v otázce původu mravního svědomí. Intuice je vlastně cestou k metafysice, k absolutnu. Mravní závaznost odvozuje se od vrozeného instinktu.

Citovaný náš iracionalista Henri Bergson ve svém díle „Dvojí pramen mravnosti a náboženství“ podává hlubokou analýzu mravnosti a náboženství. První kapitola jedná o mravním závazku a vrhá světlo na náš problém.

Henri Bergson (narozen 1859) je představitelem moderního evropského idealismu. Je zásadní dualista. Duch je v stálém boji s hmotou, překonává ji. Tvůrčím principem, proudícím hmotou bez mezí a hranic materiálních zákonů je élan vital, který se u člověka probil k vědomé činnosti. Její základní formou je intuice, vnitřní prožívání světa bez rozumových pojmů. Na tomto základě stojí myšlenková konstrukce citované knihy, která dává definitivní obrys filosofii Bergsonově.

Mravní závazek chápeme jako neurčitý tlak, vytvořený shlukem sil společenských, vedoucích nás k subordinaci celku. Ale toto „já společenské“ nelze ztotožňovati s mravním svědomím; mravní city mají hlubší prameny. Principem závaznosti rozhodně není rozum, který jen usměrňuje a vnáší do chování podle společenského požadavku jen více logické souvislosti. Abychom si vysvětlili úhrn společenské závaznosti, musíme se vrátet k něčemu vrozenému; a to je zvyk, který má sílu pudu. Ale jest ještě jiná mravnost, mravnost úplná a tedy i nový druh závazku, který dlužno postavit nad společenský tlak a spočívá v živé výzvě, jež k nám přichází ze živého vzoru mudrců, proroků a světců. Člověk s minimální mravností splývá se společností, mravnost maximální objímá celé lidstvo. Je to čirá láska, stav nabytý, v němž působí na chtění citovost; jen působením emoce se dostaví jednání podle doktriny. Morálka obsahuje tedy dvě části, z nichž první — závaznost — se vysvětlí nátlakem společnosti, druhá pak — emoční stav — podléhá výzvě.

Mravnost v prvním smyslu má svůj důvod ve struktuře lidské společnosti, v ní závaznost představuje nátlak, druhá pak má svou závaznost v síle

zanícení. Tato druhá část překonala přírodu a prodloužila společenskou soudržnost skupin v lidské bratrství; k němu strhl lidstvo příklad silných jedinců. Vzdálenost mezi oběma mravnostmi je taková, jako mezi klidem a pohybem. První je neměnná, druhá má v sobě požadavek pohybu; proto je také formulace příkazů této mravnosti těžká. Elán k provedení skoku ze statiky do dynamiky dalo teprve křesťanství. Účinnost morálky spočívá v obou silách: v puzení i v přitažlivosti. Morálka, která se obrací jen na rozumovost a pouští se zřetele nátlak i zanícení, nemůže mít úspěchu. Působivost mravních pohnutek spočívá v nátlaku společnosti skutečné a ve vábení do ideální společnosti, jak byla formulována lidmi, kteří ji svou hodnotou povýšili do úrovně bezpodmínečné závaznosti.

Resumé Bergsonovy teorie zní: Dvojí pramen mravnosti, mravní závaznosti, spočívá v síle pudivé a přitažlivé. První je infraintelektuální a vyplývá z nátlaku společnosti na jednotlivce a z rozkazů, diktovaných neosobními potřebami společenskými. Druhá je supraintelektuální a vyplývá z řady výzev, řízených na naše svědomí osobnostmi, které představují to nejlepší, co lidstvo zrodilo. Rozum nepadá v úvahu, závaznost zde byla už před stavbou rozumovou, je prostě životní nutností, její pramen není ve společnosti, ale v samé podstatě života, které dosahujeme intuicí. Podobně jako dvojí mravnost je i dvojí náboženství resp. dvojí pramen náboženství, podle popudu, z něhož vzešlo. První je náboženství statické a vzniklo dle Bergsona z tak zvané funkce bájivé; druhé je náboženství dynamické a jeho pramenem je mysticism. Náboženství statické je obranná re-

akce proti tomu, co by mohlo být skličujícího pro jednotlivce a rozkladného pro společnost v působení rozumu. Zvíře neví, že musí umřít, ale člověk to ví a proto proti této myšlence postavil představu pokračování života po smrti. Tak je statické náboženství obrannou odpovědí přírody na představu rozumu o nevyhnutelnosti smrti. Dynamické náboženství je dle Bergsona krystalisací, způsobenou umělým ochlazením toho, co mysticism žhavého vnesl do duše lidstva. Jím mohou všichni obdržeti část toho, co plně bylo majetkem vyvolených.

Zmiňujeme-li se i o této části Bergsonova díla, jež se netýká přímo našeho předmětu, vede nás k tomu ne tak hluboká analýsa autorova, jako spíše spojitost těchto dvou jevů, od společnosti nerozlučných, spojitost ve spise našeho filosofa a ještě více spojitost obou, jak je odpozorována v životě: mravnosti a náboženství.

*

Vyčerpali jsme hlavní teorie apriorismu, co do původu svědomí, jež zabírá stránku rozumovou i volní v člověku. První stránku zdůrazňují britští mravní filosofové svým comon sense a intuitionisté, kteří intelektu vykazují místo velmi podřadné. Opačnou cestou se ubíral Kant, který nestrpí zas v ideální mravnosti žádných citů a kategorickým imperativem ukládá všem povinnost pro povinnost.

Tyto dva směry spojuje teorie scholastická, jež v tomistické synteresi vidí jiskřičku božského intelektu, ale volní a citové stránky nepřezírá. Obě cesty souhlasně ukazují na nadlidský a nadosobní

zdroj mravního řádu v absolutnu. Mravní požadavky jsou objektivně platné a mají závaznost všeobecnou.

Nyní přistoupíme k soustavám aposteriorismu, který chceme teprve kriticky zhodnotiti.

II.

Teorie evolucionismu.

Teorie evolucionismu.

Proti nároku objektivní platnosti mravních hodnot a nevyhnutelnosti mravní závaznosti poukazuje relativismus na různý, sobě odporující obsah mravních norem za různých dob a u různých národů. Totéž jednání jedni chválí, druzí zas haní, ba docela je zavrhuje jako zlé. Pohled do historie lidstva ukazuje úplnou relativitu mravních názorů a tím i výroků svědomí. Proto mravní hodnocení a rovněž i svědomí nemůže býti původní, dle vlastních zákonů vykonávaná funkce, ale je výsledkem vývoje, který vede zpět až k nejjednodušším prvkům duševního života.

Skutečně, srovnáme-li jevy svědomí různých osob a u různých národů, a máme-li na zřeteli nečistou podstatu, ale empiricky nahodilou náplň fenomenu — tu jeví se beze sporu ohromná difference. Jeden cítí bolest ve svědomí nad něčím, co druhému nepůsobí žádných výčitek; ba též člověk činí dnes s radostí, co mu za rok připraví největší muka svědomí; dva lidé mohou mít výčitky svědomí z důvodů zcela opačných. Soud svědomí u téže osoby může se během roku tak změnit, že třeba přejde v opak. Skutečně jeden národ pokládá za mravné a dobré to, co jiný národ má za nemravné a špatné; primitivní národy mají zcela jiný názor o mravních hodnotách než národy evropské. I je tu na snadě otázka: „Nejsou všechny ty věci, to cenění, ty soudy svědomí jen konvence, výsledky zkušenosti? Zůstane vůbec něco

absolutního ze svědomí, kdybychom mohli viděti, jak se vše vyvíjí a jedno z druhého plyne? Nemá oprávnění relativismus a historismus, stavi-li tyto skutečnosti proti absolutismu?“ Tyto otázky byly znovu a znovu v posledním století přetřásány. Vzpomeňme třeba jen původce západoevropského relativismu Ch. Darwina.

Je to jako vyzvánění nového ranního zvonu, jenž jakkoli podivně zní, přece působí okouzlujícím dojmem. Je to hlas Heraklita v moderní podobě: *narrta pi* — vše proudí, vše plyne; zvuk toho zvonu však zvoní umíráčkem mnohému, co platilo jako absolutní; i svědomí měl býti tento hlas umíráčkem, neboť znamenal zánik tohoto důvěrného hlasu v nás. Ano, svědomí není nic absolutního, je jen produktem lidského zvyku, zkušeností lidského ustanovení atd.; povstává ze msty nebo ze strachu, odvozuje se z vnější autority či přichází k nám už z říše zvířat. A skutečně vidíme mnohé, kouzlem tohoto nového hlasu podmaněné myslitele a badatele, kteří se staví do služeb nového poselství. Vše se vyvinulo; ani ve svědomí není nic stálého, absolutního, není pevného bodu v proudu evoluce. Tato nová fronta nebojuje však proti autoritě svědomí jen negativně, ale předkládá i pozitivní kouzlo myšlenky vývoje. Je to myšlenka postupu, pokroku, jež vlévá empiricky řízenému zraku vnitřní uspokojení a dodává nadšení. Není divu, že tito noví badatelé měli úspěch, neboť, co tu vše mluvilo ve prospěch této nové thèse? Podivuhodná harmonie celého stvoření od rostliny, mravence, až k člověku, ta nápadná paralela života lidského a zvířecího, shoda mezi životem zvířete i dítěte a životem primitivů; pak ta massa skutečností, nashromážděná ze všech národů:

všechno to ukazuje jasně na relativitu a na přechodná stadia. Tak bylo absolutní a věčné zplaveno touto novou vlnou.

Darwin sám zdůrazňuje sociální původ svědomí. P. Rée odvozuje je od autority sociální a náboženských mocností.

Dle Baina je svědomí vnitřním napodobením vnějšího zákonodárství. Spencer redukuje svědomí na dědičnost zkušenosti o užitečnosti. Podobně Guyau, Höfding, Bergmann, Paulsen, Jodl, Simmel. Tomuto zdá se pravděpodobným, že bolest svědomí je zděděným následkem oněch bolestí, jež mnohé generace uložily pachateli jakožto trest za nemravné činy. Svědomí je rozkoš nebo bolest čeledi nad činem, jež tu přichází k slovu. Podobně škola sociologická, i čeští novější etikové Krejčí, Čáda, Arnošt Bláha a j. W. Wundt vnesl do těchto teorií mnohé změny, ale v základě empirismus nepřekonal.

Všimněme si nejprve některých hlavních představitelů a jejich názorů.

Darwinova nauka o původu svědomí.

Charles Darwin (1809—1882) zabývá se v první kapitole svého díla „The Descent of Man“ skutečnostmi, které zdají se svědčiti o původu člověka z nějaké nižší formy. V dalším představíme věrně hypotézu Darwinovu. Jsou to dva základní zákony, které působily jako vůbec při původu druhů, tak také při vývoji člověka z nižší formy: boj o život a dědičnost. K tomu přistupuje vliv přirozeného výběru. Jako všechna jiná zvířata, tak i dřívější ploditelé člověka množili se nad míru

subsistenčních prostředků. Tím povstal boj o bytí, v němž zvítězili ti, kteří byli nejvíce vyzbrojeni. Tak se stal člověk, byt ve stavu nejhlubším, zvířetem nejvíce dominujícím — jež se kdy na světě objevilo. Za toto přednostní postavení vděčí svým intelektuelním schopnostem a sociálním zvykům, jež ho vedou k tomu, aby své druhy chránil a podporoval; i tělesné založení tu rozhodovalo.

V duševním ohledu je rozdíl mezi člověkem a zvířetem, ano i mezi nejvyšší pokročilou opicí a nejnížším divochem je rozdíl ohromný; přece však není mezi člověkem a výše vyvinutými ssavci základního rozdílu vzhledem k duševním schopnostem. Je větší distance mezi duševními vlohami nejnižších ryb a nejvyšší pokročilých opic než mezi člověkem a opicí. I v říši zvířat je dost příkladů duševních schopností, jež jsou člověku a nižším zvířatům společny: pud sebezáchovy, pohlavní láska, láska mateřská, zvědavost, napodobování, pozornost, paměť atd. Největší rozdíl mezi člověkem a nižšími zvířaty spočívá v mravním citu neboli svědomí. (Darwin identifikuje mravní vědomí a svědomí. Proto původ mravnosti vůbec je v teorii Darwinově i původem svědomí.) Tento největší rozdíl je jen rozdíl stupně a ne druhu. A je do konce velmi pravděpodobno, že každé zvíře, opatřené ostře vyhraněnými sociálními instinkty, dospělo by nutně k mravnímu citu nebo svědomí, kdyby jeho intelektuelní síly byly aspoň přibližně tak vyvinuté jako u člověka. To dokazuje původ a pozvolný vývoj mravního citu.

