



Cyrlometodějská
teologická fakulta

Univerzita Palackého
v Olomouci

Katedra systematické teologie

JUDr. Ing. Peter Samuel Lovás, S.T.L.

**LIMITY SLOBODY. PREPOJITEĽNOSŤ UČENIA TOMÁŠA
AKVINSKÉHO S POZNATKAMI SÚČASNÝCH VIED
O ČLOVEKU**

Disertační práce

školitel: doc. Dominik Opatrný, Th.D.

studijní program: Katolická teologie

Olomouc 2024

Čestné vyhlásenie

Vyhlasujem, že som dizertačnú prácu s názvom *Limity slobody. Prepojitelnosť učenia Tomáša Akvinského s poznatkami súčasných vied o človeku* vypracoval samostatne a všetky použité informačné zdroje som riadne citoval. Práca nebola použitá v rámci ďalšieho vysokoškolského štúdia či k získaniu iného titulu.

Vo Zvolene 19. marca 2024

Anotácia

Je ľudská sloboda len ilúziou a my sme determinovaní najrôznejšími skutočnosťami, ktoré našu slobodu vylučujú? Efektívnejšie ako akékoľvek argumenty vedy možno existenciu slobodného ľudského konania spochybniť filozofickými tézami, predovšetkým rôznymi doktrínami determinizmu. V tejto práci sú našimi východiskami v bádani na rozsiahlom poli ľudskej slobody poznatky prírodných vied, najmä biológie a neurovied, spolu so závermi psychológie, filozofickej antropológie a teológie. K prepájaniu myslenia sv. Tomáša Akvinského s inými vednými odbormi prichádza dnes však skôr zriedka, a to aj napriek tomu, že vedecký záber *doctora universalis* už v stredoveku zďaleka prekračoval hranice teológie. Táto naša práca chce teda aspirovať na doplnenie chýbajúceho rozsiahlejšieho dialógu sv. Tomáša a súčasných vedeckých disciplín. Interdisciplinárny prístup prinesie možnosť obojstranného vzájomného obohatenia. *Princípom* ľudského konania je dobro, pretože je vždy cieľom nášho skutku. Každé konkrétne dobro je však obmedzené a z nejakého hľadiska nie dobré. Rozum je silou, ktorou človek môže spoznať a pochopiť univerzálne pravdy a tým získať širšie dôvody na konanie. Preto je koreňom našej slobody. Zároveň otvorenosťou pre všeobecné dobro rozum oslobodzuje vôľu od nutného sledovania konkrétneho dobra tu a teraz. Zámerným a premysleným pravidelným vykonávaním činov sa človek determinuje prostredníctvom získaných návykov. Návyk v Tomášovom chápaní predstavuje dispozíciu v duši, ktorá neničí našu slobodu a človek ju môže podľa vlastného uváženia prispôsobovať a používať. Rozlišovacím kritériom, či „druhá prirodzenosť“ návyku človeku prospeje, je súlad s úsudkom rozumu, ak sa tento riadi zákonmi „prvej prirodzenosti“. Vtedy „nová prirodzenosť“ človeka privádza k autentickému rozkvetu. Najväčšia a tiež najprirodzenejšia schopnosť človeka spočíva teda v práci na svojom rozvoji prostredníctvom cností. Najvyšší stupeň dokonalosti, ktorý pri takomto formovaní môže dosiahnuť, je vláda nad sebou samým.

Kľúčové slová: sloboda – vášne – cnosť – sklon – návyky – milosť – ľudský rozkvet – Tomáš Akvinský.

Summary

Is human freedom just an illusion, and we are determined by facts that exclude or reduce our freedom? The existence of free human action can be questioned more effectively by philosophical theses than by any scientific arguments, especially by various doctrines of determinism. In this thesis, our starting point in researching the vast field of human freedom is the knowledge of natural sciences, especially biology and neuroscience, together with conclusions of psychology, philosophical anthropology, and theology. Despite of the fact that a scientific scope of the *Doctor Communis* far exceeded boundaries of theology in the Middle Ages, connections of the teaching of St. Thomas Aquinas with current scientific fields are rather rare. Therefore, this dissertation aspires to complement a missing larger dialogue of St. Thomas and contemporary scientific disciplines. An interdisciplinary approach brings a possibility of mutual enrichment. The principle of human action is goodness, because good is always the end of our action. However, every particular good is limited and not good from some point of view. Intellect is the power by which a person can recognize and understand universal truths and thereby gain broader reasons for action. Therefore, the intellect is a root of our freedom. At the same time, by being open to general good, reason frees our will from the necessary pursuit of specific good here and now. By deliberately and thoughtfully performing actions on a regular basis, a person determines himself through acquired habits. In Thomas' understanding, habit represents a disposition of the soul that does not destroy our freedom, and a person can adapt and use it at his own discretion. The distinguishing criterion of whether a "second nature" of habit will be beneficial to an agent is compliance with the judgment of reason if it follows the laws of the decisive "first nature." Then the "new nature" brings a person to authentic flourishing. Thus, the greatest and the most natural ability of a person lies in working on his development through virtues. The highest degree of perfection that can be attained in such a formation is the rule over oneself.

Keywords: freedom; passions; virtue; inclination; habits; grace; human flourishing; Thomas Aquinas.

Obsah

Úvod: Konečne slobodní?	7
1. Sloboda a determinizmus	14
1.1 Záhadné procesy v ľudskom mozgu	15
1.2 Tomáš Akvinský v dialógu so súčasnými neurovedami	17
1.3 Deterministické argumenty proti slobode človeka	21
1.4 Akvinského odpovede na fyzikálny determinizmus	25
1.5 Nedostatočnosť deterministického vysvetlenia slobody vôle	28
1.6 Záver: Sloboda pramení z racionality	31
2. Sloboda, vášne a ľudské skutky	33
2.1 Teleologická kompozícia ľudského skutku	33
2.2 Odlíšenie podstatného od akcidentálneho	37
2.3 Morálnosť <i>passiones animae</i>	39
2.4 Vásne opovrhované a vášne vládnuce	42
2.5 Výnimočnosť Akvinského koncepcie vášní	45
2.6 Úloha vášní pri budovaní morálnej cnosti	48
2.7 Záver: Opätovná harmónia rozumu a vášní	51
3. Sloboda a formovanie návykov	52
3.1 Pesimistický náhľad na ľudskú slobodu	53
3.2 Návyky ako determinovanie prirodzenosti?	56
3.3 Nedobrovoľné a vedome chcené návyky	60
3.4 Cnosti ako dokonalé ľudské návyky	64
3.5 Genetické predispozície na formovanie nerestí	68
3.6 Dobrovoľne získané neresti	73
3.7 Prehnaný optimizmus o ľudskej slobode	78
3.8 Záver: Cnosť ako vrcholné dielo človeka	81
4. Sloboda a prirodzený zákon	83
4.1 Teleologická kompozícia ľudskej prirodzenosti	84
4.2 Inštinkty a sklony našej druhovej prirodzenosti	87
4.3 <i>Synderesis</i> ako sklon prirodzenosti	90
4.4 Jedinečná individuálna prirodzenosť	93
4.5 Potenciálne výnimky z prirodzeného zákona	96
4.6 Osobitný prípad klamstva	101
4.7 Záver: Teleologické zameranie prirodzených sklonov	103

5. Ľudská sloboda a Božia sloboda	105
5.1 Pesimistický náhľad na ľudskú prirodzenosť	106
5.2 Nutnosť milosti pre habituálne dobré skutky	110
5.3 Milosť ako prameň nadprirodzených skutkov a dokonalých cností	112
5.4 Cnosti, milosť a šťastný život.....	115
5.5 Prehnaný optimizmus o ľudskej prirodzenosti	118
5.6 Záver: Realita prirodzená a nadprirodzená.....	121
Záver: Integrálny pohľad na človeka a jeho slobodu	123
Bibliografia.....	129
A. Primárne pramene	129
B. Literárne zdroje empirických vied	129
C. Sekundárne zdroje teologickej a filozofickej literatúry	134

Úvod: Konečne slobodní?

Otázka, či sme skutočne slobodní, je večným skúmaním človeka. V dialógu so Židmi Ježiš Kristus nástojil na tom, že slobodnými ich urobí pravda pochádzajúca z jeho slova.¹ O pätnásť storočí neskôr, keď sa Martin Luther rozchádzal s Katolíckou cirkvou, povedal svoje slávne: „Tu stojím a nemôžem inak.“ Predpokladajme, že keď toto Luther vyhlásil, mal úplnú pravdu a vzhľadom na svoj charakter a zmýšľanie nemohol urobiť inak. Znamená to, že bol vtedy neslobodný, absolútne determinovaný a tým pádom nezodpovedal za svoje konanie? Daniel Dennett píše, že Luther sa týmto výrokom nezriekal zodpovednosti za svoj čin, ale naopak, prevzal plnú zodpovednosť za konanie z vlastnej vôle.²

V neuro-etike sa *slobodná vôľa* zvykne charakterizovať ako „schopnosť osôb rozhodovať sa a konať v súlade s vôľou, ktorá nie je nijako hatená“.³ Jednoduchým kritériom posúdenia, či vôľa je alebo nie je *hatená*, je pritom možnosť voľby medzi rôznymi alternatívami.⁴ Niektorí autori rozlišujú tiež morálnu slobodu a psychickú slobodu konania.⁵ Morálna sloboda je vnútornou slobodou vôle či slobodnou voľbou. Znamená takú vôľu, ktorá nepodlieha žiadnej vnútornej nutnosti, ale vychádza zo subjektu, ktorý má pod kontrolou svoje konanie. Psychická sloboda, naopak, spočíva v schopnosti konať bez vonkajšieho donútenia. Je však naša vôľa vôbec slobodná v tých dimenziách, ktoré tu popisujeme? Nakoľko nás pri našom konaní ovplyvňujú emócie, výchova či celková formácia sociálneho prostredia? A ako je to s určitými sklonmi a návykmi, ktoré utvárajú našu osobnosť aj takým spôsobom, že nám kazia osobnú autonómiu?

V našej práci sa sústredíme predovšetkým na vnútorné (duševné) faktory, ktoré našu slobodu ovplyvňujú. Okrem už spomenutých emócií, sklonov a návykov pôjde o genetickú výbavu či isté – dosiaľ celkom nerozpoznané – procesy, ktoré prebiehajú v ľudskom mozgu. V neposlednom rade je tu tiež Boh, pôsobenie jeho milosti a prozreteľnosti, ktoré ovplyvňujú správanie človeka aj celé jeho bytie. Môže pôsobenie Všemohúceho zmeniť naše vnútorné

¹ Porov. Jn 8, 31–32.

² Porov. Daniel C. DENNETT, „I Could not have Done Otherwise—So What?“ *The Journal of Philosophy* 81, č. 10 (1984): 555–562.

³ Porov. Bernard BAERTSCHI a Alexandre MAURON, „Genetic Determinism, Neuronal Determinism, and Determinism *Tout Court*,“ in *The Oxford Handbook of Neuroethics*, ed. Judy Illes a Barbara J. Sahakian, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 155: „the capacity possessed by persons to decide and act in accordance with an unimpeded will.“

⁴ Porov. Joshua GREENE a Jonathan COHEN, „For the law, neuroscience changes nothing and everything,“ *Philosophical Transactions of The Royal Society B: Biological Sciences* 359 [1451] (2004): 1777.

⁵ Porov. Philippe-Marie MARGELIDON a Yves FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Paríž: Parole et Silence, 2016, s. 254.

nastavenie? Poruší sa tým naša sloboda? Naliehavá otázka každého veriaceho znie: „Budem spasený?“ Nie jeden pritom môže spochybniť svoje schopnosti dosiahnuť cieľ spásy. „Tvrdí deterministi“, naopak, spochybňujú slobodu čo i len *chcieť* tento alebo akýkoľvek iný cieľ nášho snaženia. Čo môžeme v tomto smere z pohľadu teológie povedať o rôznych druhoch determinizmu, či už ide o filozofický, psychologický alebo fyzikálny?

Existencia ľudskej slobody a jej charakteristika, tak z negatívnej („sloboda od“), ako aj pozitívnej stránky („sloboda pre“), tvorí teda materiálny predmet tejto dizertačnej práce. Formálny predmet predkladanej práce predstavuje prepájanie učenia sv. Tomáša Akvinského s poznatkami prírodných vied, najmä biológie a neurovied, spolu so závermi psychológie, filozofickej antropológie a teológie. Prečo práve Tomáš Akvinský? Nebolo už o jeho učení za posledných 750 rokov povedané a napísané všetko? Pri príležitosti aktuálneho trojitého výročia sv. Tomáša⁶ pápež František o ňom napísal, že je „najsľávnejší učiteľ svätosti“, ktorý „žiaril správnou inteligenciou a jasnosťou“.⁷ Zároveň

výnimočnosť Tomášovho myslenia dokresľujú odporúčania Leva XIII. (*Aeterni Patris*), Pavla VI. (*Lumen Ecclesiae*), Jána Pavla II. (*Fides et Ratio, Veritatis Splendor*) či Benedikta XVI.⁸

Keďže sv. Tomáš mimoriadne hlboko prenikol do prirodzených a nadprirodzených právd, ktoré komunikoval vo svojich dielach, Cirkev ho celé stáročia uctieva titulom *doctor communis*.⁹ Aj na základe týchto hodnotení sme presvedčení, že Tomáš má stále čo povedať. V neposlednom rade je dielo sv. Tomáša darom univerzálnej Cirkvi prostredníctvom Rehole kazateľov,¹⁰ ktorej bol Akvinský synom. Charizmu tejto rehole má autor dizertačnej práce spoločnú so sv. Tomášom, čo tiež prispelo k metodologickému a obsahovému zameraniu práce.

Je však vôbec mysliteľná nejaká prepojitelnosť Akvinského učenia s poznatkami moderných vied o človeku? Nielen kvôli odlišnému jazyku, ktorým hneď na prvý pohľad Tomáš na jednej a moderní autori na druhej strane hovoria, ale aj vzhľadom na rozdielne myslenie, východiská alebo používané výskumné metódy. Historický kontext sa zmenil, súčasná spoločnosť je iná

⁶ 700. výročie jeho kanonizácie slávené v roku 2023, 750. výročie jeho úmrtia v roku 2024 a 800. výročie jeho narodenia v roku 2025.

⁷ FRANTIŠEK, *Epistula Data Marcello S.R.E. Cardinali Semeraro*, Vatikán: Libreria Editrice Vaticana, 30. júna 2023: „Recto ingenio ac perspicuitate fulsit atque dum divina mysteria ratione reverenter indagabat ipsa ferventi fide contemplabatur.“

⁸ Naša recenzia knihy „Romanus Cessario – Cajetan Cuddy: Thomas and the Thomists. The Achievement of Thomas Aquinas and His Interpreters (Minneapolis: Fortress Press, 2017, xvii a 151 strán, ISBN 978-1-5064-0595-7)“, *Studia theologica* 23, č. 2 (2021): 235.

⁹ Porov. Santiago RAMÍREZ, „The Authority of St. Thomas Aquinas,“ *The Thomist* 15, č. 1 (1952): 1–109; Jean-Pierre TORRELL, *Aquinas's Summa: Background, Structure, and Reception*, preložil Benedict M. Guevin, Washington: The Catholic University of America Press, 2005.

¹⁰ Porov. PIUS XI., „Studiorum ducem,“ *Acta Apostolicae Sedis* 15, č. 7 (29. jún 1923): 309–326.

ako tá stredoveká. V čom teda môže byť Tomášovo učenie obohacujúce pre súčasné vedy? V polovici minulého storočia popularizoval prepájanie teológie a prírodných vied najmä Pierre Teilhard de Chardin.¹¹ Hoci sa to dnes možno nezdá, teológia a prírodné vedy však nemali k sebe nikdy ďaleko. Dokazujú to diela sv. Augustína, Alberta Veľkého či práve Tomáša Akvinského.

Počiatočnou inšpiráciou pre napísanie tejto dizertačnej práce bola publikácia Neila Messera *Theological Neuroethics: Christian Ethics Meets the Science of the Human Brain*,¹² ktorá prepája kresťanskú etiku s poznatkami neurovied. K prepájaniu myslenia sv. Tomáša Akvinského s inými vednými odbormi dochádza dnes skôr zriedka, a to aj napriek tomu, že vedecký záber *doctora universalis* už v stredoveku zd'aleka prekračoval hranice teológie. Podľa našich poznatkov sa o prepájanie Tomášovho učenia s poznatkami empirických vied v posledných rokoch v rôznej miere a rôznymi spôsobmi snažili v oblasti psychoterapie viedenský psychoterapeut, psychiatier a filozof Rudolf Allers, žiak Sigmunda Freuda a Alfreda Adlera a učiteľ Viktora Frankla,¹³ Holanďania Anna Terruwe a Conrad Baars,¹⁴ ktorí vytvorili koncepciu poruchy afektívnej deprivácie,¹⁵ či česko-americká psychologička Magda Arnold,¹⁶ ktorá v 60. rokoch minulého storočia priniesla „kognitívny obrat“ do psychológie emócií a ovplyvnila koncepciu emócií Richarda Lazarusa a Marthy Nussbaum.¹⁷

¹¹ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paríž; Chicoutimi: Éditions du Seuil; Pierre Palpant, 1956; *The Heart of Matter*, preložil René Hague, New York: Harvest; Harcourt Brace a spol., 2002; *The Vision of the Past*, preložil J. M. Cohen, New York: Harper a Row, 1966.

¹² Neil MESSER, *Theological Neuroethics: Christian Ethics Meets the Science of the Human Brain*, Londýn: Bloomsbury T&T Clark, 2017.

¹³ Porov. Jorge OLAECHEA CATTER, *Rudolf Allers Psichiatra dell'umano. Per una psicologia filosofico-antropologica della persona umana*, Crotone: D'Ettoris, 2013; Martín F. ECHAVARRÍA, „Aportes de Rudolf Allers a la fundamentación antropológica de la psicoterapia,“ *Espíritu* 62, č. 146 (2013): 419–431.

¹⁴ Anna A. TERRUWE, *The Neurosis in the Light of Rational Psychology*, New York: P. J. Kenedy and Sons, 1960; Anna A. TERRUWE a Conrad W. BAARS, *Psychic Wholeness and Healing: Using All the Powers of the Human Psyche*, 2. vyd., Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2016.

¹⁵ Porov. Roberto MARCHESINI, *La psicologia e san Tommaso d'Aquino. Il contributo di Padre Duynstee, Anna Terruwe e Conrad W. Baars*, Crotone: D'Ettoris, 2012.

¹⁶ Magda B. ARNOLD, „Psychology and the Image of Man,“ *Religious Education* 54 (1959): 30–36; *Emotion and Personality*, zv. 1: *Psychological Aspects*, New York: Columbia University Press, 1960; zv. 2: *Neurological and Physiological Aspects*, New York: Columbia University Press, 1963.

¹⁷ Porov. Stefano PARENTI, *Magda Arnold. Psicologa delle emozioni*, Crotone: D'Ettoris, 2017.

Z anglofónnych autorov sú to aj Michael Stock,¹⁸ Leo White,¹⁹ Enrico Berti,²⁰ Nicholas Lombardo,²¹ Daniel De Haan²² či Saša Horvat.²³ V taliančine vyšli publikácie Roberta Marchesiniho,²⁴ Martína Echavarríu²⁵ a Luigiho Zucara.²⁶ V českom prostredí sa sv. Tomášom vo svojej práci sčasti inšpiruje psychológ Milan Nakonečný.²⁷ Nie náhodou ide vo všeobecnosti najmä o prepájanie v oblasti ľudskej afektivity.²⁸ Vzácnu výnimku prináša štúdia Denisa Larrivee a Adrianu Gini,²⁹ ktorý prepája neuroplasticitu a Tomášovo videnie cností. Prepájaniu Tomášovho učenia s poznatkami empirických vied v určitých dimenziách ľudskej slobody sa venovali Ezra Sullivan³⁰ a v slovenskom prostredí Peter Volek.³¹

¹⁸ Michael STOCK, „Thomistic Thought and Contemporary Psychoanalysis,“ *Laval théologique et philosophique* 19, č. 2 (1963): 350–360; „Dimensions of Personality,“ *The Thomist* 33, č. 4 (1969): 611–666.

¹⁹ A. Leo WHITE, „Instinct and custom,“ *The Thomist* 66, č. 4 (2002): 577–605.

²⁰ Enrico BERTI, „Is the DNA Sequence a Sufficient Definition of Human Nature? A Comparison between Aristotle, Thomas Aquinas and Jacques Maritain,“ in *What Is Our Real Knowledge About the Human Being? Scripta Varia* 109, ed. M. Sánchez Sorondo, Vatican City: The Pontifical Academy for the Sciences, 2007, s. 79–86.

²¹ Nicholas E. LOMBARDO, *The Logic of Desire: Aquinas on the Passions*, Washington: The Catholic University of America Press, 2011.

²² Daniel D. DE HAAN, „Thomistic Hylomorphism, Self-Determination, Neuroplasticity, and Grace: The Case of Addiction,“ *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 85 (2012): 99–120; „Perception and the *Vis Cogitativa*: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts,“ *American Catholic Philosophical Quarterly* 88, č. 3 (2014): 397–437; „Hylomorphic Animalism, Emergentism, and the Challenge of the New Mechanist Philosophy of Neuroscience,“ *Scientia et Fides* 5 (2017): 9–38.

²³ Saša HORVAT, „Neuroscientific Findings in the Light of Aquinas’s Understanding of the Human Being,“ *Scientia et Fides* 5, č. 2 (2017): 127–153.

²⁴ Roberto MARCHESINI, *La psicologia e san Tommaso d’Aquino. Il contributo di Padre Duynstee, Anna Terruwe e Conrad W. Baars*, Crotone: D’Ettoris, 2012; *Aristotele, san Tommaso d’Aquino e la psicologia clinica*, Crotone: D’Ettoris, 2015.

²⁵ Martín F. ECHAVARRÍA, „Proposte per una psicologia ed una psicoterapia tomista,“ *Metanoëite, Rivista Italiana di Psicologia Cristiana* 2, č. 1 (2018): 7–35. V španielčine Echavarría napísal „Acedia y personalidad,“ in *Antropología Cristiana y Ciencias de la Salud Mental*, ed. Montserrat Lafuente Gil, Mar Álvarez Segura a Martín F. Echavarría, Barcelona: Dykinson, 2021, s. 73–85.

²⁶ Luigi ZUCARO, *Cos’è un’emozione? Se le neuroscienze chiedono aiuto a San Tommaso*, Siena: Cantagalli, 2019.

²⁷ Porov. Milan NAKONEČNÝ, Tomáš MACHULA a Jan SAMOHÝL, *Česká tomistická psychologie*, Praha: Triton, 2009.

²⁸ Pozri k tomu navrhované vysvetlenie na s. 45–50 tejto dizertačnej práce.

²⁹ Denis LARRIVEE a Adriana GINI, „Is the philosophical construct of ‘habitus operativus bonus’ compatible with the modern neuroscience concept of human flourishing through neuroplasticity? A consideration of prudence as a multidimensional regulator of virtue,“ *Frontiers in Human Neuroscience* 8, čl. 731 (2014): 1–4.

³⁰ Ide predovšetkým o článok Ezra SULLIVAN, „Objections and Responses to the Existence of Free Choice,“ *Nova et Vetera, English Edition* 17, č. 3 (2019): 913–942, v ktorom Sullivan posudzuje „three objections to fully voluntary acts: those derived from neuroscience, physicalist determinism, and the problem of habituation“ (s. 913). V širšej perspektíve Akvinského učenie so súčasnými vedami o človeku prepája aj v „Taking Nature Graciously: A Thomistic Perspective on Habits,“ *New Blackfriars* 101 (2020): 379–399; *Habits and Holiness: Ethics, Theology, and Biopsychology*, Washington: The Catholic University of America Press, 2021; *Heroic Habits: Discovering the Soul’s Potential for Greatness*, Gastonia: TAN Books, 2021; či spolu s Nicanorom Austriacom v SULLIVAN a AUSTRIACO, „A virtue analysis of recreational marijuana use,“ *The Linacre Quarterly* 83, č. 2, (2016): 158–173.

³¹ Chápanie slobodnej vôle v neurovedách a v Akvinského učení rozpracoval v Peter VOLEK, *Človek, slobodná vôľa a neurovedy*, Ružomberok: Verbum, 2015; „Free Will and Neuroscience,“ *European Journal of Science and*

Existencia všetkých týchto publikácií dokazuje, že Tomášovo učenie sa s modernými vedami prepájať dá. Predkladaná dizertačná práca nadväzuje na vedecké bádanie týchto autorov a snaží sa priniesť komplexnejší pohľad na otázku našej slobody a jej obmedzení. Zároveň aspiruje na doplnenie chýbajúceho rozsiahlejšieho dialógu sv. Tomáša a súčasných vedeckých disciplín aj mimo našej afektívnej sféry. Spomedzi tomistických autorov³² naše skúmanie v tejto práci nadväzuje predovšetkým na Roberta Brennana,³³ Stevena Jensena,³⁴ Michela Labourdetta,³⁵ Stevena Longa,³⁶ Roberta Minera³⁷ či Servaisa Pinckaersa.³⁸

Poznatky empirických vied spolu s ich materiálnymi a pôsobiacimi príčinami na komplexné vysvetlenie limitov ľudskej slobody nepostačujú. Nadprirodzený charakter morálnej teológie, v ktorej rámci je táto práca predkladaná, tiež nutne vyžaduje súvislosti presahujúce empirický výskum. Okrem interdisciplinárneho prepájania preto Tomášovo učenie v našej práci

Theology 11, č. 3 (2015): 1–11; „Kompatibilizmus bañezianizmu,“ *Verba Theologica* 16, č. 2 (2017): 5–11; „Neuroscienze e libertà dell'uomo,“ in *Identità, libertà e responsabilità*, ed. Fernando Di Mieri a Daniele D'Agostino, Giffoni Valle Piana: Riposte, 2018, s. 119–134; v ktorých obhajuje presvedčenie, že človek má možnosť sám determinovať svoj skutok a je slobodný. Svoj cieľ dosahuje predstavením a analýzou názorov súčasných kritikov slobodnej vôle, ako sú John Bickle, Michael Gazzaniga, Benjamin Libet a Daniel Wegner. Prichádza k záveru, že Libetova „idea about the unconscious underpinnings of free acting is not reasonable and acceptable. (...) The philosophical analysis of the metaphysical presuppositions of human action must lead to the adequate metaphysical explanation of a human being and her powers as well as of the intentionality as the possibility of her interaction with the world. The best explanation is the hylemorphism,“ porov. „Free Will and Neuroscience,“ s. 9–10.

³² Ako píše Romanus Cessario a Cajetan Cuddy, Tomášovi nasledovníci len jednoducho neopakujú jeho tvrdenia, ale „príjmajú zásadné filozofické a teologické princípy anjelského učiteľa“ (CESSARIO a CUDDY, *Thomas and the Thomists. The Achievement of Thomas Aquinas and His Interpreters*, Minneapolis: Fortress Press, 2017, s. xvii) a následne ich aplikujú na jedinečné otázky a výzvy svojej doby. Rozdiely v učeniach jednotlivých tomistov pochádzajú väčšinou práve z rôznosti ich historických kontextov. Podľa portugalského dominikána Jána Poinsoa (Jána od sv. Tomáša) tomista „nasleduje tých, ktorí už Akvinského komentovali, miluje jeho učenie a snaží sa ho obháňovať a rozvíjať. Prejavuje pochopenie pre Akvinského intuície, váži si jeho metódu argumentácie a, skrátka, pevne sa pridáva komentátorskej tradície“ (tamže, s. 105).

³³ Robert E. BRENNAN, *Thomistic Psychology: A Philosophic Analysis of the Nature of Man*, Tacoma: Cluny Media, 2017.

³⁴ Steven J. JENSEN, *Sin: A Thomistic Psychology*, Washington: The Catholic University of America Press, 2018; *The Human Person: A Beginner's Thomistic Psychology*, Washington: The Catholic University of America Press, 2018.

³⁵ Michel LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, zv. 1, *Morale fondamentale*, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2010; *Habitus et vertus. « Grand cours » de théologie morale*, zv. 3, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2017; *Les actes humains. « Grand cours » de théologie morale*, zv. 2, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2016.

