

Studia Neoaristotelica

Časopis pro analytickou scholastiku

SERIES BOHEMOSLOVACA

ROČNÍK 14 / S.B. 2 (2017)

ČÍSLO 5 / S.B. 3

Martin Cajthaml

HODNOTOVÁ SLEPOTA PODLE VON HILDEBRANDA



☞ *Studie* ☜

Studia Neoaristotelica

A Journal of Analytical Scholasticism

SERIES BOHEMOSLOVACA

Published by

editiones scholasticae
Publisher of Scholastic Philosophy

&

University of South Bohemia
in České Budějovice
Faculty of Theology

Founder: Stanislav Sousedík

Editors: Daniel D. Novotný (Editor-in-Chief), Lukáš Novák

Editorial Board

Daniel D. Novotný (President), Petr Dvořák, Tomáš Machula, Lukáš Novák,
David Oderberg, David Svoboda, Peter Volek

Board of Editorial Advisors

Paul Richard Blum, David Clemenson, Rolf Darge, Costantino Esposito, Edward Feser,
Štěpán Filip OP, James Franklin, Michael Gorman, Jorge Gracia, Timothy J. McGrew,
Daniel Heider, Rafael Hüntelmann, Michal Chabada, Gyula Klima, Sven K. Knebel,
Simo Knuuttila, Ulrich G. Leinsle, Pavel Materna, Uwe Meixner, Tomáš Nejeschleba,
Jan Palkoska, David Peroutka OCD, Roberto Hoffmeister Pich, Edmund Runggaldier SJ,
Jacob Schmutz, Prokop Sousedík, Stanislav Sousedík, Karel Šprunk

Cover design & typography: L. Novák (using the Junicode typeface by Peter S. Baker)

Proofreading: S. Hanke Jarošová (English), E. Fuchsová (Czech)

Web: <http://neoaristotelica.eu/>; <http://pdnnet.org/studneoar>

Editorial correspondence:

Studia Neoaristotelica, Teologická fakulta Jihočeské univerzity
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, Europe

E-mail: studia@skaut.org

Periodicity:

- 2 print issues per year in English
- free online Czech/Slovak series

See our websites for information on orders and pricing.



The journal is indexed by Philosophy Research Index, Scopus, ERIH, and Ulrich.

© 2017 University of South Bohemia

ISSN: 1214-8407 (Print)

ISSN: 1804-6843 (Online)

HODNOTOVÁ SLEPOTA PODLE VON HILDEBRANDA

Martin Cajthaml

What good am I then to others and me
If I had every chance and yet still fail to see
If my hands are tied must I not wonder within
Who tied them and why and where must I have been

BOB DYLAN, *What Good Am I?*

1. Úvod

Cílem článku je seznámit čtenáře s málo známou, z filosofického hlediska však velmi zajímavou teorií tzv. hodnotové slepoty (*Wertblindheit*) německého fenomenologa a katolického filosofa Dietricha von Hildebranda.¹ Hildebrand se otázkou podstaty a příčin hodnotové slepoty zabýval opakovaně, a to v dílech s různým tematickým zaměřením a v různých obdobích svého tvůrčího života.² Téma je významné především z toho hlediska, že se jeho rozpracováním ukazuje komplexní a dynamický vztah mezi poznáváním

¹Dietrich von Hildebrand, 1889–1977, německý fenomenolog, byl významným představitelem tzv. „mnichovsko-göttingenské“ fenomenologie. Zabýval se především etikou a estetikou. K jeho osobě a dílu viz web *Hildebrand project* (online, URL = <http://www.hildebrandproject.org/>). Ke göttingensko-mnichovské fenomenologii viz H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement I* (The Hague, 1965), 218–227. Jediným dosud publikovaným článkem k Hildebrandově pojetí hodnotové slepoty v češtině je Jiří Bartoník, „Fenomén ‚hodnotové slepoty‘ v materiální hodnotové etice Dietricha Hildebranda“, *Studia Theologica* 16, č. 1 (2014): 123–137. Žádná reprezentativní cizojazyčná studie k danému tématu dosud neexistuje.

²Podoby a příčiny hodnotové slepoty rozebírá Hildebrand především ve své habilitační práci *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*. Práce byla poprvé otištěna v pátém čísle fenomenologické ročenky, *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Bd. 5 (Halle: Max Niemayer, 1922), 462–602. Problematika hodnotové slepoty se objevuje i v pozdějších dílech, nejsoustavněji v kontextu analýzy tzv. mravních substitutů v knize *Graven Images: Substitutes for True Morality* (New York: Franciscan Herald Press, 1957), 11–25. *Graven Images* je dílo Hildebrandovy zralosti, které vzniklo o téměř čtyřicet let později než habilitace. Hildebrand v něm sice na pojednání hodnotové slepoty v habilitaci odkazuje, ale jak uvidíme, téma nepojednává v explicitní návaz-

v mravní oblasti (především poznávání hodnot a jejich protějšků) a mravním bytím poznávajícího subjektu, tzn. především povahou jeho základních mravních postojů. Z etického hlediska je významný především výsledný poznatek, že mravní slepota je ve většině případů mravně přičitatelná.³ V článku se budu dívat na Hildebrandovu teorii hodnotové slepoty jako na více méně koherentní teorii, která byla nejprve představena v raném spise *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* a následně v pozdních *Graven Images*. Zároveň ale výslovně upozorním na odlišnosti v pojednání částečné mravní hodnotové slepoty v obou dílech, jakož i na problémy, které tyto odlišnosti vyvolávají s ohledem na základní dělení uvnitř této podoby hodnotové slepoty. Na závěr ukáži, v jakém vztahu je Hildebrandova teorie hodnotové slepoty k Aristotelově teorii tzv. akrasie. Tím se vyjasní význam Hildebrandovy teorie z hlediska základních systematických otázek a problémů morální filosofie.

2. POJEM HODNOTOVÉ SLEPOTY

Nejprve k Hildebrandovu vymezení pojmu hodnotové slepoty. Hildebrand vymezuje hodnotovou slepotu jako prostou kognitivní dysfunkci vzhledem k hodnotě, a to buď k hodnotě toho či onoho konkrétního statku,⁴ tedy např. k vzácnosti Alkéstisina rozhodnutí zemřít za svého muže, nebo k určitému hodnotovému typu, tedy např. k sebeobětavé lásce vůbec. Tato kognitivní dysfunkce, popř. epistemická indispozice, může být buď trvalá, nebo dočasná.⁵

nosti na starší verzi rozpracování téhož tématu. Odlišné je zejména pojednání částečné mravní hodnotové slepoty. Viz níže.

³K případům, kdy tomu tak není, viz níže.

⁴Termínem „statek“ (mn. č. „statky“) nazývám jsoucno, které je nositelem hodnoty. Tento termín tedy používám v jeho abstraktnějším filosofickém významu, nikoli ve významu ekonomickém. Srov. německý termín *Gut*, mn. č. *Güter*.

⁵V tomto článku záměrně používám – jak v souvislosti s Hildebrandovým pojetím hodnotové slepoty, tak s Aristotelovým pojetím vlivu žádosti na praktický rozum – termín „dysfunkce“. Tento termín označuje poruchu funkce (např. určitého tělesného orgánu). Termín „disfunkce“ obvykle označuje nefunkčnost, a má tedy význam silnější. Jak u Hildebranda, tak u Aristotela se jedná spíše o poruchu správné funkce než o definitivní a nezměnitelnou nefunkčnost.

Dysfunkce se přitom týká bezprostředního, intuitivního kontaktu s danou hodnotou.⁶ Nejde tedy o deficitní či neadekvátní pojmové, popř. teoretické uchopení hodnoty. Proto není hodnotovou slepotou, má-li někdo neadekvátní teoretické uchopení hodnotové sféry vůbec, popř. určité hodnoty nebo hodnotového typu. Neadekvátní teorie vzhledem k hodnotám sice mohou být příčinou hodnotové slepoty, samy o sobě však hodnotovou slepotou nejsou.⁷ O hodnotovou slepotu nejde ani v případě, zdráhá-li se někdo uznat existenci, popř. platnost určité hodnoty. Snaha potlačit platnost vnímané hodnoty totiž její intuitivní danost předpokládá.

3. MRAVNÍ PŘÍČITATELNOST MRAVNÍ HODNOTOVÉ SLEPOTY

Přestože je podle Hildebranda hodnotová slepota prostou kognitivní dysfunkcí, nejedná se o indispozici ve smyslu aristotelské zbavenosti (*sterésis*), tedy o jakýsi duchovní protějšek fyzické slepoty. Proč? Vyjádřeno v Aristotelových termínech, hodnotová slepota není přirozená, ale získaná. Hodnotová slepota tedy není jakýsi analogon imbecility v mravní oblasti, tzn. indispozice, jejíž existence leží mimo dosah svobodných lidských činů a postojů a která by tudíž byla mravně nepřičitatelná. Hildebrand toto tvrzení odůvodňuje tím, že analyticky rozkrývá závislost různých podob hodnotové slepoty na základních mravních postojích (*sittliche Grundhaltungen*) dané osoby. Jsme-li mravně zodpovědní za tyto postoje, jsme nepřímou zodpovědní i za hodnotovou slepotu, která je v nich založena.⁸

⁶ Hildebrand rozlišuje dvě modalitty tohoto intuitivního kontaktu: vidění hodnoty (*Wertsehen*) a cítění hodnoty (*Wertfühlen*). Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 29–33. Jejich podrobnější rozbor viz Martin Cajthaml, „Dietrich von Hildebrand’s Moral Epistemology“, *American Catholic Philosophical Quarterly* (v tisku).

