

DUCH A SVĚDOMÍ

MILOŠ KRIŠŠÁK, Praha, Česká republika

Svědomy je anticipace druhu, který na vás čeká, pokud a jestliže se vrátíte domů.

Hannah Arendtová

Jedna stará, ale o to hezčí studie ve filologickém časopise interpretuje sókratovský daimonion jednoduše jako to, co se v současnosti nazývá svědomím [6]. Tato interpretace se může jevit jak zjednodušující, tak prozíravá. Zjednodušující by mohla být tím, že stírá hranici mezi řeckým duchem a moderním pojmem, postaveným zejména na křesťanské tradici, prozíravá však v tom, že upozorňuje na instanci, která je vlastní ne-li člověku, pak duchu jakožto duchu zodpovídajícímu se před sebou samým, přičemž této instanci uděluje univerzální platnost.

Mým záměrem zde není přit se s autorem či kýmkoli jiným o ten nebo onen výklad. Chci přiznat podivuhodné instanci svědomí jako ducha soudícího sebe sama předběžnou skutečnost pro účely tohoto zkoumání.

Jisté oprávnění k tomuto kroku – a mimo distinkce univerzalizmu a relativizmu – nacházíme v existenciální analytice. Málokdo víc než Heidegger oživoval řeckého ducha jako jednoho z nejčistších a náhlých náhledů do původnosti fenoménu života. Přiznává-li sám Heidegger pak v *Bytí a čase* hlasu svědomí, jež „burcuje... ze ztracenosti“ ([2], 305), místo ve své existenciální analytice, spatřuji v tom oprávněnost onoho „něčeho, co nazýváme svědomím“ ne již jako kulturně-antropologického fenoménu, nýbrž jako něčeho, co je pro existenci ve vlastním smyslu konstitutivní.

Nechci však budít ani zdání heideggerovských východisek. Chci vycházet z předběžného, pokud možno co nejobecnějšího – a pokud možno nereligiózního – výměru svědomí jako soudu ducha vůči sobě samému. Předně: co je zde duch? Co je soud? A jak se duch staví před sebe sama?

Budiž nám zde vodítkem, pomocí něhož budeme toto téma rozmlouvat, jedno z nejkrásnějších pojednání o povaze myšlení, totiž *Život ducha* Hannah Arendtové. I Arendtová by úvodní heideggerovskou licenci – domnívám se – stěží nepřijala.

Duchem zde rozumím aktivitu myšlení v obecném smyslu,¹ jež se vymyká jakémukoli nároku činného života, netýká se tudíž oblasti konání, a netýká se také duševna. Duch jakožto „myslící Já,“ říká Arendtová, „je čistou aktivitou, a proto nemá žádné stáří, pohlaví, žádné vlastnosti a žádný životopis“ ([1], 55). Z hlediska světa jevů, v němž se odbývá naše každodennost, je základní charakteristikou duchovní aktivity její neviditelnost: „myšlení se nikdy nejeví, i když se ukazuje myslícímu, chtějícímu nebo soudícímu já, které si uvědomuje svou aktivitu, avšak postrádá schopnost nebo nutkání se takovým

¹ Je třeba mít na zřeteli rozlišení mezi myšlením v obecném smyslu jako aktivity ducha vůbec, o němž je na tomto místě řeč, a myšlením v pregnantním smyslu, kde je míněna mohutnost spekulativního rozumu, který si libuje ve své čisté aktivitě, avšak odlišná od dvou dalších mohutností: chtění a souzení. Tyto dvě roviny pojmu jsou podle mého *imlicite* obsaženy také v úvahách Arendtové.

zjevit“ ([1], 85 a n.). Myslíci duch není totéž co vědomí. Akty vědomí jsou intencionální či-li kognitivní, „kdežto myslící já nemyslí něco, ale o něčem přemýšlí, a tento akt je dialektický: postupuje v bezhlesém dialogu“ ([1], 205).

Naproti tomu je duše právě to, co se vším, vůči čemu se vymezuje duch, souvisí. Duše, jež si říká Já, je něco docela jiného než-li Já, které je přítomno v „Já myslím“. Já duše lze chápat jako ostenzivní pojem, jenž shromažďuje duševní životopis konkrétní bytosti, zatímco Já myslící je pojem pouze heuristický. Neoznačuje konkrétní bytost, má smysl pouze potud, pokud hovořím o „mojí“ aktivitě myšlení. Myslíci nakonec vždy vystupuje před ohromující nicotou, protože zde není instance Já, která by ho udržovala v základu. Na rozdíl od Já duše, jež je ve svém těle a ve svých činech, tedy jeví se, se Já myslící nikdy nejeví, proto mu lze přiznat pouze heuristickou a nikoli ostenzivní platnost. Tuto čistou aktivitu bez zřejmého podkladu nazývá Arendtová *život ducha*.