³⁶ Steven A. LONG, „Natural Law, the Moral Object, and *Humanae Vitae*,“ in *Ressourcement Thomism: Sacred Doctrine, the Sacraments, and the Moral Life*, ed. Reinhard Hütter a Matthew Levering, Washington: The Catholic University of America Press, 2010, s. 285–311; *Teleological Grammar of the Moral Act*. 2. vyd. Ave Maria: Sapientia Press of Ave Maria University, 2015.

³⁷ Robert MINER, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae, 1a2ae 22–48*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

³⁸ Servais PINCKAERS, „La vertu est tout autre chose qu'une habitude,“ *Nouvelle Revue Théologique* 82, č. 4 (1960): 387–403; „Les passions et la morale,“ *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 74 (1990): 379–391; *Prameny křesťanské morálky: Její metoda, obsah, dějiny*, Praha: Krystal OP, 2018.

konfrontujeme s inými teologickými a filozofickými pozíciami. Ide napríklad o tézy sv. Bonaventúru, Michela Foucaulta, Thomasa Hobbesa, Davida Huma, Immanuela Kanta, ale aj argumenty pochádzajúce zo Svätého písma. Nakoniec naša práca podľa vnútorných predpisov Univerzity Palackého v Olomouci obsahuje tiež „uverejnené výsledky vedeckej a tvorivej práce“ autora „alebo výsledky prijaté k uverejneniu“³⁹ vo forme niekoľkých pasáží našich odborných článkov.⁴⁰

Väčšina študovaných primárnych prameňov dizertačnej práce v podobe Akvinského spisov je v latinčine. Hoci v práci používame aj francúzske, nemecké, talianske, české a slovenské zdroje, väčšia časť sekundárnej literatúry je v anglickom jazyku. Citované štúdie empirických vied sú takmer výlučne anglosaskej proveniencie. Výber tejto literatúry nebol uskutočnený na základe nejakých ideologicky motivovaných predsudkov, ale najmä kvôli dostupnosti vedeckých prameňov, medzi ktorými sú dnes nadmerne zastúpené štúdie v angličtine. Uznávame však, že aj iné jazykové proveniencie (napríklad nemecká) majú aj ďalšiu kvalitnú literatúru v oblasti nášho skúmania.⁴¹ Čo sa týka osobitne tomistickej literatúry, zdá sa, že najmä na Slovensku je v súčasnosti minimum bádateľov, ktorí by sa venovali Akvinského učeniu a jeho aplikácii na aktuálne morálne výzvy. Práca má preto ambíciu prispieť aj v tomto smere.

Projekt dizertačnej práce prináša odpoveď na otázku, či je človek slobodný, a ozrejmuje, v čom táto sloboda spočíva. Základná téza práce je: *Ľudská sloboda vychádza z rozumu a realizuje sa*

³⁹ UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI, *Studijní a zkušební řád Univerzity Palackého v Olomouci (IV. úplné znění)*, 18. 12. 2018, s. 15, čl. 44, ods. 1.

⁴⁰ Peter Samuel LOVÁS, „Good intentions and bad actions: Thomas Aquinas on the intention in our acting,“ *ACTA facultatis theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis* 19, č. 1 (2022): 39–56; „Metaphysical Character of Thomas Aquinas’s Moral Theology as It Is Related to Moral Judgement,“ *Theologos* 26, č. 1 (2024): ____; „Moral Conversion: The Agent and the Consequences of Morality According to Thomas Aquinas,“ in *Moral Conversion in Scripture, Self, and Society*, ed. Krijn Pansters a Anton ten Klooster, Berlín: Walter de Gruyter, 2024, s. 125–137; „Neurovedy, sloboda a determinizmus: Tomáš Akvinský v dialógu so súčasnými vedami o človeku,“ *Verba Theologica* 22, č. 1 (2023): 89–111; „Prirodzená teleológia ľudského konania ako jadro morálneho učenia Tomáša Akvinského,“ *Studia theologica* 24, č. 3 (2022): 1–16; „Question of Dispensation of the Intrinsically Evil Acts According to St. Thomas Aquinas,“ *Acta Universitatis Carolinae Theologica* 12, č. 1 (2022): 127–141; „Romanus Cessario – Cajetan Cuddy: Thomas and the Thomists. The Achievement of Thomas Aquinas and His Interpreters (Minneapolis: Fortress Press, 2017, xvii a 151 strán, ISBN 978-1-5064-0595-7),“ *Studia theologica* 23, č. 2 (2021): 234–236.

⁴¹ Porov. Christian GEYER, *Hirnforschung und Willensfreiheit: Zur Deutung der neuesten Experimente*, 10. vyd., Frankfurt nad Mohanom: Suhrkamp Verlag, 2004; Geert KEIL, *Willensfreiheit und Determinismus*, Ditzingen: Reclam, 2018; Olaf L. MÜLLER, „Verschmierte Spuren der Unfreiheit: Wissenschaftsphilosophische Klarstellung zu angeblichen Artefakten bei Benjamin Libet,“ *Philosophia Naturalis* 50, č. 1 (2013): 45–83; Michael PAUEN a Gerhard ROTH, *Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit*, 3. vyd., Frankfurt nad Mohanom: Suhrkamp Verlag, 2008; Julius SCHÄLIKE, *Spielräume und Spuren des Willens: Eine Theorie der Freiheit und der moralischen Verantwortung*, Paderborn: Brill; Mentis, 2010.

v efektívnej vláde nad sebou samým. Formálne sa kompozičný koncept dizertácie rozvíja v piatich kapitolách na základe prepájania (dialógu) sv. Tomáša a súčasných vied o človeku. Štruktúra a logika tohto konceptu je nasledovná: 1. kapitola nastoľuje tézu ľudskej slobody, ktorá sa opiera o skutočnosť našej racionality. 2. kapitola predstavuje miesto našej afektivity v predmete bádania. 3. a 4. kapitola testujú východiskovú tézu z pohľadu našich návykov a sklonov prirodzenosti. Zároveň 3. kapitola formuluje pozitívny rozmer slobody, ktorý spočíva v získavaní cností a dosahovania šťastia. Hoci dosiahnutiu úplnej ľudskej dokonalosti a rozkvetu, na ktoré je naša sloboda zameraná, bráni dedičný a osobný hriech, umožňuje ho pôsobenie Božej milosti, ako to ukazuje 5. kapitola.

A aká je teda kompozícia virtuálneho dialógu sv. Tomáša a súčasných vied o človeku v tejto dizertačnej práci? Formálna stránka spravidla spočíva v predstavení problému, týkajúceho sa ľudskej slobody, prostredníctvom teoretických poznatkov a výskumov empirických vied, prípadne v menšej miere prostredníctvom iných ako Tomášových filozofických a teologických koncepcií či biblických pasáží. Následne prinášame Tomášov (resp. tomistický) pohľad. Usilujeme sa nájsť spoločný základ, poukazujeme na rozdiely v perspektívach a spôsoboch riešenia a smerujeme k formulovaniu syntézy.

Finalita práce je teologicko-filozofická. Z nej zároveň pramení podľa nás jej najväčší deficit. Uvedomujeme si totiž, že aj vzhľadom na našu odbornú kvalifikáciu nie je možné komplexné zhodnotenie Tomášových tvrdení z pohľadu empirických vied. Takéto zhodnotenie by mohlo predstavovať podnetné pokračovanie nášho bádania. Ďalšou oblasťou potenciálneho nadväzujúceho výskumu sú vonkajšie faktory limitujúce ľudskú slobodu, ktoré pochádzajú z našej spoločnosti či kultúry (ako sú otázky slobody slova či náboženstva). Nezávisle od prípadného pokračovania, výsledky nášho aktuálneho skúmania o ľudskej slobode však podľa nás môžu poslúžiť nielen v oblasti morálnej teológie, ale aj vo filozofickej antropológii, v psychológii, ako aj pri riešení praktických etických otázok súčasnosti.

1. Sloboda a determinizmus⁴²

Slobodní alebo determinovaní? A ak sme slobodní (či determinovaní), tak v akej miere? V odpovediach na tieto otázky nám budú nápomocní súčasní vedci ako Jonathan Cohen, Joshua Greene, Robert Kane, Benjamin Libet a Alfred Mele. Podľa Tomáša Akvinského je ľudská vôľa zameraná a hýbaná smerom k všeobecnému dobru, ktoré je cieľom a naplnením našej prirodzenosti.⁴³ Týmto spôsobom je naša vôľa ako taká determinovaná. Na základe Tomášovho učenia, proti záverom istých neurovedeckých experimentov⁴⁴ a pozícií tvrdých deterministov, budeme argumentovať, že náš výber konkrétneho jednotlivého dobra však determinovaný nie je.⁴⁵ Akékoľvek konkrétne dobro si vôľa môže zvoliť alebo ho odmietnuť. Od nutnosti *vždy* nasledovať nejaké jednotlivé dobro oslobodzuje vôľu človeka rozum, ktorý ju udržiava otvorenú pre všeobecné a úplné dobro.⁴⁶

Táto kapitola teda vysvetľuje vzťah sv. Tomáša k determinizmu a aplikuje ho na niektoré súčasné deterministické pozície. Najskôr sa pozrieme na experimenty amerického neuroveda Benjamina Libeta a jeho kolegov, ktoré sa pre viacerých vedcov a mysliteľov stali dôkazom, že slobodná vôľa človeka je len ilúziou.⁴⁷ Na závery týchto experimentov následne formulujeme hypotetické odpovede Tomáša Akvinského. V druhej časti kapitoly predstavíme argumenty fyzikálneho determinizmu proti existencii slobodných ľudských skutkov a budeme s nimi viesť dialóg z perspektívy tomizmu.

⁴² V tejto kapitole vychádzame z článku LOVÁS, „Neurovedy, sloboda a determinizmus,“ s. 89–111.

⁴³ Pojem *prirodzenosť* v tomistickej tradícii vyjadruje: 1. vo fyzickom zmysle – vnútorný princíp pohybu a spočínania v materiálnych veciach; 2. v metafyzickom zmysle – to, čo je podstatné pre akékoľvek bytie, v protiklade k tomu, čo je danému bytiu z hľadiska jeho bytia len vedľajšie, porov. Michel LABOURDETTE, *Les actes humains. « Grand cours » de théologie morale*, zv. 2, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2016, s. 86. V tejto práci budeme pojem *prirodzenosť* používať takmer výlučne v metafyzickom zmysle.

⁴⁴ Tu pôjde o experimenty Benjamina Libeta a jeho kolegov z 80. rokov 20. storočia, porov. Benjamin W. LIBET, *Neurophysiology of Consciousness. Contemporary Neuroscientists*, Boston: Birkhäuser, 1993.

⁴⁵ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae. Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m.*, zv. 4–12, Rím: Typographia polyglotta, 1888–1906 (ďalej len „ST“), I–II, q. 13, a. 6: „homo non ex necessitate, sed libere eligit.“

⁴⁶ Povedané jazykom sv. Tomáša ide o pohyb vôle ako *inclinatio sequens formam intellectam*, porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Questiones de quodlibet. Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m.*, zv. 25, Rím; Paríž: Commissio Leonina; Cerf, 1996, VI, q. 2, a. 1.

⁴⁷ Porov. MESSER, *Theological Neuroethics*, s. 78–81.

1.1 Záhadne procesy v ľudskom mozgu

Hoci od vykonania Libetových pokusov ubehlo už viac ako 35 rokov, stále ostávajú predmetom vedeckého záujmu.⁴⁸ Zdá sa, že sa stali jednými z *ground zero* neurovied. Niektorí autori⁴⁹ na ich základe vyvodzujú, že ľudské konanie nie je spôsobené vôľou človeka ani úmyslom vykonať nejaký skutok. Čo ich vedie k týmto záverom? Libetovu výskumnú schému by sme mohli zjednodušiť charakterizovať nasledujúcou otázkou: Čo ak sa niekde hlboko v našom mozgu odohrávajú záhadné udalosti, ktoré fungujú nezávisle od nášho vedomia, vôle či bežných fyzikálnych zákonov a zásadne ovplyvňujú naše správanie aj celkové prežívanie? Cieľom týchto experimentov bolo určiť, či a ako slobodný ľudský skutok vzniká v súvislosti s fungovaním nášho mozgu. Za *slobodný* pritom Libet pokladal čin, ktorý spĺňa nasledujúce charakteristiky:

1. Nie je ovplyvnený externými „obmedzeniami alebo tlakmi, ktoré priamo alebo bezprostredne ovládajú začiatok a vykonanie skutku“.⁵⁰
2. Rozhodujúci podnet na vykonanie skutku nepochádza z vonkajšieho prostredia, ale zvnútra konajúceho.
3. Pocit konajúceho – v tomto prípade testovaných dobrovoľníkov, že pri svojom čine „majú slobodu začať alebo nezačať konať tak, ako chcú“.⁵¹

So zámerom skúmať takto definovanú slobodu konania Libet a jeho kolegovia požiadali dobrovoľníkov, napojených na elektroencefalograf (EEG), aby pohli zápästím alebo prstami, keď k tomu „pocítia *nutkanie* alebo *túžbu*“.⁵² Pritom mali dbať na to, aby to bol pohyb bez vedomého premyslenia. Testovaní počas experimentu sledovali na ciferníku hodín krúžiaci svetelný bod. Keď si uvedomili, že chcú vykonať svoj pohyb, zaznamenali pozíciu svetelného bodu na ciferníku. Prostredníctvom EEG Libet zistil, že elektrický mozgový potenciál, ktorý

⁴⁸ Porov. napríklad Marcel BRASS, Ariel FURSTENBERG a Alfred R. MELE, „Why neuroscience does not disprove free will,“ *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 102 (2019): 251–263, či Karim FIFEL, „Readiness Potential and Neuronal Determinism: New Insights on Libet Experiment,“ *Journal of Neuroscience* 38 [4] (2018): 784–786; Olaf L. MÜLLER, „Verschmierte Spuren der Unfreiheit: Wissenschaftsphilosophische Klarstellung zu angeblichen Artefakten bei Benjamin Libet,“ *Philosophia Naturalis* 50, č. 1 (2013): 45–83.

⁴⁹ Porov. Mario DE CARO a Andrea LAVAZZA, „Free Will as an Illusion: Ethical and Epistemological Consequences of an Alleged Revolutionary Truth,“ *Social Epistemology Review and Reply Collective* 3, č. 12 (2014): 40–50; Daniel M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge: The MIT Press, 2002.

⁵⁰ Benjamin W. LIBET, „Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action,“ *Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985): 529.

⁵¹ Tamže, s. 529–530.

⁵² Tamže, s. 530.

predchádza vôľovému svalovému pohybu,⁵³ sa u testovaných aktivoval približne 330 milisekúnd pred tým, ako si uvedomili túžbu vykonať pohyb, a takmer 550 milisekúnd pred tým, ako k pohybu došlo.⁵⁴ To znamená, že mozog bol, čo sa týka tohto pohybu, aktívny už pomerne dlhý čas pred tým, ako si dobrovoľník uvedomil, že chce urobiť pohyb. Všetci testovaní pritom uvádzali, že pohyby vykonali z vlastnej iniciatívy, a boli presvedčení, že sa mohli rozhodnúť, či budú alebo nebudú konať.

Dôležitosť tohto a ďalších následných Libetových experimentov dokazuje skutočnosť, že priniesol celý rad rôznych analýz a vysvetlení.⁵⁵ S akými závermi? Ak by bola vôľa konajúceho bezprostrednou príčinou jeho skutkov, dalo by sa predpokladať, že táto vôľa bude tiež príčinou mozgovej činnosti, ktorá dá impulz na uskutočnenie skutku. Takže nervová aktivita by mala nastať po alebo prinajmenšom súčasne s rozhodnutím konať, ale rozhodne nie skôr. Pretože však pri experimente mozgová činnosť, ktorú zachytil EEG, predchádzala túžbu vykonať pohyb, zdá sa, že vôľa testovaných nemohla iniciovať pohyb ich zápästia či prstov. Takže na základe týchto pokusov sú podľa iného amerického neurovedca slobodná činnosť a „vedomá vôľa“ len ilúziou.⁵⁶

Samotný Libet nedospel k takémuto radikálnemu záveru. Podľa neho výsledky výskumu spochybňujú tézu, že slobodná a vedomá vôľa je príčinou ľudského konania. Tvrdil však, že naša vôľa môže zohrávať určitú rolu, pretože takmer 150-milisekundové obdobie medzi uvedenou túžbou konať a aktiváciou svalu poskytuje čas na vedomé zastavenie nevedome iniciovanej činnosti.⁵⁷ Za takúto funkciu slobodnej vôle ako „regulátora vykonania skutku“ však Libet zožal od viacerých odborníkov kritiku.⁵⁸ Istí autori sa preto snažili preukázať, že Libetove pokusy sú nesprávne interpretované „popieračmi“ slobodnej vôle a dokonca aj samotným Benjaminom Libetom.⁵⁹

⁵³ Porov. Gary R. VANDENBOS, *APA Dictionary of Psychology*, Washington: American Psychological Association, 2015, s. 884.

⁵⁴ Porov. MESSER, *Theological Neuroethics*, s. 75.

⁵⁵ Pozri Walter SINNOTT-ARMSTRONG a Lynn NADEL, *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

⁵⁶ Porov. Daniel M. WEGNER, „Précis of The illusion of conscious will,“ *Behavioral and Brain Sciences* 27 (2004): 649–692.

⁵⁷ Benjamin W. LIBET, „Do We Have Free Will?“ *Journal of Consciousness Studies* 6, č. 8–9 (1999): 54.

⁵⁸ Porov. Azim SHARIFF a Jordan PETERSON, „Anticipatory consciousness, Libet’s veto and a close-enough theory of free will,“ in *Consciousness & Emotion: Agency, conscious choice and selective perception*, ed. Ralph D. Ellis a Natika Newton, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2005, s. 197–214; Susan POCKETT a Suzanne C. PURDY, „Are Voluntary Movements Initiated Preconsciously? The Relationships between Readiness Potentials, Urges, and Decisions,“ in *Conscious Will and Responsibility*, ed. Sinnott-Armstrong a Nadel, s. 34–46.

⁵⁹ Porov. Adina L. ROSKIES, „Why Libet’s Studies Don’t Pose a Threat to Free Will,“ in *Conscious Will and Responsibility*, ed. Sinnott-Armstrong a Nadel, s. 11–22; Przemysław STRZYŻYŃSKI, „Benjamin Libet’s

V oblasti morálnej teológie však zaujímavým zistením ostáva minimálne Libetova téza, že židovsko-kresťanská morálka, ktorá sa zameriava aj na sebaovládanie a eliminovanie hriešnych podnetov, korešponduje s výsledkami jeho experimentov. Zákazy Starého a Nového zákona chcú totiž tiež zabrániť realizácii niektorých defektných fyziologických podnetov, čo je presne podľa jeho experimentálnej interpretácie úlohou slobodnej vôle.⁶⁰

1.2 Tomáš Akvinský v dialógu so súčasnými neurovedami

Ako by na Libetove zistenia reagoval sv. Tomáš Akvinský? Niekoľko interakcií učenia sv. Tomáša a Libetových zistení ponúkame v nasledujúcich dvoch bodoch.

1. Podľa Akvinského sa „vôľa hýbe dvomi spôsobmi: po prvé, pokiaľ ide o vykonanie skutku; po druhé, pokiaľ ide o špecifikáciu skutku, ktorá je odvodená od (jeho) predmetu“.⁶¹ V tomto zmysle Tomáš rozlišuje úmysel, ktorý smeruje k cieľu skutku a voľbu, ktorá je zameraná na prostriedky na jeho dosiahnutie.⁶² Hoci z perspektívy predmetu konania, ktorá je objektivizovateľná vonkajším pozorovaním, je prvým to, čím sa skutok začína, úmysel zameraný na cieľ konania existuje v našej mysli ešte pred výberom konkrétnych prostriedkov na jeho uskutočnenie.⁶³

Slovník tomistickej filozofie a teológie objasňuje, že morálnym úmyslom je pohyb vôle smerom k určitému cieľu, ktorý si konajúci dáva vykonaním svojho skutku.⁶⁴ Predpokladá poznanie a svojou podstatou je zameraný na cieľ. Ľudské skutky, nakoľko sú ľudské (a teda morálne), vychádzajú z rozumu a vôle. Následne sú vykonané voľbou, ktorá vyplýva z poznania človeka. Poriadok úmyslov zodpovedá poriadku cieľov, pričom cieľ je prvým v poriadku úmyslov

experiment and its critique between 2000-2012,” *Filozofia Chréscijanska* 10 (2015): 83–102; Marcel SAROT, „Christian Faith, Free Will and Neuroscience,” in *Embodied Religion: Proceedings of the 2012 Conference of the European Society for Philosophy of Religion*, ed. Peter Jonkers a Marcel Sarot, Utrecht: Ars Disputandi, 2013, s. 105–119.

⁶⁰ Porov. LIBET, „Do We Have Free Will?” s. 54.

⁶¹ ST, I–II, q. 10, a. 2.

⁶² Porov. tamže, q. 13, a. 4: „sicut intentio est finis, ita electio est eorum quae sunt ad finem.“

⁶³ Porov. ST, III, q. 6, a. 5: „Ex parte quidem agentis, est simpliciter primum id quod primo cadit in eius intentione, sed secundum quid est primum illud a quo incipit eius operatio, et hoc ideo, quia intentio est prior operatione. Ex parte vero materiae, est prius illud quod prius existit in transmutatione materiae.“

⁶⁴ MARGELIDON a FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, s. 235. G. E. M. Anscombe charakterizuje úmysel skutku ako odpoveď na otázku „Prečo (sa niečo deje)?“ a vysvetľuje, ako konajúci dáva tejto odpovedi jej vlastný význam; porov. Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE, *L'Intention*, Paríž: Gallimard, 2002, s. 63–98. Tu treba dodať, že pod pojmom „úmysel“ Akvinský niekedy chápe takmer celý akt vôle, porov. ST, I–II, q. 72, a. 1; II–II, q. 43, a. 3; q. 64, a. 7.

a posledným v poriadku vykonania. Dosiahnutie určitého cieľa je výslovne docielené výberom vhodných prostriedkov.⁶⁵

Voľba (*electio*)⁶⁶ je výberom medzi rôznymi možnými prostriedkami na dosiahnutie cieľa. Keďže prikazuje vykonať nejaký skutok, formálne sa spája s intelektom. Materiálne však ide o akt vôle. Úmysel aj voľba sú teda hnutiami vôle. Rozdiel medzi nimi je v tom, že voľba je zameraná na prostriedky na dosiahnutie cieľa, zatiaľ čo úmysel sa vzťahuje na cieľ ešte pred stanovením vhodných prostriedkov a tiež na cieľ ako dosahovaný konkrétnymi prostriedkami.⁶⁷ Keď už bola uskutočnená voľba v určitej záležitosti, následný príkaz intelektu (*imperium*)⁶⁸ nariaďuje konajúcemu vykonať túto voľbu. Napríklad študent sa rozhodne opustiť svoj domov o 9. hodine s cieľom zúčastniť sa prednášky. O 9.00 teda jeho rozum riadi vôľu, aby vykonala predtým prijaté rozhodnutie. Z tohto dôvodu je úmysel príčinou voľby konkrétneho konania, a preto je výber prostriedkov „zamýšľaný“ len v analogickom zmysle.⁶⁹

Akvinský vysvetľuje, že

jeden a ten istý čin (...) sleduje len jeden blízky cieľ, od ktorého má svoj druh, ale môže byť zameraný na niekoľko vzdialených cieľov, z ktorých jeden je cieľom toho druhého.⁷⁰

⁶⁵ Tento a nasledujúci odsek boli publikované v LOVÁS, „Good intentions and bad actions,“ s. 44–45.

⁶⁶ Akvinský rozlišuje tri akty vôle týkajúce sa prostriedkov k cieľu skutku: voľba, súhlas a použitie, porov. ST, I–II, q. 13–16. Pozri tiež Ralph M. MCINERNEY, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, Washington: The Catholic University of America Press, 1992, s. 64. Voľba a súhlas môžu byť niekedy jediným aktom, porov. ST, I–II, q. 15, a. 3, ad 3: „si invenitur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum.“

⁶⁷ ST, I–II, q. 12, a. 4, ad 3: „motus qui est unus subiecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur in III Physic. Sic igitur in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio. Motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio.“

⁶⁸ Eleonore Stump považuje *imperium* za „the imperative conclusion of its (intellect’s) practical syllogism: ‘Do this!’“ Po ňom má nasledovať „an act of the will called ‘use’, which is the will’s causing one of the powers under its control to act“. Oba kroky tvoria završenie série piatich úkonov intelektu a vôle, ktoré rozpoznáva v ľudskom konaní. Prvé tri úkony podľa Stump sú: 1. vôľa cieľa, 2. úmysel a 3. súhlas; porov. Eleonore STUMP, *Aquinas*, Londýn; New York: Routledge, 2003, s. 287–290. Servais Pinckaers vo svojej analýze ľudského skutku rozlišuje štyri čiastkové neoddeliteľné akty: praktický úsudok, voľbu, príkaz a použitie, porov. Servais PINCKAERS, „Renseignements techniques,“ in Saint Thomas d’Aquin, *Somme théologique, Les actes humains*, zv. 1, Paríž: Cerf, 1997, s. 422–437.

⁶⁹ Podľa ich zamerania rozlišuje Steven Jensen rôzne typy úmyslov: konečný úmysel, úmysel prostriedkov a sprievodný úmysel, porov. Steven J. JENSEN, *Good and Evil Actions: A Journey through Saint Thomas Aquinas*, Washington: The Catholic University of America Press, 2010, s. 45–52. Vo svojej teórii si Anscombe všima niekoľko opisov ľudského skutku, medzi ktorými je len niekoľko skutočne zamýšľaných, porov. ANSCOMBE, *L’Intention*, s. 37–60.

⁷⁰ ST, I–II, q. 1, a. 3, ad 3. Všetky citácie zahraničných diel v slovenčine sú výsledkom prekladu autora tejto dizertačnej práce.

Morálnu povahu konkrétneho skutku určuje blízky cieľ, ktorý treba odlišiť od cieľa vzdialeného.⁷¹ Napríklad vymaľovanie spálne môže byť *finis operis*, cieľ jednej aktivity, ktorá je súčasťou niekoľkých následných činností. Nimi sa stavia dom, ktorého *finis operantis* je šťastný život jednej rodiny. Okrem prípadov, v ktorých sú skutky podstatne zamerané jeden na druhý tak, že bez jedného skutku by nebolo možné vykonať nasledujúci, existujú zložené skutky, pozostávajúce z niekoľkých jednoduchých, z ktorých jeden je len akcidentálne zameraný na druhý skutok. Klasickým príkladom, ktorý sv. Tomáš rád používa, je prípad krádeže s cieľom cudzoložstva.⁷² Je zrejmé, že cudzoložstvo vo svojej podstate nemá nič, čo by si nutne vyžadovalo krádež. Nieкто môže cudzoložiť bez toho, aby kradol, a kradnúť bez následného cudzoložstva. Na krádeži nie je nič také, čo by bolo samo osebe zamerané na cudzoložstvo.

Existujú teda zložené skutky, ktoré pozostávajú z niekoľkých veľmi odlišných jednoduchých činov s rôznymi morálnymi druhmi. Keď nieкто zameria svoju krádež *per accidens* na *finis operantis* cudzoložstva, o ktoré mu ide predovšetkým, je, striktné povedané, „viac cudzoložníkom ako zlodejom“. ⁷³ Ale keďže krádež nie je *per se* zameraná na cudzoložstvo, ide tu o dva jednoduché skutky s dvoma rôznymi morálnymi druhmi, z ktorých jeden bol v mysli konajúceho zameraný na druhý.⁷⁴

Takže na poli úmyslu Libetových pokusov je dôležité rozlíšiť vzdialený a všeobecný úmysel účastníkov, ktorým je (časovo presne nešpecifikované) vykonanie pohybov podľa inštrukcií experimentu, od blízkeho a konkrétneho úmyslu, ktorý je vyjadrený pohybom ruky pri realizácii pokusu. Skoršia mozgová aktivita zachytená EEG pri experimente teda môže byť výsledkom predchádzajúceho aktu vôle, ako mieni aj americký filozof Alfred Mele.⁷⁵ Môže byť tiež znakom toho, že predstavivosť ponúkala vôli rôzne možnosti konania. Vôľa však mohla konkrétnu možnosť prijať alebo odmietnuť. Uvedomovanie si, ktoré je potrebné pre slobodnú voľbu, teda nemusí byť časovo totožné s vykonaním fyzického skutku na to, aby bol tento

⁷¹ Niektorí autori namiesto hovorenia o *finis proximus* a *finis remotus* uprednostňujú používanie termínu *finis operis*, ktorý predstavuje cieľ skutku, a cieľ (komplexnejšieho) konania stotožňujú s pojmom *finis operantis*. Pozri JENSEN, *Good and Evil Actions*, s. 28–34. My budeme v tejto práci *finis proximus* používať ako synonymum *finis operis* a *finis remotus* v synonymickom postavení k *finis operantis*.