⁷ Viz například Raskolnikova slepota, jak ji vykládá Hildebrand v *Graven Images*, 16–18. Viz níže.

⁸ Jakým způsobem je hodnotová slepota založena v základních mravních postojích, ukáže následující výklad. Hildebrand na mravní přičitatelnost hodnotové slepoty poukazuje i dvěma dalšími způsoby. Za prvé uvádí, že kdyby byla hodnotová slepota pouhou zbaveností, nebyla by negativně mravně posuzována. Hodnotová slepota ale mravně odsuzována je. Hodnotová slepota tedy není zbavenost. Výslovně se přitom odvolává na *Etiku Nikomachovu* III, kap. 7, 1113b, kde Aristotelés hovoří o zaviněné nevědomosti jako příčině mravně špatného jednání. Tato nevědomost je haňena, protože jednající mohl, ba měl vědět. Podobně je tomu podle Hildebranda v případě hodnotové

Důraz na mravní přičitatelnost hodnotové slepoty v *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* je dán mimo jiné systematickým kontextem, v němž Hildebrand hodnotovou slepotu analyzuje. Je jím vztah mezi mravním poznáním a mravním bytím, čili řečeno tradičně, vztah mezi poznáním dobra a dobrým (ctnostným) životem. První teoretické stanovisko k této otázce zaujal podle tradice již Sókratés. Jemu se totiž připisuje tvrzení, že nikdo nechybuje úmyslně, a že tedy, koná-li někdo zlé, je to proto, že neví, co je dobré/lepší. Hildebrand vyjadřuje toto sókratovské východisko fenomenologickým jazykem jako vztah mezi zakládajícím a založeným. Podle Sókrata prý mravní poznání zakládá mravní bytí. Vztah mezi oběma členy tedy není reciproční, ale jednostranný.⁹

Podle Hildebranda však již Aristotelés zpochybňuje jednosměrnost tohoto fundačního vztahu.¹⁰ Poukazuje přitom na pasáž *Nikomachovy Etiky*, kde se říká, že *frónésis* (praktická rozumnost) pro svůj plný rozvoj předpokládá (mravní) ctnost, čímž se liší od pouhé *deinotés* (chytrosti), která tento předpoklad nemá.¹¹ Hildebrand v tom správně vidí revizi jednostranně intelektualistického Sókratova přístupu ke vztahu mravního poznání a ctnosti. Protikladnost Sókratova a Aristotelova pohledu přitom naznačuje, že bez hlubšího systematického vyjasnění stojíme před jakýmsi bludným kruhem: na jedné straně je zřejmé, že mravní život, tzn. mravní jednání i ctnost, nutně předpokládají určité mravní poznání; na druhé straně je právě tak zřej-

slepoty. Jestliže haníme jednání člověka, který jednal špatně, protože neviděl určitou hodnotu, předpokládáme, že danou hodnotu mohl, ba měl vidět, byť ji pro svou slepotu v daném případě skutečně neviděl. Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 43. Hildebrand za druhé poukazuje na literární ztvárnění zkušenosti náhlého mravního a náboženského obrácení starce Zosimy v Dostojevského *Bratřech Karamazovových* a Nejmenovaného v Manzoniho *Snoubencích*. Tato literární ztvárnění představují náhlé konverze jako procesy, v nichž daná osoba náhle prohlédne a spatří mravní hodnoty (i jejich opaky), které dosud neviděla. Možnost takového náhlého prozření předpokládá, že předchozí slepota byla zapříčiněna defektním základním mravním postojem, nikoli přírodní či přirozenou indispozicí. (*ibid.*) Přírodní či přirozenou indispozicí nelze změnit buď vůbec, nebo jen velmi pozvolna.

⁹Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 23.

¹⁰Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 25.

¹¹EN VI, kap. 13, 1144a–b.

mé, že určité mravní poznání není možné bez mravně správných postojů, tzn. bez ctnostného života.

Hlavním systematickým cílem Hildebrandovy habilitace je ukázat, že to, co se na první pohled jeví jako bludný kruh, je ve skutečnosti komplexní vztah vzájemné závislosti mezi mravním bytím a mravním poznáním. Tento vztah lze v obecné rovině formulovat následovně: Každý vyšší stupeň mravního bytí předpokládá dokonalejší poznání v mravní oblasti, přičemž toto dokonalejší poznání umožňuje ještě vyšší stupeň ctnosti.¹² Totéž však platí i v opačném směru: Mravně špatné postoje a činy snižují schopnost vnímání mravních a mravně relevantních hodnot, což vede k dalšímu poklesu mravního étosu; důsledkem je ještě větší hodnotová slepota.¹³

Hildebrandova habilitační práce analyzuje fenomén hodnotové slepoty právě v kontextu druhého z právě uvedených směrů dynamického vzájemného působení mravního bytí a mravního poznávání. Analyticky předvádí, jak různé defekty mravního bytí v podobě nedokonalého základního mravního postoje zapříčiňují rozličné podoby mravní hodnotové slepoty. Důsledkem takto zaměřeného úhlu pohledu je, že se jeho analýzy soustředí jen na různé podoby *mravní* hodnotové slepoty. Hildebrand v daném spise dokonce ani výslovně nerozlišuje mezi obecnou hodnotovou slepotou, tzn. slepotou vůči všem hodnotám, a specificky mravní hodnotovou slepotou. Hovoří v něm obecně o hodnotové slepotě, ve skutečnosti však uvažuje a analyzuje jen její mravní podobu. Rozlišení mezi mravní a obecnou hodnotovou slepotou se objevuje až v *Graven Images*.¹⁴ V habilitaci Hildebrand rozlišuje tři základní podoby hodnotové slepoty: celkovou, částečnou a subsumpční.

¹²Srov. Josef Seifert, „Vorwort“, in *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 10.

¹³Mravní hodnota je pro Hildebranda vždy osobní hodnota (*Personwert*), tedy hodnota, jejímž nositelem může být pouze osoba – např. spravedlnost, čistota, pokora. Mravně relevantní hodnota je hodnota, jejímž respektováním, popř. porušením může vznikat mravní vina nebo zásluha. Respekt nebo jeho opak se mohou projevovat jednáním (například záchrana lidského života vs. vražda) nebo vnitřním postojem (například radost ze štěstí druhého vs. škodolibost). Typickým nositelem mravně relevantní hodnoty je lidský život nebo třeba obecné dobro. K pojmu mravně relevantní hodnoty viz Dietrich Hildebrand, *Christian Ethics* (New York: McKay, 1953), 265–281; idem., *Moralia* (Regensburg: Habel, 1980), 21–50.

¹⁴Hildebrand, *Graven Images*, 11–14.

Z výše uvedeného je zřejmé, že se toto rozlišení *de facto* týká pouze mravní hodnotové slepoty.

4. CELKOVÁ MRAVNÍ HODNOTOVÁ SLEPOTA

Pro celkovou hodnotovou slepotu je charakteristické, že zcela chybí intuitivní kontakt s mravní, popř. mravně relevantní hodnotou, a to jak s konkrétní hodnotou určitého statku, tak s hodnotovým typem. Zároveň chybí základní porozumění pro význam slov „mravní dobro“ a „mravní zlo“. Člověk stížený tímto typem hodnotové slepoty chápe řeč o mravním dobru a zlu jako pouhý předpoklad druhých lidí. Tento člověk není schopen se pohoršit nad mravním zlem, ani se nadchnout pro to, co je mravně dobré. Jeho postoj k tomuto domnělému předpokladu je buď povýšená lhotejnost a výsměch, nebo nenávistný odpor.¹⁵

Tyto dva typy negativních postojů vůči mravním hodnotám a jejich nároku na adekvátní odpověď indikují dva základní typy celkové hodnotové slepoty.¹⁶ Pro první z nich je charakteristická tupá lhotejnost vůči hodnotám vůbec a vůči mravním a mravně relevantním hodnotám zvláště. Tento postoj je důsledkem základního životního postoje, který bychom česky asi nejspíše nazvali požívačností.¹⁷ Člověk, který je ovládnut požívačností, nazírá vše z hlediska množství požitku, slasti, které mu uvažovaná věc, osoba, stav, atd. slibuje přinést. Ježto však hledisko hodnoty je od tohoto hlediska diametrálně odlišné, není tento typ člověka schopen hodnotu vůbec postihnout.¹⁸ Kognitivní postižení hodnot totiž předpokládá určitý základní hledácký postoj. Ten je však s právě zmíněnou tupou lhotejností neslučitelný.¹⁹

¹⁵ Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 77.

¹⁶ Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 78–80.

¹⁷ Hildebrandův termín je *Begehrlichkeit*, tedy žádostivost. V pozdější *Křesťanské etice*, která je psána anglicky, se objevuje termín *concupiscence*. Hildebrand, *Christian Ethics*, 431–440.

¹⁸ Diametrálně odlišné hledisko hodnotného a tzv. subjektivně uspokojivého jako dvou motivačních kategorií je nejsoustavněji vyloženo tamtéž. *Ibid.*, 23–63.

¹⁹ Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 81.