Podle Darwina tvoří jej čtyři prvky. Prvním jsou sociální instinkty, které se nacházejí u zvířete zrovna jako u člověka a jsou oběma vrozené. Mnohá zvířata žijí družně, varují se

před lovcem, hájí se vzájemně proti nepříteli, sympatisují spolu v neštěstí nebo v nebezpečí. Mají vlastnosti, které by se u člověka nazvaly mravními. Impulsem k družnému životu je týž cit uspokojení nebo rozkoše jako při vykonávání jiných instinktivních činů. Jako pocit hladu a rozkoše z jídla předcházela a nutil zvířata k jídlu, tak nejprve tu byl cit rozkoše ze společnosti, aby ta zvířata, která ze života ve společnosti měla prospěch, byla donucena společně žít. I člověk je zvíře sociální. Je ovšem více veden přemýšlením a zkušeností než zvláštními instinkty. Také jen u člověka lze mluvit o mravním jednání, neboť jen on je s to minulé a budoucí jednání a důvody srovnávat a schvalovat neb neschvalovat.

Druhý důvod vývoje mravního vědomí a svědomí vidí Darwin ve schopnosti srovnávat minulé činy a jejich následky s přítomnými. Tak se stává, že člověk poslouchá více jedné instinktivní žádosti než druhé. Člověk srovnává dojmy, na př. minulého hladu neb ukojené msty s instinkty sympatie, která je skoro stále přítomna. I má pocit pochybení a nespokojenosti. Proto se pro budoucnost rozhodne, že bude jednati jinak a to je svědomí. Svědomí hledí zpět a slouží za vůdce pro budoucnost. Kdyby zvíře mohlo srovnávat minulé sklony a pudy s přítomnými sociálními instinkty, mělo by svědomí.

Třetím činitelem při původu mravního citu je schvalování jiných lidí. Jakmile člověk dospěl k řeči a mohl svá přání jasně vyjadřovati, tu veřejné mínění určovalo lidská jednání. Kdo je nerespektoval, nezůstal ušetřen předhůzek a nepříjemností. Tento vliv obecného mínění spočívá pak

také na sympatii, která tvoří podstatnou část sociálního instinktu.

Konečně velkou roli v určování jednání u každého individua hraje zvyk. Sociální instinkty a impulsy jako všechny ostatní bývají zvykem značně posilovány. Člověk pod vlivem svého svědomí dosáhl dlouhým zvykem tak dokonalé sebevlády, že jeho žádosti a vášně nakonec už bez boje se podvolovaly úsudku bližních. Je možno, ba pravděpodobno, že tento zvyk sebevlády se dědil jako jiné zvyky. Tak došel na konec k názoru či pocitu, že je pro něho nejlepší, když se poddá svým trvalým instinktům. Imperativ: „máš či musíš“ je vědomí o existenci pravidla pro naše jednání. Zvláště v mladém věku je mozek člověka přístupnější dojmům a tak vštípené pravidlo, víra nebo absurdní zákony jednání i náboženské názory dostávají takřka přirozenost instinktu.

Co souditi o této genesi svědomí? Přihlédněme zatím jen k základnímu pilíři mravních citů, jímž je podle Darwina sympatie. Sociální instinkty dodávají materiál a intelektuelní vývoj zas skýtá možnost rozpomínati se na minulé činy a pohnutky. Je nesporno, že zvířata mají sociální instinkty. Ale jak je možno dojít od těchto zvířecích sociálních sympatií k pravé mravnosti?

Darwin to ukazuje na příkladě. Stěhovací instinkt je tak mocný, že vlaštovky v pozdním podzimu zanechávají svá mláďata a nechají je ve svých hnízdech bídně zahynouti. Když jsou konečně u cíle své cesty a instinkt přestal působiti, jakými bolestnými výčitkami svědomí by musely být trápeny, kdyby byly opatřeny velkou duševní živostí a viděly stále v duši obraz mláďat, která na drsném severu musela chladem zahynout? —

Dejme tomu, že by v novém prostředí, v okruhu jiných instinktů, mohla si tato vlaštovka představit svá hynoucí mláďata, pocítovala by pravou sympatií? Nikoliv! Cítila by nejvš touhu, sklon, aby k svým dětem letěla zpět a zakryla je svými křídly. Jistě by ji také bolelo utrpení jejich dětí, zrovna tak jako ji bolí, když vidí mláďe padající z hnízda; ale toto instinktivní soucítění, jakkoliv je bolestné, nemá nic společného s výčitkami svědomí a s mravním hodnocením. Pocit bolesti by se stejně vlaštovky dotýkal, ať by se to stalo její vinou anebo bez vlastní viny. Mezi soucítěním a bolestmi dětí a mezi mravním hodnocením je rozdíl, ba velká propast; to umožňuje zcela nový činitel. Můžeme spojit s živočišným sociálním soucítěním, se zvířecí sympatií sebe větší intelektuelní vývoj a přece bude to vždy jen biologické soucítění, nevyjde samo ze sebe a nepřejde k mravnímu hodnocení. Toto vnější spojování sociálních instinktů s intelektuelním vývojem zůstává stále mimo sféru mravnosti. Číst v duši zvířecí něco jiného, něco víc, znamená přenášeti lidské prvky do zvířecí psyché; znamená to dále zastírat podstatný rozdíl mezi zvířetem a člověkem.

A je vůbec pochybné, zda existuje u zvířat sympatie a v jakém smyslu. To slovo je mnohoznačné; znamená soucítění, ale také „totéž cítiti“, tolik jako náказа cítění. Toto poslední zvířata mají, ale o pravé sympatii nemůže být jen tak řeč u zvířat. Zvíře může cítit za jedno se stádem, opice se rozvřeští, když jedna je bita, ale to není ještě pravé soucítění. Instinktivní bolest vlaštovky nad utrpením dítky znamená cítiti jedno. Pravá duševní sympatie předpokládá vědomost o tom, co se cítí. Pravá sympatie je duševní a osobní akt, pochází

tedy z jiné sféry než z čistě biologického zájmu. Vkládá se tu tedy do duše zvířecí čistě lidský úkon.

Další faktory, které spolupůsobí ve vývoji mravnosti z amorálních prvků, veřejné mínění a zvyk, nepřispívají ničím principiálním k svědomí a nemají tedy v genezi svědomí velkého významu.

Evolucionismus P. Rée a Fr. Čády.

Z tábora radikálního evolucionismu, jenž se snaží vyložit všechny prvky svědomí historicky a odvozuje tedy mravnost z amorálních činitelů, uvádíme dále teorii Pavla Rée, jenž věnoval tomuto problému celou knihu: *Die Entstehung des Gewissens*.¹⁾ Řeší tuto otázku velmi sebevědomě. „Svědomí zůstává u nás“, tak praví, „jen potud, pokud se netážeme, odkud pochází; opustí nás však, jakmile tuto otázku postavíme.“²⁾

Jako vůbec jevy, jichž přirozené příčiny byly neznámy, tak i svědomí bylo vysvětlováno nadpřirozeně a filosofové v něm viděli věčný inventář lidské mysli. K řádnému vysvětlení tohoto fenomenu musíme se vzdálit od vlastního mravního soudu, od mravních soudů svých vrstevníků a jíti dál a hodně zpět: „Lidožrouti mají nám dát odpověď, zda ony hodnotící soudy pocházejí od věčnosti nebo, povstaly-li historicky.“ Svědomí dle P. Rée je produktem historie; z říše zvířat nepochází, v tom se Darwin mýlil. Na doklad uvádí svědectví

¹⁾ Berlin 1885.

²⁾ str. 230.

různých etnologů staré i nové doby, dle kterých u nekulturních národů a v nejstarších dobách národů kulturních byly svědomím schvalovány různé, ba sobě odporující, názory, tak tedy svědomí není vrozené. Jdeme-li zpět v historii lidstva a setkáme-li se s takovým stupněm kultury, na němž dobročinnost není schválena a krutost odsuzována, pak studium úseku hraničícího s těmi dvěma stupni kultury musí nás poučiti, jaké příčiny vyvolaly cenění dobročinnosti a hanu krutosti.

P. Rée uvádí mnohá svědectví z etnologie na doklad úplného relativismu. Th. Elsenhans a jiní pochybují o jejich spolehlivosti. A i kdyby to byla venkoncem fakta historická, pravosti aposteriorismu ještě nedokazují. Význam těchto etnologických svědectví opravňuje polemiku pouze proti tomu apriorismu, jenž hájí vrozené mravní idee bez nutnosti všeobecného jich vývoje. Uznáváme-li však, že mravní názory, jakožto výtvoři lidského duševního života, vyvíjely se jen povlovně na vhodné půdě, tu by bylo velmi divné, kdyby vůbec nebylo rozporů v názorech o tom, co je mravné. P. Rée se táže lidožroutů na původ svědomí. Ať se jich rovněž otáže na počátky vyšší matematiky, budou-li o tom co věděti? Jediným důsledkem z etnologických poznatků je fakt, že v přirozeném stavu národů byly mravní názory, které jsou v rozporu s našimi. To ovšem musejí zastánci apriorismu uspokojivě vysvětliti: P. Rée činí další krok ve svém šetření o původu svědomí a ukazuje, jak povstalo; to je hlavním účelem jeho snah. Historicky prý se dá zjistiti původ těch prvků, které jsou složkami svědomí, a to: trest, trestní sankce pomocí božstev a mravní příkazy resp. zákazy.

Názory P. Rée přejal — téměř úplně, s výjim-

kou stati o náboženství, — náš filosof Fr. Čáda, dle něhož je můžeme stručně reprodukovati.²⁾

Před trestem existovala jako jeho předchůdkyně msta toho, kdo byl uražen, popřípadě msta rodu. Ten, jenž křivdu spáchal, dokázal na své oběti plus své moci či síly; uražený se hněte pro vnučené vědomí jisté inferiority, nechce býti méně, nýbrž spíše více než druhý. Šlast pomsty je šlast negativní, totiž odstranění bolestného vědomí inferiority. Pomsta předchází před trestem, jest stav před počátkem právního stavu. Pomsta vede k odvetě; zdařila-li se odvěta, cítí inferioritu ten prvý, a tak vzniká neustálé mstění. Pomsta obrací se nejen proti tomu, kdo právě ublížil, nýbrž proti celému jeho rodu (krevní msta). K takovému pomstě dochází vždy, ať ublížení se stalo úmyslné či neúmyslné.

Msta trvá dlouho, ale s počátky kultury vymírá a ustupuje výkupnému. Když nabyla v lidstvu převahy touha po majetku, pachatel snaží se zaméziti nebezpečí odvěty výkupným. Výše výkupného řídí se dle moci uraženého. Pozůstalí příbuzní zavražděného se přeli často o výši výkupného s příbuznými vraha. Čím dále tím více vkládá se v podobné spory vytvářející se obec (či primitivní stát) a podporuje tendenci proti krevní mstě; zakládá asyly, stanoví výši i způsob výkupného jinak pro úmyslné zabití, jinak pro zabití neúmyslné. Další vývoj dostal se až k tomu, že nejprve část, později polovic i více výkupného, dostává stát sub titulo na udržení státu (u Germánů Friedensgeld). Pokuta není však jen odplatou, nýbrž stále víc a více uplatňuje se jako preven-

²⁾ Fr. Šeracký: Čádova Etika individuální, str. 75 a násl.

tivní prostředek a aby byla účinnější, mění se v trest vlastní, to je ve zlo, které zakouší pachatel buď na těle neb na životě či na své svobodě. Za existence trestu zaniká pak úplně mstění těch, jimž bylo ublíženo a zaniká zvláště krevní msta. Místo msty nastupuje trest státní. Člověk věda, že za jisté činy přichází trest od moci státní, utvoří si asociaci, že za přečiny následuje vždy trest, takže se utvoří mezi oběma pevné kausální spojení.

Toto ponětí následnosti trestu po činech vštěpuje se dítěti od malicka a při každé příležitosti; jisté činy se mu vychvalují, jiné haní, případně i trestem stihají a tak vyvíjí se ponenáhlu vědomí zavržitelnosti neb schvalování činu, vyvíjí se svědomí. Z vědomí o nutné odplatě za činy dobré a trestu za činy špatné povstává cit spravedlnosti, resp. kárající neb chválící hlas našeho svědomí, jenž ozývá se při všech činech i těch, které nejsou bezprostředně trestány neb odměňovány.

P. Rée zdůrazňuje další moment a to trestní sankce se strany božstva. Jde tu po stopách L. Feuerbacha. Člověk připisuje bohům, jež si sám vytvořil, své vlastnosti a ovšem také i své hodnocení lidských činů. Tím jsou lidské osudy o dobrém i zlém posíleny a „přicházejí z kabinetu božských vládců světa ratifikovány a sankcionovány a jsou nyní účtyhodnější než dřív.“⁴⁾ Tak tomu bylo u Řeků, Římanů a ve Starém zákoně. Lidem podobná božstva zakazují, co zakazují lidé a přikazují, co lidé přikazují a k těmto zbožštěným předpisům se pojí božská odměna, případně božský trest a jejich msta. Zákony nepřišly, jak měli za to staří, s nebe, ale došly s nebe zpět.

⁴⁾ P. Rée tamtéž, str. 134.

Správně vzato nejsou činy lidské zlé a dobré, nýbrž jen škodlivé, trestuhodné a chvályhodné. P. Rée a s ním souhlasně Fr. Čáda vysvětluje, jak došel člověk od trestu a chvály k pojmu zla a dobra.