⁷² Napríklad v ST, I–II, q. 18, a. 6. Príklad prebral Tomáš od Aristotela, porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, Praha: Jan Laichter, 1937, V, 2. Tento preklad *Etiky Nikomachovej* v práci konzultujeme s prekladom *The Nicomachean Ethics: Oxford World's Classics*, preložili David Ross a Lesley Brown, Oxford: Oxford University Press, 2009.

⁷³ ST, I–II, q. 18, a. 6.

⁷⁴ Tento a predchádzajúci odsek boli publikované v LOVÁS, „Prirodzená teleológia ľudského konania,“ s. 7–8.

⁷⁵ Porov. Alfred R. MELE, *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 20–25.

skutok slobodný. Takže sa nám zdá, že pri vyhodnocovaní svojich pokusov Libet dostatočne nezohľadnil vzdialený úmysel účastníkov konať podľa inštrukcií, ktoré dostali pred uskutočnením experimentu.

2. Aj keby bol impulzom k pohybu dobrovoľníkov mimovoľný mozgový proces, v kontexte Libetových experimentov muselo byť pre testovaných veľmi náročné s vedeckou presnosťou určiť časový moment,⁷⁶ kedy v nich vzniklo nejaké nutkanie, prípadne kedy sa ich vôľa zhodovala s hnutím, ktoré sa v nich podvedome začalo. Dobrovoľníci boli totiž napojení na dva rôzne elektrografické prístroje, mali sa pozerieť na rýchlo sa otáčajúci svetelný bod a bez rozptyľovania opakovane vykonávať bezúčelový izolovaný pohyb rukou, pričom navyše vedeli, že sú starostlivo sledovaní. Preto tvrdíme, že údaje, ktoré Libetovi dobrovoľníci hlásili, zásadne znižujú interpretovateľnosť časového sledu experimentálnych udalostí.

Od skutku, pre ktorý sa človek premyslene a dobrovoľne rozhodol (v Tomášovej terminológii *actus humanus*), treba odlišiť neúmyselný čin, ktorý nemá základ v bezprostrednej racionálnej túžbe človeka. Takýto skutok (*actus hominis*) možno *nájsť v človeku*, ale nemožno ho pripísať človeku podľa jeho druhej prirodzenosti,⁷⁷ ktorá je definovaná rozumom a vôľou.⁷⁸ Sú to deje ako trávenie, dýchanie alebo rast, ktoré môžeme skôr volať *naturálne* ako ľudské.⁷⁹ Prípadne ide o vykonanie mimovoľného skutku, ako keď si niekto mimovoľne poškriabe bradu. Premýšľanie a rozhodovanie na druhej strane patria k etapám *actus humani*.⁸⁰

Išlo pri Libetových experimentoch o *actus humanum* alebo *actus hominem*? Slobodné rozhodnutie človeka musí byť aj podľa Libeta spojené s uvedomovaním. Ale zdá sa, že vo svojich záveroch dostatočne nerozlišuje medzi rôznymi druhmi vedomia a dobrovoľnosti,⁸¹ ktoré sú spojené s rôznymi druhmi skutkov.⁸² Sloboda, ktorá zodpovedá kategórii *actus*

⁷⁶ Pozri k tomu štúdiu o našom vnímaní času: David J. CHALMERS, „The problem of consciousness,“ *Discusiones Filosóficas* 12, č. 19 (2011): 29–59.

⁷⁷ Sv. Tomáš rozlišuje medzi *rodovou*, *druhovou* a *individuálnou* prirodzenosťou. Rodová prirodzenosť sa týka vegetatívnych funkcií a vzťahuje sa na sklony, ktoré máme spoločné aj s rastlinami. Druhá prirodzenosť zahŕňa to, čo majú ľudia spoločné ako jeden druh, kým individuálna prirodzenosť individualizuje konkrétnu osobu, porov. ST, I–II, q. 51, a. 1.

⁷⁸ Porov. ST, I–II, q. 1, a. 1: „Actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis inquantum est homo. (...) Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt.“

⁷⁹ Patria k našej rodovej prirodzenosti.

⁸⁰ Podobnú charakteristiku ľudského skutku v pravom slova zmysle nájdeme aj v MELE, *Free*, s. 24. O slobodnom charaktere ľudskej voľby pozri Miroslav KURIC, *O ľudskej slobode podľa Tomáša Akvinského*, Bratislava: Lúč, 2005, s. 45–58.

⁸¹ Pozri na s. 39 definovanie pojmu *dobrovoľnosť*, ako ho používame v tejto práci.

⁸² Porov. SAROT, „Christian Faith, Free Will and Neuroscience,“ s. 117.

hominis, je však iného druhu ako morálna sloboda, ktorá predpokladá premyslené uvedomovanie či abstraktné myslenie. Pri experimente šlo teda o skutok, ktorý vykazoval znaky *actus humani*, keďže si ho testovaní plne uvedomovali, ale aj *actus hominis* – kvôli experimentom požadovanej spontánnej mimovoľnosti. Toto rozlíšenie však Benjamin Libet dostatočne nepremietol do svojich experimentálnych záverov, čo podľa nás oslabuje ich výpovednú hodnotu vo veci ľudskej slobody.

Ako sa teda na tieto pokusy pozerat'? Myslíme si, že Libet sa určite nemýli v tom, že impulzy k niektorým našim skutkom pochádzajú z podvedomia. Sexuálny pud môže mladého muža podvedome viesť k snahe zapôsobiť na neznámu krásku v autobuse. Inokedy vplyv sociálno-kultúrneho prostredia počas adolescence spôsobí, že sa čerstvý absolvent vysokej školy vo svojom prvom zamestnaní pri prvej príležitosti „proti všetkej logike“ vzbúri proti nadriadeným. Všetky takéto skutočnosti, ako ešte neskôr ukážeme, však naše skutky úplne nedeterminujú, čo nakoniec tvrdí aj Benjamin Libet.⁸³ Otázka slobody ľudského konania je oveľa zložitejšia.

Niektorí teoretici kognitívnych vied v tejto súvislosti tvrdia, že skutočnou výzvou pre vedu je „prísť na to, ako presne naša slobodná vôľa funguje, a nie množiť hlúpe argumenty, ktoré popierajú nepopierateľné“.⁸⁴ Zdá sa, že aj americkí neurovedci Joshua Greene a Jonathan Cohen si myslia, že máme (nejakú) slobodnú vôľu:

Mohla by veda hodnoverne poprieť zjavný fakt, že môžeme slobodne zdvihnúť ruku, kedy chceme? Pre mnohých ľudí robí takéto jednoduché pozorovanie skutočnosť slobodnej vôle neotrasiteľnou.⁸⁵

Avšak aj napriek kritickým hlasom Libetove experimenty podľa nás prinášajú zaujímavé otázky vo veci tejto dôležitej ľudskej schopnosti.

1.3 Deterministické argumenty proti slobode človeka

Libetove experimenty o slobodnej vôli človeka sú iba jednými z viacerých vedeckých pokusov, ktoré sa viac či menej usilujú poprieť našu slobodu.⁸⁶ Väčšinou tieto experimenty smerujú alebo

⁸³ Porov. LIBET, „Do We Have Free Will?“ s. 55–56.

⁸⁴ GREENE a COHEN, „For the law, neuroscience changes nothing and everything,“ s. 1777. Pozri k tomu tiež DANIEL C. DENNETT, *Freedom evolves*, New York: Viking Adult, 2003.

⁸⁵ GREENE a COHEN, „For the law, neuroscience changes nothing and everything,“ s. 1778.

⁸⁶ Porov. SAM HARRIS, *Free Will*, New York: Simon & Schuster, 2012; John-Dylan HAYNES a kol., „Reading Hidden Intentions in the Human Brain,“ *Current Biology* 17 (2007): 323–328; Chun Siong SOON, Marcel BRASS, Hans-Jochen HEINZE a John-Dylan Haynes, „Unconscious determinants of free decisions in the human brain,“ *Nature Neuroscience* 11 (2008): 543–545.

sú priamou súčasťou filozofických deterministických argumentov, ktoré sa vyslovujú proti plne dobrovoľnému (slobodnému) konaniu človeka. Determinizmus, samozrejme, nie je striktné filozofickou pozíciou. Stretávame sa s ním aj v teológii, humanitných vedách (napríklad psychológii a sociológii), kultúre, ako aj v prírodných vedách (ako biológia, fyzika či geografia). Z pohľadu našej témy je najrelevantnejší filozofický determinizmus, ktorý sa opiera o poznatky prírodných vied.

Nejde pritom o žiadny nový náhľad. Moderná veda nevynašla filozofiu determinizmu a jeho vylúčenie slobodnej voľby. Počiatky determinizmu nájdeme už u antických filozofov vrátane Demokrita z Abdér, ktorý tvrdil, že

mysel, rovnako ako duša ako celok, funguje prostredníctvom mechanických pohybov a zrážok atómov a jej dojmy musia podliehať rovnakému druhu skreslenia ako zmyslové vnemy.⁸⁷

V novoveku britský materialista Thomas Hobbes argumentoval, že človek nie je slobodný, ale rovnako ako zvieratá je „v zajatí mechanizmu, ktorý vládne (jeho) zmyslom“.⁸⁸ Podľa Hobbesa nasledujeme to, čo je príjemné našim zmyslom. Čo nám je nepríjemné, naopak, odmietame. Psychická aktivita človeka, hoci je dosť zložitá, je riadená (tak ako všetky iné pohyby vesmíru) zákonmi mechanistického determinizmu. Jediná prípustná sloboda podľa Hobbesa spočíva „v absencii všetkých prekážok konania, ktoré nie sú obsiahnuté v povahe a vo vnútornej kvalite konajúceho“.⁸⁹ Baruch Spinoza predpokladal, že naša predstava, že sme slobodní, je podvod, pretože naše skutky sú určené príčinami, o ktorých nevieme.⁹⁰ Napokon Gottfried Wilhelm Leibniz, prívrženec psychologického determinizmu, zastával názor, že naša vôľa nie je slobodná, ale nevyhnutne nasleduje najsilnejší motív alebo to, čo sa jej predstavuje ako najväčšie dobro.⁹¹

⁸⁷ Porov. Geoffrey S. KIRK a John E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1957, s. 424. Pozri tiež Jonathan BARNES, *The Presocratic Philosophers*, New York: Routledge, 1982, s. 417–420.

⁸⁸ Johannes HIRSCHBERGER, *The History of Philosophy*, zv. 2, Milwaukee: Bruce Publishing, 1959, s. 194.

⁸⁹ Thomas HOBBS, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, zv. 5, ed. William Molesworth, Aalen: Scientia Verlag, 1966, s. 367: „in the absence of all those impediments to action which are not contained in the nature and in the intrinsic quality of the agent.“ Ide o koncept *slobody spontánnosti*, ako ho chápal škótsky osvietený filozof David Hume, pozri s. 128 tejto dizertačnej práce.

⁹⁰ Porov. Benedict DE SPINOZA, *The Philosophy of Spinoza*, ed. Joseph Ratner, Seattle: Pacific Publishing Studio, 2011, s. 61: „Men are deceived because they think themselves free, and the sole reason for thinking so is that they are conscious of their own actions, and ignorant of the causes by which those actions are determined.“

⁹¹ Porov. Désiré-Joseph MERCIER, *A Manual of Modern Scholastic Philosophy*, zv. 1, Londýn: Kegan Paul, Trench, Trubner a spol., 1917, s. 272.

Doktríny determinizmu v histórii nadobúdali rôzne podoby. Okrem *tvrdých deterministov*, ktorí popierajú existenciu slobodnej vôle ako takej,⁹² iní zástancovia determinizmu (tzv. kompatibilisti) pokladajú determinizmus za zlučiteľný s existenciou našej slobodnej vôle, a to takým spôsobom, že jeden a ten istý skutok je zároveň determinovaný aj slobodný.⁹³ Rôzne pozície determinizmu sa tiež viažu k rozdielnym koncepciám slobody.⁹⁴ Pre viacerých kompatibilistov sú tak naše skutky či rozhodnutia slobodné, pokiaľ v nejakej forme pochádzajú zo slobody spontánnosti.⁹⁵

Kolízia so slobodnou vôľou človeka nastáva vtedy, keď ľudia dospejú k odôvodneným záverom, že ich konanie je vynútené faktormi, ktoré im nie sú známe alebo sú mimo ich kontroly. Keď sa deterministické doktríny objavujú, podľa amerického filozofa Roberta Kanea to – paradoxne – znamená, že vo svojom uvažovaní „ľudia dosiahli vyšší stupeň sebauvedomenia, v ktorom sa začínajú zaujímať o zdroje svojho správania a o svoje miesto ako aktérov vo svete“.⁹⁶ Základnú tézu, ktorá spája všetky doktríny determinizmu, definuje Kane nasledovne:

Udalosť (ako je voľba alebo konanie) je determinovaná vtedy, keď sú isté podmienky (ako sú rozhodnutia osudu, predurčujúce Božie činy alebo predchádzajúce príčiny plus zákony prírody) skôr dosiahnuté a ktorých objavenie sa je dostatočnou podmienkou pre výskyt udalosti. Inými slovami, musí to byť tak, že ak nastanú tieto skoršie určujúce podmienky, potom dôjde k determinovanej udalosti.⁹⁷

Determinovaná udalosť nemusí nastať bez ohľadu na to, čo sa deje. Nie je teda absolútne nevyhnutná. Musí sa však objaviť, keď nastanú rozhodujúce podmienky. V Kaneovom chápaní je teda determinizmus *podmienenou nutnosťou*. Každá udalosť, rozhodnutie či skutok človeka sú v tomto zmysle determinované istými určujúcimi podmienkami. Americký morálny filozof a teológ Steven Jensen za jednu z foriem determinizmu pokladá aj *potrestanie, napomenutie a radu*, pretože nimi (a im podobným konaním) sa tiež snažíme spôsobiť, aby iní konali istým (determinovaným) spôsobom.⁹⁸ Táto skutočnosť len ilustruje, s koľkými rôznymi formami determinizmu sa môžeme stretnúť.

⁹² Porov. Robert KANE, *The Significance of Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 5.

⁹³ Porov. Steven J. JENSEN, *The Human Person: A Beginner's Thomistic Psychology*, Washington: The Catholic University of America Press, 2018, s. 205–206.

⁹⁴ K rôznym koncepciám slobody sa vrátíme na s. 125–126 tejto dizertačnej práce.

⁹⁵ Porov. MESSER, *Theological Neuroethics*, s. 73.

⁹⁶ Robert KANE, *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York: Oxford University Press, 2005, s. 5.

⁹⁷ Tamže, s. 5–6.

⁹⁸ JENSEN, *The Human Person*, s. 203–205.

V našom skúmaní sa však obmedzíme len na jednu dominantnú formu, ktorá je postavená na nasledujúcej téze amerického fyzika a filozofa Roberta Bishopa: „Všetky fyzické účinky sú úplne určené všeobecnými fyzikálnymi zákonmi.“⁹⁹ Budúcnosť je v tomto prípade determinovaná kombináciou fyzikálnych zákonov a minulého stavu sveta.¹⁰⁰ Výber nášho povolania, životného partnera, rovnako ako naše denné aktivity – to všetko je mimo našej kontroly, určené svojimi vlastnými príčinami.¹⁰¹ Keď zdvihnem ruku, tejto činnosti predchádza stiahnutie mojich svalových vlákien, ktorému predchádza vystreľovanie motorických neurónov. Tieto deje spôsobili udalosti v mojom mozgu a tým predchádzalo mnoho rôznych časopriestorových procesov, ktoré by sa dali trasovať teoreticky až ku vzniku sveta.

Prvým a zároveň najradikálnejším dôsledkom tejto ústrednej tézy fyzikálneho (alebo materialistického) determinizmu je, že ľudia nie sú zodpovední za svoje skutky. Ako kameň, ktorý padá dolu svahom, nie je zodpovedný za svoj pohyb, pretože ho vyvolali vonkajšie sily, tak aj ľudské skutky sú spôsobené výlučne vonkajšími fyzikálnymi silami. Keď ide Júlia nakupovať do supermarketu, myslí si, že *tento* obchod je jej slobodnou voľbou. Fyzikálny determinizmus však hovorí, že Júlia v skutočnosti nemá na výber. Jej vrodené sklony, výchova a okolnosti, v ktorých sa nachádza, určujú túto jej voľbu presne tak, ako určujú všetky ostatné Júliine činnosti. Môže mať pritom zdanie slobodného výberu, ale jej skutok v skutočnosti pochádza z iných zdrojov ako je jej vlastná voľba. Ide o fyzické okolnosti jej skutku, ktoré ich znalcovi umožňujú pravdivé vysvetlenie jej konania.¹⁰²

Všetky naše osobné voľby a skúsenosti sú podľa fyzikálneho determinizmu redukovateľné na fyzikálne vysvetlenia sprostredkované genetikou, biológiou, fyzikou, psychológiou, sociológiou a podobne. Ak je táto téza pravdivá, rovnako ako Júlia pri svojom nakupovaní, ani my za svoje konanie nemôžeme nieť zodpovednosť. Takáto realita by mala, samozrejme, značné dôsledky, a to nielen pre morálnu teológiu. Pozrime sa teda, ako by na fyzikálny determinizmus reagoval Tomáš Akvinský.

⁹⁹ Robert C. BISHOP, „The Hidden Premise in the Causal Argument for Physicalism,“ *Analysis* 66, č. 289 (2005): 44.

¹⁰⁰ Porov. Peter VAN INWAGEN, „The Incompatibility of Free Will and Determinism,“ *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 27, č. 3 (1975): 185–186.

¹⁰¹ Porov. Ted HONDERICH, „Determinism as True, Both Compatibilism and Incompatibilism as False, and the Real Problem,“ in *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. Robert Kane, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 461–462.

¹⁰² Mentálne a fyzikálne príčinné vysvetlenia viac analyzuje Timothy O’CONNOR a Hong Yu WONG, „The Metaphysics of Emergence,“ *Noûs* 39, č. 4 (2005): 658–678.

1.4 Akvinského odpovede na fyzikálny determinizmus

Začnime tým, že sv. Tomáš potvrdzuje existenciu istých nutných príčin vo svete:

K niektorým účinkom pripojil nutné príčiny, ktoré nemôžu zlyhať, z ktorých pochádzajú účinky z nutnosti; ale k iným (účinkom pripojil) náhodné príčiny, ktoré môžu pochybiť, z ktorých účinky pochádzajú náhodne.¹⁰³

Dôvodom nutnosti a náhodnosti vecí je „účinnosť Božej vôle“.¹⁰⁴ Účinok nerozumových vecí je *per se* ten istý. Napríklad nejaký horúci predmet nevyhnutne ohrieva veci chladnejšie od seba. Lúče slnka *per se* zohrievajú zem. Ide o účinok vychádzajúci z ich podstaty.¹⁰⁵ Ale akcidentálne môžu niektoré veci aj ochladzovať trebárs tak, že otvoria póry pokožky, cez ktoré uniká teplo, ako o tom písal sv. Tomáš.¹⁰⁶ Ide o vedľajší a nepriamy účinok vyvolaný reakciou prirodzenosti príjemcu. Akcidentálny účinok (napríklad spomínané ochladzovanie, tvrdnutie alebo roztopenie vplyvom tepla) má svoj pôvod v *per se* účinku. Hovoríme preto o „nevyhnutnosti z prirodzenosti“. Akvinský by súhlasil s podmieneným determinizmom na základe prirodzenej povahy vecí. Zároveň by však odmietol absolútny fyzikálny determinizmus, a to minimálne z nasledujúcich troch dôvodov:

1. Aj keď prirodzenosť vecí za normálnych okolností spôsobuje nejaký účinok, nie je tomu tak *vždy a za každých okolností*. V prípade ohrievania nečakaná prekážka vo forme teplo-nepriepustnej látky môže náhle vstúpiť medzi konkrétne predmety a zabrániť prenosu tepla na chladnejší predmet. Budúci stav vecí tak nie je na základe ich prirodzenosti absolútne stanovený. Existuje len ako potenciál, nie ako nutnosť.¹⁰⁷ Ako je potom možné, že Boh pozná budúcnosť, keď táto (ešte) neexistuje? A nedeterminuje práve jeho poznanie budúcnosť ako takú?

Boh pozná všetky bytia také, aké v skutočnosti sú, pretože existuje mimo času. Budúcnosť pozná s úplnou istotou, lenže nie ako budúcnosť, pretože všetko mu je *prítomné* v jeho večnom poznaní, ktoré súčasne zahŕňa všetky časy. Zároveň podľa Akvinského Boh pozná aj to, čo by

¹⁰³ ST, I, q. 19, a. 8. Tomášovo „contingenter“ (a súvisiace prídavné mená) tu budeme prekladať slovom „náhodne“ so zodpovedajúcimi formami prívlastkov – vo význame „nie nutne“. Osvetľujúci exkurz o Akvinského chápaní náhody a nutnosti pozri v Petr DVORSKÝ, „Prozřetelnost – prozíravý projekt péče,“ in Tomáš Akvinský, *O prozřetelnosti a předurčení*, Praha: Krystal OP, 2018, s. 32–46.

¹⁰⁴ ST, I, q. 19, a. 8.

¹⁰⁵ Oheň zo svojej prirodzenosti zahrieva, porov. ST, III, q. 14, a. 2: „Alia autem est necessitas naturalis, quae consequitur principia naturalia, puta formam, sicut necessarium est ignem calefacere.“

¹⁰⁶ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Turín: Marietti, 1971 (ďalej len „*In metaph.*“), IX, l. 2, n. 4: „Sicut calidum solis calefacit per se, etsi per accidens possit esse causa frigiditatis, inquantum aperiendo poros exhalare facit interius calidum.“

¹⁰⁷ Porov. ST, I–II, q. 13, a. 6: „quod possibile est non esse, non necesse est esse.“

sa mohlo stať (hoci sa to nikdy nestane), pretože pozná aj potenciálne skutočnosti.¹⁰⁸ Jeho poznanie však nie je príčinou existencie, preto nie je determinujúce.

2. Absolútna nutnosť podľa Tomáša patrí k veci z dôvodu, že je s ňou niečo intímne a blízko spojené.¹⁰⁹ Holandský tomista Jan Aertsen k tomu dopĺňa, že nutné nie je to, čo nemôže nebyť, ale to, „čo nemôže byť inak, ako to je“.¹¹⁰ V tomto zmysle je však absolútne nevyhnutný iba Boh, pretože len on existuje v sebe samom absolútne, teda bez akejkol'vek nevyhnutnosti vzťahovania sa na iné bytie.¹¹¹ Všetky stvorenia sú *kontingentné*, to znamená nie nutné, pretože by nemuseli byť. Príčinou ich jestvovania je Božia vôľa,¹¹² ktorá ich nielen stvorila, ale ich tiež *udržiava v existencii*. Keď však už existujú, stvorenia sa nutne správajú podľa formy, ktorá im je vlastná.¹¹³

Ako si všíma už Aristoteles:

Kameň, ktorý sa zo svojej prirodzenosti hýbe nadol, nemôže získať návyk pohybu nahor, ani keby sa ho to niekto snažil natrénovať tým, že ho bude vyhadzovať nahor tisíckrát.¹¹⁴

Kameň tiež nikdy nezatancuje valčík, nech by sa akokoľvek snažil, rovnako ako koza alebo človek nebudú bez pomoci špeciálnych prístrojov nikdy lietať tak, ako to dokáže orol. Ale mladé kozľa, podobne ako ľudské batola, bude nutne smerovať k naplneniu svojho potenciálu v podobe dosiahnutia dospelého vývinového štádia podľa svojho druhu, pretože ako uzatvára anglický teológ Thomas Gilby:

Základom každej aktivity, základným princípom každého pohybu je snaha niečoho nedokonalého o svoje dokončenie.¹¹⁵

V tomto zmysle môžeme povedať, že stvorené veci majú *relatívnu nevyhnutnosť*.¹¹⁶ A to je podľa nás ďalší argument proti absolútnemu fyzikálnemu determinizmu.

3. Pokračovaním predchádzajúceho argumentu je argument o slobodnej voľbe človeka. Neživé materiálne veci, ako je kameň, sa teda hýbu podľa toho, akú majú molekulárnu štruktúru, zatiaľ

¹⁰⁸ Porov. ST, I, q. 14, a. 9: „Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint.“

¹⁰⁹ In V metaph., I, 6, n. 7: „necessitas absoluta competit rei secundum id quod est intimum et proximum ei.“

¹¹⁰ Jan A. AERTSEN, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden; New York: Brill, 1988, s. 237.

¹¹¹ Porov. ST, I, q. 4, a. 2: „Deus est ipsum esse per se subsistens.“

¹¹² Porov. tamže, q. 19, a. 4: „voluntatem Dei esse causam rerum.“

¹¹³ Porov. SULLIVAN, „Objections and Responses,“ s. 924.

¹¹⁴ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, II, 1.

¹¹⁵ Thomas GILBY, *Poetic experience*, New York: Sheed and Ward, 1934, s. 31.

¹¹⁶ Porov. ST, I, q. 19, a. 3: „necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolute, et ex suppositione.“

čo rastliny majú vlastný princíp pohybu, ktorý Aristoteles nazýval *vegetatívna duša*.¹¹⁷ Činnosti, v ktorých sa táto ich duša prejavuje, sú prijímanie potravy a rozmnožovanie. Zvieratá majú živočíšnu dušu, ktorá im umožňuje cítiť prostredníctvom zmyslov. Mnohé z nich majú tiež schopnosť premiestňovať sa z miesta na miesto, čím sú schopnejšie prispôbovať správanie svojmu prostrediu.

Vysvetľujúc Tomášovo chápanie, A. Leo White tvrdí, že zvieratá potrebujú akýsi špeciálny vnútorný zmysel, ktorý by usmerňoval ich aktivity tak, aby mohli sledovať svoje ciele a vyhnúť sa zlu.¹¹⁸ Ich správanie je determinované jednotlivými dobrami, ktoré vnímajú svojimi zmyslami.¹¹⁹ Keďže nemajú schopnosť abstraktného myslenia, nedokážu rozumovo uchopiť a odlíšiť rôznu prirodzenosť vecí. Zažívajú teda iba jednotlivcov, aj keď intuitívne chápu, že trebárs skupina *týchto* jednotlivcov je „bezpečná“.¹²⁰

Hoci vidíme, že na rovnaký podnet môže to isté zviera v závislosti od konkrétnych podmienok reagovať rôzne, nemôžeme u zvierat hovoriť o slobode v pravom slova zmysle, pretože zvieratá sú celkom determinované svojou prirodzenosťou (inštinktmi) a vonkajšími vplyvmi. Na rozdiel od nich môže človek vďaka svojmu intelektu uvažovať o jednotlivých dobrách z rôznych hľadísk. Naše poznanie nám pritom umožňuje poznať aj opak toho, o čo sa usilujeme. Následne si vôľou môžeme vybrať aj konanie, ktoré je v rozpore s našimi inštinktmi a pudmi, dokonca aj s pudom sebazáchovy. Keď sa teda stretneme s vlkom, na rozdiel od ovce máme na výber, či budeme utekať, zvolíme si konfrontáciu s dravcom alebo sa necháme zožrať.¹²¹

Oprávnená námietka proti tomuto nášmu tvrdeniu by mohla znieť: veď predsa práve stretnutie s predátorom dokazuje, že človek často nemá slobodu, pretože „zamrzne“, ako to, žiaľ, vidíme pri mnohých prípadoch sexuálneho zneužívania. Lenže aj v týchto prípadoch práve pohotová

¹¹⁷ Podľa Aristotela je duša „prvá skutočnosť fyzického tela, ktorá má potenciálne život“, porov. ARISTOTELES, *De anima*, preložil Christopher Shields, Oxford: Oxford University Press, 2016, II, 1. Pritom rozlišoval tri typy duší: vegetatívne, zmyslové (živočíšne) a rozumové, ktoré korešpondujú s tromi druhmi mohutností (síl) organizmov. Základné životné funkcie korešpondovali s vegetatívnou dušou, zmysly so živočíšnou a intelekt s rozumovou dušou. Duša bola pre neho najmä prameňom lokomotívneho pohybu a túžby. Sv. Tomáš túto koncepciu prevzal (porov. ST, I, q. 78, a. 1), ako píše aj Martín F. ECHAVARRÍA, „Proposte per una psicologia“, s. 14: „In san Tommaso d'Aquino le facoltà dell'uomo si distinguono secondo tre livelli: le facoltà della vita vegetativa, le facoltà della vita sensitiva e le facoltà della vita razionale.“ Pretože sa však niektoré zvieratá dokážu pohybovať samy a niektoré nie, k trom typom duší priradil Tomáš štyri spôsoby života. Vyššia forma života pritom spolu s vyššou zahŕňa aj nižšie „duše“.