Druhým typem postoje, který způsobuje celkovou hodnotovou slepotu, je někdy jízlivý a uštěpačný, někdy otevřeně nenávislný postoj k hodnotám. Tento postoj směřuje k lidem, kteří tyto hodnoty ztělesňují. Jeho adresátem jsou ale i hodnoty samé, ať už jednotlivě, nebo určité typy hodnot či celé hodnotové oblasti, především mravní hodnoty. Lidé s tímto postojem mají sklon hodnoty domněle demaskovat: pokora pro ně bude pokrytecká servilnost, čistota pouhá impotence, atd.²⁰ K pokusům o demaskování hodnot je ponouká resentment. Tento postoj nutně působí slepotu vůči hodnotám, k nimž se obrací. Jeho zdrojem není požívačnost, nýbrž pýcha. To, co pýchu zraňuje, je poznání, že hodnoty, především ty mravní, v sobě mají podivuhodnou moc, která působí v životech lidí, kteří tyto hodnoty respektují, popř. uctívají. Postoj pýchy však neumožňuje pochopit pravou podstatu této moci, protože neumožňuje postihnout kvalitativní význam těchto hodnot.²¹ Moc hodnot se jeví jako moc, která se od ostatních mocí liší pouze stupněm, nikoli podstatou. Člověka ovládaného pýchou na hodnotách vposled dráždí, že zakouší jejich moc jako „krádež svého vlastního ‚bytí‘, krádež své vlastní moci v nejhlubším slova smyslu“.²² Hildebrand tento raný výklad příčin celkové hodnotové slepoty významným způsobem prohlubuje v kapitolách *Křesťanské etiky* věnovaných pýše a žádostivosti, stejně jako v řadě dosud nepublikovaných manuskriptů nadepsaných „Kořeny mravního zla“ (*The Roots of Moral Evil*).²³

5. ČÁSTEČNÁ MRAVNÍ HODNOTOVÁ SLEPOTA

Částečná mravní hodnotová slepota se od celkové odlišuje již tím, že člověk jí stížený neztrácí základní porozumění pro význam slov „mravní dobro“ a „mravní zlo“. Rovněž si podržuje určité porozumění pro význam mravnosti v lidském životě. Také kognitivně postihuje snáze postižitelné hodnoty,

²⁰ Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 79.

²¹ *Ibid.*

²² Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 80.

²³ Hildebrand, *Christian Ethics*, 431–452. Zmíněné manuskripty jsou součástí Hildebrandovy písemné pozůstalosti uchovávané v Bavorské státní knihovně v Mnichově.

například spravedlnost, věrnost, spolehlivost. Nemá však již kognitivní kontakt s obtížněji postižitelnými hodnotami, například s pokorou, s čistotou, či třeba s laskavostí.²⁴ Rovněž tato podoba hodnotové slepoty má podle Hildebranda dvě podoby.

První, tzv. „konstitutivní částečná slepota“ (*konstitutive partielle Blindheit*), je důsledkem „relativnosti“ základního mravního postoje. To znamená, že základní mravní postoj je jaksi laxní, nerozhodný. Nevyjadřuje bezvýhradné svobodné uznání majestátu mravních hodnot, a tedy ani kategoričnosti požadavku, který z nich vychází.²⁵ Laxnímu základnímu postoji vůči mravní sféře odpovídá omezené poznání mravních hodnot. Poznávány jsou pouze nižší mravní hodnoty, tedy hodnoty, k jejichž poznání tento deficitní základní mravní postoj postačuje. Poznání vyšších hodnot vyžaduje dokonalejší základní mravní postoj, a není proto dosažitelné pro toho, kdo zaujímá postoj deficitní. Dojde-li ke změně postoje, stanou se kognitivně přístupné hodnoty, které předtím přístupné nebyly. Změna postoje může být postupná, nebo náhlá jako v případě výše zmíněných mravních a náboženských konverzí. V případě náhlé změny postoje jsou náhle kognitivně přístupné i hodnoty, vůči nimž byl daný člověk dosud slepý.

Právě zmíněný deficitní základní mravní postoj je předpokladem i pro slepotu zatemněním (*Verdunkelungsblindheit*), která je druhou podobou částečné hodnotové slepoty podle výkladu v habilitační práci. U této podoby však k deficitnímu základnímu mravnímu postoji navíc přistupuje dispozičně daná náchylnost k určitému typu žádostí, například ke smyslové požívatelnosti, k mocichtivosti, k hrabivosti, atp.²⁶ Tato náchylnost by ovšem nebyla možná, pokud by základní mravní postoj nebyl ve výše uvedeném smyslu deficitní. Řečeno v Aristotelových termínech, tuto náchylnost je třeba chápat spíše jako přirozenou dispozici (*dynamis*) než jako špatnost (*kakia*). Na rozdíl od Aristotelových přirozených dispozic, např. schopnosti vidět,²⁷ se však u Hildebranda nejedná o dispozici, která by se zcela vymykala svobodnému

²⁴Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 69–70.

²⁵Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 73.

²⁶Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 74–5.

²⁷Srov. *EN* II, kap. 4.

zásahu osoby. Mravní konverze je totiž podle Hildebranda schopna přivést člověka k uvědomění si této dispozice, což otvírá cestu k možnosti se jí zbavit.²⁸ Zajímavý je Hildebrandův postřeh, že pro vznik slepoty zatemněním je nutné, aby výše uvedená dispozice byla neuvědomělá, jinak by totiž nemohla zapříčínovat hodnotovou slepotu v dané oblasti. Např. člověk, který si je svého sklonu k hrabivosti vědom, s ním může úspěšně či neúspěšně bojovat, nebo se mu vědomě oddat. Ani v jednom z těchto případů však nemůže dojít k zatemnění kognitivní schopnosti poznat hodnoty, jejichž nárok na patřičnou odpověď stojí hrabivosti v cestě.²⁹

Součinnost deficitního základního mravního postoje a neuvědomělé náchylnosti k určitému typu žádosti způsobuje, že daná osoba – vedle konstitutivní částečné slepoty, která jí znemožňuje poznat vyšší mravní hodnoty – nepoznává ani hodnoty, které jsou v konfliktu s typem žádosti, již daná osoba nevědomky podléhá. Například člověk propadlý touze po majetku nebude slepý pouze pro vyšší mravní hodnoty, pro něž je slepý každý člověk s deficitním základním mravním postojem, ale například i pro hodnotu soukromého vlastnictví. Poznání a uznání této hodnoty totiž vyžaduje, aby člověk omezil uspokojování své hrabivosti. Tuto hodnotu by člověk se stejným základním mravním postojem byl schopen nahlížet, pokud by neměl onu přirozenou (a nevědomou) dispozici k hrabivosti. Slepota tedy v tomto případě není způsobena pouze nedokonalostí základního mravního postoje, ale zároveň působením určitého typu neuvědomělé žádostivosti.³⁰

Další zajímavá rozlišení v oblasti částečné mravní hodnotové slepoty provádí Hildebrand v pozdějších *Graven Images*. Konstitutivní slepota je zde

²⁸Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 70–71, 75.

²⁹Hildebrand analyzuje charakter této neuvědomělosti v kontextu rozboru subsumpční slepoty. Viz níže.

³⁰Od subsumpční hodnotové slepoty, o níž bude podrobně řeč níže, se slepota zatemněním liší v tom, že to, co zatemnění kognitivních schopností působí, není konkrétní žádost, tedy například touha vlastnit to či ono, ale propadení hrabivosti jako takové, tzn. nevědomá dispozice podléhat určitému druhu žádosti. Slepota zatemněním proto na rozdíl od subsumpční slepoty nevyvolává konkrétní předmět žádosti *hic et nunc*, např. okamžik, kdy král David zahlédl Betšebu z okna svého paláce.

traktována pod označením „existenciální slepota“.³¹ Slepota zatemněním se v *Graven Images* vůbec neobjevuje, zato se zde rozlišuje především mezi částečnou mravní hodnotovou slepotou zapříčiněnou podvědomým vlivem žádosti a pýchy a slepotou způsobenou tradicí, výchovou a zvykem. Hildebrand toto rozlišení neuvádí do vztahu s dříve provedeným rozlišením mezi konstitutivní slepotou a slepotou způsobenou zatemněním, ale je zřejmé, že tyto dva typy spadají pod slepotu zapříčiněnou podvědomým vlivem žádostivosti a pýchy. Tento vliv se projevuje již v laxnosti základního mravního postoje, který umožňuje obě podoby, a slepota zatemněním je navíc zapříčiněna dispozičně danou náchylností k určitému typu žádostivosti.

Pod slepotu zapříčiněnou podvědomým vlivem žádostivosti a pýchy rovněž spadá částečná mravní slepota zapříčiněná chybnou teorií a slepota zapříčiněná přílišným důrazem na extramorální hodnoty.³² Částečná mravní slepota zapříčiněná chybnou teorií je vysvětlena na příkladu hodnotové slepoty Raskolnikova, hlavní postavy z Dostojevského románu *Zločin a trest*. Raskolnikov, uvádí Hildebrand, má hluboké porozumění i pro velmi vysoké, a tudíž obtížně postižitelné mravní hodnoty, jako jsou mravní čistota a milosrdenství. Není tedy obětí konstitutivní hodnotové slepoty. Slepý je k hodnotě života stařeny, kterou považuje takřka za škodlivý hmyz a jejíž bohatství chce použít pro bohubilé účely. Jeho slepota se tedy týká hodnoty snadno postižitelné i člověkem s mnohem nižším mravním standardem, než má on. Jak je možné, že Raskolnikov vidí hodnoty, jejichž poznání vyžaduje vysoký mravní standard, a nevidí hodnotu, již poznává i člověk s mnohem nižším standardem? Vysvětlení je podle Hildebranda třeba hledat ve vlivu mylných teoretických náhledů. Na základě čistě intelektuálního procesu, tedy procesu neovlivněného pýchou či žádostivostí, došel Raskolnikov k závěru, že v zabítí výše zmíněné stařeny mu zabraňuje pouhá zbabělost.³³

³¹ Hildebrand, *Graven Images*, 16; 19.

³² Hildebrand, *Graven Images*, 16–22. Extramorálními rozumí Hildebrand ty hodnoty, které nejsou mravní (jako např. spravedlnost, čistota, pokora) ani mravně relevantní (lidský život, obecné dobro, svoboda). Typickým příkladem jsou hodnoty intelektuální (intelektuální pronikavost, brilantnost, hloubka atp.) nebo estetické.