Tomuto vývoji individuálního svědomí napomáhá též mluva. Původně neobsahují slova žádného hodnocení, ale záhy u některých slov mimo jich objektivní význam přimýšlíme si hned subjektivní posudek chvály neb hany, slova ta nabývají určité příchuti, na př.: „závist“, „ukrutnost“, „láska“ a pod. Původně i tato slova byla nestrannými, teprve vývojem mravního a společenského života byla nadána tím mravním smyslem, jenž má ohromný význam.

Když se dítě narodí na tom stupni vývoje, kde se slovy se spojuje již jistý etický odhad, tu dítě se učí s významem těchto i rozdílnému etickému významu. Obojí význam slov splyne nerozlučně, takže dítě při jich vyslovení hned si asociativně vybaví i jich mravní stránku. V tomto spojování jistých slov s určitým etickým významem spočívá klam, jakoby chvalnost či hana náležela nerozlučně některým slovům. Zkrátka ve vývoji člověčenstva staly se jedenkrát za účelem blaha člověka i společnosti jisté odhady, jež byly později přijímány jako něco samozřejmého.

Tedy všechny činy jsou nyní buď dobré nebo špatné, protože svědomí je chválí nebo zatracuje, ale historicky vysvětleno, všechny ty činy počaly se jednou za dobré nebo špatné prohlašovati od lidí, kteří poznali jejich prospěšnost neb škodlivost a připjali k nim tento soud, který v dalším vývoji státní moc a určité božstvo sankcionovaly. Dle toho tedy kategorické imperativy svědomí jeví

se ovšem hypotetickými a vznikly zkušeností a výchovou z původního zřetele k blahu společnosti.

Mravní normy, vypěstované výchovou intelektuální, citovou i volní, výchovou umělou i přirozeně sociálním soužitím prováděnou, upevní se a s nimi i ony posudky tak, že se pak dějí rychle a snadno a zdají se být úplně evidentní. Dějí se pak nejen pro realiter praeterito, do minulosti, nýbrž i do budoucnosti a týkají se činů zamýšlených. Úhrn všech těchto posudků je svědomí, jež se jeví pro to nejen jako káravý a chválicí hlas, nýbrž i jako hlas varovný a nabádavý.

Fr. Čáda končí svoji stat slovy: „Odtud svědomí není nic tajuplného a není nic vrozeného, nýbrž je to etická soudnost, která výchovou a sebevýchovou může být vytříbena do úžasné jemnosti.“ „Svědomí je úhrnný výraz pro fakticky platící a navyklé formy etické čili výraz způsobu, jak jistá osoba neb společnost lidí jedná.“⁸⁾

Tak krásně řeč plyne, jedno z druhého se přirozeně vyvozuje, vše je tak pravděpodobné, řekli bychom, že se proti tomu nedá nic namítat, a přece tato ladně zkonstruovaná teorie nepodává náležitěho vysvětlení. Neobstojí názor, že msta se dá odvoditi jediné z pocitu inferiority, otrok či slaboch citu pomsty nemá. K pomstě náleží kromě pocitu okamžité nemohoucnosti jistý druh rovnosti uraženého s uraženým a vědomí odvety: to za to. Msta nepovstává z pocitu: nedat se ujařmit, ale spíše z pozitivního citu, že trpí bezpráví. Sladkost pomsty není tedy něco negativního, totiž odstranění pocitu bolesti, plynoucí z inferiority, ale z pozitivního citu odvety.

⁸⁾ Tamtéž, str. 100 a 101.

Podobně je tomu i při mravním hodnocení na základě schvalování a neschvalování. Mravní hodnocení má docela jiný obsah. Chvála a hana (trest) zůstávají jen prostředky. Poněvadž jednání je samo v sobě čestné a chvályhodné, podporuje se chválou a opačně zas nečestnému brání se trestem. Na původní účel se zapomíná; prostředek stal se účelem. Na základě přenášení citů jednání se podporuje anebo se mu brání, ale mravní postoj je tím sotva uzákladněn. Kdyby dítě samo nemělo schopnost zlé činy schvalovati, pak by ani doživotními tresty svědomí nepovstalo. „Trest může otvírati oči pro vlastní nehodnotu a tím i pomoci k rozpoutání výčitek svědomí, ale nemůže nikdy svědomí v život vyvolati.“⁹⁾ Vždyť pozorujeme nejednou u dětí i konflikty mezi mravním hodnocením a od dáвна naučenými city. Byť se jedná jen o konflikty zdánlivé, jež se lehce vyřeší, sám fakt svědčí o tom, že je třeba rozlišovati mezi svědomím původním a mezi svědomím nabytým. I zvíře, když činí něco zakázaného, má takové asociativní vědomí. Tedy ne biologický neb sociální strach tvoří svědomí, ale strach před porušením mravních norem.

Kdyby mravní odhady pocházely jen ze společenského života na základě přenášení citů, nedalo by se vysvětliti, jak někdo může dospěti k zcela jiným mravním odhadům, než jaké má společnost. Ztotožňovati pak dobré s užitečným a zlé se škodlivým je nesprávné, neboť mnohé, jež je užitečné, může být zlým, a mnohé škodlivé může být dobrým.

Tak tento pokus radikálního evolucionismu, který Stoker nazývá vědeckou alchymii, sám sotva

⁹⁾ Stoker, Das Gewissen, str. 236.

stačí k vysvětlení faktu svědomí, ale ovšem spolu s vlohou pro mravní jevy přispěje značně k vyřešení problému.

H. Spencer (1820—1903) užil Darwinovy vývojové teorie v samostatné formě nejen pro biologii, ale také pro etiku a sociologii. Spencer rovněž ztotožňuje svědomí s mravním vědomím. Tedy i svědomí se vyvinulo. Fakt svědomí je výsledkem dlouhého vývoje pokolení lidského; povstalo ze zkušenosti o užitečnosti; tyto mravní city jsou dědičné a mohou vyvolati jednání nezávislé na úvaze o užitečnosti v individuu. Tak je svědomí zděděným zvykem lidského pokolení. Spencer uznává v mravnosti jen apriori sociální.

Spencer doplnil utilitaristickou nauku svých anglických předchůdců myšlenkou vývojovou. Správně postřehl podstatu mravního jednání; není mravným jednání, jež vyvolává biologický strach před následky vraždy, za to však jest mravním strach před utrpením oběti vraždy. Kde však vyvozuje jedno z druhého, morální z amorálního, zůstává mezeru, ba činí ve svém vývoji skok, který nelze uvést v soulad. K mravní kontrole citů je třeba nového vhledu do vnitřních následků jednání, který je zrovna tak původní jako vědomí vnějších následků, obojí vědomí může býti pospolu, ba může se dostat i do sporu. Je pak mezi nimi ten rozdíl, že mravní vědomí vyžaduje bezpodmínečného uznání; proto spíše státní autorita nalézá oporu v autoritě vnitřní než naopak. Autorita mravních zákonů je skutečně vyšší než autorita státu. I před každou vnější autoritou státní byl už poměr dětí a rodičů a tím i vhléd rodičů do utrpení dětí, když s nimi nějak nesprávně nakládali. Pomoci ze soucitu trpícímu je jistě více primerní

než vnější autorita státu. Tento bolavý bod Spencerovy vývojové nauky povstává z pochybného předpokladu, že vše lze odvoditi ze zkušenosti. Nauka Spencerova o svědomí, jež vyvozuje morální z amorálního vůbec, stojí a padá s naukou vývojovou.

Na Spencerovi budují mnozí novější filosofové a vysvětlují všechny funkce mravního života ze vzájemného styku s lidskou společností. Této sociologické teorie se přidržuje Albrecht Ritschl ve své monografii „Über das Gewissen“. Odmítá názor, jakoby k výbavě duševního života patřilo i svědomí, jež si každý přináší na svět. Svědomí jest mu produktem dobrého vychování, nabývá se v životě společenském. Tento názor se stal populárním.

Vývoj svědomí psychologicky vysvětluje náš pozitivista Fr. Krejčí a sice na podkladě citu závaznosti. Na počátku duševního života nebylo citu mravní závaznosti ani citu povinnosti. Člověk se dal vésti instinktivně příjemností a nepříjemností bez výhrady a omezení. Teprv když trpká zkušenost jej poučila, že je v některých případech prospěšnější vzdáti se okamžité libosti, ježto se tím předejde zlým následkům a že je třeba se podvoliti nějaké nepříjemnosti, aby byla zajištěna příjemnost v budoucnosti, byly dány podmínky, aby vzniklo vědomí, že se má jednati určitým způsobem bez ohledu na okamžitou příjemnost. Proti představě o nabízeném požitku postavila se představa neblahých následků a vynucovala jednání ve směru opačném. Tu dostavil se ponejprv cit tlaku, přemáhajícího žádostivost smyslů a s tím tlakem byl dán také zárodek citu závaznosti. Člověk přemáhaje žádostivost, bojoval jaksi sám proti sobě.

Tlaku se podroboval nerad, takže není divu, že ten hlas pokládal za něco cizího, zapomínaje, že je to účinek vlastní zkušenosti.

A Fr. Krejčí končí jednoduchý výklad o této složité otázce: „Tím počíná cit závaznosti, svědomí se probudilo a cit povinnosti vyklíčil, aby dalším vývojem zesílil a zabral ve svou působnost všechny případy člověka v životě společenském.⁷⁾ Tuto teorii, jež ostatně nepřináší nic nového, zhodnotíme v kapitole následující.

Sociologickou teorii nejlépe zpracoval současný sociolog a etik In. Arnošt Bláha.^{*)} Tento náš myslitel uznává důležitost a nutnost mravní prae-dispocice, mravní vlohy; jest to však jen apriori funkcionální, nikoliv psychologické a předzkušennostní; máme cvikem předchozích generací nabytou schopnost k funkcím určitým směrem. Jako máme tendenci k mluvení, tak máme v sobě i tendenci k mravnosti. To působí mravní zkušenosti předchozích generací; jsou uloženy jednak v ob-

⁷⁾ Psychologie V., str. 341.

^{*)} U In. Arn. Bláhy je možno konstatovati potěšitelný vývoj. Na počátku svého vědeckého badání byl úplně ve vleku francouzských objektivistů. Ve svém spisku z roku 1921 „Mravní výchova se stanoviska sociologického“ hlásal, že morálka, podobně jako jiné vědy, musí vystoupiti ze stadia romantického do stadia vědeckého.

V pozdější „Filosofii mravnosti“ už uznává, že mravnost není jen výplodem společnosti, ale že je třeba ji studovati i v sobě. Podstatu mravnosti vidí Bláha v mravním úsilí o duchovní řád života. Dosavadní řešení jej neuspokojují a problém filosofie mravnosti je mu nedořešen.

Tak bez odporu nejhlouběji pronikl v této otázce, ovšem v rámci pozitivní vědy. Ublížili bychom mu, kdybychom neuznali jeho zásluh zdůrazňováním duchovního řádu života. V tom je nám sympatický jako celá jeho osobnost.

jektivním bohatství mravních názorů, věr a citů, ale existují i subjektivně dále v každém jednotlivci jako dispozice, již výchova rodinná, školská i společenská působivě rozvíjí a z potenciálnosti činí aktuálnosti.

Tato mravní tendence ve mně, hromadná síla celých generací, která spěje mým životem dál, vyvolává všechny jevy svědomí. „Proto, kdybych se chtěl odchýlit od této dráhy setrvačnosti, v níž působí síla mnohých mravních životů, uvědomuji si to jako překonávání obtíže, jež se jeví pocitem úzkosti, bázně, varování, výčitky, jako bych se měl postavit proti svým vlastním rodičům. A jdu-li jejím směrem, je mi milo, příjemno. Proto je nám v pravdomluvnosti, v milování, upřímnosti atd. tak teplo a přitulno, že je to, jak krásně praví Fouillée, země našich otců a matek, že jsme v ní doma, v pravlasti svého rodu.“⁹⁾ To stačí k vysvětlení pocitu, že je něco vyššího, nadpřirozeného v nás, jakoby příkaz božské bytosti. Výčitky svědomí neb zas souhlas způsobuje také tlak společnosti v nás. Je to jakoby jedinec se měl postavit proti mnohým.

K jevům svědomí přispívá i tlak výchovy a mravního ovzduší společnosti přítomné, která vytvořila skrze výchovu jakýsi mravní tribunál, který v sobě pocítujeme jako něco nadosobního. Tak přítomnost minulé i současné společnosti pozoruje a kontroluje naše mravní rozhodování.

Výchova vychází vstříc této funkcionální prae-disposici — je to Lamnaisova řeč kolektivního vědomí lidstva — a vypracovává svědomí často do netušené jemnosti. Svědomí v nás nezačíná, ale

⁹⁾ In. Arnošt Bláha: *Filosofie mravnosti*, str. 73.

ukazuje na svoji sociální příčinu, již jest kolektivní mravní zkušenost rodu. Je tedy mravní imperativ v nás nadindividuální, neboť se v něm projevuje tlak kolektivní mravní zkušenosti na individuum.