Co je soud? Řečeno s Kantem a zároveň s Arendtovou, je souzení jednou ze základních mohutností ducha. Je to „zvláštní talent“ (Kant), jak spojovat obecné a jednotlivé. Nepostupuje však ani indukci, ani dedukci, nemá tudíž nic společného s logickými operacemi, je to spíše „mlčící smysl“ ([5]; [1], 234). Jak známo, Kant rozlišuje mezi určující soudností a reflektující soudností. Je zjevné, že svědomí je třeba chápat jako reflektující, nikoli určující soudnost.

Určující soudnost sestupuje od obecného k jednotlivému, přičemž jednotlivé subsahuje pod obecná pravidla. Instance svědomí je sice možná v zjednodušující představě odpovědnosti vůči obecným morálním pravidlům (anebo mravním zákonům), není však ani nutná ani žádoucí. Pokud bychom měli morální pravidla jednou provždy, bylo by možné přejít od aktivity svědomí rovnou k vině či nevině, čímž je vlastní podstata svědomí překryta.

Reflektující soudnost je podivuhodná tím, že umí rozhodovat o jednotlivosti, i když nemá obecné pravidlo, a tím povznáší jednotlivé k obecnému. Pouze tu se objevuje naléhavost svědomí. Svědomí samo není odsouzení, leč právě souzení jakožto aktivita ducha, jež vznáší svůj nárok na nás, i když si jsme vědomi, že nepřikazuje z instance pravidla, které by bylo známo, ba naopak, racionalizace a generalizace nároku svědomí může vést k tvrzením, která odporují obecným pravidlům, nebo se dostávají do konfliktu s jinými zobecněnými tezemi soudu ducha.

Takový je i případ Sókratův: Ten jednou neuposlechne příkaz obce (tyranů), aby šel a dovedl Leonta ze Salamíny, kterého chtějí soudit, protože mu to „nedovolil jeho daimonion“; podruhé mu však jeho daimonion zabrání vyhnout se vlastní smrti, jakkoli je rozhodnutí nespravedlivé, protože (je to možná jenom Platónova racionalizace) je nesprávné přičít se zákonům polis. Tedy je nebo není správné uposlechnout soud obce? Navzdory tomu, že v obou případech činí Sókratés správně a obdivuhodně, obecná pravidla, která by bylo lze z obou způsobů chování rozvést, se dostávají do konfliktu. Avšak svědomí nepostupuje cestou od obecného k jednotlivému, nýbrž soudí jednotlivé bez obecného pravidla.

Z právě řečeného vyplývají další dvě upřesnění ohledně svědomí. Týká se svědomí jakožto reflektující soudnost například toho, o čem soudnost rovněž rozhoduje, totiž například soudu vkusu o tom, co je krásné, co nikoli, čemuž jej podřídil Kant, a tak podob-

ně? Zjevně ne.² Bylo by však předčasné tvrdit, že svědomí se týká soudu v otázkách morálky. I zde je Kant varováním a návodem k upřesnění, nečiní-li soudnost základní instancí mravního zákona. Zároveň však v nějakém smyslu musí platit, že se svědomí týká souzení toho, co je dobré, a co špatné. Pak je ovšem třeba říci, že svědomí je soud ducha vůči sobě samému, a to v tom, co je v něm samém dobré nebo špatné.

Zadruhé je třeba říci, že tímto poznáváme i další aspekt svědomí, a to jeho nedeontologickou povahu. Podobně jako daimonion nepředepisuje, intervenuje pouze negativně. Svědomí jakožto reflektující soudnost ducha ohledně toho, co je v něm samém dobré nebo špatné, nepostupuje podle žádného pravidla, nýbrž se jakožto „reflektující soudnost může dávat jako zákon jen sobě samé“ ([1], 84).

Staví se tedy před nás otázka, jak může duch soudit sebe sama? Předně je pochybné, proč je to duch, který se staví před tribunál vlastního souzení a nikoli duše, jež je přece vitálním elementem konání, úmyslu a tedy i dobrého či zlého, jak bylo vykonáno nebo chtěno.