³³ Hildebrand, *Graven Images*, 17.

Raskolnikovova slepota pro posvátnou nedotknutelnost každého lidského života je zapříčiněna perverzí jeho intelektuálních přesvědčení, nikoli nevědomým působením pýchy a žádostivosti. Zajímavý je Hildebrandův postřeh, že v pozadí tohoto intelektuálního omylu stojí určitý chybný hodnotový postoj: nekritický obdiv k jistým extramorálním osobnostním hodnotám, jež ztělesňuje silný a rozhodný člověk. Raskolnikov má nekritický obdiv k člověku, který je schopen uskutečnit své cíle bez ohledu na společenské konvence, zvyky či veřejné mínění. Potřebnost odstranění stařeny vidí ve světle těchto extramorálních osobnostních hodnot.

Právě nepřiměřená úcta k určitým extramorálním hodnotám může způsobit druhou zmíněnou podobu částečné mravní hodnotové slepoty. Hildebrand nepopírá, že taková nepřiměřená úcta nemůže mít konec konců původ v pýše, žádostivosti nebo v působení falešné teorie. Pro tuto podobu slepoty je nicméně charakteristické, že zatemňujícím činitelem není přímo ani jeden z právě uvedených tří faktorů, nýbrž právě ona nepřiměřená úcta k extramorální hodnotě. Člověk stížený tímto typem hodnotové slepoty nevidí ty mravní či mravně relevantní hodnoty, které jsou neslučitelné s hodnotou, kterou ve svém *ordo amoris* nepřiměřeně vyvýšil. Jestliže tedy například někdo nepřiměřeně ctí výkonnost, efektivitu či bezohlednou cílevědomost, může oslepnout pro ohleduplnost, mírnost či laskavost.

Od částečné mravní hodnotové slepoty zapříčiněné podvědomým vlivem žádosti a pýchy – do níž patřily posledně zmíněné podoby hodnotové slepoty – Hildebrand v *Graven Images* odlišuje slepotu způsobenou tradicí, výchovou a zvykem. Rozlišuje přitom případy, kdy jsou na vině čistě tyto vlivy, a případy, kdy je slepota spoluzapříčiněna vlivem pýchy a žádostivosti. Jako příklad prvního druhu uvádí slepotu muslimských žen k mravní špatnosti mnohoženství. Muslimské ženy, uvádí Hildebrand, z mnohoženství nijak neprofitují. Samy také neztělesňují étos, jehož součástí je mnohoženství.³⁴ Jinak je tomu v případě muslimských mužů. V jejich případě je slepota vůči mravní špatnosti mnohoženství spoluzapříčiněna vlivem žádostivosti a pýchy.³⁵

³⁴Hildebrand, *Graven Images*, 15; 20.

³⁵Hildebrand, *Graven Images*, 22. V této souvislosti je možné se tázat, myslí-li Hildebrand pouze na muslimské muže, kteří mnohoženství aktivně praktikují, nebo i muže, kteří sice žijí

Zajímavá je Hildebrandova teze, že slepota způsobená tradicí, výchovou a zvykem se ve své čisté podobě může vyskytovat pouze vůči hodnotám (a jejich opakům), které jsou obtížněji poznatelné, tedy např. vůči špatnosti polygamie. Není možné, uvádí Hildebrand, aby byl někdo slepý ke špatnosti vraždy nebo krádeže čistě na základě vlivu tradice, výchovy nebo zvyku. Je-li vůči takovým špatnostem slepý, slepotu vždy spolupůsobí jeho pýcha a žádostivost.³⁶

Myšlenka, že v určitých případech může tradice, výchova a zvyk být výlučným zdrojem hodnotové slepoty, představuje důležitou korekturu výše uvedené teze Hildebrandovy habilitace, že totiž mravní slepota je vždy do jisté míry mravně přičitatelná. Z právě uvedeného je zřejmé, že v *Graven Images* Hildebrand rozlišuje i formu hodnotové slepoty, která je mravně nepřičitatelná.

6. SUBSUMPČNÍ MRAVNÍ HODNOTOVÁ SLEPOTA

Od slepoty vůči hodnotám vůbec (celková slepota) a slepoty vůči určitým hodnotovým typům (částečná slepota), odlišuje Hildebrand slepotu k jednotlivým hodnotám. Tato slepota je slučitelná se schopností vidět hodnotový typ, jehož je hodnota jednotlivým případem. Hildebrand ji nazývá subsumpční slepota.³⁷ Tato slepota se vztahuje k hodnotě konkrétního jednání

pouze s jednou ženou, ale institut mnohoženství schvalují. Tito muži sice, podobně jako muslimské ženy, z institutu polygamie neprofitují, na druhé straně jím ale na rozdíl od muslimských žen ani netrpí. Tento institut může v určitém smyslu nevědomky uspokojovat jejich pýchu v tom smyslu, že je součástí étosu, který jim zajišťuje nadřazené postavení nad ženou, aniž by uspokojoval jejich žádostivost. Na druhou stranu je zjevné, že pro muslimské muže, kteří z mnohoženství přímo profitují, je zdrojem jejich slepoty vůči špatnosti mnohoženství především žádostivost.

³⁶Hildebrand, *Graven Images*, 21. Tato teze je velmi důležitá v souvislosti s debatou kolem tzv. kulturního relativismu. Je-li Hildebrandova teze správná, nelze paušálně tvrdit, že slepota člověka určité kultury vůči některým základním hodnotám je mravně nepřičitatelná jen proto, že jedním z jejich zdrojů je vliv tradice, zvyku či výchovy.

³⁷Jako čtvrtou základní formu hodnotové slepoty rozlišuje Hildebrand slepotu otupením (*Blindheit durch Abstumpfung*). Jejím hlavním specifíkem je, že vzniká především v důsledku opakovaného mravně špatného jednání. Například opakované „malé lži“ mohou po určitém čase učinit člověka netečným ke lži vůbec. Tento typ slepoty je specifický také tím, že nevede většinou ke ztrátě schopnost vidět hodnotu. Často je výsledkem neschopnost hodnotu cítit. Je tedy spíše

v určité situaci.³⁸ Někdo například nevidí, že určité jednání je nespravedlivé, přestože má kognitivní kontakt s hodnotou spravedlnosti vůbec. Nejde přitom o případ, kdy se někdo ostýchá přiznat si před druhými (nebo i sám před sebou) svůj mravní poklesek. V takovém případě je totiž špatnost daného jednání jednajícím zřejmá. Subsumpční slepota je však – tak jako ve všech ostatních případech hodnotové slepoty – skutečnou kognitivní dysfunkcí vzhledem k patřičné hodnotě či špatnosti.³⁹

Tuto podobu hodnotové slepoty činí zvláště paradoxní okolnost, že týž člověk je schopen vidět špatnost určitého druhu jednání obecně, zároveň však nevidí, že je špatné jeho vlastní jednání, které je téhož druhu jako to, jehož špatnost uznává. Existence slepoty tohoto druhu se podle Hildebranda více méně všeobecně předpokládá. Většinou se zdůvodňuje tím, že dotyčný člověk má příliš silný osobní zájem na tom, aby jeho jednání bylo správné, než aby byl schopen jej nestranně posoudit. Hildebrand ukazuje, že tento výklad je v podstatě správný, ale velmi zjednodušený. Dovedně přitom rozkrývá komplexnost příčin tohoto typu hodnotové slepoty.

Subsumpční hodnotovou slepotu ilustruje na příkladu ženatého muže, jehož začne přitahovat jiná žena. Vášeň pro tuto ženu způsobí, že onen muž ztratí cit pro hranice důvěrnosti vůči této ženě, které plynou ze slibu manželské věrnosti. Otázka zní: Co je příčinou ztráty citu tohoto muže pro to, co je ve vztahu k druhé ženě přípustné a co již přípustné není? Je to pouze již zmíněná vášeň pro tuto ženu? Hildebrandův rozbor ukazuje, že odpověď je podstatně složitější. Dospívá k ní v několika krocích. Nejprve rozliší objektivní a subjektivní základ subsumpční slepoty. Objektivním základem je působení smyslové žádosti. Ve chvíli, kdy je žádost aktuálně pocítována, zatemňuje schopnost zdravého úsudku. Tento negativní vliv smyslové

otupením vůči určité hodnotě, než naprostým oslepnutím vůči ní. Nicméně ani slepota otupením není nikdy *pouze* důsledkem špatných skutků, nýbrž vždy zároveň předpokládá laxní, vlažný základní mravní postoj. Je-li tento postoj vyloženě amorální, vede opakovaně špatné jednání ke vzniku hodnotové slepoty rychleji a účinněji než v případech, kdy je pouze vlažný. Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 64–69. K vidění a citění hodnot viz výše, pozn. 6.

³⁸ Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 49.