Této teorii nelze upřít jisté dávky pravděpodobnosti a přesvědčivosti. Společnost, výchova, zvyk jsou nesporně vážnými činiteli v jevech svědomí. Ale stačí sociologie na vysvětlení původu svědomí vůbec, odpoví uspokojivě na námitky, jež se jí staví? Je třeba odpovědět na tuto námitku: „Jak je možno, aby se individuální mravní vědomí dostalo do sporu s mravními názory společnosti, což se nezřídka stává?“ A dále. Svědomí vzniklo dle této teorie působením společnosti. Má však společnost sama zásobu mravního vědomí a jak přišla k tomuto mravnímu obsahu, jímž vykonává svůj výchovný vliv? Každý dějinný produkt má původ buď v původních silách individua anebo povstává ze vzájemného působení, tedy ve společných silách individuí. Individua mravní vlohy neměla; kde ji nabyla společnost individuí? Resultát ze samých nul je zas nula. Zdá se, že otázka je posunuta a ne zodpověděna.

Sociologickou teorii vrcholí empirický výklad o původu svědomí. Dále bychom se museli zabývatí různými odstíny vývojových soustav o naši otázce, ale k vůli úplnosti zmíníme se ještě o radikálním výkladu, dle něhož je mravní svědomí jevem nepřírozeným a chorobným. Je to učení německého filosofa Friedricha Nietzsche.

Fr. Nietzsche (1844—1890) posuzuje veškeré názory lidstva se stanoviska hodnot biologických. Každé poznání je fikce, klam, omyl velmi

nebezpečný, jde-li o idee transcendentální. Také celý řád metafysický, mravní a náboženský není reální, ani nemá podkladu v realitě. Jedinou skutečností je život sám, životní pohyb v empirickém světě. Proto hlásá Nietzsche kult života a síly, buduje svou nauku o nadčlověku a věčném návratu, věčném kolotání věcí. Nadčlověk má všechny vlastnosti člověka v nejvyšší míře. Je to dokonalý typ člověka, jenž nehledá nic jiného než rozmnožení své moci. Ostatních lidí pak používá jako nástroje k dosažení svých cílů. Jedinou hodnotnou morálkou je morálka silných jedinců. Základní vlastností člověka je vůle k moci, der Wille zur Macht. Soucit je proto ctností slabých. Morálka nadčlověka ukládá tvrdost k sobě i k jiným a nepatí pro všechny lidi. Jako panská morálka, Herrenmoral platí jen pro vyšší lidi. Pro ostatní platí morálka lásky a obětí, trpělivosti a sebezáporu, morálka otrocká, Sklavenmoral.

Konsekventně pak rozvádí Fr. Nietzsche tuto svou nauku v řešení problémů svědomí. Svědomí zlé je hlubokým onemocněním člověka, které vzniklo pod tlakem všeho toho, co člověk zažil. Byl vehnán do mravu, do tíživého pořádku společnosti. A tento znásilněný člověk, jenž měl býti zkrocen a pozbytí svých instinktů, byl vynálezcem špatného svědomí a tím svědomí vůbec. Všechny instinkty, jež nemohly se složit, uvolnit navenek, obrátily se dovnitř. Z toho vyrostlo později to, co nazýváme duší. Byly to tresty, jimiž státní organizace bránila svobodě instinktů. Ty způsobily, že pud divokého člověka obrátily se zpět proti samému člověku. Člověk, přinucený do tíživého pořádku společnosti, objevil zlé svědomí. Tím začalo to největší onemocnění člověka, z něhož se ani

dnes ještě nevyléčil. Je to utrpení člověka, jež si působí sám. Silní, svobodní, vznešení lidé nemají špatného svědomí. Vůle k moci pak, jež se zvrhla v pravý opak, zrodila vůli k ponížení a vybouřila se v askesi a sebezáporu. Řádění této moci podporuje křesťanství, jelikož vede člověka k opovržení sebou samým, stavíc mu před oči jeho viny a dává svědomí pečeť náboženství.

Je tedy svědomí dle nauky Fr. Nietzsche konglomerátem instinktů, obrácených a namířených proti samému člověku, tedy mstou na sobě samém. Tento činitel (msta) však není podstatným prvkem primárního svědomí — jest jím zážitek osobního dobra a zla — ale jeví se až v sekundárním svědomí svým požadavkem usmíření. Poněvadž Nietzsche neuznává zlo jako v člověku, zůstává mu vlastně obsah svědomí cizím, neznámým. Není také pravdou, jakoby silní a svobodní jedinci neznali špatného svědomí. Žijí-li v souhlasu se svou bytostí, doznávají chvály dobrého svědomí větší měrou a naopak, neplní-li svého určení, trpí tím, a uslyší dříve nebo později hlas své osobnosti. Jejich lidská síla, jejich volnost spočívá vlastně v tom, že žijí za každých okolností dle hlasu svědomí.

Ostatně tuto nauku vyvrací to, co napsal Nietzsche sám o sobě: „Tento myslitel nepotřebuje, aby jej někdo vyvracel, stačí k tomu sám.“⁹⁾

Přes to vše se Nietzsche stal v letech devadesátých minulého století módním filosofem a jeho vliv nebyl chvilkový. To nelze vysvětliti jen mistrnou formou jeho spisů. Tento renesanční duch, jenž opravdu usiloval o novou morálku, byl mluv-

⁹⁾ Jos. Kratochvíl: Nejnovější filosofie, str. 210.

čím sociálně aristokratického svědomí doby, jež bylo překřikováno a ohlušováno nejen opravdovou demokracií, ale i intelektuální a mravní spodinou lidstva, která se ujímala slova a vlády jménem demokracie a socialismu. Proti tomu hnutí, které se tentokrát stále šířeji a mělčeji rozlévalo, bylo Nitzscheovo volání po nadčlověku protestem opravdové aristokracie sociální.

III.

Kritické zhodnocení.

Kritické zhodnocení.

Proběhli jsme galerií filosofů, představili jsme si názory čelných morálních filosofů, kteří řeší problém původu mravního svědomí. I při různých nuancích dělí se na dvě skupiny, ostře vyhraněné. Jedni vidí v mravních citech původní součást lidské přirozenosti, druzí zas jen čistě přirozený výrůstek její. Svědomí není vrozené ani dle vlohy, je to schopnost získaná zkušeností, nabytá různými vlivy. Tedy apriorism a aposteriorism, čili dle dřívější terminologie, nativismus a empirismus.

Názor první skupiny je konservativní, druhý je smělý, radikální. Tato okolnost však nic nepřidá pravosti či pravděpodobnosti názoru, ne vše nové a umělé je také pravé a lepší. Zrovna tak nepadá na váhu autorita přemnohých filosofů pro stanovisko konservativní, neboť „tantum valet auctoritas, quantum valent argumenta“.*) Jestliže teorie evolucionismu vysvětlí všechny jevy svědomí a to naprosto uspokojivě, přiznáme jí právo; podává-li však výklad, který ve všech bodech neuspokojí, musíme mít odvahu a pokoru, že přijmeme a uznáme příčiny, které leží mimo dosah naší zkušenosti.

Řešení problému si zjednodušíme, když předem vyloučíme extrémní výběžky obou směrů. Radikální apriorism, jenž by prohlašoval výpovědi svědomí za neomylné orakulum vůle Boží, odporuje evidentním faktům, které svědčí o jistém relativismu jevů svědomí. Ani vrozené idee neexistují.

*) Tolik platí autorita, kolik platí důkazy.

Se zřetеле pouštíme i tu formu radikálního empirismu, která, nejen že popírá samostatný původ svědomí, ale redukuje veškeren život duševní na vnější zkušenost. Byť i materialismus uznával tělesnou vloh, která disponuje k vývoji duševních kvalit, je dogmatický v tom smyslu, že neuznává nic, co odporuje molekulárním pohybům. Tím se sám z řešení jevů duševních vyřadil.

Budeme tedy zkoumati jen takový aposteriorism, který popírá vrozenou mravní vloh a učí, že se vyvinula z jiných duševních jevů a vloh, které jsou buď vrozené neb rovněž nabyté.

Tím se nám problém původu svědomí zužuje na vývoj biogenetický nebo na phylogenetický. Vývoj psychický (psychogenese) je nesporný, neboť mravní poznání a citění jde ruku v ruce s osobním vývojem už od dětství. Především podrobíme vážnému zkoumání teorii biogenetickou, která předpokládá vývoj mravnosti od nižších druhů zvířecích až k nejvyššímu druhu lidskému a vidí jakýsi předstupeň mravnosti u zvířat aspoň vyšších. Hlavně však se budeme zabývatí zkoumáním phylogenese, jež vkládá původ a vývoj mravního svědomí do společnosti.

Teorie biogenetická.

Zastáváme názor, že svědomí je vlastní pouze člověku a že nemůže být o mravním svědomí ani řeči v říši zvířecí, tím méně v říši rostlinné. Ano, jsou i tací, kteří mluví o biologickém svědomí a rozumí jím regulační princip celé oživené přírody, který zachovává u rostlin a zvířat jejich organickou strukturu a vystupuje později u člo-

věka jako mravně náboženské svědomí. Zde je jeho úkolem hájení harmonie duševního života proti nižším pudům. Tato Monakova Syneidesis tkví v jeho učení o hormonech, jimiž rozumí propulsivní sílu živých bytostí s možnostmi vyžití. Jde tu spíše o týž terminus, než o touž věc. Naše svědomí předpokládá sebevědomí a myšlení, jež marně hledáme v říši rostlinné ba i zvířecí. Co lze tu i tam konstatovati, jsou pouze analogie, které mají své tertium comparationis v principu regulace. Mluvit o předchůdci svědomí v říši zvířat mohl by pouze ten, kdo by dokázal u zvířat zjevy nejen podobné, ale homologické, souhlasné.

Ale přece se zdá, že důkladnější badání z života šimpanzů přináší důkaz zjevů homologických s jevy lidského svědomí. I vážní autoři se dovolávají výzkumů W. Koehlera, které uložil do své knihy: *Zur Psychologie der Schimpanzen*, 1922. Koehler zde popisuje své zkušenosti: „Potrestám-li příležitostně uličníka pádnou ranou, tu v okamžiku, kdy rána dopadne, zařve celá skupina jako jedněmi ústy. Toto zděšení nemá nic společného se strachem. Na konec musím nechat trestání, je-li pohromadě celá skupina s viníkem. Tento řev celé skupiny, řekli bychom morálně vzbouřený řev, je vyvolán i každým náhodným nedorozuměním . . .

Jiný příklad působí dojmem, že opice mohou pocíťovati výčitky svědomí, ano i lítosti. Jinak docela způsobná samice vytrhla slabšímu zvířeti z rukou potravu a dostala po prvé ránu. Zvíře se schoulilo, hrozivě na mne pohlédlo, vyrazilo několik žalostných zvuků, při čemž se jeho chřípí víc než kdy jindy stahovalo; v následujícím okamžiku padlo mně kolem krku a upokojilo se teprve, když jsem

je dlouho hladil. Takto se objevující potřeba usmíření u šimpanzů je častým zjevem jejich citového života.“

Tyto příklady se však dají vysvětliti zcela biologicky. Fakt, že při potrestání jednoho zvířete zařve celá skupina, je krásným příkladem massové sugesce v říši zvířecí. Pocit stáda působí nakažlivě v celé skupině. Svědčí jen o nákaze pocitů, ale to ještě není mravní zážitek. Podobně touha po usmíření u zvířat nemusí mít nic společného s pravou lítostí a přáním býti lepším. Zvíře žije v citovém spojení s člověkem a má možnost vejíti s ním v duševní kontakt. Zvíře, žijící ve vitálním vztahu s člověkem, cítí potřebu obnovy sympatických vztahů, jež jsou pro ně tak užitečné. Z toho však neplyne, že zvíře se cítí vinným. Jeho zřetel je upřen jen na rány, jež mohou následovat. Jsou to reakce čistě biologické. V těchto a podobných případech vyčte lidské mravní city jen ten, kdo je tam sám vkládá. O svědomí můžeme zde mluvit jen ve smyslu přeneseném, jež se opírá o vnější analogie, o tak zv. opičím svědomí. I u malých dětí pozorujeme čistě biologické reakce, ale to je něco jiného: ty už poznají smysl trestu, který zasloužily za své chování. A to je něco transcendentního.

Když děvčátko svou neposlušností matku rozhněvalo nebo zarmoutilo, nyní odejde, někde v samotě se vypláče a cítí touhu po usmíření, není to jen biologické obnovení přátelství; při tomto láskyplném odpuštění prožívá něco principiálně jiného než ona opice, která se žalostnými vzdechy padla experimentátorovi kolem krku.