Stojíme ze všeho nejdřív před otázkou souzení duše duchem. Úvahy Arendtové o životě ducha byly, podle jejího vlastního doznání, vyvolány jejím objevem pojmu „banality zla“. Je to obsáhle téma, spoléhám však na to, že nikoli neznámé, a proto budiž řečeno pouze v základním náčrtu: Zlo, k jehož vykonání byli schopni lidé jako Eichmann, nepochází z jejich morální zvrácenosti či specificky zlých motivů, nýbrž z jeho/jejich bezmyšlenkovitosti. Je totiž možné činit zlo jako následek fatální absence myšlení.

„Zlo, učili jsme se,“ uvádí Arendtová své úvahy o myšlení, „je něco démonického... Stála jsem však před něčím zcela jiným, a přece nepopíratelně skutečným... Činy byly nestvůrné, ale jejich pachatel ... byl zcela obyčejný a průměrný, ani démonický, ani nestvůrný“ ([1], 15 a n.). Eichmannova bezmyšlenkovitost, jeho neschopnost překročit pouhé fráze a klišé, které vedly, jak podotýká Arendtová, k jistému druhu „morbidní komedie“, vyprovokovaly otázky po úloze myšlení: „Mohlo snad myšlení jako takové, tj. zvyk zkoumat všechno, co se děje nebo vzbudí pozornost bez ohledu na výsledky a specifický obsah, mohla tato aktivita náležet mezi podmínky, které člověka mohou zdržet konání od zla“ ([1], 17)?

Ponechali-li bychom svědomí jako vztah, v němž duch soudí duši, nedobrali bychom se smyslu toho, co Arendtová nazývá absencí myšlení. Neboť bezmyšlenkovitost zajisté nespočívá v neschopnosti jednoduché reflexe či sebereflexe, nýbrž v prostém uspokojení se s touto reflexí.³ Ten, kdo „nemá svědomí“, není neschopen sebereflexe i sebesouzení,

² K největším zásluhám Arendtové patří právě snaha osvobodit chápání soudnosti v úzce vymezeném smyslu vkusu a přenést je na obecnou rovinu. Její snaha je spjata s otázkou dějin a možností soudu nad minulostí. Soudnost, podle Arendtové, je „nejpolitičtější z lidských duchovních schopností“ ([1], 211). Zde jest pramen jejího zájmu.

³ Ještě rukolapnější důkazem, než Eichmannovo vystupování před soudem, je dnes už i u nás dostupný zápisník Rudolfa Höbe, obersturmbannführera SS, velitele Osvětími (viz [3]). Právě tam, kde chce odhalovat svou „hloubku“, odhaluje pouze struktury, jimiž je nesen, a svou neschopnost myšlení, totiž nebýt – alespoň na chvíli – tím já, kterým jsem ve světě jevů, a být vůči vědomí tohoto já v podezření. „Když myslím, nejsem ten, kdo skutečně jsem,“ ([1], 100), píše Arendtová; nemyslíci setravává ve své neschopnosti učinit se neskutečným.

nýbrž v jeho neschopnosti pochybovat v duchu o této reflexi ducha, být vlastním duchem v podezření k jeho schopnosti souzení jakožto souzení ducha duše.

Známkou této neschopnosti je neschopnost pociťovat morální a metafyzickou vinu. Ukazuje to i schematika pojmů, kterou vypracovává Karl Jaspers. Píše: „Instancí [morální viny] je vlastní svědomí a komunikace s přítelem a bližním, s milujícím člověkem, který má živý zájem o mou duši“. A dál k metafyzické vině: „Existuje solidarita mezi lidmi jako lidmi, v jejímž důsledku je spoluodpovědný za všechno bezpráví a všechnu nespravedlnost na světě, zvláště za zločiny, k nimž dochází v jeho přítomnosti nebo s jeho vědomím... To, že ještě žiji, když se stalo něco takového [jako holocaust], spočívá na mně jako nesmazatelná vina. ... Instancí je jedině Bůh“ ([4], 26 a n.).

Zde vidíme, že pojmu svědomí je užito nechtě v jeho zjednodušujícím pojetí, totiž jako souzení duše duchem, a proto pro metafyzickou vinu není jiné instance než Bůh. Pro Jaspersa však bylo důležitější rozlišení mezi morální a metafyzickou vinou, jež je oprávněné, než projasnění pojmu svědomí. Říkáme-li naopak, že jak morální tak metafyzická vina se odhalují a dávají o sobě vědět před svědomím, nijak se to netýká rozlišení těchto druhů vin, a to, že se metafyzická vina ozřejmuje také před svědomím, nepopírá Jaspersovo tvrzení, že její instancí je Bůh. Snad právě v tom dřímá jedna ze záhad sókratovského daimonia a jeho interpretace jako svědomí. Víme přece, že daimón je spřízněn s božským.