³⁹ *Ibid.*

žádosti na kognitivní funkce ustupuje, jak vlna žádosti opadá. To je okolnost charakteristická pro všechny smyslové žádosti a pudy. Působí tak, že i člověk, který se na dané nebezpečí předem nachystá, ve chvíli pokušení podléhá. Hildebrand tuto skutečnost ilustruje na klasickém literárním obrazu: Ve chvíli, kdy Sirény zpívaly, by se byl i Odysseus býval odpoutal od stěžně, kdyby mu v tom jeho druhové nezabránili.⁴⁰

Vedle tohoto takřka objektivního základu má však subsumpční slepota i základ subjektivní. Je jím určitý základní postoj dané osoby ke sféře smyslové žádosti a jejímu vlivu na praktický úsudek. Postoj člověka, který propadá klamu způsobenému rozjitřenou vášní, se vyznačuje spolehnutím se na bezprostřední dojem, který ve chvíli vzrušení vzniká, popř. důvěrou v to, že jak se situace pod vlivem rozjitření vášně jeví, taková skutečně i je. Řeceno opět s Homérem: člověk s tímto postojem vůči smyslové žádosti se chová, jako by se choval Odysseus, kdyby se rozhodl, že se nenechá připoutat ke stěžni a nepřikáže svým druhům, aby jej za žádných okolností neodvazovali, dokud zpěv Sirén neutichne. Člověk s tímto postojem k smyslové žádosti nepočítá s tím, že ve chvíli pokušení nebude moci věřit bezprostřednímu dojmu a že se proti jeho působení bude muset postavit. Tento postoj může pocházet buď z naivní nevinnosti, nebo z ošidné sebedůvěry.⁴¹ Objektivní základ hodnotové slepoty je v podobných situacích vždy přítomen, jak pro toho, kdo podlehne, tak pro toho, kdo odolá. Má původ v křehkosti lidské tělesnosti. To, že člověk „zpěvu Sirén“ uvěří, nechá se jím omámit, je však už důsledek onoho vnitřního postoje ke smyslové oblasti, tedy onoho subjektivního základu.

Kognitivní indispozice, kterou Hildebrand označuje jako subsumpční hodnotovou slepotu, není nicméně omezena na chvíle, kdy člověk pod vlivem rozjitřené žádosti ztrácí schopnost jasně usuzovat. Není tedy závislá na momentálním vzednutí žádosti v daném člověku. Přesto však se vznikem žádosti kauzálně souvisí: Muž z výše uvedeného příkladu, dříve než se zahleděl do oné ženy, nikdy neschvaloval přehnané důvěrnosti ženatých mužů

⁴⁰Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 51.

⁴¹Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 52.

vůči cizím ženám. Slepota vzhledem k jeho vlastnímu jednání vůči oné druhé ženě vznikla až poté, co k ní pocítil náklonnost.

Je-li vznik této formy hodnotové slepoty zapříčiněn souhrou výše uvedeného objektivního a subjektivního faktoru, je ovšem třeba upřesnit, jak se člověk stížený subsumpční hodnotovou slepotou vztahuje k oné žádosti, s níž jeho slepota kauzálně souvisí. Prvním Hildebrandovým poznatkem v tomto ohledu je, že pouhá existence žádostivosti v srdci onoho muže nemůže být dostatečnou příčinou jeho hodnotové slepoty. Jsou totiž muži, kteří si v podobné situaci nesprávnost svého jednání uvědomují. Přitom mohou buď proti své tendenci vnitřně bojovat, nebo své žádosti nakonec podlehnout a v nevhodných důvěrnostech pokračovat. Ani jeden z těchto případů však neznamená subsumpční slepotu.

Předpokladem vzniku subsumpční hodnotové slepoty tedy není sama existence žádosti. Není jím ale ani každý případ, kdy člověk této žádosti podlehne. Vedle již zmíněného případu muže, který po určitém vnitřním boji žádosti podlehne, si lze představit i člověka, jenž cynicky nechává volný průběh žádosti, jejíž špatnost je mu zřejmá. Ani on však nebude stížen subsumpční hodnotovou slepotou.⁴² Bude jasně poznávat jak to, že jeho jednání je špatné, tak to, že je špatné proto, že je konkretizací obecně špatného způsobu jednání.

Oddání se žádosti, které bude konstitutivní pro subsumpční hodnotovou slepotu, nevzniká tedy ani vítězstvím žádosti nad silou a schopností správně jednat, ani cynickým přitakáním této žádosti. Vznik subsumpční hodnotové slepoty podle Hildebranda předpokládá, že oddání se žádosti je *nevědomé*. Přesněji řečeno jde o to, že člověk stížený subsumpční hodnotovou slepotou špatnost vlastního jednání *nechce* vidět, přičemž si tuto svou nechuť *nevědomuje*.⁴³

Nevědomá nechuť vidět špatnost vlastního jednání má podle Hildebranda v daném člověku dva předpoklady. Jedním z nich je základní mravní postoj, který zahrnuje stud před mravním zlem, a předpokládá tedy, že daný člověk

⁴²Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 53–54.

⁴³*Ibid.* K tomu, co v tomto případě nevědomí znamená, viz níže.

není obětí celkové mravní hodnotové slepoty.⁴⁴ Druhým je lnutí k příjemnému (*Hängen am Angenehmen*), tzn. trvalá vnitřní dispozice podvolit se jeho lákání za všech okolností. Člověku s tímto vnitřním postojem chybí rozhodnost zřeknout se příjemného tam, kde jeho lákání vede k mravně špatnému jednání a smýšlení. V podstatě tedy jde o častý typ lidského charakteru. Je to člověk, který se vyznačuje podvědomou snahou sjednotit požadavek mravně dobrého s přírodní/přirozenou tendencí oddat se všemu příjemnému, tzn. s tendencí vyhnout se konfliktu, který vzniká v určitých situacích mezi požadavkem mravnosti a lákáním slasti. Řečeno Ježíšovými slovy, je to typ člověka, který chce sloužit dvěma pánům. Tento základní postoj je podle Hildebranda nutnou podmínkou pro vznik subsumpční hodnotové slepoty.

Správnost této diagnózy ověřuje Hildebrand v úvaze nad okolnostmi, za nichž může subsumpční hodnotová slepota pomínout. Zůstaneme-li u výše uvedeného příkladu, je zjevné, že slepota pomine buď tehdy, když muž z našeho příkladu opustí vášeň pro onu druhou ženu, nebo tehdy, když se změní jeho vnitřní postoj natolik, že se vztahu k druhé ženě dokáže sám zřici. V druhém případě může sice vášeň pro ni v jeho srdci dále existovat, nebude už ale působit subsumpční hodnotovou slepotu. To znamená, že onen muž bude opět schopen vidět špatnost vlastního nepřiměřeného jednání. Hildebrand přitom poznamenává, že tento druhý způsob překonání hodnotové slepoty je dokonalejší než první, protože nově získaná schopnost vidět hodnoty je větší, než byla před vznikem hodnotové slepoty.

Vrátíme-li se nyní k výše položené otázce, v čem spočívá oddání se žádosti, které nakonec způsobí subsumpční hodnotovou slepotu, lze ve světle právě řečeného říci následující. Toto oddání spočívá v neuvědomělém postoji otevřenosti pro lákání všeho příjemného.⁴⁵ Ve chvíli, kdy si člověk tuto svou tendenci uvědomí, tento typ hodnotové slepoty zmizí. Ať už je naše reakce na uvědomělou tendenci cynické přitakání, nebo boj proti ní, nejsme již obětí subsumpční hodnotové slepoty.

⁴⁴ *Ibid.* K celkové mravní hodnotové slepotě viz výše.

⁴⁵ Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 55.

Jedním z pozoruhodných rysů tohoto rozboru příčin subsumpční hodnotové slepoty je klíčová role nevědomí pro její vznik. Nevědomá přitom musí být podle Hildebranda nejen tendence otevřenosti pro vše příjemné, ale i tendence potlačit konflikt mezi lákáním slasti a požadavkem mravnosti. Kdyby byla totiž tato tendence vědomá, jednalo by se o případ, kdy muž z výše uvedeného příkladu zpozoruje, že ve svých důvěrnostech vůči druhé ženě zašel příliš daleko, a následně se to snažil ignorovat, vytěsnit, nalhávat si, že tomu tak není, atd. Nevědomou tendenci vyhnout se konfliktu mezi požadavkem mravnosti a lákáním slasti pak nahrazuje *vědomé* potlačení již vnímané hodnoty. To je ale v případě subsumpční hodnotové slepoty vyloučeno. Hodnota totiž není vůbec kognitivně zakoušena.⁴⁶

Oblastí nevědomí a jeho vlivu na vědomé lidské chování se, jak známo, zabývá hlubinná psychologie. Je proto vhodné alespoň rámcově poukázat na to, jak se oba přístupy liší. Za prvé je třeba podotknout, že Hildebrand na rozdíl od hlubinné psychologie uvažuje pouze o individuálním, nikoli o kolektivním nevědomí. Za druhé, nevědomé akty, které Hildebrand rozebírá, jsou intencionální povahy, tzn., mají svůj předmět. V případě postojů zahrnují i zaujetí určitého stanoviska k tomuto předmětu. Například vyhýbat se konfliktu je určitý postoj k tomuto konfliktu. Podobné je to s tendencí otevírat se lákání příjemného, tedy „naslouchat zpěvu Sirén“. Tyto akty a postoje nejsou tudíž pudovou, neosobní stránkou člověka, ale hlubší rovínou lidské osoby. Hildebrand je proto nespojuje ani s principem libida, ani je neztožňuje s pudovým já. Za třetí se akty a postoje, o nichž hovoří Hildebrand, nedostávají do nevědomí skrze mechanismy potlačení, a nejsou v něm tudíž zasuty, takřka uvězněny. Proto také není třeba zvláštní metody k jejich znovuvědomění. Do aktuálního vědomí se vynořují samy. Například láska se aktualizuje zcela spontánně ve chvíli, kdy milovaného člověka spatříme, slyšíme o něm, dostaneme od něj zprávu, atp. Často se dokonce aktualizuje sama od sebe bez vnějšího podnětu.⁴⁷

⁴⁶Viz výše uvedený pojem hodnotové slepoty.