Výše popsané zjevy ze života šimpanzů nejsou nic jiného než strach před bolestí a nikoliv hanba

před sebou samým. Je to patrné také z naprosté bezvýslednosti všeho paedagogického úsilí u opic. Sám Koehler to doznává: „Nedosáhl jsem, že by zákazy, podepřené tresty měly účinek trvalejší nad dobu mé přítomnosti. Když šimpanzové byli odvedeni, a to energicky, od zakázané oblíbené činnosti, bylo lze z úkrytu pozorovati, jak se pečlivě ohlížejí všemi směry a když nehrozilo aktuální nebezpečí, pomalu se blížili k místu zakázaného činu a po chvíli tak chutě hřešili, jako by tu nebylo člověka s možností odplaty.“¹⁾ To výchova i malých dětí jinak směřuje a s většími se setkává výsledky. Tu není jedinou vzpruhou jednání strach, ale praktické pedagogice se jedná o to, aby dítě se cítilo vinným, aby samo před sebou se stydělo. A s těmito jevy mravního života se setkáváme už u malých dětí. Nachmansohn vypravuje o pětiletém chlapci, který měl odvahu doznati se k nepěknému činu, za nějž byla nespravedlivě potrestána jeho sestra. Čin sám, — jednalo se o poškození nějaké knihy —, ho tak nemrzelo jako jeho zbabělost. Ještě po dvaceti letech cítil potřebu doznati se k této své zbabělosti. Pamatoval se jasně, jak tenkrát považoval sebe za špatného a sestru za dobrou. Už malé dítě může, a to hodně záhy, soudit samo sebe. Toho nelze říci o zvířeti, tedy není možno tu mluvit o svědomí.

Zvíře je samo v sebe uzavřeno, je izolováno od objektivní skutečnosti a jeho život tělesný i psychický se skládá pouze z reakcí jeho životního prostředí. Je sice spojeno s okolním světem, ale nespěje k objektivnímu poznání pravdy, krásna a mravná, je puženo pouze k cíli své existence,

¹⁾ Citováno z knihy Stoker: Das Gewissen, str. 231.

jímž jest sebezachování a udržení druhu. Nemůže poznati hodnoty samy v sobě, nemůže je srovná-
vati a posuzovati. To vše je vlastní pouze člověku
a proto je principiální rozdíl mezi člověkem
a zvířetem. Myšlenka vývojová má však přece ten
význam, že sblížila člověka a ostatní přírodu,
„uskutečnila ideové sjednocení světa anorganic-
kého, organického a nadorganického (dějinně
společenského), jak píše In. A. Bláha.²⁾

Teorie phylogenetická.

Pod tímto názvem zahrnujeme všechny názory
evolutionismu, které odezírajíce od vývoje mrav-
nosti ve stadiu zvířecím, vysvětlují původ svědomí
u člověka ze msty, strachu, libida, životní sym-
patie atd., jak jsme hlavní z nich výše popsali.
Shodují se všechny v tom, že nutno vyvozovati
mravnost a svědomí z amorálních činitelů, neboť
neexistují principy mravní vrozené ani žádná
vloha. Představují nám svědomí v čistém empi-
rickém, relativním šatě. Takový tedy musí být
jeho původ. A co je obecně přijatého, stálého, je
produkt společenské konvence. Toto je společná
base evolutionismu různých odstínů.

Všimněme si této základny, zda je tak pevná,
že odolá všem faktům, jež se kupí jako vážné ná-
mitky proti ní. Pádnou námitku předkládá Sto-
ker: „Genetické teorie předpokládají správnost
teorie vývojové a jsou pouhými hypotesami, neboť
spočívají na jině nedokázané hypotéze.“³⁾ Vytýká

²⁾ Filosofie mravnosti, str. 202.

³⁾ Das Gewissen, str. 216.

jim tedy jakési petitio principii, neboť dokazují správnost these tím, co je třeba teprv dokázat. Tímto H. C. Stoker uvádí v potaz všechny genetické teorie.

Přihlédněme však k hlavnímu momentu, který tvoří východisko genetických teorií, jejich hlavní argument, to jest k relativismu jevů svědomí.

Relativismus mravního vědomí.

Evolucionismus se odvolává na různé hodnocení mravů v různých dobách a u různých národů. Jeden národ má za mravné a dobré to, co jiný národ pokládá za nemravné a špatné. Primitivové mají docela jiné ponětí o mravních hodnotách než národy kulturní. Dnes se zdá zavržení hodným, co dřívější doby pokládaly za dobré. Mravní vědomí i svědomí jsou odvislé od výše společnosti. Nejsou tedy tyto věci, toto hodnocení jen konvence, produkt zkušenosti? Zůstane ze svědomí něco absolutního, kdybychom mohli poznati, z jakých empirických momentů je složeno? Kdyby ve svědomí bylo něco neomylného, neměly by si výpovědi různých národů a časů navzájem odporovati.

Námítka zajisté vážná; ale tu se žádá od výpovědi svědomí příliš mnoho. Nesmějí si odporovati. Tento požadavek všeobecné platnosti dostal se sem z ideální vědy matematiky a z věd přírodních. U obou platí zásada: každá výjimka by pravidlo, zákon z kořene vyvrátila, neboť tyto zákony, tato pravidla platí bezpodmínečně a výjimka netrpí.

Je však správné žádati od výpovědi svědomí, které úzce souvisí s osobností, totéž, co od pravd,

jež na osobnosti jsou nezávislé? Svědomí je zjev, který je s osobností spjat tak, jako žádný jiný. Svědomí se tedy musí vyvíjeti s člověkem a se společností. Od dítěte nelze žádati, aby mělo tytéž soudy mravní jako člověk dorostlý. Dostává nové náhledy, nabyvá širšího poznání, tedy i soud svědomí se dle toho přizpůsobuje. Bylo by nerozumné očekávati od primitiva tytéž mravní názory jako od vyvinutého Evropana. Svědomí se tedy nesporně vyvíjí, musí se vyvíjeti, ale ten vývoj má určité hranice. V poznání lidském je mnoho relativního a mylného, mnoho je určováno výchovou, okolím a společností. Tím jsou variace v etice možné a historicky dobře odůvodněny.

Ale nelze přezírat, že při měnivém a náhodném obsahu ve výpovědích svědomí je tu jakási stálá forma, která se nikdy nemění a to je: rozdíl mezi dobrým a zlým. Toto vědomí o dobrém a zlém leží na dně všelikého hodnocení, mravnost klade všude nárok na bezpodmínečnou platnost. S tímto požadavkem pak se dají dobře sloučiti i omyly při posuzování mravních skutečností. Tak na příklad Negři australští připisují smrt svých příslušníků čárům sousedního kmene. Proto pokládají za svou svatou povinnost, aby zabili jednoho příslušníka toho kmene a tím usmířili smrt svého příbuzného.

I svědomí mylné, kde mýlíci se neví o svém omylu, nebo kde do jisté míry pochybuje sice o správnosti svého mravního úsudku, jeví se však v jeho očích tato pochybnost nicotnou, je pravý mravní zážitek, jenž vystupuje s nárokem bezpodmínečného příkazu. Primitivní pojetí vede k docela jinému jednání, než když se nám před-

stavuje z jiného kulturního stupně. Tak porozumíme kanibalismu některých kmenů; byly k němu vedeny naivní vírou, že se požitím těla protivníková stanou účastnými jeho síly. U mnohých národů bylo zabíjení rodičů pietou, chtěly je totiž uchrániti ubohosti stáří na onom světě; byly ovládnuty představou, že člověk na onom světě žije tak, jak opustil tento svět.

Nám sice padá do očí vnější rozdíl mezi křesťanským pojetím čtvrtého božího přikázání a mezi tímto počínáním, ale základní mravní pojetí je stejné. Že byly celé národy, které nepokládaly vraždu za zločin, ale za chvályhodný čin? To jen dokazuje, že nepokládaly každé zabití za vraždu. I když zabití cizího nebylo vraždou, ale snad chvályhodným činem, přece vražda příslušníka téhož kmene byla pokládána za zavrženíhodnou. Tedy přes primitivnost pojetí a tím i přes zvrácenost obsahu mravních soudů nalézáme všude rozlišování mezi dobrým a zlým. A právě ta okolnost, že očištěné mravní vědomí tento omyl dřívějšího pojetí poznalo, nutí k uznání jakési pravé, všeobecně závazné normy.

Musí se tedy rozeznávat mezi subjektivním pojetím hodnot a mezi jejich objektivním obsahem. Vývoj těchto hodnotících soudů záleží na nesčetných vnějších podmínkách, jichž vlivu je vydán všechen život. V jedné společnosti, která zápasí o svou existenci, je ceněna více statečnost, takže krutost ani se necítí, naproti tomu zas u pastýřského, usedlého národa, dochází uznání spíše smýšlení pokojné. Pragmatismus a utilitarismus hraje zde velkou roli, je principem výběru mravních hodnot, ale nestanoví jich. Tento ohled na prospěch je už sám v sobě zhodnocen.

Všeobecnost a jednota mravního vědomí.

Teorie extrémního evolucionismu, pokud se týče metody, postupují a-posteriori. Vycházejí ze zkušenosti a opírají se o fakta. Z nich konstruují své teorie o vývoji svědomí a tudíž i mravnosti samé z prvků neetických. Argumentují takto: „Počátky lidstva etické nebyly; ani nebylo žádné vrozené vlohy. Fakta svědčí, jak se mravnost vytvářela.“ — Opačné teorie k svému účinnému obhájení musejí užítí téže metody. Prokáží-li fakty, že základní pojmy mravnosti byly vždy a u všech národů tytéž, obhájí se proti všem námitkám aposteriorismu. Jednota mravního vědomí u všech národů, všech časů, to je jádro, kol něhož se točí kontroverse. Je možno označiti společný nezcižitelný majetek všeho lidstva, pokud se týče pojmů a zásad mravnosti? Pro aposteriorism všech odstínů je jednota a všeobecnost mravního vědomí nevysvětlitelnou záhadou. Sám P. Rée to doznává: „Kdyby svědomí tytéž činy zakazovalo a přikazovalo, nebylo by možné vysvětlení tohoto vnitřního zákona a, což totéž značí, bylo by nadpřirozené.“⁴⁾

Pro rozhodnutí musíme se obrátiti k etnologii, jež zde má hlavní slovo. Tato nová věda otázku rozhodne, ovšem etnologie nestranná a poctivá. Vládnoucí názor apriorismu až do nejnovější doby neshbíral po této stránce důkazů. Nebylo námitek, nebylo ani třeba zdůvodnění. Bylo to prostě samozřejmé. Jednotnost mravních názorů tvořila jasný předpoklad, o němž nikdo nepochyboval. Již řeční filosofové a básníci mluví opětovně o věčných, neměnitelných mravních zákonech, které neplatí jen

⁴⁾ Entstehung des Gewissens, str. 31.

dnes nebo včera, ale jakožto výraz věčných zákonů Božích zavazují vždy a všude a stojí tedy nad všemi příkazy lidskými. Vzpomeňme krásného slova Antigony u Sofokla, jež přes zákaz Kreonův označuje pohřbení Polynikovo za právo přirozené a to proto, že platí ne od včerejška, ale věčně, nikdo nezná začátku toho práva a nemůže nám je tedy ani vzíti. Aristoteles rozeznává dvoje zákony. Jedny se mění dle národů, druhé jsou nepsané, neměnné, platné vždy a všude, poněvadž přikazují nebo zakazují to, co dle přirozenosti (kata fysin) je správné či nesprávné. „Který národ,“ tak volá Cicero, „by nemiloval lidumilnost, dobrotu a vděčnost? A který by neměl v ošklivosti lidí pyšné, zločince, ukrutníky a nevďečníky?“⁶⁾ Podle něho existuje věčný a nezměnitelný zákon, který bohové sdělili lidem, a žádné usnesení senátu ani lidu nemůže nás od něho osvoboditi.

I křesťanství zastávalo vždy tento názor. Všem lidem, i těm, kteří nikdy o zjevení křesťanském neslyšeli, vepsal Bůh přirozený zákon do srdcí tak, že rozeznávají dobré a zlé, právo a bezprávi a slyší hlas svědomí ve svém nitru. Podle sv. Pavla budou jednou i pohané souzeni dle mravního zákona, který se zjevuje v jejich svědomí.⁶⁾ Církevní Otcové dle tohoto slova apoštolova učí totéž na mnohých místech. Tak Augustin praví: „Tvůj zákon, o Pane, trestá beze vší pochyby krádež, zákon v srdcích lidských psaný, který žádná zločinnost není sto vyhladiti, neboť který zloděj snáší lhotejně, je-li okraden?“⁷⁾ Sv. Jero-

⁶⁾ De leg. 1, 11.

⁶⁾ Řím 2, 14.

⁷⁾ Enarr. in Ps. 118, sermo 26.

ným píše: „Apoštol učí, že do našich srdcí je vepsán přirozený zákon. Tak zákon v srdcích vepsaný pojímá všechny národy a není člověka, jenž by tohoto zákona neznal.“⁸⁾ Tak se po věky učilo a věřilo. I sám Kant a jeho přívrženci byli toho přesvědčení, že mravní zákony jsou kategorické, nezměnitelné a v každé rozumné bytosti stejně pevné a jasné. Toto všeobecné přesvědčení činilo podrobnější zakazování zbytečným. Ostatně i se stanoviska pouhého filosofického theismu, jenž byl až do nejnovější doby všeobecně přijatou základnou, je to takřka samozřejmé. Stvoření člověka od Boha, původ od jedné dvojice lidí a podstatná podobnost vloh i sklonů, to je trojí základna theismu; z ní plyne pak samo sebou podstatná jednota mravního vědomí v celém pokolení lidském.