¹¹⁸ Porov. Leo WHITE, „Instinct and custom“, *The Thomist* 66, č. 4 (2002): 577–582.

¹¹⁹ Porov. ST, I, q. 85, a. 1: „omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum.“

¹²⁰ Porov. SULLIVAN, *Habits and Holiness*, s. 63.

¹²¹ Porov. ST, I, q. 83, a. 1: „Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri.“

rozumová (možno aj dopredu pripravená či nacvičená) reakcia má potenciál zachrániť napadnutú obeť. Pudy môžu paralyzovať, rozum nás oslobodzuje.¹²²

Naša vôľa túži po niečom len do tej miery, do akej to vnímame ako dobré.¹²³ Mohli by sme povedať, že podľa Akvinského je ľudská vôľa determinovaná na všeobecné dobro. Keďže sa však človek nikdy v živote nestretne so všeobecným dobrom, uchováva si jeho vôľa dobrovoľnosť vo vzťahu k výberu jednotlivého dobra.¹²⁴ Vôľa teda nesmeruje nutne k nejakému konkrétnemu dobru, pretože každé dobro z istého pohľadu nezahŕňa nejaké (iné) konkrétne dobro.¹²⁵ Napríklad je dobré vstať ráno z postele. Ale je zlé vstávať, keď je človek unavený. Je dobré čítať význačné dielo svetovej literatúry. Ale je zlé, že to namáha oči.

Každé konečné dobro je svojou povahou obmedzené a z nejakého hľadiska nie dobré, pretože žiadne stvorené dobro nie je existujúcim univerzálnym dobrom. Dokonca ani Boh, ktorý je úplné a objektívne dobro, pokiaľ sme tu na zemi, nepriťahuje našu vôľu absolútne a nevyhnutne jednoducho preto, že náš rozum nie je schopný vnímať Božiu dobrotu v jej úplnosti. Až v stave oblažujúceho videnia, keď budeme intelektom nazerať Božiu podstatu, bude naša vôľa absolútne a nutne fixovaná na Boha. Na druhej strane však môžeme spolu so sv. Tomášom povedať, že „nič nie je natoľko zlé, aby to nemohlo mať nejaký druh dobra“. ¹²⁶ Práve tento aspekt dobra nás ku konkrétnej veci priťahuje.¹²⁷

1.5 Nedostatočnosť deterministického vysvetlenia slobody vôle

Na fyzikálnom vysvetlení niektorých aspektov nášho konania podľa nás nie je samo osebe nič nesprávne. Nemožno si však zamieňať časť s celkom. Fyzické prevedenie skutku, ktoré

¹²² Viac o fyzikálnom determinizme a tomistickej reakcii naň pozri Charles DE KONINCK, „The Problem of Indeterminism (1935),“ in *The Writings of Charles De Koninck*, zv. 1, ed. a preložil Ralph McInerny, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008, s. 360–400.

¹²³ Porov. ST, I–II, q. 8, a. 1: „voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni.“

¹²⁴ Porov. ST, I, q. 82, a. 2, ad 1: „voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.“

¹²⁵ Porov. ST, I–II, q. 10, a. 2: „particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.“

¹²⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Questiones disputatae de veritate. Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m.*, zv. 22, Rím: Typographia polyglotta, 1970–1976 (ďalej len „*De veritate*“), q. 22, a. 6, ad 6: „nihil est adeo malum quod non possit habere aliquam speciem boni; et ratione illius bonitatis habet quod movere possit appetitum.“

¹²⁷ Porov. SULLIVAN, „Objections and Responses,“ s. 928–929.

podlieha fyzikálnym zákonom, nemožno oddeliť od úmyslov a cieľov konajúceho bez toho, aby sme riskovali nesprávne pochopenie jeho podstaty a následnú mylnú morálnu kvalifikáciu činu. Naše skutky zvyčajne korešpondujú so sklonmi našej prirodzenosti a prírodnými zákonmi, ale môžeme sa tiež rozhodnúť konať v rozpore s nimi, dokonca aj so svojimi najsilnejšími inštinktmí a pudmi (ako je pud sebazáchovy). Fyzikálne zákony so svojimi vysvetleniami, postavenými najmä na materiálnych a pôsobiacich príčinách, izolované od formálnej a finálnej kauzality, sú tak podľa nás samy osebe nedostatočné na dôkladnú analýzu fenoménu slobodnej vôle.

Pokúsme sa však teraz vysvetliť, akým spôsobom je človek determinovaný podľa Tomáša Akvinského.¹²⁸ V závere predchádzajúcej state sme argumentovali, že „podľa Akvinského je ľudská vôľa determinovaná na všeobecné dobro“. Čo tým myslíme? Pre človeka je vždy a úplne príťažlivé dobro ako také, t. j. dobro vo všeobecnosti,¹²⁹ pretože nás „zdokonaľuje a naplňa“. ¹³⁰ Ak nemáme (dobrý) predmet, ktorý chceme, naša túžba nás núti nasledovať ho. Dobro, po ktorom túžime, je teda cieľom nášho konania. V tomto duchu začína tiež Aristoteles svoju *Etiku Nikomachovu*:

Každé umenie a každá veda, podobne aj praktické konanie a zámer smeruje, ako sa zdá, k nejakému dobru; preto bolo správne vyjadrené, že dobro je to, k čomu všetko smeruje.¹³¹

Ak však v súlade s presvedčením Tomáša Akvinského tvrdíme, že ľudská vôľa je determinovaná na všeobecné dobro, ako je teda možné, že človek koná aj morálne zlo? Vychádzajúc z Aristotela by Akvinský na túto otázku odpovedal rozlíšením medzi skutočným a zdanlivým dobrom. Len skutočné dobro nás zdokonaľuje a naplňa, keď ho získame. Naproti tomu zdanlivé dobro nasledujeme s cieľom nášho zdokonalenia a naplnenia, ale v skutočnosti nás nezdokonalí ani nenaplní, ak ho dosiahneme.¹³²

Keďže zlo vždy nasledujeme len z dôvodu nejakého, aspoň zdanlivého dobra, existuje zlo v tomto zmysle len *ako nezamýšľané*.¹³³ Neznaменá to, že nemáme zlé úmysly ako také. Myslíme tým však, že zlo sa deje ako chyba v príčine alebo v matérii, na ktorú príčina pôsobí. O čo sa vo svojom konaní usilujeme, pokladáme vždy za nejakým spôsobom dobré pre nás,

¹²⁸ Budeme pritom vychádzať najmä z LOVÁS, „Good intentions and bad actions,“ s. 41–44.

¹²⁹ Porov. ST, I–II, q. 2, a. 8: „Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum.“

¹³⁰ Tamže, q. 1, a. 5: „bonum perfectum et completivum sui ipsius.“ Viac k tomu pozri Ralph M. MCINERNEY, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, rev. ed., Washington: The Catholic University of America Press, 1997, s. 2.

¹³¹ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, I, 1.

¹³² Porov. MCINERNEY, *Ethica Thomistica*, s. 2.

¹³³ Porov. ST, I–II, q. 19, a. 7.

hoci pre iných zainteresovaných to dobré vôbec nemusí byť. Platí to dokonca aj pre činnosť nerozumových stvorení.¹³⁴ Napríklad pre antilopu je zlé, keď ju lev zožerie; lenže lev loví antilopu, pretože predstavuje skutočné „levie dobro“.

Absolútne zlo je z metafyzického hľadiska nemožné, keďže zlo existuje len ako nedostatok dobra, ktoré vyžaduje prirodzenosť konkrétneho (fyzického alebo morálneho) bytia.¹³⁵ Prirodzenosť stvorenia je teda prvým referenčným bodom morálnosti jeho konania a jeho vlastnej dokonalosti. V tomto smere sv. Tomáš píše:

Tí, ktorí hrešia, sa odvracajú od toho, v čom skutočne spočíva ich konečný cieľ, ale neodvracajú sa od úmyslu konečného cieľa, ktorý mylne hľadajú v iných veciach.¹³⁶

Akýkoľvek cieľ má podľa Tomáša dve charakteristiky: hľadajú a túžia po ňom tí, ktorí ho ešte nedosiahli, a milujú ho tí, ktorí na ňom už majú účasť.¹³⁷ Obe tieto črty patria k aktu bytia. Hoci sa dobro a bytie, ktoré patria medzi prvé koncepty ľudského intelektu, od seba odlišujú na metafyzickej úrovni,¹³⁸ v transcendentálnom zmysle Akvinský interpretuje dobro s odkazom na jeho zameniteľnosť s bytím. To znamená, že každé bytie ako *bytie je dobré* a zároveň je dobré natoľko, nakoľko *má z bytia*. Keďže dobro je v takomto pomere k bytiu, dobro a bytie sú zameniteľné.¹³⁹ Akvinský aplikuje túto transcendentálnu perspektívu nielen vo fyzickom poriadku, ale aj na morálnosť ľudských činov:

O tom, čo nemá nič z bytia alebo dobra, nemožno povedať, že je zlé alebo dobré. Ale keďže tá istá plnosť bytia je samotnou podstatou dobra, ak nejakej veci chýba jej náležitá plnosť bytia, nehovorí sa, že je dobrá jednoducho, ale v určitom ohľade, nakoľko je bytím; hoci to možno nazvať bytím jednoducho a v určitom ohľade nebytím (...). Musíme teda povedať, že každý skutok má dobro natoľko, nakoľko má bytie. Zatiaľ čo mu dobro chýba, pokiaľ mu chýba niečo, čo patrí k plnosti jeho bytia. O tom sa hovorí, že je to zlé.¹⁴⁰

¹³⁴ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa contra gentiles. Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m.*, zv. 13–15, Rím: Typographia polyglotta, 1918–1930 (ďalej len „ScG“), III, 16, č. 4: „Eodem modo ordinantur in finem ea quae cognoscunt finem (...) Sed ea quae cognoscunt finem, semper ordinantur in bonum sicut in finem: nam voluntas, quae est appetitus finis praecogniti, non tendit in aliquid nisi sub ratione boni, quod est eius obiectum (...) Finis igitur omnium est bonum.“

¹³⁵ Na prepracovanú analýzu kauzality a existencie zla pozri Charles JOURNET, *Le Mal*, 3e éd., Saint-Maurice: Saint-Augustin, 1988, s. 45–50.

¹³⁶ ST, I–II, q. 1, a. 7, ad 1.

¹³⁷ Porov. *De veritate*, q. 21, a. 2.

¹³⁸ Porov. ST, I, q. 5, a. 1, ad 1: „licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam (...). Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile.“

¹³⁹ Pozri k tomu tiež *De veritate*, q. 21, a. 2: „necesse est ut omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet; quamvis etiam et in quibusdam entibus multae aliae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt. Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex praedictis patet, impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens; et ita relinquitur quod bonum et ens convertantur.“

¹⁴⁰ ST, I–II, q. 18, a. 1.

Nakoniec spomeňme ešte jednu črtu dobra, ktorá je dôležitá v súvislosti s deterministickým chápaním ľudskej vôle. V novoplatónskej tradícii, reprezentovanej najmä Dionýzom Areopagitom, je dobro tiež charakterizované ako *samo sa šíriace*. Avšak už letmý pohľad na okolitý svet nás skôr presviedča o pravom opaku. Zdá sa, že na rozdiel od dobra sa práve zlo vie nekontrolovateľne a s ľahkosťou šíriť. Ako si teda vysvetliť toto dionýzovské tvrdenie? V odpovedi na takúto námietku Akvinský tvrdí, že

dobro sa opisuje ako *samo sa šíriace* v tom zmysle, ako sa hovorí, že cieľ podnecuje (konajúceho).¹⁴¹

Tomáš tak reinterpretuje „seba-množenie“ dobra a skôr ako novoplatónske vzťahovanie k pôsobiacej kauzalite spája ho predovšetkým s finálnou kauzalitou.¹⁴² Dobro konajúceho podnecuje k činu a každý konajúci koná s cieľom dobra, ako sme vysvetlili vyššie.¹⁴³

Naša vôľa však pritom nie je obmedzená na konkrétne (jednotlivé) ani len na zmyslové dobrá. Jej záber sa rozširuje aj na mimozmyslové a abstraktné dobrá, ktoré vôli predstavuje rozum, napríklad „poznatie a cnosti“. ¹⁴⁴ Podstatou slobodnej voľby je teda schopnosť chcieť vnímané dobro z nejakého dôvodu. Predpokladom tejto slobody je rozum, ako to tvrdil aj Tomáš Akvinský.¹⁴⁵ Z týchto dôvodov by podľa nás Akvinský odmietol absolútny fyzikálny determinizmus. Zároveň by však pripustil mäkkú formu determinizmu našej vôle, danú našou prirodzenosťou a zameraním vôle na všeobecné dobro.

1.6 Záver: Sloboda pramení z racionality

Keďže náš rozum môže uvažovať o jednotlivých dobrách z rôznych hľadísk, človek má na rozdiel od zvierat slobodu konať aj v rozpore so svojimi pudmi, dokonca aj s pudom sebazáchovy. Keď sa stretneme s vlkom, na rozdiel od ovce, ktorá je svojimi pudmi úplne determinovaná, máme na výber: môžeme utekať, zvoliť si konfrontáciu s dravcom alebo sa môžeme nechať zožrať.

¹⁴¹ ST, I, q. 5, a. 4, ad 2.

¹⁴² Pozri k tomu *De veritate*, q. 21, a. 4, ad 4.

¹⁴³ Porov. tiež ScG, I, 37, č. 5.

¹⁴⁴ ST, I, q. 80, a. 2, ad 2: „per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit; sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi.“

¹⁴⁵ Porov. ST, I–II, q. 13, a. 6: „Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere, potest etiam velle hoc aut illud, et agere hoc aut illud. Cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur.“ Pozri tiež ST, I, q. 59, a. 3.

Naša vôľa (v Akvinského terminológii *racionalny apetít*)¹⁴⁶ je totiž sila, ktorá má aktívne a pasívne vlastnosti. Pasívna je v tom zmysle, že človek sa môže hýbať svojou vôľou až vtedy, keď svojím rozumom vníma konkrétnu vec ako dobrú. V zásade je však vôľa aktívna a slobodná, pretože sa sama hýbe smerom k dobru.¹⁴⁷ Vôľa tiež môže prikazovať rozumu. Zvieratá nemôžu inak ako len túžiť po veciach, ktoré na základe svojich inštinktov pokladajú za dobré pre seba.¹⁴⁸ Ľudia však môžu rozumom uvážiť, čo v konkrétnom dobre chýba a prečo môže byť nevhodné v konkrétnej situácii, prípadne ako môže byť toto dobro nežiaduce z iných hľadísk.¹⁴⁹ Slobodná vôľa vychádza z úmyselnej (premyslenej) vôle.¹⁵⁰

Vôľa si teda môže slobodne vybrať konkrétne dobro. „Koreň všetkej slobody je založený na rozume,“ píše sv. Tomáš.¹⁵¹ Rozum totiž oslobodzuje vôľu od nutného a neustáleho sledovania jednotlivého dobra a tým udržuje vôľu otvorenú všeobecnému a úplnému dobru. Preto Akvinský tvrdí, že „ľudia majú nevyhnutne slobodnú vôľu zo samotnej skutočnosti, že sú racionalní“.¹⁵²

Ako to však ukazuje americký sociálny psychológ Jonathan Haidt vo svojej štúdii,¹⁵³ ľudia často robia morálny úsudok a svoje rozhodnutia intuitívne a rozumom len následne zdôvodňujú uskutočnenú vôľbu. V nasledujúcej kapitole sa preto budeme venovať hlbšiemu skúmaniu afektivity a jej vplyvu na naše rozhodovanie a slobodu.

¹⁴⁶ Latinský termín *appetitus* je zloženina slov *ad* (smerom) a *petere* (cieľiť na, túžiť), pozri k tomu: Santiago RAMÍREZ, *De passionibus animae in I–II Summae Theologiae divi Thomae expositio* (qq. xxii–xlviii). *Obras completas de Santiago Ramirez*, Madrid: Instituto de Filosofía Luis Vives, 1973, s. 88. Hlavný význam slova znamená „siahť, naťahovať sa za niečím“, porov. STUMP, *Aquinas*, s. 496.

V aristotelovsko-tomášovom učení je *appetitus* (apetít) všeobecná tendencia (sklon) veci tiahnuť za tým, čo ju zdokonaľuje. Pretože žiadna forma (okrem Boha, ktorý je čistou formou alebo, lepšie povedané, čistým aktom) nie je zo svojej vlastnej prirodzenosti dokonalá, každé stvorenie má sklon k tomu, čo naplňa jeho formu. Každý z troch druhov mohutností duše (pozri k tomu poznámkou pod čiarou č. 117 na s. 27 tejto dizertačnej práce) má svoj zodpovedajúci apetít. Aristoteles a Akvinský rozlišujú teda naturálny, živočíšny (vášne) a rozumový apetít (vôľa). Ich aktivácii predchádza porozumenie na príslušnej úrovni (t. j. prirodzenosti, zmyslov alebo rozumu).

¹⁴⁷ Porov. SULLIVAN, „Objections and Responses,“ s. 937–938.

¹⁴⁸ Porov. *De veritate*, q. 22, a. 4: „Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud.“

¹⁴⁹ Porov. *ST*, I–II, q. 10, a. 2: „inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.“

¹⁵⁰ Porov. tamže, q. 1, a. 1: „liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt.“

¹⁵¹ *De veritate*, q. 24, a. 2.

¹⁵² *ST*, I, q. 83, a. 1.

¹⁵³ Jonathan HAIDT, „The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment,“ *Psychological Review* 108, č. 4 (2001): 814–834.

2. Sloboda, vášne a ľudské skutky

Prvá kapitola tejto dizertačnej práce priniesla spor medzi determinizmom a slobodou človeka. Spolu so sv. Tomášom sme argumentovali, že človek je slobodný na základe svojej racionálnej prirodzenosti. O aký druh slobody však ide?

Ľudská sloboda existuje podľa Akvinského na troch úrovniach.¹⁵⁴ Tieto tri úrovne ľudskej slobody sa prejavujú v plne ľudských činoch, ktoré sú základom pre naše návyky. Pretože sú návyky odtlačkom predchádzajúcich skutkov, zo svojej povahy majú rovnakú teleológiu ako činy, ktoré ich vytvorili. Táto teleológia však existuje pod povrchom nášho vedomia. Aby sme videli, ako sloboda konkrétne súvisí s prejavom a intenzitou správania, predstavíme krátko teleologickú povahu ľudského skutku na základe učenia sv. Tomáša. Na túto líniu nadviažeme následne v tretej kapitole tejto dizertačnej práce, v ktorej sa budeme venovať obmedzeniam našej slobody zo strany návykov.

Benjamin Libet pri svojich pokusoch predpokladal, že slobodný skutok je vždy sprevádzaný *pocitom slobody*, ktorý konajúceho naplňa. Pocit slobody je pre Libeta podstatným znakom dobrovoľnosti skutku.¹⁵⁵ Tento predpoklad korešponduje s bežnou životnou skúsenosťou mnohých ľudí, ktorí svoju slobodu stotožňujú s istým subjektívne zažívaným pocitom. Je však prítomnosť takejto emócie pre našu slobodu skutočne zásadná? V druhej časti tejto kapitoly budeme argumentovať, že pocit slobody nie je pre slobodný (či dobrovoľný) skutok nevyhnutný. Následne preskúmame miesto vášní na morálnom horizonte osoby človeka.

2.1 Teleologická kompozícia ľudského skutku¹⁵⁶

Každý morálny (t. j. ľudský) skutok má dva rysy, bez ktorých by sa nemohol uskutočniť: 1. aspekt preferencie – pre ktorý si konajúci skutok zvolil – sa viaže k želanému cieľu; 2. aspekt integrálnej povahy skutku, kvôli ktorému je podstatný morálny predmet. Ide o spôsob dosahovania zvoleného cieľa. Primárna dobrota skutku je odvodená od jeho predmetu,¹⁵⁷ ktorý je príčinným prvkom pri stanovení morálneho druhu. Okolnosti môžu zvýšiť dobro alebo zlo

¹⁵⁴ Porov. *De veritate*, q. 22, a. 6. Ide o slobodu od nutnosti a obmedzení, slobodu voľby a slobodu pre dobro a zlo. Viac o nich píšeme na s. 39–40 tejto práce.

¹⁵⁵ Porov. LIBET, „Do We Have Free Will?“ s. 55–56.

¹⁵⁶ Táto a nasledujúca stať vychádzajú z článku LOVÁS, „Prirodzená teleológia ľudského konania,“ s. 7–14.

¹⁵⁷ Porov. *ST*, I–II, q. 18, a. 2.

skutku a môžu tiež pridať nový morálny druh buď tým, že vytvoria novú podmienku pre morálne ohodnotenie, alebo tým, že sa stanú predmetom ďalšieho (nasledujúceho) skutku.¹⁵⁸

Každé bytie koná (svoje činnosti) kvôli nejakému cieľu.¹⁵⁹ Pre Tomáša Akvinského, ako aj Aristotela je najdôležitejším princípom ľudského konania jeho príčinnosť alebo teleológia.¹⁶⁰ Ľudské činy sú morálne určené podľa ich cieľov, ktoré sú zároveň ich pôvodom aj zavŕšením. Každý skutok je pochopiteľný iba natoľko, nakoľko súvisí so svojím cieľom. Vzťah medzi predmetom a cieľom konania je podľa sv. Tomáša zásadný pri určovaní morálnych druhov.¹⁶¹ Budeme sa mu venovať po definovaní predmetu skutku.

Ako uvádza Ján Pavol II., „prvoradým a základným prvkom mravného posudzovania je predmet ľudského skutku“.¹⁶² Akvinský definuje predmet skutku ako to, o čom *skutok je vo vzťahu k rozumu*.¹⁶³ Táto definícia má teda dve zložky. Vzťah k rozumu je formálnou stránkou predmetu a predstavuje racionálnu charakteristiku skutku. Materiálnu stránku predmetu stelesňuje vlastná substancia skutku. Ide o podstatu predmetu vzhľadom na *finis operis* aj *finis operantis*. Vzhľadom na racionálny charakter ľudskej prirodzenosti musí predmet (rovnako ako ďalšie prvky ľudského skutku) zahŕňať aj správny vzťah k rozumu, ktorý určuje, či je skutok pre konajúceho žiaduci a atraktívny.¹⁶⁴ Skutok teda bude dobrý len vtedy, ak je medzi ním a jeho predmetom náležitý vzťah. Pretože aj keď je predmet dobrý, ale chýba správna forma konania (vzťah k rozumu), skutok bude zlý.¹⁶⁵

Na precíznu charakteristiku predmetu skutku treba rozlíšiť naturálny a morálny predmet konania. Naturálnym predmetom môže byť napríklad vzatie alebo použitie nejakej veci, ktoré je *per se* morálne neutrálne.¹⁶⁶ Prostredníctvom konania, pri ktorom človek používa rozum

¹⁵⁸ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Questiones disputatae de malo. Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m.*, zv. 23, Rím: Typographia polyglotta, 1982 (ďalej len „*De malo*“), q. 2, a. 6, ad 2.

¹⁵⁹ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, Turín: Marietti, 1952, prooemium, a. 3; ScG, III, 2, č. 1 a *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum. Opera omnia iussu leonis xiii p. m. edita*, zv. 43, Rím: Editori di San Tommaso, 1976, 3, 19.

¹⁶⁰ Porov. Benedict M. ASHLEY, *The Way Toward Wisdom: An Interdisciplinary and Intercultural Introduction to Metaphysics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009, s. 322–326.

¹⁶¹ Teda pri morálnom hodnotení, porov. ST, I–II, q. 18, a. 7. Viac o cieľi skutku pozri s. 17–19 tejto dizertačnej práce.

¹⁶² JÁN PAVOL II., *Veritatis splendor*, Vatikán: Libreria Editrice Vaticana, 6. augusta 1993, čl. 79.

¹⁶³ Porov. ST, I–II, q. 18, a. 2, ad 2. Pozri tiež a. 5 a 10.

¹⁶⁴ Ako však zdôrazňuje KURIC, *O ľudskej slobode podľa Tomáša Akvinského*, s. 11: „Ľudské skutky nepochádzajú bezprostredne z ľudskej prirodzenosti, ale prostredníctvom jej operatívnych potencií.“

¹⁶⁵ ST, I–II, q. 18, a. 2, ad 1: „Licet res exteriores sint in seipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem. Et ideo inquantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni.“

¹⁶⁶ Porov. ST, I–II, q. 18, a. 8.

a vôľu, sa naturálny predmet stáva morálnym predmetom konkrétneho činu. Ak teda nejakú vec používa jej majiteľ, skutok je sám osebe dobrý, zatiaľ čo „vziať to, čo patrí inému“, ¹⁶⁷ bude morálne chybné. Vytlačiť človeka z trate blížiaceho sa vlaku alebo ho do trate vtlačiť znamená rovnaký druh činnosti – t. j. tlačenie niekoho, ktoré je naturálnym predmetom oboch činností. Ich kontext však načrtáva dva úplne odlišné morálne predmety. Na hodnotenie morálnosti ľudských činov je podľa sv. Tomáša potrebné určiť ich druh prostredníctvom podstatného rozdelenia rodu týchto skutkov. ¹⁶⁸ Čo tým myslí?

Ak je povaha daná cieľom skutku taká, že ju nemožno dosiahnuť bez konkrétneho predmetu, ide o jednoduchý skutok. Znamená to, že predmet skutku je *per se* zameraný na jeho cieľ. Ak však predmet nie je zo svojej podstaty zameraný na cieľ skutku (teda cieľ si nevyžaduje nutne práve tento predmet), vzťah medzi predmetom a cieľom je len akcidentálny a ide buď o chybu vychádzajúcu z nesprávneho poznania konajúceho, alebo o zložený skutok, ktorý zahŕňa niekoľko rôznych jednoduchých skutkov s rôznymi morálnymi druhmi, ako sme už povedali. ¹⁶⁹ Tu nadviažeme na načrtnuté delenie skutkov na jednoduché a zložené a vysvetlíme tiež *per se* zameranie predmetu na cieľ skutku, ktorý podľa nás tvorí podstatu prirodzenej teleológie a jadro morálneho hodnotenia konania.

Uvedme jednoduchý príklad. Bolo by chybou myslieť si, že by niekto mohol vyhrať svetový pohár v hokeji počúvaním hudby, pretože v jej počúvaní nie je jednoducho nič, čo by bolo *per se* zamerané na výhru svetového pohára. Naopak, každodenný tvrdý tréning takéto *per se* zameranie má. Klasickým príkladom zloženého skutku, ktorý sv. Tomáš používal, je krádež s cieľom cudzoložstva. Ide o skutok zložený z dvoch jednoduchých činov s dvoma rôznymi predmetmi a druhmi, ¹⁷⁰ konkrétne krádež a cudzoložstvo. Iným prípadom z morálneho hľadiska je operácia zápalu slepého čreva, ktorá zahŕňa anestéziu, otvorenie brušnej dutiny, odrežanie čreva a zašitie rany. Aj keď tento chirurgický zákrok pozostáva najmenej zo štyroch spomenutých operácií, skutok je jednotný, morálne jednoduchý, t. j. s jediným morálnym

¹⁶⁷ ST, I–II, q. 18, a. 2. Porov. tiež a. 10: „Sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti.“

¹⁶⁸ Tomáš zdôrazňuje podstatné rozdelenie oproti rozdeleniu akcidentálnemu, porov. tamže, a. 7: „Quod differentiae dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud. Si autem per accidens, non recte procedit divisio.“

¹⁶⁹ Pozri s. 19 tejto práce.

¹⁷⁰ Porov. ST, I–II, q. 18, a. 7: „Quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quae est ex obiecto, non est per se determinativa eius quae est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis.“

druhom, ktorý je liečebný, pretože všetky štyri uvedené operácie sú nevyhnutné na uskutočnenie daného medicínskeho cieľa.