⁴⁷Hildebrand v souvislosti s láskou a podobnými akty hovoří o „aktuální okamžik přesahujících aktech a postojích“ (*überaktuelle Akte und Haltungen*). Láska nepřestává existovat ve chvíli, kdy přestane být aktuálně zakoušena, kdy například přestaneme myslet na milovanou osobu

Přesto je podle Hildebranda mezi transaktuálními akty (jako je například láska) a nevědomými postoji způsobujícími subsumpční hodnotovou slepotu rozdíl co do stupně, či spíše povahy jejich nevědomí. Tyto akty a postoje totiž odpovídají lásce dosud neuvědomělé, nikoli lásce jako (uvědomělé) transaktuální realitě.⁴⁸ Podobně jako láska může v člověku vzniknout a trvat, aniž by si její existenci člověk uvědomoval, vznikají a trvají v člověku dosud nevědomé postoje vedoucí k subsumpční hodnotové slepotě. V obou případech je možné, aby došlo k jejich uvědomění. Láska se pak stává vědomou transaktuální realitou. Je totiž rozdíl mezi uvědomělou láskou, která je momentálně mimo mou aktuální pozornost, protože se třeba věnuji práci, a láskou dosud neuvědomělou. K již uvědomělé lásce je pochopitelně možné se různě vztahovat. Mohu ji vnitřně přijmout, snažit se ji potlačit, atd. Podobně se lze i s již uvědomělými postoji, které působily hodnotovou slepotu, výslovně ztotožnit nebo je odmítnout. Ať už se k nim zachovám tak či onak, poté co se staly vědomými, přestávají působit hodnotovou slepotu.⁴⁹

Vidíme tedy, že Hildebrandův rozbor příčin hodnotové slepoty tematizuje je otázku nevědomí nejen v kontextu morální epistemologie, tedy jako otázku po vlivu nevědomí na poznávání hodnot, ale i v kontextu filosofické antropologie, tedy jako otázku po tom, co nevědomý akt či postoj tohoto typu vlastně je a jaké místo v člověku zaujímá.

nebo s ní hovořit a věnujeme se něčemu jinému. Je jistě rozdíl mezi situací, kdy v nás láska k určitému člověku přetrvává, aniž bychom ji právě aktuálně zakoušeli, a situací, kdy zjistíme, že láska již skončila, že už onoho člověka nemilujeme. Zatímco např. bolest v zádech, která se opakovaně vrací, může mít sice tytéž fyziologické příčiny, přesto to však nebude jedna a táž bolest, která by v nás přetrvávala i ve chvílích, kdy ji aktuálně nepocítujeme, o lásce můžeme říci, že v nás přetrvává i ve chvílích, kdy je naše aktuální vědomí zaměřeno jinam; v pozadí našeho aktuálního vědomí je stále přítomná a dává mu určité zabarvení. Hildebrand, *Christian Ethics*, 241–243; *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 101–105. Dále budu v tomto smyslu hovořit jednoduše o „transaktuálních“ aktech a postojích.

⁴⁸Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 60.

⁴⁹V další části své habilitace Hildebrand podrobněji rozebírá různé podoby a významy personální „hloubky“. Touto pozoruhodnou analýzou dává pevnější filosoficko-systematický základ právě uvedeným distinkcím ve sféře nevědomých intencionálních aktů, které probírá v souvislosti s výkladem subsumpční hodnotové slepoty. Srov. Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 89–111.

Vzhledem k tomu, že Hildebrandova rozlišení různých podob hodnotové slepoty jsou četná a je snadné se v nich ztratit, nabízím nyní přehledová schémata těchto rozlišení na základě obou relevantních pramenů (*Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, *Graven Images*) čtených takřka synopticky:



K takto rekonstruovanému schématu si dovoluji formulovat následující kritickou poznámku.⁵⁰ V rámci částečné hodnotové slepoty není vhodné vést základní dichotomii mezi mravní hodnotovou slepotou zapříčiněnou podvědomým vlivem žádosti a pýchy a slepotou způsobenou tradicí, výchovou a zvykem, a následně dělit první člen této dichotomie na čtyři uvedené poddruhy.⁵¹ Toto dělení totiž sugeruje dvě nesprávné představy. První z nich je, že částečná mravní hodnotová slepota způsobená tradicí, výchovou a zvykem nezná podoby, v nichž spolupůsobí pýcha a žádostivost. Druhou

⁵⁰Hildebrand toto schéma nikde explicitně nepředkládá. Vyplyvá ale z objektivní rekonstrukce pojetí částečné mravní hodnotové slepoty v obou hlavních pramenech.

⁵¹Hildebrand tuto základní dichotomii vede v *Graven Images*, 15.

nesprávnou představou je ta, že pýcha a žádostivost sehrává v podobách slepoty (a), (b), (c), (d) principiálně odlišnou roli než v případě slepoty způsobené tradicí, výchovou a zvykem. Tak tomu ale není, a to ani v rámci způsobu, jak tyto podoby mravní hodnotové slepoty představuje sám Hildebrand.

Hildebrand podotýká, že například v případě muslimských mužů má slepota k mravní špatnosti mnohoženství příčinu nejen v tradici, zvyku a výchově, ale i v jejich pýše a žádostivosti. Totéž říká i o slepotě k hodnotě lidského života u lidojedů, resp. k hodnotě institutu soukromého majetku u pirátů. To ale znamená, že slepotu způsobenou tradicí, zvykem a výchovou může sekundárně spolupůsobit pýcha a žádostivost. Nelze ji tedy v tomto ohledu systematicky oddělit od ostatních poddruhů částečné mravní hodnotové slepoty.

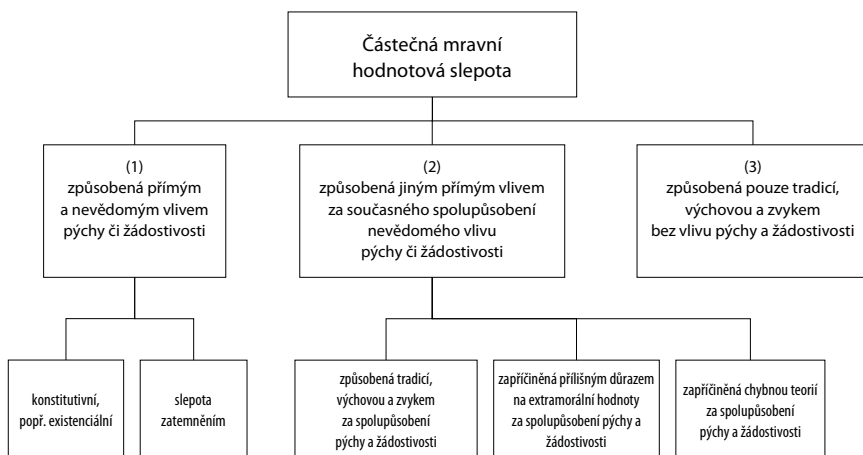
Stejně tak připouští u Raskolnikovy slepoty způsobené chybnou teorií, že je spolupůsobena nemístným obdivem k určitému typu osobností, který má svůj zdroj v podvědomém vlivu pýchy či žádostivosti. Tím zároveň připouští, že i slepota, která je přímo zapříčiněna přílišným důrazem na extramórální hodnoty, může být spolupůsobena nepřímým vlivem pýchy a žádostivosti. Proto je taxonomicky správnější nejprve provést následující základní trichotomii:

- (1) částečná hodnotová slepota způsobená přímým a nevědomým vlivem pýchy či žádostivosti
- (2) částečná hodnotová slepota způsobená jiným přímým vlivem za současného spolupůsobení nevědomého vlivu pýchy či žádostivosti
- (3) částečná hodnotová slepota způsobená pouze tradicí, výchovou a zvykem bez vlivu pýchy a žádostivosti.

Pod (1) by pak spadala slepota konstitutivní a slepota zatemněním. Pod (2) by spadalo (c) a (d) z původního dělení spolu s některými případy slepoty způsobené tradicí, výchovou a zvykem.⁵² Pod (3) by spadala výlučně ta po-

⁵²Tato revize předpokládá, že neexistují případy slepoty způsobené chybnou teorií a nepřiměřeným uctíváním extramórální hodnoty, kde by slepotu nepřímo nespolepůsobila pýcha a žádostivost. Zdá se, že tento předpoklad odpovídá Hildebrandovým rozborům spíše než předpoklad opačný. Pokud by nicméně existoval případ částečné hodnotové slepoty způsobené čistě chybnou

doba slepoty způsobené tradicí, výchovou a zvykem, při jejímž vzniku nehraje žádnou roli pýcha a žádostivost, tedy například výše zmíněná slepota muslimek (nikoli muslimů) k špatnosti mnohoženství. Pouze (3) by přitom byla mravně nepřičitatelnou podobou částečné mravní hodnotové slepoty. Ostatní podoby částečné mravní hodnotové slepoty by byly mravně přičitatelné v míře, v níž je primární (přímou) nebo sekundární (nepřímou) příčinou slepoty pýcha a/nebo žádostivost. Obecně by přitom platilo, že podoby, kde je pýcha a/nebo žádostivost primární příčinou slepoty, je mravní přičitatelnost vyšší než v případech, kde jsou tyto faktory pouze příčinou sekundární. Výsledné schéma by tedy vypadalo takto:



7. ZÁVĚR

Na začátku jsem uvedl, že na závěr srovnám Hildebrandovo pojetí subsumpční hodnotové slepoty s Aristotelovým pojetím tzv. akrasie, potažmo

teorií, patřil by pod (3) a byl by mravně nepřičitatelný. V případě slepoty způsobené nepřiměřeným uctíváním extramorální hodnoty je něco takového obtížně představitelné, ledažeby toto uctívání bylo čistě výsledkem vlivu určitých mravně nepřičitatelných faktorů, např. tradice, výchovy a zvyku. Takový, ovšem spíše jen hypotetický případ, by byl rovněž mravně nepřičitatelnou podobou hodnotové slepoty a spadal by rovněž pod (3).

s Aristotelovým výkladem příčin akratického jednání. Je zřejmé, že aby bylo případné srovnání smysluplné, musí mezi oběma pojetími existovat nějaká významná podobnost, resp. předměty obou teoretických konceptů musí být v nějaké významné věcné souvislosti. Tato podobnost spočívá v tom, že se v obou případech rozebírá určitá kognitivní dysfunkce v oblasti mravního poznání, potažmo praktického rozumu, která je způsobena působením žádosti.⁵³ Aristotelés by řekl, že jde o situaci, kdy člověk ovlivněn žádostí (nebo emocí) není schopen správně vytvořit tzv. praktický sylogismus, a proto jedná způsobem, který není v souladu s jeho charakterem, potažmo s habituálně (tzn. nikoli aktuálně) přítomným poznáním toho, co je v dané situaci nejlepší.⁵⁴ Rovněž Hildebrand uvažuje situace, kdy hodnotová slepota, tedy určitá kognitivní dysfunkce, je spolupůsobena žádostí. Přes tuto základní podobnost existuje mezi oběma teoriemi řada pozoruhodných odlišností. Pokusíme-li se je vystihnout, dospějeme k řadě zajímavých poznatků.