Ale nový historicko-genetický a relativistický způsob změnil situaci. Krajní evolucionismus ovládl myšlení lidské. Idea vše objímajícího vývoje, přejatá od Hegla a Schellinga, se ujala, ovšem bez jejich idealismu. Fr. Paulsen konstatuje: „Naše doba vzdala se ztrnulého racionalismu Kantova systému s jeho absolutními, věčnými pravdami a kloní se k historicko-genetickému a relativistickému způsobu myšlení. Mimo logiku a matematiku jsou pravdy jen relativní a nikoli věčné.“⁹⁾ Dle H. Spencera dnešní badání nemůže uznati jednotu a všeobecnost lidského svědomí, jak ji Kant předpokládal.

Vůči těmto doktrínám je třeba změnit metodu a postavit se na půdu společnou všem. Místo

⁸⁾ Epist. 21.

⁹⁾ Im. Kant, Sein Leben und seine Lehre, str. 401.

apriorních úvah, musíme budovati na skutečnostech. Kromě poukazu na slabiny evolucionismu, je třeba fakty podepřítí názor dřívější. Dnes se musí dokázati to, co bylo dříve přijímáno za samozřejmé. I tážeme se: „Co praví čestná a poctivá etnologie o jednotě a všeobecnosti mravního vědomí v lidstvu? Lze zjistiti výsledky etnografie, že zásady dekalogu jsou ve své podstatě společný majetek všech nám známých národů staré i nové doby?“

Tuto otázku klade Viktor Cathrein S. J. na počátku svého velkého třísvazkového díla: *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*.¹⁰⁾ Autor hledá svědectví ne etnologie, ale etnografie, která se omezuje na spolehlivé zjištění skutečného stavu národa v určité době. Etnologie jde dál, je jakoby filosofií etnografie, dedukuje závěry z materiálu, který tato poskytuje, hledá vztahy jednotlivých národů, vývoj různých institucí a je přes mnohá učená díla ještě v plénkách. K této vědě nemá autor náležité důvěry, poněvadž mnozí dnešní etnologové jsou v zajetí svého extrémního evolucionismu a odmítají a priori, co se nehodí jejich předpokladům. Proto volí Cathrein zdolhavější, ale bezpečnější cestu, vychází z etnografie a zkoumá dle spolehlivých pramenů mravní a náboženské poměry všech aspoň hlavních známých národů celého světa. Je to ohromná práce, probíráti jeden národ za druhým, ba zkoumati i spolehlivost pramenů, jež jsou mnohdy povrchní a sobě odporují. I v tom ohledu je autor opatrný a zprávy těch cestovatelů, kteří jen přechodně se zdrželi u něja-

¹⁰⁾ Freiburg i. B. 1914.

kého národa a neznali ani jejich řeči, bere s velkou rezervou. Tito mohou zjistiti anthropologické vlastnosti: bydlení, oděv, nástroje, tance, slavnosti atd.; ale pokud jde o duševní stavy primitivů, nelze se na ně úplně spolehnouti. Zeměpisec, lékař neb jiný vědec pojímá vše se svého stanoviska a nemůže se od něho ani žádati správné posouzení poměrů mravních a náboženských. V tomto oboru naskytají se ještě zvláštní obtíže, neboť divoši jsou se svými nábožensko-mravními názory vůči Evropanům velmi zdrženliví; bojí se snad posměchu či pohrdání a užívají namnoze lsti, aby tyto své zvyky utajili. Tak v horách Kilimandžaro cestovali Evropané už po 20 let, ano dokonce tam bydlili, ale tamní modly zůstaly jim utajené. Mnozí důkladně popisovali zvyky a mravy statečného, horského kmene Wadžagga, ale žádný z badatelů se nezmínil o modlách a obětech, jež jim přinášejí u posvátných stromů. Tito Wadžaggové mají také velký strach před Varunu, zlými duchy, jimž rovněž přinášejí oběti, ale i to ušlo pozornosti cestovatelů.

Cathrein pojednává nejprve o mravních a náboženských poměrech kulturních národů na rozdíl od primitivů, kteří sice mají prostředky, jimiž se mohou povznést na vyšší kulturní stupeň, totiž: řeč, náboženství, oheň, zbraně a náradí, ale neznají písma. Kulturní národ je ten, který má písmo, jež je nositelem kultury, pojítkem mezi minulostí a budoucností. Jakmile národ si osvojí toto umění, má historii učitelkou života, nyní je teprve možný větší pokrok ve vědách a v jemnějším umění. A je 23 takových kulturních národů, ovšem mimoevropských, jichž mravní a náboženský obsah v zhuštěném přehledu podává V. Cath-

rein: staří Egypťané, Bybyloňané, Feničané, Indové, Číňané, Japonci, Mongolové, Aztekové, staří národové germánští atd. Primitivů je daleko více. I když není v díle obsažen popis národů všech, — což není ani možné — přece šetření hlavních národů všech dílů světa i ostrovů Oceánie, Melanesie, Mikronesie a Polynésie (počtem přes 300) stačí k dokonalému indukčnímu důkazu, který je na konci díla shrnut v tyto body:

1. O jednotě a všeobecnosti mravního vědomí lidstva, tedy o přirozené mravouce, morálce dekalogu (co do hlavních zásad, nikoliv ovšem co do konkrétních aplikací a závěrů) nemůže být rozumné pochybnosti. Všichni národové, i ti, kteří stojí na nejnižším stupni vývoje, mají mravní pojmy a zásady, které tvoří nezczitelný majetek lidstva. Všichni rozlišují mezi dobrým a zlým, mezi ctností a neřestí, mezi lidmi dobrými a zlými. Dobro je chváleno a odměňováno, zlo káráno a trestáno. Shledáváme prakticky všude všeobecné zásady, že dobro je třeba činiti a zlého se varovati, že bezpráví se nemá páchat, druhému že se nemá činiti to, co bychom sami nechtěli snášeti. Ačkoliv se nejednalo vždy dle těchto poznávaných zásad — což se ostatně stává i u civilisovaných lidí — přece poznání dobra snažilo se vždy prorazit a zatlačit zlo; s pojmy viny a nevin, zločinu, smíru a trestu shledáváme se všude. Všude jeví se snaha procesy, svědky, přísahami, ordaliemi neb čarodějstvím přesvědčiti se o vině obžalovaného dříve než je potrestán. Prokáže-li se nevin, zůstává bez trestu, neboť platí přesvědčení, že jen viník smí být potrestán. Také tresty za všechna provinění nejsou stejné; těžší zločiny jsou přísněji trestány. Jest také patrno, a to na nejníž-

ším stupni kulturním, že dobro se nekryje s dobrem jednotlivce neb celé společnosti, neboť vždy a všude je v ošklivosti vražda, krádež neb cizoložství, ač jednotlivci často prospívá.

2. Obzvláště ostře je vyznačen u všech národů cit práva. I nejubožší divoši mají jasné pojmy o právu a bezpráví, o mém a tvém a jsou proniknuti živým vědomím, že bezpráví netřeba trpěti, ale také, že se nesmí bezpráví jinému činiti. Každý chce míti zajištěn svůj život, svoji svobodu, svoji ženu, své děti, svůj majetek proti nepovoleným zásahům jiných, ale také uznává, že může tento požadavek vznést jen tehdy, když sám dle této zásady vůči jinému postupuje. Z tohoto citu práva a spravedlnosti vyplývá fakt, že vražda a zabití, aspoň mezi příslušníky téhož národa, kmene neb rodiny, krádež, pomluva atd. je v ošklivosti a dle možnosti se trestá. I byt se příkazy spravedlnosti sebe častěji přestupovaly, vždy reaguje proti nim a to nejen postižený, nýbrž i společnost a hledí bezpráví odčiniti. Příznačnou v tomto ohledu je krevní msta, s níž se setkáváme skoro u všech necivilisovaných národů a je všude institucí schválenou, oprávněnou a právem zvykovým přesně stanovenou.

Jako vlastní spravedlnost, tak i s ní spřízněnosti: pravdomluvnost, věrnost, štedrost, pohostinnost, slušnost a vděčnost jsou všude známy a také do jistého stupně pěstovány, ač se projevují u primitivů snad trochu jiným způsobem než u národů civilisovaných. Tam se ovšem mnoho lže — zda více než u těchto, je stále ještě otázka — lež je zbraní slabých, ale přes to lež, aspoň ta, která bližnímu škodí, považuje se za trestuhodnou. Všude výtky: „lhář“, „pomluvač“, se pocitují jako

nadávky. Jak je lež odsuzována, lze poznati nejlépe z pojetí křivé přísahy. Jediný důvod, proč všichni národové spatřují v křivé přísaze těžké provinění, tkví v tom, že se bere Bůh či bohové nebo vůbec vyšší mocnosti za svědky nepravdy, lži a to zas předpokládá přesvědčení, že takové dovolávání se jim nelíbí a že je budou trestat nemocí či smrtí.

Zvláště nápadnou známkou divokých národů je silně vyvinutý cit soudržnosti či solidarity mezi druhy téhož kmene za účelem obrany proti nepřítelům. Proto také nejvíce je ceněna jako ctnost statečnost. Zhabělec byl v povržení a nenašel ani ženy. Tento význam statečnosti válečné vysvětluje aspoň z části zcela podřízené postavení ženy. Její ponížení je však zpečetěno nejvíce polygamií, hlavním to zlem, jímž trpí pohanská rodina. Základem organizace sociální je sice rodina, t. j. trvalý a závazný poměr muže a ženy, ale u mnohých národů je uvolněna mnohoženstvím, které ženu snižuje na mužovu otrokyni a také u některých národů dokonce mnohomužstvím, (na př. ve střední Austrálii). Tento smutný zjev však nemá nic společného s pohlavním komunismem. Důvod nutno hledati v místních poměrech, zejména v nedostatku žen, neboť polyandrie se objevuje u národů mravně nejvíce upadlých a spustlých a u národů stojících na vyšším stupni, jako u Todův a u starých Guančů na ostrovech Kanárských. Naproti tomu u národů s nízkou kulturou platí přísná (aspoň v zásadě) monogamie, jako u Karemů, Adamanů, Semangů, Dajaků, Nigritů, Eskymáků na Aljašce, Birriů atd. Lze tedy za to míti, že sem tam se objevující polyandrie je výslednicí abnormálních poměrů, zvláště když vesměs národové mají velký

odpor k manželství mezi členy téže rodiny a pokládají je za hanobení krve.

U primitivů shledáváme mnoho mravní zvrhlosti; někteří spisovatelé a badatelé se zvláštní zálibou ji líčí. Nepopíráme toho. Fakt jednoty a všeobecnosti mravního vědomí nestaví ještě divochy za vzor ctnosti a svatosti. Primitivové jsou jako nevychované děti, jež se nikdy neučily ovládat své náklonnosti; volně se oddávali svým choutkám a žádostem. Odtud ty překvapující protivy v jejich chování, ten náhlý přechod dobroty a příchyllosti k bestiální krutosti a zavilé lsti. Schází jim jakákoliv kázeň a sebevláda. Ale přes to sexuální bezuzdnost sotva dosahuje u divochů takové výše a rafinovanosti jako v té „cloaca maxima“ některých dnešních velkoměst. Ať je tomu jakkoliv, je jisto, že z častého přestupování mravního zákona nelze hned souditi na neznalost jeho. I civilisovaní lidé činí mnoho ne proto, že by to pokládali za dobré, ale přesto, že je to zlé. O Římanech a Řecích víme, jakou měli přesnou znalost mravních názorů a jak často bylo jejich skutečné jednání v rozporu s tím. Platí-li to o kulturních lidech, tím spíše o dětech pustiny, které se nikdy neučily přemáhat a nebyly vnějšími sociálními závorami tak drženy jako lidé civilisovaní. Když tedy někdo prohlašuje: „Tenhle kmen to a to dělá, nemá tedy mravních pojmů.“ Je to, mírně řečeno, aspoň nevědecké.¹¹⁾

Jde tu o hlavní mravní pojmy v lidstvu, jako je zásadní rozdíl mezi dobrým a zlým, mezi právem a bezprávím. Kdo by chtěl

¹¹⁾ Cathrein, citov. dílo, str. I. 32.

tvrdit víc, měl by těžkou práci s výkladem fakt, podobně jako ji mají relativisté s výkladem našich skutečností. Pojmy o tom, co je dobré a co zlé, byly vždy různé dle místa a času a jeví různá odstupňování od brutálních kanibalů a divokých fanatiků, kteří pocítovali výčitky svědomí proto, že svého nepřítele nesnědli neb nespálili, až ke křesťansky smýšlejícímu člověku, jenž pocítuje výčitky, že nepřítele nemiluje a nemůže se zbavit vůči němu odporu. Ale všichni, od divocha až k světcům, jsou za jedno v tom, že pokládají u sebe i u jiných některá jednání za dobrá a to bezpodmínečně dobrá a některá jiná zas za zlá, t. j. bezpodmínečně trestuhodná. Rozdíl mezi člověkem dobrým a zlým, mezi sobeckým a nezištným je prastarý, je starý tak jako lidstvo samo. Vynaložíme úsilí sebe víc k osvětlení vývoje těchto pojmů, všeobecný souhlas v základech mravnosti vyžaduje nutně původní vložku v lidské přirozenosti. Co bylo evidentní dosavadním aprioristům, je objasněno i v řeči evolucionistů.