Prečo je také dôležité určiť, či je skutok morálne jednoduchý alebo zložený? Vezmime si prípad krádeže s cieľom dať almužnu.¹⁷¹ Ak by šlo o jednoduchý skutok, mal by jeden blízky cieľ, ktorým je obdarovanie človeka v núdzi. Aby sme však urobili správnu morálnu analýzu skutku, musíme rozlíšiť jeho dva ciele: *finis operis* je vziať nezákonne to, čo patrí niekomu inému, a *finis operantis* je obdarovať chudobného. Namiesto jednoduchého skutku dostaneme teda zložený skutok s dvoma rôznymi morálnymi druhmi. Žiadny skutok nemôže mať len vzdialený cieľ. Ak existuje vzdialený cieľ, je to len preto, že skutok má aj blízky cieľ.

Ak teda konajúcemu ide viac o vzdialený cieľ ako o ten bezprostredný (ako je to v prípade krádeže s cieľom cudzoložstva),¹⁷² Akvinský síce povie, že konajúci je viac cudzoložníkom ako zlodejom, pretože jeho krádež je zameraná na cudzoložstvo. Lenže konajúci je v skutočnosti oboje: cudzoložník aj zlodej. Ak chceme určiť morálny druh skutku, musíme vedieť, či je (alebo nie je) jeho predmet *per se* zameraný na cieľ. Iba v prípade, keď je predmet prirodzene a podstatne zameraný na cieľ, je morálny druh skutku formálne zahrnutý v celi, ktorý celý skutok morálne definuje.¹⁷³

Niektó by sa mohol spýtať, či existujú zložené skutky, ktorých predmety sú *per se* zamerané na cieľ.¹⁷⁴ Predpokladalo by to jednoduché skutky, ktoré by mohli byť samostatné, ale v tomto prípade by boli na dosiahnutie cieľa zo svojej povahy nevyhnutné. Už sme opísali prípad operácie slepého čreva, ktorá je síce zložená najmenej zo štyroch lekárskeho úkonov, ale z morálneho hľadiska je jednoduchým skutkom, pretože na úspešné vykonanie zákroku sú nevyhnutne potrebné všetky štyri úkony. Vzťah skutku k rozumu dáva predmetu jeho morálne určenie, pretože rozum (jedným úmyslom) spája čiastkové kroky činnosti. Môže teda existovať sled činov, z ktorých každý by mohol v inej situácii vytvoriť iný morálny skutok, ale za daných okolností celú aktivitu formálne zjednocuje jej jediný cieľ, od ktorého sa odvodzuje jej morálny druh.¹⁷⁵ Toto zameranie je však z podstaty veci len akcidentálne (pre tento prípad). Takže odpoveďou je, že neexistujú zložené skutky, ktorých predmety sú *per se* zamerané na jeden cieľ.

¹⁷¹ Tento príklad používa Tomáš aj v *ST*, I–II, q. 18, a. 7.

¹⁷² Porov. tamže, a. 6.

¹⁷³ Pozri k tomu tiež LONG, *Teleological Grammar of the Moral Act*, s. 91–97.

¹⁷⁴ Touto otázkou sa širšie zaoberá aj JENSEN, *Good and Evil Actions*, s. 264–278.

¹⁷⁵ Porov. LONG, „Natural Law, the Moral Object, and *Humanae Vitae*,“ s. 296–301.

Čo je materiálne rôznorodé (séria niekoľkých činov), je v prípade *per se* zamerania na jeden *finis operis* formálne jednotné. Jednoduchý skutok nie je *jednoduchým* kvôli jednoduchosti záležitosti, ale kvôli formálnej jednote skutku, odvodenej z jeho povahy vo vzťahu k cieľu.¹⁷⁶ Iný je prípad skutkov, ktorých predmet nie je podstatne zameraný na cieľ a cieľ ako taký si nevyžaduje práve tento predmet. Krádež sama osebe nie je zameraná na cudzoložstvo, rovnako ako cudzoložstvo *per se* nevyžaduje krádež. Takéto skutky sú skutočne a formálne zložené, pretože nie sú zjednotené v jedinom morálnom druhu.

Aký zmysel má takéto subtílné uvažovanie? Podľa autora tejto práce rozhodne veľký a jeho význam môžeme vidieť pri premýšľaní o súčasných morálnych dilemách, napríklad široko diskutovanej téme eutanázie. Jej cieľom je takmer vždy ukončenie bolesti (fyzickej či psychickej) trpiaceho. Jeho zabitie však svojou povahou ukončí nielen bolesť, ale aj život človeka. Skutok je teda iba *per accidens* zameraný na úľavu od bolesti, pričom *per se* smeruje k ukončeniu života. Rozpor medzi deklarovaným a skutočným cieľom skutku so sebou prináša jeho morálnu problematickosť. Poctivé pomenovanie morálneho predmetu je tak podstatné pre správnu morálnu kvalifikáciu skutku.¹⁷⁷

2.2 Odlíšenie podstatného od akcidentálneho

Každá činnosť sa vždy uskutočňuje v kontexte mnohých okolností. Akú majú váhu pri morálnom posudzovaní? Ako sme už videli pri ciele skutku aj pri morálnej charakteristike okolností, Tomáš vychádza z metafyzických základov dobra prirodzených vecí.¹⁷⁸ Ako si ľudská prirodzenosť vyžaduje určitý podiel akcidentálnych vlastností – napríklad človeku, ktorý by mal zelenú farbu alebo v dospelom veku meral päťdesiat centimetrov, by zásadným spôsobom chýbali k jeho úplnej integrite náležité proporcie, hoci by stále mal ľudskú prirodzenosť, podobne tak nám okolnosti skutku poskytujú početné opisy nášho konania, hoci nezasahujú do druhu skutku, t. j. obyčajne samy osebe nestanovujú morálnu kvalitu. Sú to akcidentálne vlastnosti skutku, ktoré však môžu nadobudnúť veľký význam.¹⁷⁹ Podľa Tomáša

¹⁷⁶ Sv. Tomáš upresňuje v *ST*, I-II, q. 18, a. 7, ad 1: „Secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinatur. Sed secundum ea quae rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri.“

¹⁷⁷ Porov. tamže, a. 2.

¹⁷⁸ Porov. tamže, a. 3: „In rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quae debetur rei, ex forma substantiali, quae dat speciem; sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus (...). Ita etiam est in actione.“

¹⁷⁹ Pre dôkladnejší náhľad na Tomášovo zmýšľanie o okolnostiach a rozlíšenie medzi druhom skutku a jeho okolnosťami pozri JENSEN, *Good and Evil Actions*, s. 20–21 a 103–114.

označenie *okolnosť* prešlo od (niekde) umiestnených vecí k ľudským činom. O niečom sa povie, že stojí okolo (*circumstare*) nejakých vecí, keď je to k danej veci vonkajšie, ale zároveň sa jej to dotýka alebo je to umiestnené v jej blízkosti. Takže akékoľvek podmienky, ktoré netvorí podstatu skutku, ale predsa sa ho nejakým spôsobom dotýkajú, sa nazývajú okolnosti.¹⁸⁰

Pokiaľ zostanú čírymi akcidentmi a nestanú sa ani hlavnými podmienkami predmetu konania, ani nezakladajú nový predmet, nepridávajú okolnosti k skutku žiadny nový morálny druh. Inými slovami, okolnosť je okolnosťou, iba ak zostane akcidentálnou.¹⁸¹ Znamená to teda, že okolnosti nevstupujú do morálneho hodnotenia našich činov? Vstupujú. Okolnosti sú dôležitou (hoci vonkajšou) súčasťou morálneho bytia. Ak totiž napríklad chýba niečo, čo si dobro skutku vyžaduje ako náležitú okolnosť, bude aj taký čin zlý.¹⁸²

Ak má okolnosť nejaký morálny obsah (pretože môže byť aj morálne neutrálna), zvýši alebo zníži morálnu hodnotu skutku. Skutku, ktorý je podľa svojho druhu indiferentný, lebo jeho predmet je morálne neutrálny, môže dať práve okolnosť prvú morálnu kvalitu. Napríklad ak zlodej nechá priviazanú stuhu ako signál svojim spoločníkom, dostane tento skutok (priviazanie stuhu) morálny obsah z tejto okolnosti (t. j. identifikácia predmetu lúpeže). Rovnako ako niektoré akcidenty nie sú vhodné pre danú substanciu (napríklad ľudské telo zelenej farby alebo dospelý človek, ktorý meria päťdesiat centimetrov), existujú aj okolnosti, ktoré nie sú náležité k určitému morálnemu predmetu (napríklad hranie videohier počas svätej omše alebo rozdávanie almužny s úmyslom kúpiť si voličské hlasy v blížiacich sa voľbách). Zlo okolností v týchto prípadoch ničí dobrotu, ktorú skutok má zo svojho predmetu.¹⁸³

Podľa Akvinského existujú niektoré okolnosti, ktoré v subjekte nie sú akcidentálne, ale sú *per se* akcidentmi danej veci.¹⁸⁴ O čom hovoríme? Ide o okolnosti, ktoré sa vzťahujú na ich subjekt spôsobom podobným, ako je vzťah medzi účinkami a ich príčinou. Teda napríklad ako sa potešenie vzťahuje k šťastiu.¹⁸⁵ Takáto *definujúca okolnosť* pridáva špecificky nový morálny obsah skutku, ak sa stane hlavnou podmienkou jeho predmetu. Na ilustráciu uveďme Tomášovo odlíšenie povahy morálneho deliktu „obyčajnej“ krádeže a svätokrádeže. Ak je totiž ukradnutá

¹⁸⁰ ST, I–II, q. 7, a. 1.

¹⁸¹ Porov. Michel LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, zv. 1, *Morale fondamentale*, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2010, s. 183.

¹⁸² Porov. ST, I–II, q. 18, a. 3: „Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitaе.“

¹⁸³ Porov. LABOURDETTE, *Les actes humains*, s. 196.

¹⁸⁴ ST, I–II, q. 18, a. 3, ad 2: „Non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subiecta, sed quaedam sunt per se accidentia.“

¹⁸⁵ O príčinách potešenia pozri MINER, *Thomas Aquinas on the Passions*, s. 172–177. Osvetľujúcu analýzu rozlíšenia medzi šťastím a potešením prináša LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, s. 71–73.

vec posvätná, táto skutočnosť zväčšuje „odpor voči rozumovému poriadku“.¹⁸⁶ Takáto okolnosť teda stanovuje nový morálny druh činu.

Skutok, ktorý je dobrý v jednom aspekte, môže byť zlý v inom. Predmet skutku môže byť dobrý, ale jeho cieľ má chyby. Alebo môžu byť predmet aj cieľ dobré, ale existuje *definujúca okolnosť*, ktorá robí skutok zlým. Napríklad ak vrátime požičanú zbraň susedovi, ktorý je práve opitý a v amoku útočí na svojho brata. Podobne je to v prípade, ak si niekto vezme ženu, ktorá je už vydatá za iného.¹⁸⁷ Sobáš ako taký je dobrý, ale definujúca okolnosť už existujúceho manželstva v tomto prípade kazí dobro, ktoré je z predmetu a cieľa skutku.

Kedy teda môžeme hovoriť o dobrom čine? Keďže bytie a dobro sú vzájomne zameniteľné¹⁸⁸ a dobro je z celkových príčin, morálny defekt (teda zlo) pochádza z akejkoľvek chyby v bytí, cieľi, predmete alebo v okolnostiach skutku. Na to, aby boli vec alebo skutok zlé,

stačí jedna jediná chyba, zatiaľ čo na to, aby bola (vec) dobrá jednoducho, nestačí, aby bola dobrá iba v jednom bode, musí byť dobrá v každom ohľade.¹⁸⁹

Pretože dobrota bytia závisí od „jeho podstatného bytia a (...) jeho akcidentálneho bytia; a to tak v prirodzených veciach, ako aj v morálnych činoch“.¹⁹⁰

2.3 Morálnosť *passiones animae*

Ako sme už vyššie načrtli,¹⁹¹ podľa Tomáša Akvinského existuje ľudská sloboda na troch úrovniach. V prvom rade ide o *slobodu od nutnosti a obmedzení*. Tomáš v tomto smere tvrdí, že „vôľa je slobodná, pokiaľ nie je nútená“.¹⁹² Tento pohľad sa podstatne zhoduje s neuroetickou definíciou slobody vôle, ako ju uvádzame v úvode tejto dizertačnej práce.¹⁹³ Nejde pritom o oslobodenie od akejkoľvek nutnosti. Vôľa totiž nutne smeruje k všeobecnému dobru, ako sme už vysvetlili.¹⁹⁴ Jej sloboda však spočíva v tom, že pri vykonávaní vlastného skutku nie je viazaná nijakou nutnosťou:¹⁹⁵ môže konať alebo nekonať.

¹⁸⁶ ST, I–II, q. 18, a. 10.

¹⁸⁷ Porov. *De malo*, q. 7, a. 4.

¹⁸⁸ Vzájomnú konvertibilitu transcendentálií dobra a bytia vysvetľuje sv. Tomáš v *De veritate*, q. 21, a. 2.

¹⁸⁹ ST, I–II, q. 20, a. 2. Pozri tiež q. 18, a. 4, ad 3.

¹⁹⁰ Tamže, q. 18, a. 3, ad 3.

¹⁹¹ Porov. s. 33 tejto dizertačnej práce.

¹⁹² *De veritate*, q. 22, a. 6.

¹⁹³ Pozri s. 7 tejto práce. Ide o definíciu slobodnej vôle z BAERTSCHI a MAURON, „Genetic Determinism“, s. 155. Tento typ slobody budeme v našej práci označovať aj ako *dobrovoľnosť*.

¹⁹⁴ Porov. s. 28–29 tejto dizertačnej práce.

¹⁹⁵ Porov. *De malo*, q. 6 co.: „ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur.“

Druhú rovinu predstavuje *sloboda voľby*, ktorá sprevádza výber konkrétneho predmetu nášho skutku. Ide o voľbu z rôznych alternatív konania alebo minimálne o túžbu chcieť či nechcieť vnímané dobro.¹⁹⁶ V tomto smere môžeme mať tiež prirodzené alebo získané sklony ku konkrétnemu správaniu, ktoré nám môžu prospievať alebo škodiť. Tieto naše dispozície môžu zvýšiť či oslabiť dobrovoľnosť nášho konania, ale ako uvidíme, samy osebe nemôžu našu slobodu úplne vykoreniť, pokiaľ máme schopnosť užívania rozumu.¹⁹⁷

Nakoniec máme *slobodu pre dobro alebo zlo*, teda morálnu slobodu, ktorá nám umožňuje zamerať predmet nášho konania k dobrému či zlému cieľu. Ako uvádzame inde,

morálna charakteristika nášho konania sa odvodzuje od *per se* zamerania predmetu skutku na jeho cieľ. Cieľ skutku si totiž zo svojej podstaty vyžaduje istý špecifický druh predmetu a niektoré predmety nie sú zlučiteľné s konkrétnym cieľom.¹⁹⁸

V prvej kapitole tejto dizertačnej práce sme argumentovali, že koreňom všetkej ľudskej slobody je náš rozum.¹⁹⁹ Nie je však takto charakterizovaná sloboda založená len na akejsi „chladnej racionalite“,²⁰⁰ ktorá vníma človeka ako robota plniaceho príkazy rozumu? Naša každodenná životná skúsenosť nám predsa vraví, že svoju slobodu vnímame najskôr a v prvom rade na úrovni svojich zmyslov. S tým sa zhoduje jedno z hlavných východísk pokusov Benjamína Libeta, t. j., že slobodný skutok je sprevádzaný *pocitom slobody*, ktorý napĺňa konajúceho.²⁰¹ Ako teda naša afektivita ovplyvňuje našu slobodu?

Človek ako *vtelená bytosť* vlastní telo ako podstatnú súčasť svojej prirodzenosti. V tomto smere sme podobní zvieratám aj rastlinám. So všetkými živými organizmami nás spája prirodzená túžba po živote, ktorá sa prejavuje v prvom rade prijímaním potravy a rozmnožovaním. Okrem týchto vegetatívnych funkcií má človek spoločne so zvieratami prirodzený sklon k istým mimovoľným vzorcom správania. Sv. Tomáš Akvinský ich nepokladá za ľudské skutky vo vlastnom zmysle slova, pretože nie sú dobrovoľnými činmi vôle,²⁰² ktorých kompozíciu sme predstavili v predchádzajúcich statiach. Nazýva ich „vášne duše“.²⁰³

¹⁹⁶ Porov. SULLIVAN, „Objections and Responses,“ s. 937.

¹⁹⁷ Porov. ST, I–II, q. 17 a. 1, ad 2: „ratio sit causa libertatis.“

¹⁹⁸ LOVÁS, „Prirodzená teleológia ľudského konania,“ s. 2.

¹⁹⁹ Pozri s. 32.

²⁰⁰ Proti takémuto racionalizmu sa stavia aj HAIDT, „The Emotional Dog and its Rational Tail,“ s. 814: „Research on moral judgment has been dominated by rationalist models, in which moral judgment is thought to be caused by moral reasoning. Four reasons are given for considering the hypothesis that moral reasoning does not cause moral judgment; rather, moral reasoning is usually a post-hoc construction, generated after a judgment has been reached.“

²⁰¹ Porov. LIBET, „Do We Have Free Will?“ s. 55–56.

²⁰² Porov. ST, I–II, q. 6, Prológ.

²⁰³ Porov. napríklad ST, I–II, q. 24, a. 1: „passiones animae.“

Vegetatívne funkcie a tie, ktoré máme spoločné so zvieratami,²⁰⁴ nás robia v najhlbšom zmysle slova determinovanými a závislými. Bez seba-vyživovania či rozmnožovania totiž nemôžeme prežiť a na svoju afektivitu máme len nepriamy vplyv. Naša emocionálna stránka tak zásadne ovplyvňuje naše konanie aj slobodu. Čím intenzívnejší emocionálny stav prežívame, tým ťažšie sa nám koná morálne, t. j. s úplným zaangažovaním rozumu.

Pocit slobody však podľa nás nemôže byť pre slobodný (či dobrovoľný) skutok nevyhnutný. Prítomnosť emócie ako charakteristického znaku našej slobody by totiž presúvala ťažisko jej definovania na úroveň zmyslového vnímania, čo by podľa nás nesprávne a výraznou mierou limitovalo tento dôležitý pojem. Takáto sloboda by nebola plne ľudskou, pretože by nevychádzala z intelektu a vôle, ktorými je naša prirodzenosť primárne definovaná. Okrem toho svoju pozornosť pri konaní zameriavame skôr na predmet nášho skutku ako na slobodu, s ktorou tento skutok konáme, čo nám môže sťažovať plné uvedomovanie si svojej slobody.²⁰⁵

Aký postoj k svojej afektivite by mal človek zaujať? Dejiny ukazujú, že filozofické školy, čo sa týka vášní, zaujímajú často extrémne pozície: pohrdajú nimi a pripisujú im niekedy až nepriateľskú rolu v morálnom živote alebo im prisudzujú dominantnú, vládnu funkciu a vyzdvihujú ich nad rozum a vôľu.²⁰⁶ V dialógu s historickými filozofickými smermi chceme poukázať na výnimočnosť Tomášovej predstavy, ktorá v aristotelovskej línii odráža vyvážené konceptu morálneho života, spočívajúcu v spolupráci vášní²⁰⁷ a racionálneho konania človeka. V akceptovaní našej závislosti pramení naša sloboda a nezávislosť. Vychádzajúc z Tomášovho učenia o vášňach²⁰⁸ budeme argumentovať, že nie potieraním, ale integrovaním do morálnej

²⁰⁴ Budeme ich zväčša označovať ako „živočíšne“.

²⁰⁵ Porov. Max R. BENNETT a Peter M. S. HACKER, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Malden: Wiley–Blackwell, 2003, s. 229–230.

²⁰⁶ Pozri k tomu rôzne teórie emócií v Milan NAKONEČNÝ, *Lidské emoce*, Praha: Academia, 2000, s. 195–234.

²⁰⁷ Sv. Tomáš nerozlišoval medzi vášňami a emóciami v zmysle dnešných empirických vied. Jeho pojem *passiones animae* zahŕňal oboje. V súlade s praxou, zavedenou Ericom D’Arcy (porov. D’ARCY, „The Emotions, volume 19 (1a2ae. 22–30),“ in Tomáš Akvinský, *Summa theologiae*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. xxi–xxvi), v ktorej pokračuje aj Romanus Cessario (porov. CESSARIO, „Sanctified Thought and Affection in Aquinas’s Teaching on Nature and Grace,“ *The Thomist* 84, č. 3 (2020): 469–470) a iní autori, pre potreby tejto dizertačnej práce nebudeme ani my medzi týmito termínmi striktné rozlišovať. Pre zaujímavý pokus o ich rozlíšenie v rámci tomistickej filozofie pozri Robert C. ROBERTS, „Thomas Aquinas on the Morality of Emotions,“ *History of Philosophy Quarterly* 9, č. 3 (1992): 287–305.

²⁰⁸ Na jeho hlbšiu analýzu odkazujeme na celú radu sekundárnej literatúry, ktorá sa okrem samotných emócií a vášní zameriava aj na širšiu tomistickú psychológiu a psychoterapiu, porov. Robert E. BRENNAN, *Thomistic Psychology: A Philosophic Analysis of the Nature of Man*, Tacoma: Cluny Media, 2017; Martín F. ECHAVARRÍA, „Proposte per una psicologia ed una psicoterapia tomista,“ *Metanoeite, Rivista Italiana di Psicologia Cristiana* 2, č. 1 (2018): 7–35; Anthony KENNY, *Aquinas on Mind*, Londýn: Routledge, 1993; Roberto MARCHESINI, *La psicologia e san Tommaso d’Aquino. Il contributo di Padre Duynstee, Anna Terruwe e Conrad W. Baars*, Crotone: D’Ettoris, 2012; Michel MEYER, *Philosophy and the Passions: Toward a History of Human Nature*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2000; Robert MINER, *Thomas Aquinas on the Passions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010; Robert PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study*

cnosti môžeme „poľudštiť“ svoju živočíšnu stránku.²⁰⁹ Naše vášne sa môžu stať racionálnymi participáciou a ukážeme, v čom takáto participácia spočíva.

2.4 Vášne opovrhované a vášne vládnuce

Stoicizmus predstavuje v dejinách prvú významnú filozofickú školu, ktorá sa na vášne pozerá vyslovene negatívne. Keďže stoická škola dôsledne nerozlišovala vnútorný pohyb zmyslového *appetitu*²¹⁰, t. j. vášň, od pohybov intelektuálneho apetítu, teda vôle, vnímala len schopnosť vášní zatemniť náš úsudok, čo podľa stoikov zabraňuje človeku v cnostnom živote. Vášne tak pokladali za „choroby duše“²¹¹ a cieľom ich mravného úsilia bola *apatheia*, teda ľahostajnosť k vlastnému afektívnemu prežívaniu.²¹²

Novoplatonizmus pokračoval v pohrdavom postoji k ľudským emóciám. Vinil ich totiž zo spôsobovania utrpenia a neporiadku a zabraňovaniu zjednotenia s Jedným.²¹³ Ani Akvinského súčasník sv. Bonaventúra, inšpirovaný novoplatónskou koncepciou, nesúhlasil s Tomášom v pripisovaní rozhodujúcej úlohy zmyslovému apetítu pri budovaní morálnej cnosti.²¹⁴ K Bonaventúrovej kritike Tomášovho učenia o vášňach sa neskôr pridal aj bl. Ján Duns Scotus.²¹⁵

Obaja františkánski bratia v žiadnom prípade neprisudzujú zmyslovému apetítu rolu prameňa cnostného správania, ako ho chápal Akvinský. Cnosť podľa nich pochádza len z aktu vôle, ktorá dáva morálnu hodnotu našim skutkom.²¹⁶ Pre cnostné konanie musia rozum a vôľa jednoducho

of *Summa Theologiae*, 1a 75–89, Cambridge: Cambridge University Press, 2002; Luigi ZUCARO, *Cos'è un'emozione? Se le neuroscienze chiedono aiuto a San Tommaso*, Siena: Cantagalli, 2019.

²⁰⁹ Porov. s. 48–51 tejto práce. Ako sa budovaním cností človek stáva kvalitnejším, pozri s. 64–66. K vzťahu medzi cnosťami a našou slobodou pozri s. 77–81.

²¹⁰ Pozri vysvetlenie tohto pojmu v poznámke pod čiarou č. 146 na s. 32 tejto práce.

²¹¹ Porov. pohrdavý postoj k vášňam napríklad v Marcus Tullius CICERO, *The Tusculan Disputations*, New York: Harper and Brothers, 1877, b. III, s. 94–97. Pre širší náhľad pozri Mark W. EDWARDS, „The Expression of Stoic Ideas in the ‘Aeneid’“, *The Phoenix* 14, č. 3 (1960): 160–165.

²¹² Porov. Gisela STRIKER, „Ataraxia: Happiness as Tranquillity“, *The Monist* 73, č. 1, Hellenistic Ethics (1990): 101.

²¹³ Pravdepodobnú počiatočnú príčinu novoplatónskeho negatívneho prístupu k vášňam možno hľadať v dialógu *Faidón*, v ktorom Platón vysvetľuje, ako pre dosiahnutie skutočnej duchovnej radosti musí človek prekonať zmyslové potešenie; porov. PLATÓN, *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 2005.

²¹⁴ Porov. BONAVENTÚRA Z BAGNOREGIA, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882, lib. 3, d. 33, a. 1, q. 3.

²¹⁵ Pozri jeho koncepciu vášní v Alan R. PERREIAH, „Scotus on Human Emotions“, *Franciscan Studies* 56 (1998): 325–345.

²¹⁶ Porov. Thomas M. OSBORNE Jr., *Human action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus & William of Ockham*, Washington: The Catholic University of America Press, 2014, s. 88–90; Mary Beth INGHAM, „Franciscan Identity,

ovládnúť vášne. Cnosť nepremieňa hnutia nášho zmyslového apetítu na silu zameranú na formovanie cností, len krotí naše vášne prostredníctvom vnúteného „podriadeniu sa rozumu“. ²¹⁷

René Descartes, ktorý sa spisom svojich predchodcov o vášňach zväčša vysmieva, ²¹⁸ podobne ako Bonaventúra a Duns Scotus pokladá cnosti za nástroje na skrotenie našej afektívnej stránky. Vo svojej dualistickej antropológii, v ktorej je telo iba povrchné spojené s dušou, obmedzuje vášne výlučne na oblasť tela. ²¹⁹ Akékoľvek možné vzájomné dopĺňanie sa medzi ľudskou afektivitou a dušou (či rozumom) Descartes minimalizuje. Skutočné dobro človeka sa podľa neho týka výlučne našej duše, a keďže k tej vášne nemajú prístup, nemajú ani žiadny reálny pozitívny vzťah k nášmu pravému dobru. ²²⁰

V línii pohrdania a ignorovania vášní pokračuje Immanuel Kant. Popieraním objektívnej ľudskej prirodzenosti a akéhokoľvek objektívneho poznania skutočnosti, za jedinú vnútornú dobrú pokladá dobrú vôľu. ²²¹ Podľa Kanta máme robiť to, čo nám káže mravný zákon, bez ohľadu na svoje city a túžby, pretože

vôli neostáva nič, čo by ju mohlo determinovať, objektívne okrem zákona a subjektívne okrem čistého rešpektovania tohto praktického zákona. ²²²

Naše citové hnutia predstavujú „silnú protiváhu morálnej povinnosti“, ²²³ preto ich podľa Immanuela Kanta treba prostredníctvom rozumu a vôle zavrhnúť. ²²⁴

Poverty and the Rational Will: From Summa Halensis to John Duns Scotus,“ in *The Legacy of Early Franciscan Thought*, ed. Lydia Schumacher, Berlín: Walter de Gruyter, 2021, s. 270–273.

²¹⁷ BONAVENTÚRA, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, lib. 3, d. 33, a. 1, q. 3, ad 1. Pozri k tomu tiež Marie-Dominique CHENU, „Les passions vertueuses. L’anthropologie de saint Thomas,“ *Revue Philosophique de Louvain* 72, č. 13 (1974): 15–16.

²¹⁸ Svoj slávny traktát o vášňach začína takto: „Il n’y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens sont défectueuses qu’en ce qu’ils ont écrit des passions,“ porov. René DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, zv. 4, *Les passions de l’âme*, Paríž: Victor Cousin, 1824, s. 37.