První rozdíl mezi oběma koncepty se týká způsobu, jak je pojata žádost a její působení. Zatímco Aristotelés uvažuje působení žádosti na praktický rozum pouze ve smyslu působení aktuálně prožívané žádosti, Hildebrand ukazuje, že např. příčinou subsumpční hodnotové slepoty není aktuálně prožívaná žádost, nýbrž určitý druh vlády žádosti nad člověkem. Tato vláda je, jak výše vyloženo, výsledkem vzájemného spolupůsobení tří faktorů. Prvním je určitý obecný postoj vůči slasti vůbec. Druhým je žádost ve smyslu transaktuálního aktu, který sice přesahuje sféru aktuálního prožívání, ale je většinou přechodnějšího charakteru než faktor první. Třetím je tendence vyhnout se konfliktu mezi lákáním slasti a požadavkem mravnosti. Připomínám, že konstelace těchto tří činitelů může působit (subsumpční) hodnotovou slepotu pouze tehdy, jsou-li tito činitelé nevědomí. Co se

⁵³V případě Aristotelovy akrasie může jít vedle žádosti i o silnou emoci, např. hněv.

⁵⁴Praktický sylogismus je argument skládající se ze tří tvrzení: vyšší premisy, nižší premisy a závěru. Vyšší premisa konstatuje určitou obecnou pravdu, např. potrava zbavuje hladu. Nižší premisa určitý konkrétní fakt, např. jsem zrovna hladový. Závěr praktického sylogismu je podle Aristotela jednání určitého druhu, v našem případě jedení. Závěr tedy není třetím tvrzením, např. „Budu jíst.“, nýbrž činností samou. Praktický sylogismus je tedy sylogismem pouze analogicky. Nesestává totiž ze tří tvrzení. Srov. Alejandro G. Vigo, *Action, Reason, and Truth. Studies in Aristotle's Conception of Practical Rationality* (Leuven: Peeters, 2016), 139.

týče pojetí žádosti a způsobu, jak na kognici v mravní oblasti působí, je tedy Hildebrandova teorie hodnotové slepoty explikačně mnohem komplexnější než Aristotelův výklad akrasie. To ovšem neznamená, že Aristotelés nevykládá správně jev, kterým se zabývá. Oba filosofové se totiž zabývají poněkud odlišnými případy interference iracionálních činitelů s kognitivními procesy. Zatímco se Hildebrand zaměřuje na fenomén hodnotové slepoty v jeho různých podobách, Aristotelés se snaží vysvětlit, jak je možné, aby člověk jednal proti svému lepšímu vědomí. Jde tedy o pokračování kritického dialogu se sokratovským intelektualismem, který započal již Platón ve čtvrté knize *Ústavy*.⁵⁵

Rozdíly mezi oběma teoriemi se zadrhé týkají pojetí uvažované kognitivní dysfunkce. Aristotelés chápe dysfunkci schopnosti správného praktického uvažování v případě akrasie tak, že potenciálně přítomné praktické poznání není aktualizováno. Výklad je tedy orientován na Aristotelově základním pojmovém schématu možnosti a uskutečnění (*dynamis/energeia*). Akratik vytváří chybně praktický syllogismus, protože mu prožívaná silná žádost popř. emoce znemožňuje, aby aktualizoval poznání, které habituálně (v možnosti) má. Dysfunkce se přitom většinou týká premisy major.

V Hildebrandově pojetí nejde o vztah možnosti a uskutečnění vzhledem k praktickému rozumu a jeho poznatkům, nýbrž o různé modality poznání hodnot. Hildebrand uvádí, že ve chvíli, kdy naše kognitivní schopnosti ovlivňuje aktuálně pociťovaná žádost, může být relevantní praktické poznání aktuální, ovšem pouze ve smyslu vidění hodnot, nikoli jejich cítění.⁵⁶ V souvislosti s vlivem žádosti na kognitivní schopnosti a procesy se tedy u Hildebranda objevuje místo protikladu aktuálního a potenciálního praktického poznání rozlišení mezi různými modalitami poznání hodnot. To mimo jiné znamená, že i akratik má – podle Hildebrandova pojetí

⁵⁵ Viz Martin Cajthaml, „Von Hildebrand on Acting against One’s Better Knowledge: A Comparison to Plato“, *American Catholic Philosophical Quarterly* 91/4 (2017): 637–653.

⁵⁶ Jak uvedeno v pozn. 6, Hildebrand rozlišuje tzv. vidění a cítění hodnot. V souvislosti s tím uvádí, že „aktuální žádostivý postoj, který mě momentálně ovládá, mě činí tupým a lhostejným vůči hodnotám, čímž ztrácím schopnost je cítit (*fühlen*), avšak nikoli je vidět (*sehen*) a chápat (*verstehen*), popř. mě tento postoj klame zcela, ale jen v daném okamžiku.“ Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 56.

akratického jednání – ve chvíli rozhodování kognitivní kontakt s hodnotami, byť v oslabeném modu.⁵⁷ Případy, kdy poznání patřičně mravně relevantní hodnoty chybí zcela, řeší Hildebrand jako případy jednání na základě hodnotové slepoty.

Lze tedy říci, že tam, kde Aristotelés hovoří o akrasii, Hildebrand rozlišuje dvě bytostně odlišné podoby mravně deficitního jednání. Prvním je akratické jednání, které vždy předpokládá otevřený konflikt mezi požadavkem hodnoty na adekvátní odpověď a lákáním čistě subjektivně uspokojivého, resp. mezi centrem mravního dobra a jemu protikladnými centry pýchy a žádostivosti.⁵⁸ Vlastní příčina mravní špatnosti tohoto typu jednání leží ve volní oblasti. Akratik se ve chvíli pokušení rozhoduje pro čistě subjektivně uspokojivé na úkor adekvátní odpovědi na mravně relevantní hodnotu, kterou v kritickém momentu poznává ve smyslu pouhého vidění hodnot, poťazmo v modu ještě odvozenějším. Druhým typem mravně deficitního jednání je jednání na základě hodnotové slepoty. Zde je bezprostřední příčina mravní špatnosti jednání hodnotová slepota, tedy, jak výše uvedeno, prostá kognitivní dysfunkce vzhledem k patřičně mravně relevantní hodnotě. Jednající v tomto případě sice rovněž jedná objektivně špatně, nicméně, na rozdíl od akratika, žádný konflikt mezi hlediskem hodnoty a čistě subjektivního uspokojení ve svém vědomí (a svědomí) nepocituje.⁵⁹

Od prvního výše uvedeného rozdílu mezi oběma pojetími, který se týkal způsobu, jakým je pojata žádost a její působení, se odvíjí další odlišnost. Spočívá v tom, že hodnotová slepota je výrazně trvalejší než neschopnost správně utvářet praktický sylogismus pod vlivem právě působící žádosti či emoce. To je dáno tím, že činitelé, kteří hodnotovou slepotu působí, leží na hlubší rovině, než je aktuální prožívání, přičemž jejich působení je poměrně trvalé. Kognitivní dysfunkce proto trvá, dokud trvá konstelace těchto nevědomých činitelů. Aristotelés pojímá emoce či žádosti, které působí

⁵⁷ K Hildebrandově pojetí akratického jednání a mentálnímu konfliktu, který mu předchází, srov. Cajthaml, „Von Hildebrand on Acting against One's Better Knowledge: A Comparison to Plato“.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Připomínám Hildebrandův opakovaný důraz na to, že ve chvíli, kdy se takový konflikt v mysli jednajícího objeví, nejde již o případ hodnotové slepoty.

akrasii, jako prožitky, které mají obvyklou dynamiku vzestupu, vrcholu a postupného doznívání. Jejich vliv na kognitivní procesy, potažmo jeho intenzita, jsou závislé na této dynamice a mizí poté, co emoce či žádost přestala být aktuálně pocítována. Oproti tomu Hildebrand ve svých analýzách hodnotové slepoty zdůrazňuje relativní trvalost nevědomých žádostí, postojů a tendencí, a v závislosti na tom chápe hodnotovou slepotu jako dysfunkci trvalejšího rázu. S větší hloubkou a trvalostí subjektivních činitelů, které dysfunkce působí, souvisí i to, že odstranění této dysfunkce není záležitostí pouhého zklidnění se, k němuž dochází spontánně, když aktuálně prožívaná žádost či emoce ustupuje. Z Hildebrandových analýz vyplývá, že hodnotová slepota pomíjí, když alespoň jeden z činitelů, které ji vyvolávají, přestává působit. Někdy to může být ochladnutí žádosti, někdy změna základního mravního postoje, někdy uvědomění si nevědomého sklonu k určitému typu žádosti.