Pro určení kriminální či politické viny (jimiž se Jaspers rovněž zabývá) stačí to, co se děje ve světě jevů a pro jejich posouzení je stav ducha irelevantní. Pro morální a metafyzickou vinu je zase irelevantní to, co se ve světě jevů jako vina doznává nebo nedoznává. Je sice třeba doznání k tomu, abychom mohli nastoupit – řečeno s Jaspersem – „cestu očisty“ –, to je však něco, co se už – i když o pouhý krok – vzdaluje souzení.

Morální a metafyzická vina je pouze „v duchu“, a proto je něčím, co se bytostně přímo nejeví, či nemá nutkání jevit se. Duch sám je totiž to, co ze světa jevů ustupuje. Tím spíš vidíme proč právě morální a metafyzická vina vystupují jako úděl svědomí: jsou pouze v duchu a tudíž se mohou objevit pouze v aktivitě ducha. Avšak ten, o němž říkáme, že „nemá svědomí“, nezná žádnou takovou vinu, protože sice má život ve smyslu vitální, nikoli však to, co Arendtová nazývá život ducha. Mluví-li Arendtová o bezmyšlenkovitosti, má na mysli právě toto: *život bez ducha*, bez myšlení, život, jenž je – jak jednou poznamenal Nietzsche – spíše příznakem života než životem samým.

Ačkoli se morální a metafyzická vina ohlašují před soudem svědomí, unikli bychom podstatě svědomí, pokud bychom jej ztotožnili pouze s vinou nebo s jejím určením. Základním smyslem svědomí není určování viny či nevin, nýbrž – jak nás o tom opět upomíná Sókratův daimonion – varování, vyhýbání se špatnosti, anebo odporování zlu.

V tom se nejostřeji ukazuje rozdíl mezi souzením ducha duše anebo sebe samého. Souzení duše se projevuje právě jako lítost či provinilost. Toto souzení samo osobě však nesvede odporovat zlu, chránit špatnosti, varovat. To může pouze duch sám, a to tak, že bere svůj vlastní soud o duši jako předmět pochybování. Jen duch se může ptát sebe sama, co sám ve svém soudu duše před sebou skrývá; čímžž lže sobě samému, aby se uklidnil, aby sám sobě ustoupil z cesty, aby nebránil chtění... A tak duch posuzuje sebe sama s ohledem na to, co je v něm dobré – totiž to, když duch nesmlouvavě odhaluje ve svém soudu klam duše, anebo špatné, to jest to, když duch podléhá sebeklamu apologie duše

před duchem.

Ted' je zřejmé, proč dobré a zlé v soudu svědomí nejsou pojmy etiky. Dobré není to, co je stvrzeno jako správné či žádoucí (pro konání), nýbrž duch poznává na sobě jako dobré to, když odhaluje šalbu duše, její „falešné vědomí“; a vice versa není špatné to, co bylo nebo nebylo nežádoucí na konání, nýbrž to, když duch neodhaluje sebe sama jako komplice duše v její snaze obhájit sebe samu před tribunálem soudu ducha jako čistou.

Opakem rčení „nemít svědomí“ je pouze „mít špatné svědomí“, ve smyslu, ve kterém hovoříme, že pouze dobří lidé mají špatné svědomí. Mít špatné svědomí znamená odhalovat špatnost ducha v jeho zakrývání a překrucování aktivity duše – před sebou samým. Jen slovný paradox vyjadřuje ideu přesně: Pouze ten, kdo má „špatné svědomí“ má dobré svědomí. Svědomí, které nevládne dostatečnou aktivitou, či-li je z hlediska ducha „špatné“, je totéž jako „nemít svědomí“.