²¹⁹ Porov. tamže, s. 148: „selon l’institution de la nature, elles (les passions) se rapportent toutes au corps, et ne sont données à l’âme qu’en tant qu’elle est jointe avec lui.“

²²⁰ Porov. tamže, s. 77: „corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison.“

²²¹ Porov. Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Lipsko: Felix Meiner Verlag, 1947, s. 10: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“

²²² Tamže, s. 18–19.

²²³ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, s. 24: „ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfasst.“

²²⁴ Dá sa povedať, že Kantove učenie o vášňach je úplným protikladom Tomášovho, ktorý tvrdil, že mravný život je v konečnom dôsledku o šťastí a radoosti, a tak zahŕňa aj naše vášne a citové túžby.

Okrem filozofických škôl, požadujúcich v mene dosiahnutia morálnej dokonalosti zavrhnutie, ignorovanie či pohrdanie našimi afektívnymi hnutiami, dejiny filozofie poznajú aj úplne opačný náhľad, podľa ktorého je mravným ideálom vlada vášní nad naším konaním. Cieľ mravného úsilia starogréckej školy epikureizmu bol podobný, aký si stanovili stoici. Išlo o dosiahnutie *ataraxie*, t. j. života bez akéhokoľvek nepokoja. K jeho dosiahnutiu sa však epikurejci, na rozdiel od stoikov, snažili vyhýbať bolesti (*aponia*) a vyhľadávať pôžitky (*hêdonê*) predovšetkým na úrovni zmyslov.²²⁵

Na určité rysy filozofie epikurejcov o niekoľko storočí neskôr nadviazal Thomas Hobbes. Morálny život podľa neho spočíva v jednoduchom uspokojení našich túžob presne tak, ako to robia zvieratá. Tieto túžby v nás vyvoláva vnímanie vonkajších telesných statkov,²²⁶ ktoré nás buď priťahujú (v tom prípade sú dobré), alebo odpudzujú (a teda sú zlé). Dobro a zlo nie sú objektívne kategórie, ale ich povahu určuje konkrétny človek na základe svojho afektívneho prežívania.²²⁷ Emócie sú tak podľa Hobbesa základom ľudského života ako celku.

Na Hobbesovu pozíciu nadviaže David Hume, ktorého filozofia ešte viac pripomína epikureizmus. Morálne sudy sú podľa neho obyčajným vyjadrením našich pocitov. Cnosť je synonymom pôžitku a bolesť predstavuje nerest.²²⁸ Úlohou rozumu je podľa Huma podriadiť sa hnutiam našich vášní, „akokoľvek zvláštne (to) môže znieť“.²²⁹ Odraz Hobbesovho a Humovho dedičstva možno vidieť v neskoršej utilitaristickej etike Jeremyho Benthama a Johna S. Milla. Zakladateľ britského utilitarizmu Bentham svoje *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* začína takto:

Príroda postavila ľudstvo pod vládu dvoch suverénnych pánov, bolesti a pôžitku. Je len na nich, aby poukázali na to, čo by sme mali robiť, ako aj aby určili, čo máme robiť.²³⁰

Pôžitok je podľa Benthama a Milla jediné skutočné dobro človeka, bolesť zase predstavuje skutočné inherentné zlo.²³¹ Morálna kvalita nášho konania by sa mala posudzovať podľa jeho

²²⁵ Porov. STRIKER, „Ataraxia: Happiness as Tranquillity,“ s. 97–100; Ad BERGSMA, Germaine POOT a Aart C. LIEFBROER, „Happiness in the Garden of Epicurus,“ *Journal of Happiness Studies* 9 (2008): 397–423.

²²⁶ Porov. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, 1965, s. 41: „onely Motion, caused by the action of externall objects.“

²²⁷ Porov. tamže: „There being nothing simply and absolutely so; nor any common Rule of Good and Evill, to be taken from the nature of the objects themselves; but from the Person of the man.“

²²⁸ Porov. David HUME, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press, 1896, s. 546: „The distinction of moral good and evil is founded on the pleasure or pain.“

²²⁹ Tamže, s. 415: „As this opinion may appear somewhat extraordinary (...). A passion is an original existence.“

²³⁰ Jeremy BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener: Batoche Books, 2000, s. 14.

²³¹ Porov. John Stuart MILL, *Utilitarianism*, Kitchener: Batoche Books, 2001, s. 10: „By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure.“

dôsledkov na ľudské šťastie. Naše šťastie pritom plynie z pôžitkov, ktoré sa spájajú s užívaním zmyslových dobier. Preto sa podľa týchto anglických filozofov treba zamerať na „najväčšie šťastie pre (čo) najväčší počet (ľudí)“.²³²

O histórii filozofických prístupov k otázke vášní by sa dalo veľa písať. Spomedzi najväčších novovekých mysliteľov téma vášní hrá dokonca prím v učení minimálne piatich: okrem už spomenutého Descartesa, Hobbesa a Huma ide o Barucha Spinozu a Jeana-Jacquesa Rousseaua.²³³ Už to samo osebe poukazuje na dôležitosť tejto témy. Pre účelnosť a vecnosť nášho bádateľského zámeru však teraz prejdeme k Tomášovej koncepcii v intenciách, ktoré uvádzame v predchádzajúcej stati.

2.5 Výnimočnosť Akvinského koncepcie vášní

Tomáš Akvinský so svojím poňatím vášní vyvažuje rôzne dôležité názory v dejinách filozofie. Otázky o vášňach zaberajú približne jednu štvrtinu²³⁴ jeho *Summy theologiae I–II* a počtom tak prevyšujú pasáže o šťastí, ľudských činoch, cnostiach či o zákone a milosti. Prečo venoval Akvinský toľko pozornosti práve vášňam? Podľa Roberta Pasnaua „obrovský význam“ vášní videl sv. Tomáš v skutočnosti, že „spôsobujú iracionalitu a iracionalita spôsobuje, že konáme nesprávne činy“.²³⁵

Je pravda, že vášne môžu spôsobiť, že urobíme iracionálne a nesprávne skutky. Mnoho iných záležitostí však tiež spôsobuje iracionalitu a sv. Tomáš im nevenuje dvadsaťsedem otázok svojej *Summy*. Zdá sa skôr, že ich hodnota pre Akvinského spočíva predovšetkým v tom, že môžu slúžiť ako zdroj energie, ktorá urýchľuje pohyb stvorenia k svojmu cieľu. Belgický morálny teológ a filozof Servais Pinckaers to vníma podobne, keď píše, že osobitný záujem sv. Tomáša o vášne „pochádza z ich príspevku k morálnemu konaniu a pokroku človeka na jeho ceste k Bohu“.²³⁶

²³² Porov. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s. 15–26. Pozri k tomu tiež Ruut VEENHOVEN, „Greater Happiness for a Greater Number: Is that Possible and Desirable?“ *Journal of Happiness Studies* 11 (2010): 606.

²³³ Porov. MINER, *Thomas Aquinas on the Passions*, s. 1.

²³⁴ Porov. Elisabeth UFFENHEIMER-LIPPENS, „Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions,“ *The Review of Metaphysics* 56, č. 3 (2003): 530.

²³⁵ Porov. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 243–244.

²³⁶ Servais PINCKAERS, „Les passions et la morale,“ *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 74 (1990): 382.

Nasledujúc Aristotela sv. Tomáš rozlišuje medzi špekulatívnym a praktickým používaním rozumu. Zatiaľ čo závery špekulatívneho uvažovania nie sú ovplyvnené vôľou ani emóciami (vieme, že dva plus dva sú štyri, či chceme alebo nie a bez ohľadu na to, či sa nám to páči alebo nás to hnevá). Naopak, praktické uvažovanie na to, aby dospelo k úsudku, závisí od účasti vôle aj emócií²³⁷ a nezavršuje sa v poznaní, ale v skutku.²³⁸ Presnejšie povedané, v príkaze vykonať konkrétny čin tu a teraz. Podľa Akvinského by sme teda v žiadnom prípade nemali svoje vášne a túžby vylúčiť z úsilia o morálny pokrok. Bez ohľadu na ich často vyrušujúce zasahovanie do nášho života hrajú totiž podstatnú rolu v úsilí konať dobro a dosiahnuť konečné šťastie. Ako si všíma Paul Gondreau z americkej Providence College, morálna cnosť podľa Tomáša

môže liečiť nezriadenú povahu vášní do tej miery, že cnostnému jedincovi jeho vášne nielenže nerobia ťažkosti, ale dokonca mu pomáhajú cnostne žiť.²³⁹

Vášne teda môžu pomáhať cnostiam a cnosti uzdravujú vášne. Prostredníctvom rastu v morálnych cnostiach sa vášne stávajú schopnými nakloniť človeka aj k najvyššiemu Dobru a transformovať jeho život na dielo morálnej dokonalosti. Ako sa to všetko môže stať?

V širšom zmysle slova vášne pochádzajú zo špecifických ľudských odhadov nejakého predmetu v súlade s prirodzeným inštinktom.²⁴⁰ Pre sv. Tomáša sú naše inštinkty viazané s predchádzajúcimi sklonmi k vášňam a tiež pred-uváženými sklonmi intelektu a vôle. Tomáš si uvedomoval, že náš rozum a afektívne túžby len niekedy harmonicky spolupracujú na dosiahnutí nášho konečného cieľa. Náš rozum a vôľa síce majú prirodzenú *moc prikazovať*²⁴¹ nižším zmyslovým silám, ich moc však nie je absolútna. Naším zmyslovým silám totiž ostáva istá autonómia, z ktorej pramení pohotovosť nižšieho zmyslového apetítu kedykoľvek sa vzbúriť proti *imperiu* rozumu a vôle. Tomáš preto prirovnáva vzťah medzi intelektom

²³⁷ Porov. ST, I–II, q. 9, a. 2: „Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti.“

²³⁸ Porov. Daniel WESTBERG, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford: Clarendon, 1994, s. 19.

²³⁹ Paul GONDREAU, „The Passions and the Moral Life: Appreciating the Originality of Aquinas,“ *The Thomist* 71, č. 3 (2007): 450.

²⁴⁰ Podľa španielskeho teológa a filozofa, perita Druhého vatikánskeho koncilu Santiaga Mariu Ramíreza Ruíza de Dulanto, tomistické chápanie *vášne* vystihuje nasledujúca definícia: „motus appetitus sensitivi consequens apprehensionem sensitivam boni vel mali sensibilis cum transmutatione (alteratione) corporali vel organica correspondenti“, porov. RAMÍREZ, *De passionibus animae*, s. 33.

Samotný Tomáš na definovanie vášní v ST, I–II, q. 22, a. 3 cituje sv. Jána Damascénskeho: „Passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali. Et aliter, passio est motus irrationalis animae per suspensionem boni vel mali.“ Táto definícia nezahŕňa *telesnú zmenu* ako svoj konštitutívny prvok, nájdeme ju však v ST, I–II, q. 22, a. 1: „Passio autem cum abiectione non est nisi secundum transmutationem corporalem.“

²⁴¹ Vlastný latinský tomistický termín, ktorý pre túto moc používame, je *imperium*. Rozum si v našom konaní zachováva *imperium* aj voči vôli, porov. s. 18 tejto práce.

a zmyslovým apetítom k vládcovi a slobodným poddaným. Hoci totiž podliehajú vládcovi, majú napriek tomu slobodní poddaní

niečo vlastné, čím môžu vzdorovať príkazu toho, kto vládne. A tak sa hovorí, že duša ovláda telo despotickou vládou, pretože údy tela nemôžu v ničom vzdorovať príkazom duše (...). Ale intelekt alebo rozum vládne nad vznetlivým a žiadostivým apetítom politickou vládou, pretože zmyslový apetít má niečo vlastné, čím môže odprieť rozkazu rozumu.²⁴²

Pre vyššie spomínaného Immanuela Kanta sila dobrej vôle vyniká obzvlášť vtedy, keď človek koná podľa morálneho zákona a v rozpore so svojimi sklonmi.²⁴³ Tomáš Akvinský by silu takejto vôle nepoprel. Konanie v súlade s mravným zákonom (a rozumom), ktoré ide proti zmyslovému apetítu človeka, však pre neho nie je ideálom. Pre Tomáša je azda prvoradou úlohou v morálnom živote prekonať stav, keď je zmyslový apetít prekážkou, ktorú treba vôľou zdoлаť, a dospieť k takému stavu, že vášne s radosťou slúžia rozumu.²⁴⁴ V takom prípade rozum riadi vášne bez toho, aby ich despoticky ovládal. V podobnom duchu píše aj americký trapista Thomas Merton:

Kontrola, ktorú tu máme na mysli, nie je svojvoľná a tyranská kontrola zo strany vnútorného princípu (...), je to harmonická koordinácia ľudských síl v úsilí o realizáciu jeho najhlbších duchovných možností. Nejde ani tak o kontrolu jednej časti človeka nad druhou, ale o pokojnú integráciu všetkých ľudských síl do jednej dokonalej skutočnosti, ktorá je jeho skutočným ja, to znamená jeho duchovným ja.²⁴⁵

Merton však spája tento stav s mysticismom, ktorý stavia proti vášňam. Z pohľadu sv. Tomáša takúto opozíciu nemožno tlačiť príliš ďaleko, pretože vášne patria k dokonalosti ľudského dobra. Cnostný človek sa však podľa Akvinského vyznačuje (aspoň čiastočnou) slobodou rozumu od jeho zotročenia vášňami. Po dosiahnutí dokonalej cnosti bude jeho „zmyslová časť plne podriadená rozumu“.²⁴⁶ Zmyslový apetít nasmeruje cnostného človeka k túžbe po tom istom dobre, po ktorom túži aj rozum. Inými slovami, rozum a vášne u takéhoto človeka túžia po rovnakých veciach. V nasledujúcej stati podrobnejšie ukážeme, akým spôsobom vášne spolupracujú s vyššími silami duše na budovaní cnosti.

²⁴² ST, I, q. 81, a. 3, ad 2: „appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis.“

Použitá analógia vzťahu medzi pánom a poddanými (otrokmi) prešla o niekoľko storočí neskôr u Georga Friedricha Hegela a niektorých jeho žiakov (najmä Karla Marxa) na spoločenskú úroveň dialektického vývoja dejín, porov. Robert BARRON, *Obnovme si nádej: Podnety pre novú evanjelizáciu*, Trnava: Dobrá kniha, 2021, s. 202–203.

²⁴³ Porov. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, s. 17–19. Kant tu pripisuje „skutočnú morálnu hodnotu“ iba dobrému skutku vykonanému „nie zo sklonu, ale z povinnosti“ a „konanie z povinnosti znamená úplne odložiť vplyv sklonu“. Pod sklonom pritom rozumie práve aj emócie a vášne.

²⁴⁴ Porov. MINER, *Thomas Aquinas on the Passions*, s. 94.

²⁴⁵ Thomas MERTON, *The New Man*, New York: Farrar, Straus a Giroux, 1999, s. 8–9.

²⁴⁶ ST, I–II, q. 10, a. 3, ad 2: „pars sensitiva totaliter subiicitur rationi.“

2.6 Úloha vášní pri budovaní morálnej cnosti

Autonómia zmyslového apetítu oproti rozumu na jednej strane predstavuje disharmóniu, boj „konkurenčných síl“, ktorý je spôsobený prvotným hriechom. Na druhej strane však zahŕňa schopnosť tohto apetítu prispieť rozumovému tvorovi k dosiahnutiu jeho konečného cieľa. Nejde teda o absolútne negatívum ani absolútne pozitívum. Vychádzajúc z Aristotelovej tézy, že zmyslový apetít do určitej miery participuje na rozume,²⁴⁷ Tomáš formuluje učenie o transformačnej sile morálnej cnosti. Čo to znamená? Keďže zmyslový apetít musí dať súhlas na príkaz vôle, aby vykonal úsudok rozumu, pôsobí tento apetít ako aktívny princíp. Tomáš tvrdí, že naša živočíšna náklonnosť k telesným dobrám má schopnosť stať sa vo svojom vlastnom akte racionálnou tak, že si aktívne zvolí spoluprácu s rozumom a vôľou.²⁴⁸ Týmto spôsobom sa naše vášne stávajú *participáciou racionálne*.

V predchádzajúcej stati sme naznačili, že morálna cnosť dokáže premieňať naše vášne na cnostné skutky. Akým spôsobom? Cnosť, samozrejme, spočíva predovšetkým v akte vôle. Tomáš v tomto smere opäť cituje Aristotela, že „hlavný úkon morálnej cnosti je voľba“²⁴⁹ a tá je aktom rozumovej schopnosti. Lenže cnosť nemusí spočívať *výlučne* vo vôľovom akte. Akvinský by nikdy netvrdil, že naše vášne a túžby nemajú nič spoločné s morálnymi povinnosťami. Nestotožnil by sa s Kantom, že by sme mali robiť to, čo sme povinní, bez ohľadu na svoje vášne a túžby.

Ak sa totiž vášne nechajú viesť rozumom, energia poskytovaná zmyslovým apetítom môže prehľbiť lásku, ktorou je racionálne stvorenie priťahované k svojmu konečnému cieľu. Láska má totiž spomedzi vášní podľa Tomáša radikálne prvenstvo. K tomuto tvrdeniu ho pritom neviedla sentimentalita, ale základná ontológia.²⁵⁰ Priorita lásky nielenže tvorí základ hierarchie žiadostivých vášní, ale stanovuje tiež prioritu žiadostivých vášní, ktoré sa v istom zmysle týkajú dobra ako takého, pred hnevliivými, ktoré smerujú k dobru ako namáhavému a ťažko dosiahnuteľnému.²⁵¹

²⁴⁷ Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, I, 13.

²⁴⁸ Porov. ST, I–II, q. 56, a. 4: „inquantum participant rationem, per hoc quod natae sunt rationi obedire.“

²⁴⁹ Tamže, arg. 4: „principalis actus virtutis moralis est electio.“

²⁵⁰ Porov. ST, I, q. 20, a. 1: „Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum. Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus. Et propter hoc, omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid, nisi bonum amatum, neque aliquis gaudet, nisi de bono amato.“

²⁵¹ Porov. MINER, *Thomas Aquinas on the Passions*, s. 27–28.

Ako sa naše emócie stávajú racionálnymi participáciou, si ukážeme na príklade cnosti zdržanlivosti a miernosti.²⁵² Začnime s jedincom, ktorý nemá ani jednu z týchto cností. Taký človek sa necháva viesť svojimi nezriadenými telesnými túžbami a koná v rozpore s tým, čo možno aj vie, že by mal robiť. Zdržanlivého človeka tiež zvádžajú jeho zmyslové túžby. Nepoddáva sa im však a koná cnostne podľa toho, čo mu diktuje rozum.²⁵³ Robí teda „správnu vec“, aj keď po nej afektívne netúži. Inými slovami, zdržanlivý človek koná cnostný skutok iba *silou vôle*, a to napriek svojim vášňam presne tak, ako to požadoval Immanuel Kant.²⁵⁴

Podľa sv. Tomáša na to, aby zdržanlivý človek získal morálnu dokonalosť, potrebuje dosiahnuť správne usporiadanie svojich zmyslových túžob po stvorených telesných dobrách. Musí byť teda cnostný nielen vo svojom rozumovom úsudku, ale aj vo svojich vnútorných túžbach, ako adekvátne dedukuje Paul Gondreau.²⁵⁵ Tu sa tomistické chápanie rozchádza s Kantovým učením, podľa ktorého má človek dodržiavať morálnu povinnosť napriek tomu, po čom túži. Podľa Akvinského, naopak,

k dokonalosti mravného dobra patrí, aby človek k dobru smeroval nielen vôľou, ale aj zmyslovým apetítom.²⁵⁶

Cnostný život má byť nakoniec životom radosti – aj tej emočnej. Stane sa to vtedy, keď konáme na základe úsudku rozumu aj zmyslového apetítu. Zároveň, ako poznamenáva americký morálny teológ Michael Sherwin, sú cnosti prepojené. Praktická múdrosť (*phronesis* alebo *prudentia*) v intelektu vyžaduje prítomnosť spravodlivosti vo vôli a odvahu a miernosť v emóciách.²⁵⁷

Umiernený človek, ktorý získaním praktickej múdrosti postupne dospeje aj k miernosti vo svojich emóciách, bude len zriedkavo pociťovať nezriadené hnutia svojho žiadostivého apetítu. Pretože si osvojil návyk miernosti, jeho afektívne túžby ho tiahnu k racionálnemu dobru, takže aj jeho zmyslový apetít mu pomáha žiť cnostne.²⁵⁸ Svoje cnostné skutky nekoná len *silou vôle*, ale aj s energiou svojich vášní a v takomto konaní nachádza radosť. Ako píše Aristoteles, na

²⁵² Podobná transformácia cnosťou sa však môže uskutočniť aj s inými našimi túžbami a vášňami. Pozri k tomu napríklad William MATTISON, „Virtuous Anger? From Questions of *Vindictio* to the Habituation of Emotion,“ *Journal of the Society of Christian Ethics* 24, č. 1 (2004): 159–179.

²⁵³ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Sententia libri ethicorum. Opera omnia iussu leonis xiii p. m. edita*, zv. 47, Rím: Sancta Sabina, 1969 (ďalej len „*Sent. Ethic.*“), lib. 7, l. 9, n. 9: „non vincitur concupiscentia, sed ratione.“

²⁵⁴ Porov. s. 43 a 47 tejto dizertačnej práce.

²⁵⁵ Porov. GONDREAU, „The Passions and the Moral Life,“ s. 436–437.

²⁵⁶ ST, I–II, q. 24, a. 3: „non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum.“

²⁵⁷ Porov. Michael S. SHERWIN, „Virtue as creative freedom and emotional wisdom,“ *Edification: The Transdisciplinary Journal of Christian Psychology* 6, č. 1 (2012): 34.

²⁵⁸ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 7, l. 9, n. 19–20.

rozdiel od zdržanlivého človeka, zmyslový apetít umierneného „hovorí na všetky záležitosti rovnakým hlasom ako rozum“.²⁵⁹ Tento človek podľa Tomáša Akvinského dosiahol prvotný cieľ mravného života, pretože jeho zmyslové túžby sú správne usporiadané (v tomto prípade cnosťou miernosti) a s radosťou slúžia rozumu.²⁶⁰

Rastom v morálnych cnostiach sa zmyslový apetít človeka mení zo sily, ktorá bojuje proti jeho rozumu a vôli, na v istom zmysle rovnocenného spolupracovníka, ktorý aktívne prispieva k budovaniu cností. Pretože, ako píše sv. Tomáš,

úlohou cnosti nie je, aby sily, ktoré sú poddané rozumu, ustali od vlastných úkonov, ale aby vykonávali *imperium* rozumu prostredníctvom svojich vlastných aktov.²⁶¹

Ak by k tejto harmónii medzi rozumom a vášňami neprišlo, naša snaha o cnostný život by stále narážala na odpor nášho zmyslového apetítu k nižším telesným dobrám. Keby sme napríklad nikdy nezískali spomínanú cnosť miernosti, výrazne by sa obmedzil dosah, v akom cnostné správanie môže zdokonaľiť náš charakter. Hnutia nášho živočíšneho apetítu (naše vášne) by v tom prípade nikdy neboli „poľudštené“, t. j. nevytvárali by spolupracujúcu synergiu s rozumom a vôľou.

V praxi to znamená, že čím cnostnejším sa človek stane, tým viac môže dôverovať svojim emocionálnym reakciám na osoby a udalosti okolo seba a tým menej bude zápasiť so svojimi nižšími živočíšnymi popudmi.²⁶² Je to preto, že city budú takéhoto človeka stále viac nabádať k tomu, čo je morálne dobré. Ako tvrdí Akvinský, čím „dokonalejšia bude cnosť, tým viac bude (následne) príčinou vášne“.²⁶³ Vždy sa síce môže stať, že aj cnostného človeka vášne odvedú od jeho skutočného dobra. Cnosť rozvážnosti ho však bude stále viac chrániť pred chybnými úsudkami vo veci jeho afektívnych túžob. Vášne, ktoré sa takto stanú participáciou racionálne (pretože ladia s úsudkom rozumu), privádzajú človeka k telesným dobrám v harmónii s jeho intelektom. Tým tiež prispievajú k autentickému ľudskému rozkvetu, ktorý je na prirodzenej aj nadprirodzenej úrovni cieľom morálneho úsilia rozumového tvora.²⁶⁴

²⁵⁹ Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, I, 13.

²⁶⁰ Porov. s. 47 tejto dizertačnej práce.

²⁶¹ ST, I–II, q. 59, a. 5: „Non autem ad virtutem pertinet quod ea quae sunt subiecta rationi, a propriis actibus vacent, sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo.“

²⁶² Porov. GONDREAU, „The Passions and the Moral Life,“ s. 449–450.

²⁶³ ST, I–II, q. 59, a. 5: „quanto virtus fuerit perfectior, tanto magis passionem causat.“

²⁶⁴ Dosahovaniu ľudského rozkvetu a dokonalosti sa budeme ďalej venovať najmä v statiach 3.4, 3.7, 5.2 a 5.4 tejto práce.

2.7 Záver: Opätovná harmónia rozumu a vášní

Ľudská sloboda, založená len na „chladnej racionalite“, nezodpovedá praktickej ľudskej skúsenosti. Naša afektivita patrí k charakteristickým rysom človeka a naše prežívanie (aj slobodu) tak výrazne ovplyvňuje. Vášne môžu spôsobiť iracionálne aj nemorálne konanie a obmedzenie našej slobody. Lenže definovať slobodu výlučne (alebo predovšetkým) subjektívne prežívaným pocitom (slobody), ako to (okrem iných) vo svojich výskumoch postuloval aj Benjamin Libet, znamená redukovať slobodu na živočíšnu úroveň. Ak naša sloboda nevychádza z rozumu a následne z vôle človeka, nejde o ľudskú slobodu v pravom zmysle slova.

Jedným z dôsledkov dedičného hriechu je narušená harmónia medzi rozumom a zmyslovým apetítom človeka. Vyjadrené slovami sv. Pavla:

ak chcem robiť dobro, mám v dosahu len zlo. Lebo podľa vnútorného človeka s radosťou súhlasím s Božím zákonom, ale vo svojich údoch vidím iný zákon, ktorý bojuje proti zákonu môjho rozumu a drží ma v zajatí zákona hriechu, ktorý je v mojich údoch.²⁶⁵

V ľudskom skutku však napriek tomuto rozporu existuje kontinuita medzi zmyslovým a racionálnym apetítom. Rozum tiež môže spoločne prežívať morálnosť s afektivitou človeka tým, že našu citovú sféru nasmeruje k dobru. Participovaním na formovaní morálnej cnosti sa zmyslový apetít mení zo sily, ktorá bojuje proti rozumu a vôli, na schopnosť, ktorá svojimi vlastnými impulzmi s rozumom a vôľou spolupracuje. Obnovená harmónia medzi jednotlivými mohutnosťami človeka v cnosti vytvára synergický efekt, v ktorom aj emócie nabádajú človeka k morálnemu dobru. V nasledujúcej kapitole sa teda budeme podrobne venovať formovaniu cností a návykov vo všeobecnosti, ako aj vplyvu tohto procesu na slobodu človeka.

²⁶⁵ Rim 7, 21b–23. Pokiaľ nie je uvedené inak, pri citovaní Svätého písma v tejto práci používame tento preklad: *Biblia. Slovenský ekumenický preklad*, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2017.

3. Sloboda a formovanie návykov

„Ja som už raz taký, nemôžem si pomôcť,“ počujeme niekedy ľudí ospravedlňovať svoje nevhodné správanie. Na druhej strane je dnes tiež „v móde“ pokladať všetko v živote za záležitosť osobnej voľby. Môžeme si vybrať nielen svoje životné poslanie či životného partnera, ale aj etnickú príslušnosť, rasu či pohlavie, a to s tým alebo aj bez toho, aby sme zmenili svoje telesné, hormonálne či psychické danosti. Obe tieto pozície vychádzajú z implicitného pohľadu na ľudskú prirodzenosť. V prvom prípade ide o prirodzenosť pevne danú a nemennú, v druhom zasa sú, zdá sa, niektorí z nás presvedčení o neobmedzenej tvárnosti a poddajnosti našej prirodzenosti.