Podíváme-li se na Aristotelovo pojetí akrasie z hlediska Hildebrandových rozborů, můžeme konstatovat, že Aristotelova akrasie není vlastně „slabost vůle“, jak bývá někdy označována. Aristotelés se vůbec nepokouší vysvětlit, jak je možné, že se člověk může *rozhodnout* proti svému lepšímu vědomí. Vůle se totiž podle něj (stejně jako podle Sókrata či Platóna) nemůže emancipovat od toho, co praktický rozum ukazuje jako nejlepší. Člověk jedná proti svému lepšímu vědomí nikoli proto, že by se jeho vůle postavila proti jeho rozumu, ale proto, že správná funkce jeho praktického uvažování je narušena působením žádostí nebo emocí.

V této souvislosti je zajímavé, že z hlediska Hildebrandovy distinkce mezi akrasii a hodnotovou slepotou je Aristotelova akrasie blíže hodnotové slepotě než akratickému jednání, jak jej vymezuje Hildebrand. Nejde sice o slepotu v technickém smyslu slova, nýbrž o chybnou funkci praktického usuzování, nicméně defekt leží v oblasti kognice, nikoli vůle. Podíváme-li se na Aristotelovu akrasii z této perspektivy, stává se srozumitelný postřeh Michaela Fredeho, že Aristotelova akrasie nutně neimplikuje konflikt v mysli jednajícího.⁶⁰

⁶⁰Michael Frede, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought* (Berkeley: University of California Press, 2011), 23.

Právě uvedené srovnání Aristotelova pojetí akrasie s Hildebrandovým pojetím hodnotové slepoty, potažmo akrasie, vede k systematicky relevantnímu poznatku, že proti svému lepšímu vědomí lze jednat minimálně třemi různými způsoby. Za prvé tak, že se rozhodneme pro to, o čem víme, že to je z hodnotového hlediska horší. To je Hildebrandovo pojetí akkratického jednání. Za druhé tak, že silná vášeň či emoce krátkodobě zatemní naši schopnost správného praktického úsudku. To je Aristotelovo pojetí akrasie. Za třetí tak, že pod vlivem konstelace jistých nevědomých činitelů trvalejšího rázu jsme po určitou dobu neschopni vidět určitou hodnotu, která je pro naše jednání mravně relevantní. To je případ Hildebrandovy hodnotové slepoty. V tomto případě je ono „lepší vědomí“, proti němuž jednáme, stav před a po hodnotovém oslepnutí.

Všechny tři podoby jednání proti vlastními lepšímu vědomí jsou mravně přičitatelné.⁶¹ V prvním případě je mravní přičitatelnost dána tím, že jsme dali vědomě přednost tomu, co jsme ve chvíli rozhodnutí poznávali jako horší. V druhém případě je mravní přičitatelnost dána tím, že je na nás žít tak, aby nás emoce a vášně neoslepovaly, tzn. usilovat o ctnostný život. V třetím případě je mravní přičitatelnost dána tím, že jedním z faktorů, který hodnotovou slepotu spolupůsobí, je laxní základní mravní postoj.

Současně však platí, že mravní přičitatelnost bude ve všech třech uvažovaných případech spíše snížena než plná. V prvním případě se jedná o typický případ tzv. jednání „ze slabosti“, tedy jednání, které vždy doprovází snížená mravní odpovědnost. Jednající se totiž lákáním čistě subjektivně uspokojivého nechává k jednání spíše „svést“, než že by je svobodně volil. Směr jednání neurčuje svobodně, na hodnoty odpovídající centrum, nýbrž centrum pýchy či žádostivosti. Vzhledem k tomu, že Hildebrandův akratik je člověk, který má mravně dobrý základní postoj, znamená to, že v takovém případě jedná proti svému charakteru, a tedy proti směru své hlubší a trvalé vůle.⁶² Proto je mravní přičitatelnost takového jednání výrazně omezena.

⁶¹ Jak výše uvedeno, výjimku tvoří pouze případ jednání na základě hodnotové slepoty, která je způsobena výlučně tradicí, výchovou a zvykem bez přispění pýchy a žádostivosti.

⁶² Srov. Cajthaml, „Von Hildebrand on Acting against One's Better Knowledge: A Comparison to Plato“.

V druhém případě může být mravní přičitatelnost omezena řadou různých faktorů: např. cholerickým temperamentem, špatnou výchovou a příkladem v rodině, mravně zkaženým prostředím, ve kterém se jednající běžně pohybuje, atd., tzn. všemi faktory, které ve svém důsledku působí, že žádost či emoce přesáhnou určitou mez a ovlivní tak správnou činnost praktického usuzování v dané situaci.

V případě hodnotové slepoty je zřejmé, že mravní přičitatelnost je rovněž často snížena. To je dáno už tím, že jednající nevidí mravní relevanci hodnoty, vůči níž jedná. V určitém smyslu tedy neví, co koná. Zodpovědný může být nanejvýš za to, že je hodnotově slepý. Ve většině případů hodnotové slepoty souvisí mravní přičitatelnost s laxností základního mravního postoje. Ten je však podle Hildebrandových analýz nevědomý. Určení míry mravní přičitatelnosti u jednotlivých případů mravní slepoty je tedy poměrně obtížný úkol. Na tomto místě se lze spokojit s obecným konstatováním, že jednání na základě hodnotové slepoty je sice ve většině případů mravně přičitatelné, ale že ve většině případů se nejedná o plnou mravní přičitatelnost.⁶³

⁶³ Práce na tomto článku byla podpořena grantem GA ČR č. 15-10061S.

SUMMARIUM

De caecitate axiologica secundum D. Hildebrandum

Huius tractationis scopus est, lectori de “caecitate axiologica” (Wertblindheit) doctrinam, quam Dietrich von Hildebrand proposuit, notam facere. Cuius materiae investigandae utilitas patet, quandoquidem studenti nexus complexus atque dynamicus inter rerum moralium (praecipue bonorum ac malorum) cognitionem et fundamentales cognoscentis habitus morales (moralische Grundhaltungen) revelatur. Hildebrandi de caecitate axiologica documenta auctor ostendit esse doctrinam in se unam ac bene cohaerentem, quam ille tum in uno ex primis sui libris cui titulus Sittlichkeit und etische Werterkenntnis, tum multo serius in libro cui titulus Graven Images exposuit. In fine tractationis auctor describit, quomodo theoria Hildebrandi de caecitate axiologica se habeat ad doctrinam Aristotelis de acrasia. Quo patefit, quam magni momenti Hildebrandi doctrina est pro fundamentalibus philosophiae moralis problematibus quaestionibusque systematicis solvendis.

ABSTRACT

Value-Blindness according to D. Hildebrand

The paper describes the theory of the so-called “value-blindness” created by Dietrich von Hildebrand. The importance of the topic becomes apparent especially as its elaboration reveals a complex and dynamic relationship between moral cognitivity (esp. the cognition of values and disvalues) and fundamental moral attitudes (moralische Grundhaltungen) of the cognizing subject. The article presents Hildebrand’s teaching on moral blindness as a coherent theory that was first introduced in the early work Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis, and subsequently in the late Graven Images. By way of a conclusion the author examines the relation between Hildebrand’s theory of moral blindness to Aristotle’s doctrine of acrasia. The significance of Hildebrand’s theory for fundamental systematic questions and problems of moral philosophy thus becomes manifest.

KEYWORDS: value; material value; value-blindness; acrasia; moral accountability; fundamental moral attitude; value-seeing; value-feeling; conversion; unconscious

Doc. Martin Cajthaml, Ph.D., studied philosophy at the Faculty of Arts of the Charles University in Prague (1991–1993), and philosophy and psychology at the International Academy of Philosophy (IAP) in the Principality of Lichtenstein (until 2000; Ph.D. in philosophy, dissertation *Kritik des Relativismus*). Cajthaml was assistant professor at the IAP (2000–2007) and the Dpt. of Philosophy and Patrology, Sts. Cyril and Methodius Faculty of Theology, Palacký University in Olomouc (2007–2011). Since his habilitation at the Faculty of Arts of Palacký University in 2011, he has served both as the head of the Department of Philosophy and Patrology and as an associate professor. Cajthaml's primary systematical interests include moral philosophy, philosophical relativism, and the spiritual roots of Europe, while his historical interests include phenomenology, Plato, and Aristotle. He has authored three monographs: *Analyse und Kritik des Relativismus* (Heidelberg: C. Winter, 2003), *Evropa a péče o duši: Patočkovovo pojetí duchovních základů Evropy* (Praha: ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2010), *Europe and the Care of the Soul: Jan Patočka's Conception of the Spiritual Foundations of Europe* (Nordhausen: Traugott Bautz, 2014), as well as a series of studies in Czech, German, and English. With Giuseppe Girgenti, Cajthaml translated into Italian Jan Patočka's 1947 lectures on Socrates (*Socrate*, Milano: Rusconi, 1999; Milano: Bompiani, 2003), and he also translated into Czech Giovanni Reale's chef-d'œuvre *Per un nuova interpretazione di Platone* (published as G. Reale, *Platón*, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2005). Presently, Cajthaml is publishing two articles on the moral philosophy of Dietrich von Hildebrand in the *ACPQ* and he is preparing a monograph on the same topic for the Catholic University of America Press.

Address: Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého
v Olomouci, Univerzitní 244/22, 771 11 Olomouc

E-mail: martin.cajthaml@upol.cz

Web: <https://www.cmf.upol.cz/katedry-a-instituty/katedry/zivotopis/cajthaml-martin/>