Myšlení, chtění a souzení jsou tři fundamentální mohutnosti ducha, které nelze plně převést jedno na druhé. Ptá-li se Kant na to, odkud pochází ona „potřeba rozumu“ oddávat se i bezcílne spekulaci, ve které rozum nachází svoje štěstí, dal bych odpověď, kterou by podle mého mohl dát už Sókratés, pokud by mu tradice nebyla přířkla něco jiného. Na otázku „co nás nutí myslet?“ říkejme: nikoli údiv, svědomí. Arendtová píše: „Jestliže existuje něco v myšlení, co mi dokáže zabránit v konání zla, musí to být vlastnost samotné [této] aktivity,“ a dále: „Závan myšlení se neprojevuje v poznání; je to schopnost odlišit správné od chybného, krásné od ošklivého“ ([1], 210 – 212). Nedospívá zde i Arendtová sama k tomu, že mezní prostor mezi myšlením v pregnantním smyslu a souzením v původním smyslu je nejistý a postrádá přesnou hranici a že jistá forma soudnosti (nikoli však ta, jež má nejbliže ze všech mohutností ke světu jevů a posuzuje jevy s pomocí regulativních idejí rozumu, jak ukázal Kant) je přítomna i v aktivitě myšlení samého, kde duch přestupuje mezi mohutnosti, jichž je schopen? Arendtová sama tiše odporuje klasickému vymezení, když říká: „V praktických a morálních otázkách se [soudnost, ‚mlčící smysl‘] nazýval ‚svědomí‘“, a toto svědomí nesoudí, leč říká, „co se má nebo nemá dělat a čeho se má litovat.“ Pak ale dodává v odporujícím významu: „Ať je hlasem svědomí cokoliv, nelze ho nazvat ‚mlčícím‘“ ([1], 234). Není tedy původním popudem a drážděním myšlení, které nás přeče v jistém smyslu může chránit špatností na sobě, schopnost ducha soudit sebe sama? A není tato schopnost vlastním svědomím, na rozdíl od toho, co tímto slovem nazýváme běžně? Aby jsme byli s to být či cítit se lítostně a provinile, jak je běžně připisováno práci svědomí, musí duch být moci odhalovat šalbu, které sám podléhá ve svém soudu duše. To je pak svědomí ve vlastním, existenciálně původním smyslu.

Co tedy praví Arendtová ve větě, kterou jsem zvolil jako motto této eseje, když říká: „Svědomí je anticipace druhá, který na vás čeká, pokud a jestliže se vracíte domů“ ([1], 210)? „Domů“ je zde metaforou „k sobě samému“, „do své samoty myslícího“, nikoli však osamělosti. Myšlení probíhá jako bezhlesý dialog, ve kterém se – slovy Arendtové – „aktualizuje rozdíl v naší identitě“ ([1], 211), který nazývá též rozdílem mezi mnou a sebou. Jsem sám, ne ale osamocen. Jen pokud mám u sebe vnitřního druhá, partnera dialogu, jsem schopen myšlení a očekávám-li jeho kritiku, můžu mít i svědomí. Je též pravda, že z hlediska myšlení je „morální vedlejší efekt okrajovou záležitostí“ ([1], 210); v žádném případě zde nejde o účel či úlohu myšlení. Myšlení samo nezaručuje nic v oblasti

konání. Postavíme-li však otázku obráceně, můžeme spatřit tuto věc v novém světle: Svědomí není cílem myšlení. Není však anticipace druhá a partnera, jenž je pro myšlení jako vnitřní dialog nezbytný, aktualizací oné diference „v naší identitě“? A není táto anticipace sama nazvána zde svědomím? V tomto smyslu by jsme pak měli říci, že to, co myšlení vybudí k aktivitě, jež sama sice nepodléhá omezení cílem, přesto však někde počíná, je svědomí, jakožto anticipace/aktualizace rozdílu mezi mnou a sebou. V tomto smyslu lze pak na otázku „Co nás nutí myslet?“ odpovědět: nikoli údiv, svědomí, v němž se kriticky staví duch proti sobě a tím aktualizuje bezhlesý dialog mezi mnou a sebou. Až s touto distinkcí nabývá duch své aktuality, což znamená, svou existenci, ježto duch není nic jiného, než právě aktivita (aktualita). V této schopnosti ducha postupovat od sebe sama, zbavovat se sebe sama, a přece zůstávat tímž, sídlí ne jenom mohutnost ducha k myšlení a souzení, nýbrž i jeho nekonečnost.

LITERATURA

- [1] ARENDTOVÁ, H.: *Život ducha. I. díl: Myšlení*. Praha: AURORA 2001.
- [2] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH 1996.
- [3] HÖB, R.: *Velitelem v Osvětlení. Autobiografické zápisky*. Praha: Academia 2006.
- [4] JASPERS, K.: *Otázka viny. Příspěvek k německé otázce*. Praha: Academia 2006.
- [5] KANT, I.: *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon 1975.
- [6] NOVOTNÝ, F.: „Sokratovo daimonion.“ In: *Sborník filologický VII*. Praha: ČAV 1922.

Miloš Kriššák, PhD.
Patočkova 85
169 00 Praha 6 – Břevnov
Česká republika
e-mail: krissacrates@gmail.com