Okrem vrodenej prirodzenosti a jej sklonov, ktoré determinujú našu osobnosť, najmä naše dlhodobejšie emocionálne stavy a opakované konanie môžu ľahko prerásť do rozličných získaných zvykov, ktoré majú potenciál výraznejšie ovplyvňovať našu slobodu. Tomáš Akvinský, inšpirovaný Aristotelom, o nich preto hovorí ako o *druhej prirodzenosti*.²⁶⁶ V súvislosti s vnímaním svojej vrodenej či získanej prirodzenosti niektorí ľudia tvrdia, že dosiahnutie naplnenia a šťastia je predmetom nášho vlastného úsilia. Iní sú, naopak, presvedčení, že isté vonkajšie alebo vnútorné prekážky im trvalo bránia v šťastnom živote.

Vďaka pochopeniu finálnej kauzality sa sv. Tomáš pri definovaní slobody neuspokojuje len s negatívne vymedzenou koncepciou slobody (slobody *od* obmedzení), ale ide až tak ďaleko, že často opakuje Aristotelov výrok, že človek „je skutočne slobodný vtedy, ak nie je spôsobený iným, ale je príčinou seba samého“. ²⁶⁷ Neznamená to, že si človek spôsobuje svoje vlastné bytie – to nie je možné. Môže však byť príčinou formovania svojho charakteru, čím sa pri zachovaní primárneho a zvrchovaného Božieho pôsobenia²⁶⁸ stáva v istej miere *pánom svojho osudu*.²⁶⁹

Čo to konkrétne znamená? Akým spôsobom si môžeme najefektívnejšie formovať svoj charakter? A aký je teda vzťah našich návykov a vroděných sklonov k našej slobode a šťastiu? V dialógu s modernou vedou a múdrosťou anjelského učiteľa sa pokúsime odpovedať na tieto otázky.

²⁶⁶ Porov. ST, I–II, q. 32, a. 2, ad 3: „consuetudo est quasi altera natura.“

²⁶⁷ Napríklad *In I metaph.*, l. 3, n. 7.

²⁶⁸ Porov. ST, I, q. 105, a. 5.

²⁶⁹ Porov. LOVÁS, „Neurovedy, sloboda a determinizmus“, s. 106–107.

3.1 Pesimistický náhľad na ľudskú slobodu

V decembri 1989 krvavá revolúcia ukončila vládu komunistického diktátora Nicolae Ceaușescu v Rumunsku. O necelý mesiac neskôr obleteli svet otrasné zábery z rumunských sirotincov, kde žilo v neľudských podmienkach viac ako 65 000 detí. Mnohé z nich boli po narodení ponechané bez akéhokoľvek pozitívneho ľudského kontaktu. Deti ležali vo vlastných výkaloch, umývali ich hadicou so studenou vodou a krmili z fliaš pripevnených nad ich postieľkami.²⁷⁰ Stoštyridsaťštyri sirôt vo veku menej ako dva roky si adoptovali britské rodiny. Desať rokov od adopcie detí, ktoré strávili v sirotincoch viac ako šesť mesiacov, stále trpeli duševnými poruchami, ako sú dezinhibovaná porucha príchylnosti, kvázi-autistické správanie, nesústredenosť alebo hyperaktivita či rôzne kognitívne a komunikačné poruchy. Ich mentálny a často aj fyzický vývin vo všeobecnosti zaostával za ich britskými vrstovníkmi.²⁷¹

Iná séria štúdií²⁷² sledovala deti, ktoré prekonali pôrodné komplikácie, pokus o interrupciu alebo materské odmietnutie a pobyt v dojčenskom ústave počas prvého roku života, či zažili podvýživu alebo pasívne fajčenie. Výsledkom skúmaní bolo, že všetky tieto deti mali neskôr väčšiu pravdepodobnosť prejavovať násilie. Tieto zistenia korelujú s výskumami, ktoré preukazujú, že opakujúce sa depresie tehotnej ženy alebo jej dlhodobejšie prežívanie stresu má negatívny vplyv na srdcovú frekvenciu jej dieťaťa a jeho neuro-behaviorálny vývin.²⁷³

Na základe týchto a podobných štúdií by sme mohli ľahko dôjsť k záverom, ktoré by potvrdzovali princípy fyzikálneho (materialistického) determinizmu.²⁷⁴ Ten vysvetľuje chorobné správanie spôsobom, ktorý predpokladá pasivitu jednotlivca. Mohol sa taký narodiť,

²⁷⁰ Porov. CHILDREN'S HEALTH CARE COLLABORATIVE STUDY GROUP, „Romanian Health And Social Care System For Children And Families: Future Directions In Health Care Reform,“ *British Medical Journal* 304, č. 6826 (1992): 556–558.

²⁷¹ Porov. Sara J. MORISON, Elinor W. AMES a Kim CHISHOLM, „The Development of Children Adopted From Romanian Orphanages,“ *Merrill-Palmer Quarterly* 41, č. 4 (1995): 411–430; Celia BECKETT a kol., „Behavior Patterns Associated with Institutional Deprivation: A Study of Children Adopted from Romania,“ *Journal of Developmental & Behavioral Pediatrics* 23, č. 5 (2002): 297–303.

²⁷² Porov. Chris L. GIBSON, John Paul WRIGHT a Stephen G. TIBBETTS, „An Empirical Assessment of the Generality of the General Theory of Crime: The Effects of Low Self-Control on Social Development,“ *Journal of Crime and Justice* 23, č. 2 (2000): 109–134; Michael G. TURNER, Jennifer L. HARTMAN a Donna M. BISHOP, „The Effects of Prenatal Problems, Family Functioning, and Neighborhood Disadvantage in Predicting Life-Course-Persistent Offending,“ *Criminal Justice and Behavior* 34, č. 10 (2007): 1241–1261.

²⁷³ Porov. Elysia P. DAVIS a Curt A. SANDMAN, „The Timing of Prenatal Exposure to Maternal Cortisol and Psychosocial Stress Is Associated With Human Infant Cognitive Development,“ *Child Development* 81, č. 1 (2010): 131–148; Janet A. DIPIETRO, „Maternal Influences on the Developing Fetus,“ in *Maternal Influences on Fetal Neurodevelopment: Clinical and Research Aspects*, ed. Andrew W. Zimmerman a Susan L. Connors, New York: Springer, 2010, s. 19–32; Rachel YEHUDA a kol., „Transgenerational Effects of Posttraumatic Stress Disorder in Babies of Mothers Exposed to the World Trade Center Attacks during Pregnancy,“ *The Journal of Clinical Endocrinology and Metabolism* 90, č. 7 (2005): 4115–4118.

²⁷⁴ Viac k tomu pozri s. 22–30 tejto dizertačnej práce.

mohol sa takým stať negatívnymi životnými podmienkami v ranom detstve, chorobou, zranením alebo nevydarenou chirurgickou operáciou, ako to bolo v prípade jedného pacienta portugalsko-amerického neuroveda Antónia Damásia.

Muž, ktorého poznáme len ako „EVR“, bol v 80. rokoch 20. storočia až do svojich 35 rokov úspešný účtovník, verný manžel a starostlivý otec. Po odstránení nádoru z prednej časti mozgu sa však jeho správanie radikálne zmenilo. IQ tohto muža síce zostalo na úrovni 140, ale šesť mesiacov od operácie ho kvôli nedbalosti prepustili z práce. Urobil sériu zlých finančných rozhodnutí, rozviedol sa s manželkou a nakrátko sa oženil s prostitútkou, ktorá ho však čoskoro opustila.²⁷⁵ Čo sa to s ním stalo? Zistilo sa, že pri odstraňovaní nádoru mu lekári poškodili prednú mozgovú kôru a amygdalu. Predný mozog je pritom rozhodujúci pre naše plánovanie, amygdala má zase zásadnú úlohu pri pocitoch strachu a odporu. Diagnostika potvrdila, že závažný nedostatok rozvážnosti, ktorý EVR preukazoval, bol spôsobený stratou vzájomnej komunikácie medzi jeho rozumom a emóciami. Bez nej tento muž nebol schopný robiť dobré praktické rozhodnutia.²⁷⁶

Na základe tohto a podobných príbehov by sa mohlo zdať, že človek vo svojom konaní nie je slobodný. EVR pri všetkej dobrej vôli nebol schopný konať rozvážne kvôli poškodenému mozgu. Napokon aj Aristoteles tvrdí, že „aký človek je, taký sa mu zdá cieľ“.²⁷⁷ Sv. Tomáš z toho odvodzuje, že ak sa človek zmení pod vplyvom nejakej veci, zdá sa mu dobré niečo, čo sa mu predtým také nezdalo.²⁷⁸ Choroba alebo poškodenie mozgu môže spôsobiť neprirodzené sklony v našom tele. Napríklad mozgová lézia u frenetického človeka môže podľa Tomáša brániť správne fungovaniu predstavivosti. Takáto lézia u človeka s apatiou môže prekážať fungovaniu pamäti a oba tieto stavy môžu „brániť“ chápaniu záležitostí, ktorým predtým (človek) rozumel“.²⁷⁹

²⁷⁵ Porov. Paul J. ESLINGER a Antónia R. DAMÁSIO, „Severe disturbance of higher cognition after bilateral frontal lobe ablation: Patient EVR,“ *Neurology* 35, č. 12 (1985): 1731–1741.

²⁷⁶ Porov. Jeffrey L. SAVER a Antónia R. DAMÁSIO, „Preserved access and processing of social knowledge in a patient with acquired sociopathy due to ventromedial frontal damage,“ *Neuropsychologia* 29, č. 12 (1991): 1241–1249; Antónia R. DAMÁSIO, Daniel TRANEL a Hanna DAMÁSIO, „Individuals with sociopathic behavior caused by frontal damage fail to respond autonomically to social stimuli,“ *Behavioural Brain Research* 41, č. 2 (1990): 81–94.

²⁷⁷ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, III, 5.

²⁷⁸ Porov. *ST*, I–II, q. 9, a. 2: „immutatur homo ad aliquam dispositionem (...) videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur.“

²⁷⁹ Porov. *ST*, I, q. 84, a. 7: „impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit.“

Ako sme už napísali vyššie,²⁸⁰ najradikálnejším dôsledkom fyzikálneho (materialistického) determinizmu je, že ľudia nie sú zodpovední za svoje skutky. Tu sa však postuláty tejto teórie nekončia. Bez ohľadu na príčinu znevýhodnenia, minulé utrpenie človeka podľa niektorých jej zástancov poskytuje nielen dôvod, pre ktorý koná istým (nevhodným) spôsobom, ale aj ospravedlnenie. Ak sa zlo, ktorým trpel, zdá byť obzvlášť ohavné a nezaslúžené, ospravedlnenie jeho zlého správania vyplýva z faktu, že je obeťou.²⁸¹ A obeť predsa *nemôže byť zodpovedná* za následky spôsobenej krivdy. Preto si takíto ľudia nielenže „nemôžu pomôcť v páchaní zla“, ale niekedy sú vyslovene oprávnení a takmer až povzbudzovaní páchať zlo, aby tak vyvážili ujmu, ktorá sa mi stala.

Týmto tvrdením sa rozhodne nechceme stavať proti súcitu a pomoci obetiam zla. Podľa nás je účinná starostlivosť o tieto obeť dokonca vecou bazálnej spravodlivosti. Zdá sa však, že vo viacerých súčasných prípadoch existuje viditeľná kauzálna spojitosť, ako píše americký morálny teológ a psychológ Ezra Sullivan, „od kultúry obeť ku kultúre pomsty (až) k tyranii“. ²⁸² Akým spôsobom adekvátne reagovať na túto skutočnosť?

Začnime uznaním, že od prenatálneho obdobia až do smrti utrpí človek množstvo rán. Niektoré z nich skutočne môžu vážne poznačiť jeho život, zdravie alebo psychiku. Zároveň sa človek môže narodiť s genetickými deformáciami a predispozíciami na rôzne neresti.²⁸³ Podobne aj na nadprirodzenej úrovni nás determinujú mnohé skutočnosti, počínajúc predestináciou, Božím dopustením zla, ale aj pôsobením jeho milosti.²⁸⁴ Sloboda každého z nás je následne nekompromisne obmedzená rôznymi fyzickými, psychickými, sociálno-kultúrnymi či spirituálnymi faktormi. Nie je v našich silách byť úplne iní, akí sme, pretože individuálnu osobnosť „má človek od narodenia“²⁸⁵ a jednoducho k nám patrí. Rôzne „rany osudu“ tiež utŕžime *vis maior* často bez akéhokoľvek vlastného pričinenia a takmer vždy bez nášho chcenia.

Problém materialistického determinizmu a antropológie však podľa nás spočíva v tom, že človeka tento náhľad prakticky vníma ako predmet, na ktorom sa niečo deje pôsobením vonkajších síl. Človek je tu ako neživá hmota (skala či drevo), na ktorej vonkajšie vplyvy

²⁸⁰ Porov. s. 24 tejto dizertačnej práce.

²⁸¹ Porov. GREENE a COHEN, „For the law, neuroscience changes nothing and everything,“ s. 1778–1780.

²⁸² SULLIVAN, „Taking Nature Graciously,“ s. 387.

²⁸³ K tejto téme pozri s. 68–72 tejto práce.

²⁸⁴ Výborná publikácia k týmto témam je Taylor Patrick O'NEILL, *Grace, Predestination, and the Permission of Sin: A Thomistic Analysis*, Washington: The Catholic University of America Press, 2019. Pozri k tomu tiež s. 120–121 tejto dizertačnej práce.

²⁸⁵ *De veritate*, q. 24, a. 1, arg. 19.

zanechávajú svoju stopu. Tomistická antropológia, naopak, tvrdí, že človek je najmä činiteľ, ktorý sa formuje prostredníctvom svojich zámerne volených činov.²⁸⁶ Týmto spôsobom sa stáva zodpovedným za podobu, ktorú svojimi skutkami nadobúda. Takto človek zažíva seba samého nie ako nejakú bábku v rukách osudu, ale ako skutočného *aktéra* – umelca, ktorý vytvára svoje vrcholné dielo: seba samého. V ďalšom texte ukážeme, prečo práve takýto pohľad na človeka podľa nás najviac zodpovedá realite.

3.2 Návyky ako determinovanie prirodzenosti?

Vrodené predispozície a získané sklony sa prostredníctvom našich opakovaných skutkov môžu pretaviť do podoby rôznych návykov. Návyk teda zahŕňa naučenie a zapamätanie si motorických programov, ktoré sú výsledkom našich opakovaných úkonov, a tak predstavuje niečo ako *procedurálnu pamäť* človeka.²⁸⁷ Znamená toto natréňovanie istých „motorických programov“ vylúčenie rozumového úsudku človeka a tým aj plnú dobrovoľnosť konania?

Nielen niektoré neurovedecké štúdie²⁸⁸ naznačujú, že návyky sťažujú alebo úplne znemožňujú dobrovoľné ľudské skutky. Istú verziu tejto tézy postuloval aj Servais Pinckaers, podľa ktorého slovo „návyk“ v dnešnom jazyku znamená zníženie alebo rovno vylúčenie vedomého a dobrovoľného rozhodnutia od „začiatku skutku“.²⁸⁹ Mnohé naše každodenné senzomotorické činnosti ako chôdza, šoférovanie auta či písanie na klávesnici konáme podľa presne naučených schém. Iné naše skutky na tieto naučené či zvykové nadväzujú a vychádzajú z nich. Dá sa teda povedať, že mnohé – ak nie dokonca všetky – naše činnosti sú teda nie úplne dobrovoľné?

Ako odpovedať na tieto otázky? Začnime tým, že takáto argumentácia hovorí len o jednom ryse *návyku* (alebo *zvyku*) a opomína iné, nie menej dôležité. Pri skúmaní významu tohto pojmu u vybraných sedemdesiatich siedmich mysliteľov od Aristotela až po amerického

²⁸⁶ Porov. ST, I–II, q. 26, a. 2.

²⁸⁷ Porov. Larry R. SQUIRE, „Declarative and Nondeclarative Memory: Multiple Brain Systems Supporting Learning and Memory“, *Journal of Cognitive Neuroscience* 4, č. 3 (1992): 232–243.

²⁸⁸ Porov. Ann M. GRAYBIEL, „Habits, Rituals, and the Evaluative Brain“, *Annual Review of Neuroscience* 31 (2008): 359–387; WEGNER, „Précis of The illusion of conscious will“, s. 655–656.

²⁸⁹ Servais PINCKAERS, „La vertu est tout autre chose qu’une habitude“, *Nouvelle Revue Théologique* 82, č. 4 (1960): 389; „L’automatisme de l’habitude évacue de l’action précisément ce qui lui accorde sa dimension morale : qu’elle procède d’une décision réfléchie, d’un engagement librement consenti.“

Pinckaers v tomto článku vysvetľuje, že *habitus* v tomistickom chápaní sa nestotožňuje s významom pojmu „návyk“ či „zvyk“ v súčasnej komunikácii. Na tieto obsahové odlišnosti v práci neskôr poukážeme. V princípe však na účely tejto dizertačnej práce budeme latinský výraz *habitus* do slovenčiny prekladať predovšetkým ako „návyk“, pretože podľa nás z dnešných slovenských slov aj tak najlepšie vystihuje to, čo *habitus* v tomistickom jazyku vyjadruje.

psycholingvistu a profesora kognitívnej vedy Jeffreyho Locka Elmana a jeho kolegov,²⁹⁰ španielsko-argentínska dvojica neurovedcov Xabier Barandiaran a Ezequiel Di Paolo zistila, že existujú dva hlavné smery v chápaní návyku.²⁹¹

1. *Asociačný model*, ktorý funguje na základe jednoduchej schémy podnet – odozva. Ak *udalosť B* opakovane nasledovala po *udalosti A*, znamená to, že medzi nimi pravdepodobne existuje kauzálna súvislosť.²⁹² Na návyky sa v tomto modeli pozerá ako na deterministické automatizmy spôsobené mechanickým opakovaním.²⁹³ Asociačný model vychádza z Aristotelovho traktátu *O pamäti* a jeho mechanizmov fungovania pamäti a spomínania²⁹⁴ a prvú syntézu tohto modelu chápania návyku priniesli *Observations on Man*, ktoré publikoval David Hartley v roku 1749.²⁹⁵ Fyzikálne a psychologické vysvetlenia tohto modelu rozvíjal behaviorizmus a súčasné koncepcie, ktoré spájajú ľudské návyky so strojovým učením a posilňovacím vzdelávaním.²⁹⁶

2. Okrem tejto koncepcie však existuje aj *organizačný model* pôsobenia návykov, ktorý sa zameriava na to, ako si človek prostredníctvom návykov v rôznych oblastiach usporadúva svoje správanie. Americká neurovedkyňa Ann Graybiel vidí v tomto smere paralely medzi človekom a zvieratami. Napríklad zložité stavenie hniezd či rituály párenia labutí sa totiž výrazne približujú k ľudským návykom v tom zmysle, že oboje sú naučené, zahŕňajú voľbu a zámerné uskutočňovanie cieľov. Navyše tiež často aktivujú analogické časti mozgu.²⁹⁷

²⁹⁰ Prostredníctvom publikácie Jeffrey L. ELMAN a kol., *Rethinking innateness: A connectionist perspective on development*, Cambridge: The MIT Press, 1996.

²⁹¹ Porov. Xabier E. BARANDIARAN a Ezequiel A. DI PAOLO, „A genealogical map of the concept of *habit*,“ *Frontiers in Human Neuroscience* 8, čl. 522 (2014): 5–6.

²⁹² Porov. tamže, s. 5: „the occurrence of event B given event A will be favored if B has repeatedly followed A in the past.“

²⁹³ Najväčšími pozitívami tohto modelu podľa Barandiarana a Di Paola sú: 1. „the progressive externalization of the units of association in terms of stimulus and response“ a 2. „the mathematical treatment of the relationship between external operators and observables (stimulus, response, reinforcers) in terms of conditional probabilities.“ Porov. BARANDIARAN a DI PAOLO, „A genealogical map,“ s. 5.

²⁹⁴ Porov. ARISTOTELES, „On memory,“ in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1991, s. 6–10. O Aristotelovom prínose pre asociačný model pozri Hugh W. BUCKINGHAM a Stanley FINGER, „David Hartley’s psychobiological associationism and the legacy of Aristotle,“ *Journal of the History of the Neurosciences* 6, č. 1 (1997): 21–37.

²⁹⁵ Porov. David HARTLEY, *Observations on Man: His Frame, His Duty, and His Expectations*, Londýn: Thomas Tegg and son, 1834.

²⁹⁶ Porov. Richard S. SUTTON a Andrew G. BARTO, *Reinforcement Learning*, Cambridge; Londýn: The MIT Press, 2018; Larry F. ABBOTT a Sacha B. NELSON, „Synaptic plasticity: taming the beast,“ *Nature Neuroscience* 3, č. 11 (2000): 1178–1183; Amir DEZFOULI a Bernard W. BALLEINE, „Actions, Action Sequences and Habits: Evidence That Goal-Directed and Habitual Action Control Are Hierarchically Organized,“ *PLOS Computational Biology* 9, č. 12 (2013): 1–14.

²⁹⁷ Porov. GRAYBIEL, „Habits, Rituals, and the Evaluative Brain,“ s. 371–374.

Organizačný model vníma návyky ako

samo-organizačné štruktúry, ktoré súvisia so sieťou predispozícií a plastických závislostí v subjekte a v prostredí.²⁹⁸

Tento model prevzal dedičstvo Aristotelovej filozofie prírody a jeho spisu *O duši*, podľa ktorého je duša „najviac a primárne“²⁹⁹ pôvodcom pohybu. Organizačný model návyku rozvíjal „nemecký idealizmus, francúzsky spiritualizmus, pragmatizmus aj fenomenológia“.³⁰⁰ Základ pre definovanie tohto modelu položil v roku 1838 francúzsky filozof a archeológ Félix Ravaisson svojím traktátom *De l'habitude*.³⁰¹ Neskôr v rovnakej línii pokračoval Edmund Husserl,³⁰² John Dewey³⁰³ či Jean Piaget.³⁰⁴ Dnes je tento typ chápania návykov výrazný najmä v oblasti neurovied,³⁰⁵ kognitívnej vedy,³⁰⁶ robotiky a senzomotorických prístupov k poznaniu.³⁰⁷

Zdá sa, že Tomáš Akvinský sa snaží o syntézu materiálnych a pôsobiacich príčin návyku, ktoré tvoria jadro asociačného modelu, a formálnych a finálnych príčin, ktoré definujú organizačný

²⁹⁸ BARANDIARAN a DI PAOLO, „A genealogical map,“ s. 1.

²⁹⁹ ARISTOTELES, *De anima*, I, 2.

³⁰⁰ BARANDIARAN a DI PAOLO, „A genealogical map,“ s. 1.

³⁰¹ Porov. Félix RAVAISSON, *De l'habitude*, Paríž: Henri Fournier et Cie, 1838.

³⁰² Porov. Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Dordrecht: Kluwer, 1991. Pozri tiež Dermot MORAN, „Edmund Husserl's phenomenology of habituality and habitus,“ *Journal of the British Society for Phenomenology* 42, č. 1 (2011): 53–77.

³⁰³ Porov. John DEWEY, *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*, New York: Cosimo Classics, 2007; *Experience and Nature*, New York: Dover Publications, 2000.

³⁰⁴ Porov. Jean PIAGET, *La psychologie de l'intelligence*, Paríž: Armand Colin, 1947; *Biologie et connaissance*, Paríž: Gallimard, 1967.

³⁰⁵ Porov. Gerald M. EDELMAN a Giulio TONONI, *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*, New York: Basic Books, 2001; Andreas K. ENGEL, Alexander MAYE, Martin KURTHEN a Peter KÖNIG, „Where's the action? The pragmatic turn in cognitive science,“ *Trends in Cognitive Sciences* 17 (2013): 202–209; Walter J. FREEMAN, *How Brains Make Up their Minds*, New York: Columbia University Press, 2001; Mark H. JOHNSON, „Functional brain development in humans,“ *Nature Reviews Neuroscience* 2 (2001): 475–483. Steven R. QUARTZ a Terrence J. SEJNOWSKI, „The neural basis of cognitive development: a constructivist manifesto,“ *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997): 537–556.

³⁰⁶ Porov. Ezequiel A. DI PAOLO, Marieke ROHDE a Hanne DE JAEGER, „Horizons for the Enactive Mind: Values, Social Interaction, and Play,“ in *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science*, ed. John Stewart, Olivier Gapenne a Ezequiel A. Di Paolo, Cambridge: The MIT Press, 2010, s. 33–87; Evan T. THOMPSON, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge: Harvard University Press, 2007; Francisco J. VARELA, Evan T. THOMPSON a Eleanor ROSCH, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge: The MIT Press, 1992.

³⁰⁷ Porov. Ezequiel A. DI PAOLO, „Organismically-inspired robotics: homeostatic adaptation and teleology beyond the closed sensorimotor loop,“ in *Dynamical Systems Approaches to Embodiment and Sociality: From Ecological Psychology to Robotics*, ed. Kazuyuki Murase a Toshiyuki Asakura, Adelaide: Advanced Knowledge International, 2003, s. 19–42; Alva NOË, *Action in Perception*, Cambridge: The MIT Press, 2004; J. Kevin O'REGAN a Alva NOË, „A sensorimotor account of vision and visual consciousness,“ *Behavioral and Brain Sciences* 24, č. 5 (2001): 939–973.

model. Vychádzajúc z Aristotelových Kategórií³⁰⁸ Tomáš vo všeobecnosti označuje návyky ako *nadobudnuté a stabilné dispozície duše*.³⁰⁹ Sú to hlboko zakorenené sklony a súvisia predovšetkým s vôľou.³¹⁰ Ako konkrétne ovplyvňujú naše konanie?

Na túto otázku Akvinský odpovedá spôsobom, ktorý potvrdzuje asociačný model návyku. Tvrdí, že počiatočný impulz sa môže stať človeku prirodzeným, keď sa opakuje a stabilizuje ako správanie.³¹¹ Človek rád opakuje skutky, ktoré mu prinášajú potešenie. Návyk sa tak stáva akoby „druhou prirodzenosťou“ a sám je nám (aspoň do istej miery) potešením.³¹² Platí to počas celého života človeka, ale obzvlášť v mladšom veku, z ktorého si uchováваме najsilnejšie návyky, pretože

duša silno lipne na veciach, ktorými bola presiaknutá od detstva, akoby boli prirodzene a samy osebe známe.³¹³

Už od detstva teda naše dobré a zlé skutky formujú naše vnútro tak, že pravidelné správanie (zvlášť dieťaťa) vedie k hlboko zakoreneným návykom.³¹⁴

Ako sme už vyššie spomenuli, Akvinský vníma aj inú rovinu pôsobenia návyku. Zámerným a pravidelným vykonávaním činov sa prostredníctvom získaných návykov človek determinuje. V intenciách organizačného modelu charakterizuje tak sv. Tomáš ľudský návyk tiež ako sklon k činnosti, ktorý je výsledkom vedomého konania. Podľa komentára Rogatiena Bernarda pre Akvinského návykom dokonca „človek získava plnú kontrolu nad sebou samým“.³¹⁵ Návyk tak v Tomášovom chápaní predstavuje dispozíciu v duši, ktorá neničí našu slobodu (dobrovoľnosť) a človek ju môže podľa vlastného uváženia prispôbovať a používať. K tejto schopnosti ľudského návyku sa ešte dostaneme.³¹⁶

³⁰⁸ Porov. ARISTOTELES, *The Complete Works of Aristotle: Categories*, ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1991, § 6 a 15.

³⁰⁹ Porov. ST, I–II, q. 50, a. 2.

³¹⁰ Porov. tamže, a. 5: „Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quendam principalem ordinem ad voluntatem.“

³¹¹ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 19.

³¹² Porov. ST, I–II, q. 32, a. 2, ad 3: „id quod est consuetum, efficitur delectabile, inquantum efficitur naturale, nam consuetudo est quasi altera natura.“

³¹³ ScG, I, 11, č. 1: „Consuetudo autem, et praecipue quae est a puero, vim naturae obtinet.“

³¹⁴ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 2, l. 1, n. 10: „non parum differt, quod aliquis statim a iuventute assuescat vel bene vel male operari; sed multum differt; quin potius totum ex hoc dependet. Nam ea quae nobis a pueritia imprimuntur, firmiter retinemus.“

³¹⁵ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Somme Théologique*, zv. I, *La Vertue, 1a–2ae, questions 49–60*, preložil Rogatien Bernard, Paríž: Cerf, Desclée et Cie, 1933, s. 385.

³¹⁶ Pozri s. 64–66 tejto práce.