Krajní evolucionism a Pygmaeové.

Proti faktům, jež snesl na př. P. Rée z Tylora, Morgana a jiných ze života primitivů na doklad o naprostém relativismu mravních norem a na důkaz amoralismu prvotního lidstva, možno postaviti fakta jiná. Nejzajímavější a nejpádňější materiál poskytují nové výzkumy národů pygmaeských. Veškeren materiál o těchto pidimužících, kteří v době renesance byli pokládáni za výplod fantasie řecké a římské, snesl a zhodnotil polský etnolog Ed. Kosibowicz ve svém díle: Problém

ludów pigmejskich.¹²⁾ Tito Pygmaeové působili velké starosti středověkému přírodovědci Albertu Velkému. Pod vlivem mnohých básní pokládal Pygmaee za jakýsi druh opic či spíše za prostřední formu mezi člověkem a opicí. Nemají prý rozumu ani pocitu studu, ani spravedlnosti, není u nich ani sledu společenské organizace, ale podobají se lidem vlastní mluvou, byť nedokonalou. Teprve výzkumy Mana na Andamanech, Blumen-triffa na Filipínách, Stevense v nedostupných krajích Malaky, Stanleje ve střední Africe atd. zjistily celou řadu pygmejských kmenů, teritoriálně od sebe zcela oddělených, ale vyznačujících se totožností zásadních rysů fyzických, mravních i kulturních. Ač je od sebe dělí ohromná vzdálenost, tvoří podivnou jednotku etnickou.

Charakteristický znak Pygmaeův je nízký vzrůst těla. Tím právě působili na obrazotvornost starověkých národů a odtud jejich jméno (pygmaion — loket dlouhý bůžek). Mužové prostřední velikosti měří 140 cm, ženy ještě méně. Druhým společným rysem jsou kučeravé vlasy, malé hlavy, disproporce trupu na úkor nohou. Barvy jsou obvykle černé. Tento zvláštní lidský rod je velmi starý, ne-li nejstarší vůbec. Etnologové vidí v těchto trpasličích dětské stadium celého lidstva. Lebzelter nazývá tento divný lid „forma typica“ celého lidského pokolení.¹³⁾ Tato nejstarší relikvie původního lidstva představuje nám prvotní zbytky tajemných počátků kultury.

¹²⁾ vyšlo v Krakově r. 1927. V češtině psal o trpasličích P. Pavel Šebesta S. V. D. (Z přitmi pralesa, 1927 — Svítání nad pralesem, 1929 — V tropických pralesích, 1935.)

¹³⁾ Kosibowicz, str. 90.

Tu jsme u zřídla lidské kultury. Proto studium života a kultury Pygmaeů má velký význam v otázce původu mravního vědomí. Dle extrémního evolucionismu musil vývoj lidstva počítí životem stádovým, promiskuismem sexuálním a dospěl pak přes matriarchát, polygynii a polyandrii k nejvyššímu stupni monogamie. Tento vývoj mají potvrditi skutečné poměry dnešních národů barských, kteří stojí na nejnižším stupni vývoje; neboť jsou nejbliže prvotnímu člověku. Vítanou kořistí musí tedy býti tento jeden z nejstarších, ne-li vůbec nejstarší rod, který pojí lidstvo s prvotním člověkem — Pygmaeové. A tu byla zjištěna překvapující fakta. Materiální kultura a společenská organisace stojí na nejnižším stupni historického vývoje. Všude zůstali Pygmaeové na téměř stupni lovu a občasného sbírání rostlinných produktů, všude prvotní formy chat, nejstarší metody získání ohně, táž zbraň, obzvláště jednoduchá forma luku i střel, primitivní hrnčířství a nářadí ze dřeva, kosti a mušle. V oboru vědy stojí na samém počátku; plastika úplně schází — s výjimkou kmeny Křováků, kteří podlehlí kulturním vlivům Kafrů a Hoten-totů.

Žádný z kmenů pygmejských nebyl s to vytvořiti nějaké společenské organisace, jež by připomínala systém státní. Základ jejich organisace tvoří rodina, ustavená dle zásad patriarchátu, v níž rozhodující roli má otec. Několik rodin spřízněných tvoří společné skupiny s jedním vůdcem v čele, jenž je zároveň představitelem rodu, avšak bez zvláštní moci — kromě řízení lovu a obranných výprav vojenských. Poněvadž tedy sociální organisace se téměř kryje s rodinou, jsou rozhodujícími projevy mravnosti v lůně rodiny, v níž se pietně

přenáší tradice s pokolení na pokolení. Tu vystupuje v popředí jasně láska, úcta a vzájemná pomoc jako norma poměru rodičů a dětí; vraždění dětí, zabíjení zestárých je buď úplně neznámé, anebo aspoň není nikde praxí, posvěcenou zvykem. Tito malí négrové vyznačují se takovým stupněm mravnosti, který venkoncem převyšuje sousední obyvatele více civilisované.

Tak je tomu v otázce mravnosti před manželstvím i v manželství, kde muž i žena zachovávají si věrnost; rozvod po příchodu prvního dítěte je věc úplně neznámá. Po výpočtu mnohých zjištěných fakt přechází Ed. Kosibowicz v toto tvrzení: „Mezi pygmejskými kmeny střední Afriky je monogamie forma svazku manželského buď výlučná, nebo aspoň převážná; kmeny ty charakterisuje v každém směru čistší a vznešenější etika manželská než sousední lid o velkém vzrůstu, jenž stojí na vyšším stupni materiální kultury.“⁴⁴⁾

U kmenů, stojících na nejnižším stupni kultury, jsou jistě nejvýš pozoruhodné zjevy, jako na př. rovnoprávnost ženy, volnost v uzavírání manželství bez koupě nebo brutálního nucení se strany rodičů, při čemž se jeví ohled na přirozené překážky manželské (blízké příbuzenství), dále pravdomluvnost, pohostinnost a vzájemná pomoc v rámci kmene — při naprostém vyloučení lidožroutství, lidských obětí, týrání válečných zajatců a otroctví.

Tato fakta svědčí proti těsi o amoralismu prvotního lidstva, o pohlavním komunismu čili polygynii, o stupňovém vývoji mravních pojmů pod vlivem společenské organisace. Náš etnolog vidí tu úplnou porážku sloupů krajní vývojové teorie:

⁴⁴⁾ Problem ludów pigmejskich, str. 115.

„Všechna ta i jim podobná tvrzení krajního evolucionismu stávají se ve světle nejnovějších etnologických výzkumů anachronismem, teorií bez vědeckého základu, s níž je třeba se definitivně rozloučit a to ve jménu pokroku a pravé vědy.“¹⁸⁾

„Tak,“ praví Kosibowicz, „přičinili se trpaslíci rozhodující měrou o pád gigantické teorie, jež hlásajíc amoralism jako morální zjev prvotního člověka, učinila úplný bankrot.“¹⁹⁾

Tak nelze upříti, že přínos etnologie stanoví velké a těžko řešitelné námitky pro evolucionismus. Dáváme-li přednost apriorismu v otázce původu mravního vědomí, činíme tak ještě z jiných důvodů.

¹⁸⁾ Ed. Kosibowicz, tamtéž, str. 117.

¹⁹⁾ Tamtéž, str. 121.

Závěr.

Vrozená vloha. — Teorie scholastická.

Názor, který zastává vrozenou vlohu v člověku, lépe vysvětluje určité faktum dnešní rovnosti mravních názorů. Při malých individuálních a národnostních rozdílech shoda mravních názorů převažuje. O tom, co je nízké a šlechtné, co je dobré či zlé, panuje v celku mezinárodní souhlas. Relativismus, který vidí ve svědomí jednotlivce odraz společnosti, nemůže uspokojivě vysvětliti té skutečnosti, že shoda obsahu svědomí proklestila si cestu i za hranice národů a v různých společnostech.

Ano, i v tom nutno viděti význam mravní vlohy, že různost mravních názorů se drží v určitých mezích. Nikde nelze dokázati, že by bylo překročeno to minimum shody jež vloha vyžaduje. Nutno také zdůrazniti, že různost v oboru mravnosti není větší než různost v oboru intelektuálním. Nikoho nenapadne pochybovati o tom, že je jedno správné smyšlení, i když výsledky vědeckého badání se částečně různí anebo když na místo vědeckých poznatků se uplatňují dobrodružné fantasmie. Proč historismus neaplikuje i na mravní život to, co uznává v oboru intelektuálním? Poznání čistě teoretické muselo projít týmiž bludy jako jimi prošly dějiny poznání mravního. Tato fakta v předpokladu vlohy lépe se vysvětlí než bez ní. K tomu přistupuje i analogie s říší živočišnou a rostlinnou. Tu nutno přijati vlohu v samém jádru, neboť oné podobnosti rostlin a druhů zvířat

i za různých vnějších podmínek nelze jinak vysvětliti. Vloha předurčuje příští vývoj v rámci jistých mezí. Jen člověk by měl býti ponechán v nejvznešenějších projevech vnějším okolnostem jako hříčka prostředí a společnosti? Tato analogie stavebního plánu (Bauplan) v celé přírodě zdá se Nachmannsohnovi nejpádňším důkazem pro vrozenou, přirozenou vloh u mravního života.

Nezmiňujeme se o nutnosti pevných mravních základů pro společnost lidskou. Teorii relativismu o původu svědomí je nesporně závaznost mravních norem seslabena a ořesena. Relativisté se brání této námitce poukazující, že normy mravní jsou stejně pevné, ať vyplývají ze základů metafysických či z nutnosti životní. Praxe však ukazuje na něco jiného. „Co si člověk sám dal, může zas sám změnit“, tak se v praxi usuzuje, kdykoliv požadavky mravnosti jsou obtížné a nepohodlné. Mravní normy, jimž se upírá absolutní závaznost, přestávají být kategorickými příkazy a stávají se jen jakoby lékařskými radami, jichž by měl člověk uposlechnout, chce-li být mravně zdravý. A tak mají význam pouze pro toho, kdo se cítí chorým. Tato podmínka, totiž pocit ubohosti, nicoty a malomoci — tedy pokora dnešnímu člověku téměř úplně chybí. Tak se stává celá ta relativní etika illusorní. Zdravý smysl lidský však nedá se tak snadno svést s pravé cesty. Tento přirozený smysl lidstva je nejbezpečnějším vodítkem společnosti. A to je fakt, že většina lidstva hledá důvody mravní závaznosti v absolutnu, a to přes všechny výklady evolucionistů. Tu promlouvá zdravý smysl lidský.

Fr. Krejčí a jiní nechtějí uznati vyšších motivů, dříve než budou nuceni je uznati. Budiž, ať jen

lidský duch badá, kombinuje, je to jeho triumf. když osvětlí záhadu, před níž se dosud velikáni skláněli. Musíme však podati výklad všestranně uspokojivý. Jest jím však některý směr relativistický v otázce o původu svědomí? Lze vskutku vyvoditi mravno z prvků amorálních, dají se mravní problémy vysvětliti prostředky neetickými? Kdo přečetl celou tuto stať o původu mravního svědomí, má odpověď a zná i důkazy. Zajisté bude souhlasit i s tímto závěrečným řešením. Naše resumé: Příkazy svědomí předstupují před nás s absolutní jistotou a s objektivní nestranností jako poslední pravda a nejvyšší instance. Při zkoumání vývoje svědomí a jeho původu shledáváme, že v jevech svědomí se uplatňuje mnohý činitel relativní. Jeví se zde tedy rozpor, který musí řešit každá teorie. Platí absolutismus neb relativismus svědomí, anebo obojí a v jaké syntesi? Krajní evolucionisté a empiristé řeší rozpor tím, že popírají absolutismus anebo jej zatlačují na pouhé subjektivní zdání. Jiné teorie spatřují ve svědomí božské orakulum, popírají relativismus a trvají na svém absolutismu. Jsou rovněž jednostranné. Jiní konečně hledají syntesu obou protiv ve svědomí a roztínají fenomen na dvě části, z nichž první je absolutní a druhá relativní. Absolutní moment je dán v synteresi jakožto nositelce a strážkyni zákonů božích. Vede nás k dobrému a zdržuje od zlého. Je to nezhasená jiskřička Boží, jež zůstala v padlém člověku; relativní prvek spatřují ve vlastním svědomí — conscientia, která záleží v aplikaci zákonů, norem synterese na speciální případy a je tedy relativní, podrobená omylům.

Tato sentence sv. Tomáše vysvětluje všechny jevy svědomí a proto je až nejpravděpodobnější

přes to, že syntereze je pravému svědomí bližší než conscientia. Ve svědomí stýkají se a protínají dva směry, pohled shora dolů a sdola nahoru; je to střetnutí se absolutna a relativna, Boha a člověka.

Středověká filosofie vycházela od horního stanoviska, zatím co novodobá filosofie zkoumá fenomen zdola a uspokojila se touto spodní sférou.

Studii o původu mravního svědomí můžeme směle uzavřítí tvrzením, že pokus moderního evolucionismu, vyvrátiti přesvědčení lidstva o apriorismu mravnosti jakožto nevědecký přezitek temného středověku, se nezdařil, ba skončil fiaskem. Už sám fakt četných řešení, nových a nových teorií, tak horečně vynalézaných, je podezřelý. Jedna druhou zavrhuje, prohlašuje ji za nedostačnou, ale ani ta poslední nemá dlouhého trvání a opravdové síly. Skromnější duchové to sami doznávají. Tak In. Arnošt Bláha shrnuje v závěru své „Filosofie mravnosti“ resultát všeho řešení a mluví o polostínu, jímž je tento problém obestřen; uznává, že zůstává nedořešen. Doufá sice, že přijdou v budoucnu noví lidé, šťastnější a smělejší, kteří vnesou světlo a dají jasný výraz řeči tomu, co v nás je jen zárodkem a co v sobě pocítujeme jako tlak touhy. Není to však lichá naděje? Příliš smělé a vysoké jsou plány moderní vědy, kterou rozvážnější neváhali nazvati titanismem. Absolutno nelze nikdy nahraditi a vysvětliti relativnem. A byl to náš T. G. Masaryk, jenž ostře bojoval proti tomuto titanismu doby. Vše je ve službách nadosobně platného řádu. Problém etický a náboženský tvoří jednotu, která se může přetrhnouti jen na úkor mravní dynamiky. Tak

volal, ale jeho hlas zanikl. Vývoj však mu zajisté v tom dá za pravdu.

Ostatně už i báse, na níž stojí všechny tyto nové teorie, je pochybná a nedoložená — totiž teorie descendenční čili vývojová. Povlovný vznik a rozvoj mravů z nejnižších forem postrádá solidních důkazů. Úplná promiskuita čili pohlavní komunismus, pak polyandrie a polygynie až k nynější monogamii, tak by to muselo postupovat v mravech a ve formách manželství od pravěku. Avšak finský učenec Westermarck, jenž je mluvčím jiných etnologů, konstatuje pravý opak: „Monogamie, od pradávna převládající forma manželství, byla na nejnižších stupních civilisace všeobecnější než na stupních o něco vyšších, kdežto polygamie na stupni ještě vyšším ve veliké míře byla vystřídána monogamií.¹⁾ Krajní evolucionismus, jenž se stal a byl také do nedávna hnutím lidovým, trpí nedostatkem vědeckého zdůvodnění. Je to pouhá hypotéza. Nástupce Haeckelův, profesor v Jeně, Plate, jenž sám hájí evoluční teorii, píše o svém mistru, Arnoštu Haeckelovi, ženoucím evolucionismus do všech důsledků: „Velkým a nesmírně zhoubným omylem bylo Haeckelovo tvrzení, že teorie descendenční vede k atheistickému monismu. Etika, potřebná velkým masám, je nemožná na tomto podkladě. Té poskytuje jedině nauka o odplatě.“ Pravý evolucionismus, totiž ten, jenž je fakty vědeckými odůvodněn, nemůže býti, jako pravá věda vůbec, na škodu náboženství. Nedotýká se nikterak základů etiky, tím méně vysvětlí její jevy a příkazy. Extrémní evolucionismus je pou-

¹⁾ The history of Human Marriage. London 1891.

hou hypotésou, jež se zrovna tak odstaví, jak byla postavena.³⁾

Pravý důvod, proč se teorie vývojové mnozí tak křečovitě drží, prozradil pražský profesor Jaromír Klika: „Jen jí vyloučíme nadpřirodní činitele, jež uznati vzpírá se náš rozum.“⁴⁾ Vychází se tedy z předpokladů, staví se na předsudcích. Důvodům však, jež pocházejí odjinud než z rozumu, nelze čeliti důkazy rozumovými.

Historie i doba současná ukazuje však také jasně, že vývoj nejde jen vpřed, neznamená jen pokrok, jak by o tom dle oné teorie muselo být. Po éře osvícenosti, svobody a tolik velebeného pokroku šklebí se na nás jařmo nesvobody, reakce a barbarství. Nejsme-liž jen krok od kulturního bolševismu? Zdaž to aspoň nyní nahlížíjí ti, kdož byli opojeni svobodou a nezadržitelným pokrokem?

Všechny snahy mravních filosofů, kteří usilovali ze všech sil ve jménu ustavičného vývoje a pokroku proto, aby odstranili heteronomii v morálce a nahradili ji etikou autonomní, ztroskotaly také v širokých vrstvách lidu, jenž si vždy zachoval zdravý smysl. Tak I. A. Bláha doznává, že „etika autoritativní je většinou etikou lidstva.“⁵⁾ Přes to však staví mravní autonomnost jakožto nejvyšší stupeň mravnosti za ideál budoucnosti. Je to dosti pokorné doznání. Budoucnost však beze vší pochyby povede k pokoře ještě větší, neboť člověk, byť se postavil na místo Boha, Bohem

³⁾ Viz Dr. K. Závadský: Nynější krise evoluční teorie v Hlídce, r. XLIII.

⁴⁾ O vzniku vývoji a zániku života, Praha 1925 — str. 64.

⁵⁾ I. c., str. 271.

se nikdy nestane. Člověk bez Boha nezachová ani lidskou důstojnost. To tvrdíme při vší úctě k velkým a šlechtným duchům.

Dnes je třeba stavěti jakožto ideál pravou heteronomii, v níž bude vždy dost místa pro prvek autonomní, neboť tam, kde člověk zaujímá po Bohu první místo, je králem tvorstva, jen tak je zaručena pravá svoboda, jen tak lze zabrániti mocným tohoto světa, aby nezotročili člověka člověkem či jakýmikoli utopiemi.

Náš problém, který jsme se snažili představit zcela objektivně, vrhá světlo i na ostatní etické otázky, ba je základním pilířem světového názoru. Jak kdo jej rozřeší, tak hledí na život a na svět. I v obyčejném životě nejpádějším důkazem o existenci transcendentního řádu je vědomí mravního zákona, neboť jej každý nosí v sobě a vycítuje jej jako projev vyššího světa a nadosobní vůle. Žádné teorii se dosud nepodařilo vysvětliti toto přesvědčení lidstva jako klam a tak nepodaří se to ani na příště, byť se o to snažili ještě úsilovněji. Víme už, že se tu splní slovo Geibelovo „Philosophiere nur und raste nie, du kommst nicht weit mit deinen Schlüssen, das ist das Ende der Philosophie zu wissen, daß wir glauben müssen.“^{a)} Hlas svědomí je a bude průsečníkem vůle nadosobní a osobnosti člověka v tajemných hlubinách lidské duše.

^{a)} Filosofuj jen a neleň, nadojdeš daleko se svými závěry. Konec filosofie je věděti, že musíme věřiti.

HLAVNÍ PRAMENY:

Bergson H.: *Dvojí pramen mravnosti a náboženství.*

Bláha In. Arn.: *Filosofie mravnosti.*

Cathrein V. S. I.: *Moralphilosophie.*

Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit.

Darwin Ch.: *The Descent of Man.*

Draghicesco: *Le problème de la conscience.*

Drtina Fr.: *Úvod do filosofie.*

Elsenhans Th.: *Die Entstehung des Gewissens.*

Fouillé-Hoffmann-Žakavec: *Kritika mravních soustav naší doby.*

Gillet M. S. O. P.: *Výchova svědomí.*

Hutcheson Fr.: *Sittenlehre der Vernunft.*

Kosibowicz Ed. S. I.: *Problem ludów pigmejskich.*

Kozák J. B.: *Přítomný stav etiky.*

Král Josef: *Československá filosofie.*

Kratochvíl Jos.: *Meditace věků.*

Krejčí Fr.: *Positivní etika.*

Matzke Jos.: *Manželství v pravěku.*

Messer Aug.: *Geschichte der Philosophie.*

Müncker Th.: *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre.*

Nachmansohn M.: *Wesen und Formen des Gewissens.*

Papírník Ant.: *Imanuela Kanta základy k metafysice mravů.*

Rádl Em.: *Dějiny filosofie.*

Rée Paul: *Die Entstehung des Gewissens.*

Renz Oskar: *Die Synteresis nach dem hl. Tomas v. Aquin.*

Sertillanges: *Philosophie morale de s. Thomas d' Aquin.*

Stoker H. G.: *Das Gewissen.*

Šeracký Fr.: *Čádova etika individuální.*

REJSTŘÍK JMENNÝ.

- | | |
|---|-----------------------------------|
| Abaelard 11 | Fichte 17 |
| Alexander Hales. 12 | Fouillé 74 |
| Ambrož 11 | |
| Aristoteles 9, 22, 91 | Geibel 113 |
| Augustin 11, 91 | Gillet M. 16, 45 |
| | Guyau 59 |
| Baine 59 | |
| Basil Vel. 11 | Haekel A. 111 |
| Bergmann 59 | Hoffman R. 15 |
| Bergson 1, 47, 52 | Hegel 92 |
| Berkeley G. 31 | Herbart 14, 18 |
| Bláha I. Arn. 45, 59, 73, 86, 110, 112 | Hobbes T. 31, 32, 33, 36 |
| Blumentriff 100 | Höfding 59 |
| Bonaventura 17 | Husserle 48 |
| Borgia Cesare 31 | Hutscheson Fr. 18, 34, 35 |
| | Chrysippos 9 |
| Cathrein V. 93, 94 | |
| Cicero 10, 91 | Jan Zlatoústý 11 |
| Clarke Samuel 32 | Jeroným sv. 91 |
| Cudworth R. 31, 32, 48 | Jodl 59 |
| | |
| Čáda Fr. 14, 18, 29, 59, 64, 66, 68, 69 | Kant Im. 9, 13, 18, 37—45, 52, 92 |
| | Klika Jaromír 112 |
| Darwin Ch. 58—64 | Koehler W. 83 |
| Decartes 38 | Kosibowicz Ed. 99, 102, 103 |
| Duns Scotus 36 | Krejčí Fr. 14, 59, 72, 73, 108 |
| | |
| Elsenhans Th. 16, 65 | Lamenais 74 |
| Feuerbach L. 67 | Lebzelter 100 |

Leibnitz 38, 46
Lev XIII. 23
Livius 10
Lucián 9
Luther M. 13

Macchiavelli 31
Man 100
Masaryk T. G. 110
Messer A. 23
Monako 83
More Henri 31

Nitzsche Fr. 75—78

Papírník A. 44
Paulsen 14, 59, 92
Pavel sv. 11, 91
Plate 111
Plato 9, 11, 48
Plinius ml. 10
Polybios 9

Rée P. 9, 14, 15, 18, 59, 64, 65, 68, 99
Ritschl Albrecht 72
Rousseau 18

Seneka 10
Shaftesbury 33, 34
Schleiermacher 14
Scheller 48
Schelling 92
Schopenhauer 14, 18
Schmidt W. 14, 18
Sidwick 48
Simmel 59
Sofokles 91
Sokrates 10
Spencer H. 59, 71, 92
Stanley 100
Stevens 100
Stewart 8, 18
Stoker H. 70, 86
Šebesta P. 100

Tomáš Akvin. 12, 16,
21—26, 29, 36, 109
Tomáš ze Štítného 12
Tylor 99

Westermark 111
Wolf Chr. 38, 46

Závadský K. 112

OBSAH:

Úvod: Důležitost etického problému . . .	8
Historický vznik pojmu svědomí . . .	9
Vymezení pojmu svědomí	13

Kapitola I.: TEORIE APRIORISMU:

Scholastika. Řešení Tomáše Akvin. . .	21
Britští morální filosofové. Moral sense .	31
Kantův kategorický imperativ	37
Intuicionism. Henri Bergson	47

Kapitola II.: TEORIE EVOLUCIONISMU.

Darwinova nauka	59
Evolucionism P. Rée a Fr. Čády, Herberta Spencera, In. Arnošta Bláhy, Fr. Nitzsche	64

Kapitola III.: KRITICKÉ ZHODNOCENÍ:

Teorie biogenetická	82
Teorie phylogenetická	86
Relativismus mravního vědomí . . .	87
Všeobecnost a jednota mravního vědomí	90
Krajní evolucionism a Pygmaeové . .	99

Závěr: Vrozená vloh. - Teorie scholastická	107
--	-----

Adolf Pelikán S. I.

O původu mravního svědomí

Edice Akordu svazek dvacátýtřetí,
vydal Akord, akademické literární a
umělecké nakladatelství v Brně, jako
šesté číslo řady Duchovní orientace,
kterou řídí *Dominik Pecka*. Písmem
Mediaeval garmond vytiskla tiskárna
„Typos“ v Brně L. P. 1941.

Pragae die 14. Februarii 1940.

Imprimi potest.

P. Theophilus Spáčil S. I., Praep. Prov.
Nrus 360. Brunae die 14. Januari 1941.

Nihil obstat.

Msgr. Dr. Ant. Jelen, censor ex officio.

Imprimatur.

† Josephus, Episcopus.