Vráťme sa však k otázke zo začiatku tejto stati: Predstavujú teda návyky so svojou *automatizáciou* „zníženie alebo rovno vylúčenie“ slobody nášho konania? Myslíme si, že je treba rozlišovať rôzne návyky pôsobiace na rozdielnych úrovniach osobnosti človeka: Nižšie návyky nášho temperamentu nie sú same osebe nezlučiteľné s dobrovoľnosťou, dokonca ani s čiastočne alebo úplne dobrovoľnými protichodnými návykmi. Napríklad flegmatická povaha človeka s jej prirodzeným sklonom k ľahostajnosti je kompatibilná s čiastočne dobrovoľným návykom posudzovať bezpečnosť svojho okolia. Zároveň je tiež kompatibilná s intelektuálnymi návykmi pre štúdium, ktoré si človek plne dobrovoľne volí. Podobne úplne dobrovoľné návyky môžu koexistovať s mimovoľnými aj nedobrovoľnými pohybmi tela a duše, ako sú trávenie či pohyb vôle k univerzálnemu dobru.³¹⁷

Naše návyky sú totiž *dispozície*, ktoré nakláňajú vôľu, ale same osebe ju nehýbu a nenúti konat'.³¹⁸ Zvieratá sú determinované svojimi inštinktmí, ľudia sú však determinovaní predovšetkým svojou voľbou.³¹⁹ Vo výbere konkrétneho dobra ostáva naša vôľa podstatne slobodná napriek alebo – lepšie povedané – spolu s množstvom návykov, ktoré máme. Tie síce zahŕňajú črty automatizácie, ale bez toho, aby narušili podstatu našej slobody.

3.3 Nedobrovoľné a vedome chcené návyky

Doposiaľ sme písali o koncepcii *habitu*, ktorá ukazuje, že návyky nemusia nutne našu slobodu obmedzovať či vylučovať. Čo však povedať o niektorých negatívnych návykoch, ktoré sa javia ako jednoznačne nedobrovoľné? Aký vplyv majú takéto návyky na našu slobodu?

Nedobrovoľné návyky nadobúdame bez plného uváženia z našej druhej a individuálnej prirodzenosti, ako aj udalosťami alebo skutkami po narodení. Návyky vo všeobecnosti môžu podnietiť *acti hominis*, ale nespôsobujú činnosť, ktorá je ľudská v pravom zmysle slova. Same osebe totiž nemôžu vytvárať plne dobrovoľné skutky, ako sme naznačili už v závere predchádzajúcej state. Nevedia totiž spôsobiť, že rozum nutne uprednostní nejakú vec pred inou.³²⁰

³¹⁷ Porov. SULLIVAN, „Objections and Responses,“ s. 933–934.

³¹⁸ Podľa Akvinského samotná existencia návyku nevedie človeka nutne k nejakému skutku, keďže návyky sú v princípe podriadené vôli, porov. ST, I–II, q. 78. a. 2: „habitus definitur esse quo quis utitur cum voluerit.“

³¹⁹ Porov. tamže, q. 15, a. 2, ad 1: „in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus ad aliquid passive tantum. Consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.“ Pozri k tomu tiež s. 27–28 tejto dizertačnej práce.

³²⁰ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 12, ad 13: „liberum arbitrium potest uti habitu vel non uti. Unde non oportet quod semper aliquis agat secundum habitum; sed potest aliquando contra habitum agere.“

Napríklad návyk v oblasti stravovania môže niekoho viesť k tomu, aby uprednostňoval palacinky pred pizzou. Žiadny takýto návyk však tohto človeka neprinúti k voľbe *konkrétnych* palaciniiek *tu a teraz*. Podobne môže mať niekto iný návyk pozeráť televíziu hneď, ako sa vráti z práce. Nikoho však tento návyk nedonúti, aby pozeral seriál, keď očakáva návštevu zo sociálnej kurately. Návyky sú vždy len dispozíciou k všeobecným dobrám.

Tomáš Akvinský súhlasí s tým, že ľudia majú rôzne návyky a sklony, ktoré nie sú dobrovoľné. Tvrdí však, že hoci predstavujú do istej miery vynútený pohyb vôle daný našou genetikou alebo nadobudnutou črtou, nie sú v absolútnom rozpore so slobodnou voľbou. Ako je to možné? Tomáš ponúka najmenej tieto tri argumenty:

1. Podľa neho „niečo môže byť nutné, a predsa dobrovoľné“.³²¹ Myslí tým napríklad skutočnosť, že vôľa prirodzene a nevyhnutne túži po univerzálnom dobre a nenávidí biedu „kvôli prirodzenému sklonu, ktorý je podobný sklonu k návyku“.³²²

2. Hoci naše vášne môžu pohnúť vôľu tým, že jej predstavia predmet, ktorý sa v danej chvíli javí ako dobrý a vhodný, rozum si v princípe stále udržiava slobodu konať alebo nekonať.³²³ Tak aj napriek tomu, že konať proti stabilnému návyku je ťažké, vôľa má silu odmietnuť afektívne sklony a návyky *aspoň niekedy*.³²⁴

3. Nedobrovoľné návyky či závislosti nevylučujú slobodnú voľbu ako takú, pretože človek má na výber minimálne rôzne spôsoby, ako dosiahnuť želaný cieľ.³²⁵ Variabilita ľudskej voľby je znakom toho, že máme slobodu presahujúcu slobodu konania, ktorá vychádza len z inštinktu, ako vidíme u zvierat.

Pri *automatizovanom správaní* potrebujeme zvážiť jeho zdroj. Za normálnych okolností má človek návyky, ktoré pramenia z jeho slobodnej voľby a pochádzajú z vlády nad sebou samým. Môže však konať aj na základe nedobrovoľných návykov, v rozpore s vlastnou vôľou. Vtedy koná kvôli rôznym vnútorným alebo vonkajším spúšťačom a odmenám. Keď sa od nich oslobodí, často s vynútenými skutkami prestane.³²⁶

³²¹ *De veritate*, a. 12, ad sc. 10: „necessarium, et tamen voluntarium.“

³²² Tamže: „propter naturalem inclinationem, cui assimilatur inclinatio habitus.“

³²³ Porov. *ST*, I–II, q. 13, a. 6: „Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere; sed hoc etiam quod est non velle et non agere.“

³²⁴ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 12, ad 13: „licet cum difficultate. Non tamen manente habitu potest contingere quod diu maneat, nihil secundum habitum agens.“

³²⁵ Porov. tamže, a. 1, ad 19: „diversae viae remaneant eligibiles ad consecutionem illius finis.“

³²⁶ Porov. SULLIVAN, *Heroic Habits*, s. 65–72.

Ak je naše konanie iniciované úplne bez účasti (pozornej zaangažovanosti) rozumu, nemôže byť dobrovoľné. Naše skutky však môže iniciovať rozum, aj keď naše konanie nesprievádza jeho sústredená pozornosť. To je prípad chôdze, šoférovania automobilu, písania na klávesnici či Libetových dobrovoľníkov, ktorí „mimovoľne“ hýbu rukou.³²⁷ Napriek tomu, že chodíme, šoférujeme alebo píšeme na počítačovej klávesnici *automatizovane*, môžeme s istotou povedať, že tento druh nášho správania je plne dobrovoľný. Automatizovaná činnosť teda nie je vždy v rozpore s dobrovoľnosťou.³²⁸ V tom istom ľudskom konaní môžu automatizované a plne sústredené črty koexistovať a vzájomne si prospievať. Ak automatické správanie pramení zo slobodných rozhodnutí človeka, neprináša nutnosť ani neodstraňuje slobodu voľby. Navyše podľa Akvinského sa človek formuje a individualizuje aj prostredníctvom získavania (automatizovaných) návykov.³²⁹

Americký špecialista na teóriu vnímania a vedomia Alva Noë dokonca prekvapivo tvrdí, že nie návyky, ale život bez návykov by bol *robotický*: „Každý deň by bol ako prvý deň v neznámej krajine.“³³⁰ Skúšať niečo nové totiž vždy prináša riziko. Ak sa však spoliehame „na to, čo sme už otestovali, šetríme si energiu“.³³¹ Keď sa nejaká naša schopnosť zdokonalí návykom, jej účinnosť sa zvýši. Mozog takéhoto človeka spotrebúva menej zdrojov (napríklad na pamäť). Na neurologickej úrovni ide o zhodnú a opakujúcu sa činnosť synaptických kontaktov, ktorá vedie k dlhodobému posilnenému účinku na konkrétnu našu schopnosť. Ako ukázal výskum neurovedeckého tandemu Denis Larrivee a Adriana Gini, aktivita vykonávaná z návyku zvyšuje synaptickú silu, uľahčuje behaviorálny výkon a disponuje človeka, aby v budúcnosti konal podobne.³³²

Aké to má dôsledky v praxi? Vezmime si spomenuté príklady chôdze a šoférovania auta. Keď človek získa zručnosti potrebné na dobrú chôdzu alebo jazdu, môže svoju myseľ oslobodiť od úzkostlivého sledovania technických detailov chodenia či riadenia a rozmýšľať nad celkom inými (abstraktnými) skutočnosťami. Zautomatizovanie niektorých návykov znižuje potrebu

³²⁷ Pozri s. 13–14 tejto dizertačnej práce.

³²⁸ Opozitum „dobrovoľného“ je „nedobrovoľný“. Adjektívum „automatizovaný“ (v určitom zmysle dokonca ani „determinovaný“) neznamená vždy „nedobrovoľný“, porov. SHERWIN, „Virtue as Creative Freedom and Emotional Wisdom“, s. 32–33: „habits are viewed as determining us to one fixed course. For Thomas Aquinas and the ancients, however, *habitus* was exactly the opposite of diminishment and restriction.“

³²⁹ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 19: „homo efficitur aliquis per aliquem habitum acquisitum cuius nos causa sumus (...) habitus necessitatem non inducit, nec libertatem electionis tollit.“

³³⁰ Alva NOË, *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*, New York: Hill and Wang, 2009, s. 119.

³³¹ Tamže, s. 123.

³³² Porov. LARRIVEE a GINI, „Is the philosophical construct,“ s. 1–2.

sústavnej kontroly, ako keď skúsený klavirista už pri svojej hre nemusí úzkostlivo sledovať pohyb prstov. Ak už nepremýšľa o podriadených cieľoch, môže sa virtuóz uvoľniť a zažívať svoju činnosť v novej kvalite.³³³ Inak povedané, rozvíjanie určitého automatizovaného správania nám umožňuje venovať pozornosť vyšším záležitostiam namiesto toho, aby sme míňali sily a čas premýšľaním nad čiastkovými úkonmi.

Navyše, naše vášne, predstavivosť ani kognitívna schopnosť³³⁴ nie sú neustále pod priamou kontrolou našej mysle. Tá má však na ne vždy dosah nepriamo, prostredníctvom mnohých volieb, ktorými ich myseľ učí privykáť na to, čo vyhodnotí ako dobré a vhodné.³³⁵ Naš „prirodzený apetít“ totiž, ako píše Akvinský, „nasleduje prirodzene vlastnú formu“, ktorá pochádza z toho, že vec je „rozpoznaná ako dobrá“.³³⁶ Keď sa návyk stane súčasťou charakteru človeka, má tendenciu produkovať podobné skutky ako tie, ktoré ho vytvorili.³³⁷ Táto kauzalita je však prediktívna, nie determinujúca. To znamená, že návyk iba *predpovedá* činnosť. Je „stavom pripraveného potenciálu“, ako píše Sullivan.³³⁸ Nedeterminuje nás však – takže ten, kto má návyk,

je schopný urobiť čin odporujúci návyku, pretože nie je nevyhnutné, aby (svoj) návyk vždy používal.³³⁹

Ako oheň, ktorý môže zvýšiť svoju teplotu až vtedy, keď už horí, podobne každým skutkom, vykonaným na základe návyku, sa tento posilní. Návyky tak predstavujú akúsi *zosilňujúcu sa špirálu*. Plne dobrovoľné návyky umožňujú ich vlastníkovi, ktorý už má svoju vôľu zameranú na určitý predmet, zvýšiť jej intenzitu. Prostredníctvom následných potvrdení a skutkov vychádzajúcich z neho kultivovaný návyk človeka rastie. Keď po vykonaní skutku navyše človek zakúsi želanú odmenu, je pravdepodobné, že skutok zopakuje a návyk tak potvrdí.

³³³ Primárny cieľ návyku totiž pomáha jeho vlastníkovi vhodne usporadúvať sekundárne a podriadené ciele, porov. Mehdi KERAMATI a kol., „Adaptive integration of habits into depth-limited planning defines a habitual-goal-directed spectrum,“ *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 113, č. 45 (2016): 12868–12873.

³³⁴ Kognitívna schopnosť (*vis cogitativa*) alebo konkrétny rozum (*ratio particularis*), niekedy aj pasívny intelekt (*intellectus passivus*), je podľa sv. Tomáša vnútorným zmyslom, ktorý vyhodnocuje predmet vnímaný našimi (vonkajšími) zmyslami ako užitočný alebo škodlivý, porov. *ST*, I, q. 78, a. 4. Viac k tomu pozri MINER, *Thomas Aquinas on the Passions*, s. 76–82.

³³⁵ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 3, l. 13, n. 6: „homo iudicat aliquid esse bonum ut secundum se et simpliciter provenit ex inclinatione habitus.“

³³⁶ Tamže, n. 1: „aliquid appetatur, praeexigitur quod apprehendatur ut bonum.“ Pozri k tomu tiež s. 46–51 tejto dizertačnej práce.

³³⁷ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 12, ad 19: „habitus semper reddant similes actus.“

³³⁸ SULLIVAN, „Objections and Responses,“ s. 936.

³³⁹ *De veritate*, q. 24, a. 12, ad 19.

Podľa zistení psychológov Wendy Wood a Dennisa Rüngera³⁴⁰ si konajúci môže vybrať medzi rôznymi návykmi a uviesť ich do činnosti vo vhodnej situácii. Harmonickým zjednotením celej škály návykov môže človek konať v sebe prirodzenom, t. j. plne ľudskom režime.³⁴¹ Z tohto pohľadu dobrovoľné návyky a nimi generované skutky, viac ako iné jeho skutky, odrážajú osobnosť konkrétneho človeka a sú tiež adekvátnejším vyjadrením jeho slobody. Podobne ako kvalita skutkov návyku ich opakovaním môže rásť, dobrými návykmi a ich následnou synergiou sa ich vlastník stáva kvalitnejším človekom.

3.4 Cnosti ako dokonalé ľudské návyky

Ľudské činy teda nie sú len nejaké izolované udalosti s určitými zamýšľanými či nezamýšľanými následkami, ako to popisujeme v predchádzajúcej stati, ale istým spôsobom skutky vpisujú do svojho autora určité charakteristiky, ktoré ho následne definujú.³⁴² Pôvodne tvárny a meniteľný konajúci si privyká na isté činy (a od nich odvodené sklony) a jeho osobnosť získava určitú „zvykovú orientáciu“. Návyk takto determinuje našu prirodzenosť, a preto je ťažké vykoreniť ho.³⁴³ Takto mení dispozície a tendencie intelektu a vôle konkrétneho človeka voči svojim činom a smeruje ho k istému správaniu. Ak nakláňa konajúceho k dobru, ide o cnostný návyk. Ak ho kloní k zlu, ide o nerest.³⁴⁴

My ľudia sa rodíme bez krídel, plutiev či pazúrov a vo všeobecnosti kvalita našich zmyslov zaostáva za tou, ktorú majú vyššie zvieratá. Napriek tomu však máme potenciál dosiahnuť väčšiu dokonalosť, ktorá pramení v našej rozumovej reflexívnej schopnosti. Dobro obsiahnuté v počiatočnom stave ľudského života si vyžaduje rozvoj a vyjadrenie prostredníctvom mnohých činov, aby sme dosiahli zrelý stav bytia a dobra primeraný našej prirodzenosti.³⁴⁵ Tento náš potenciál sa završuje v dosahovaní cností.

³⁴⁰ Porov. Wendy WOOD a Dennis RÜNGER, „Psychology of Habit,“ *Annual Review of Psychology* 67 (2016): 289–314.

³⁴¹ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Questiones disputatae de virtutibus*, Turín: Marietti, 1953 (ďalej len „*De virtutibus*“), q. 1, a. 10: „ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem.“

³⁴² Porov. Michel LABOURDETTE, *Habitus et vertus. « Grand cours » de théologie morale*, zv. 3, Paríž: Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2017, s. 23–31.

³⁴³ Porov. ST, I, q. 49, a. 2–3.

³⁴⁴ Porov. LOVÁS, „Moral Conversion,“ s. 132.

³⁴⁵ Porov. Servais PINCKAERS, „Christ, Moral Absolutes, and the Good: Recent Moral Theology,“ *The Thomist* 55, č. 1 (1991): 128–140.

Cnosť je teda dobrým návykom, ktorý zdokonaľuje konkrétnu schopnosť človeka.³⁴⁶ Pretože je dobrá okrem toho, že zdokonaľuje aj naplnia svojho vlastníka.³⁴⁷ Pretože je návykom, predstavuje kvázi-trvalú kvalitu vtlačenú do ľudskej duše.³⁴⁸ Ako výsledok ľudských rozhodnutí vedie cnosť človeka k autentickému rozkvetu.³⁴⁹ Nie všetky ľudské schopnosti môžu byť zdokonalené v cnosti. Keďže základom pre úplne dobrovoľné (teda plne ľudské) skutky je vláda človeka nad sebou samým,³⁵⁰ cnosti nemôžu existovať v schopnosti, nad ktorou človek nemá vládu. Pretože ak vôľou neovláda aktivitu nejakej našej schopnosti, nemôže ani túto schopnosť zdokonalit' pôsobením svojho rozumu. Vo vegetatívnych schopnostiach človeka, ako sú rast, dýchanie či trávenie, preto nemôžu existovať žiadne cnosti.

Aristotelovská etika cností požaduje konať cnostné skutky kvôli nim samým.³⁵¹ To znamená, že nie je cnostný, kto koná dobré skutky pre postranné úmysly, t. j. iné ako dobro samo. Akvinský s touto požiadavkou súhlasí,³⁵² ale zároveň sa stavia proti morálke, ktorá by sa usilovala o dobro bez úžitku pre cnostného človeka a videla by dokonalosť v oslobodení sa od lásky k sebe.³⁵³ Tomášov cnostný človek má primeranú lásku k sebe a z cnostného konania má potešenie.³⁵⁴

³⁴⁶ Neurovedci Denis Larrivee a Adriana Gini dokazujú, že Tomášova definícia cnosti ako *habitus operativus bonus* je kompatibilná s empirickými vysvetleniami ľudského rozkvetu prostredníctvom neuroplasticity, porov. LARRIVEE a GINI, „Is the philosophical construct,“ s. 1–4.

³⁴⁷ Porov. Robert M. ADAMS, *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good*, Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 25: „is good as an end in itself and not merely as a means to some ulterior end (...) it is good objectively and independently of our actually valuing (it).“

Viac o tom, ako dobro naplnia a zdokonaľuje svoj subjekt, pozri s. 28–30 tejto dizertačnej práce.

³⁴⁸ Porov. *De virtutibus*, q. 1, a. 2, ad 7: „virtus per essentiam suam est qualitas.“ „Kvázi-trvalosť“ cnosti znamená, že ju človek môže aj stratiť, hoci nie ľahko.

³⁴⁹ Porov. SHERWIN, „Virtue as Creative Freedom and Emotional Wisdom,“ s. 33: „The acquisition of virtue presupposes some conception of human flourishing.“

³⁵⁰ *De virtutibus*, q. 1, a. 4: „Quilibet igitur actus cuius homo dominus est, est proprie actus humanus.“

³⁵¹ Porov. Maria MERRITT, „Virtue Ethics and Situationist Personality Psychology,“ *Theory and Moral Practice* 3, č. 4 (2000): 375–379.

Morálna filozofka Sukaina Hirji vidí dve línie Aristotelovho chápania cností. Ide podľa nej o 1. „virtuous actions are ends in themselves, the sorts of actions that are constitutive of an agent's own happiness“ a 2. „virtuous actions are not ends, but rather are choice-worthy for the sake of the good results or consequences they aim to realize, independent of the agent's own happiness.“ Porov. Sukaina HIRJI, „Acting virtuously as an end in Aristotle's *Nicomachean Ethics*,“ *British Journal for the History of Philosophy* 26, č. 6 (2018): 1007.

³⁵² Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 2, l. 4, n. 4: „aliud autem est ut electio operis virtuosus non sit propter aliquid aliud, sicut cum quis operatur opus virtutis propter lucrum, vel propter inanem gloriam, sed sit propter hoc, id est propter ipsum opus virtutis.“

³⁵³ Pozri k tomu Anthony T. FLOOD, „Aquinas on Self-Love and Love of God: The Foundations for Subjectivity and its Perfection,“ *International philosophical quarterly* 56, č. 1 (2016): 45–55 a Ezra SULLIVAN, „Natural Self-Transcending Love According to Thomas Aquinas,“ *Nova et Vetera, English Edition* 12, č. 3 (2014): 913–946.

³⁵⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 2, l. 4, n. 4: „secundum se placet ei qui habet habitum virtutis, tamquam ei conveniens.“

Cnosť sa rozvíja nenarušenou reťazou dobrých skutkov.³⁵⁵ Zároveň jednotlivé naše dobré návyky môžu spolu vytvárať synergiu. Potvrdzuje to aj nedávno zosnulý maďarsko-americký psychológ Mihaly Csikszentmihalyi a jeho mnohoročný výskum. Podstatnou črtou ľudského šťastia je podľa neho úplné zaangažovanie sa do života v „stave plynutia“.³⁵⁶ Ide o stav mysle, keď človek prestane len neplodne uvažovať, jeho vedomie je harmonicky usporiadané a svojej činnosti venuje sústredenú pozornosť tak dlho, ako je potrebné na dosiahnutie cieľa.³⁵⁷

Hudobník môže v „stave plynutia“ tvorivo improvizovať.³⁵⁸ Taká improvizácia mu neprináša len pôžitok, ale podľa súčasného neurovedeckého výskumu v hudbe tiež uľahčuje jeho sebavyjadrenie a sebarealizáciu a poskytuje mu hlbšie spojenie s inými hudobníkmi.³⁵⁹ Prečo má „stav plynutia“ také pozitívne účinky? Tomáš Akvinský argumentuje, že pokiaľ nejde o aktivitu, ktorá ničí toho, kto ju koná (t. j. morálne zlý skutok), zvykové konanie nám prináša radosť.³⁶⁰ Návyk, ako naša druhá prirodzenosť, robí totiž konkrétnu našu činnosť (či už ide o hudbu, výtvarné umenie, šport a pod.) „kvázi-prirodzenou a následne príjemnou“.³⁶¹ Všetko, čo vnímame ako prirodzené, je nám príjemné – aspoň na určitý čas. Pôžitok a radosť tak pramení z návyku a návyk sa ďalej posilňuje vďaka radosti. Tomášova koncepcia cnosti týmto spôsobom ladí a dopĺňa zistenia psychológie a neurovied.

Vyššie sme písali o návykoch z činností, ktoré nie sú pre ich pôvodcu sebazničujúce. Ako je to však v prípade, že človek síce koná objektívne zlo, ale jeho zodpovednosť je znížená alebo dokonca vylúčená kvôli nevedomosti, dobrému úmyslu, mylnému svedomiu, zlému návyku či závislosti alebo osobitným okolnostiam jeho skutku? Ako takýto zlý čin ovplyvňuje toho, kto

³⁵⁵ Tamže, lib. 7, l. 13, n. 8: „uniuscuiusque habitus sunt operationes aliquae non impeditae.“

³⁵⁶ Tento režim konania človeka definuje Csikszentmihalyi nasledovne: „the state in which people are so involved in an activity that nothing else seems to matter; the experience itself is so enjoyable that people will do it even at great cost, for the sheer sake of doing it.“ Porov. Mihaly CSIKSZENTMIHALYI, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, New York: HarperCollins Publishers, 2008, s. 4.

³⁵⁷ Porov. tamže, s. 6: „state of mind when consciousness is harmoniously ordered, and they want to pursue whatever they are doing for its own sake“ a jeho znakom je „focus attention at will, to be oblivious to distractions, to concentrate for as long as it takes to achieve a goal“ (s. 31).

³⁵⁸ Porov. tiež Malinda MCPHERSON a Charles J. LIMB, „Difficulties in the neuroscience of creativity: jazz improvisation and the scientific method,“ *Annals of the New York Academy of Sciences* 1303 (2013): 81: „While improvising, jazz musicians often enter a state of total focus known as a ‘flow’ state (...). When in a flow state, a person is operating at his peak of arousal and ability. Creativity during a flow state becomes nearly effortless.“

³⁵⁹ Porov. Andrew T. LANDAU a Charles J. LIMB, „The Neuroscience of Improvisation,“ *Music Educators Journal* 103, č. 3 (2017): 27: „musical improvisation is a powerful means to express oneself and communicate with others, facilitating self-actualization and deeper connections with peers.“

³⁶⁰ *Sent. Ethic.*, lib. 7, l. 12, n. 10: „delectatio sit operatio habitus connaturalis iam existentis.“

³⁶¹ *De virtutibus*, q. 1, a. 1: „qui cum sit per modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem.“

ho koná?³⁶² Začnime tým, že konajúci by si mal vo svojej aktivite zvoliť skutok, ktorý vedie k dosiahnutiu jeho konečného cieľa.³⁶³ Pre správnu voľbu konania sú nevyhnutné niektoré cnosti, najmä rozumnosť. Výber vhodnej činnosti sa uskutočňuje podľa konkrétnych okolností a dispozícií konajúceho. Robí sa však tiež s nevyhnutnou znalosťou hierarchie prirodzených cieľov stvorení.³⁶⁴ Akvinský v tomto smere tvrdí, že každý subjekt koná s ohľadom na určitý cieľ. Z toho však ešte „nevyplyva, že každý konajúci pozná cieľ alebo o ňom (aspoň) uvažuje“.³⁶⁵ Ako je to možné? Jednak existujú nerozumové tvory, ktoré konajú (prostredníctvom inštinktov) na základe cieľov vpísaných do ich prirodzenosti, jednak človek ako rozumový tvor nemusí poznať ciele svojej prirodzenosti.

Odvolávanie sa len na výsledky konania, či už predvídané alebo nepredvídané, tvorí v morálke podstatu „teleologizmu“ (čo je istá obdoba proporcionalizmu alebo konzekvencializmu), ktorý kritizoval Ján Pavol II.³⁶⁶ Akvinského teleológia, ako tvrdí americký tomista Romanus Cessario, je však

o vnútornej dokonalosti činu, nie o jeho následkoch, rovnako ako jeho pohľad na slobodu je o výnimočnosti (kvalite), nie o účelnosti.³⁶⁷

Pre sv. Tomáša je dobro bytím, po ktorom túžime.³⁶⁸ Keďže dobro je podľa Akvinského zameniteľné s bytím,³⁶⁹ „byt“ v istom ohľade znamená *byť dobrým*. Dobro je vo svojej podstate realitou tak, ako existuje. Zlo, naopak, je a nie je zároveň (ale v rôznych ohľadoch), pretože pojem „bytie“ má dva významy.³⁷⁰ Ak by zlo bolo vecou, malo by svoju prvú príčinu v Bohu.

³⁶² V odpovedi na tieto otázky budeme vychádzať z LOVÁS, „Moral Conversion“, s. 133–135.

³⁶³ Porov. ST, I–II, q. 3, a. 1.

³⁶⁴ Porov. s. 34–37 a 84–87 tejto dizertačnej práce.

³⁶⁵ AKVINSKÝ, *De principiis naturae*, 3, 19: „Omne agens tam naturale quam voluntarium intendit finem, non tamen sequitur quod omne agens cognoscat finem, vel deliberet de fine.“

³⁶⁶ JÁN PAVOL II., *Veritatis splendor*, čl. 75. Filozofickú obranu tejto pozície Jána Pavla II. pozri v Josef SEIFERT, „The Splendor of Truth and Intrinsically Immoral Acts I: A Philosophical Defense of the Rejection of Proportionalism and Consequentialism in *Veritatis splendor*,“ *Studia Philosophiae Christianae* 51, č. 2 (2015): 27–67 a „The Splendor of Truth and Intrinsically Immoral Acts II: A Philosophical Defense of the Rejection of Proportionalism and Consequentialism in *Veritatis splendor*,“ *Studia Philosophiae Christianae* 51, č. 3 (2015): 7–37. Pre teologickú kritiku proporcionalizmu a konzekvencializmu pozri Servais PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire: La Question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Fribourg; Paríž: Editions Universitaires Fribourg; Cerf, 1995, s. 67–110.

³⁶⁷ Romanus CESSARIO, „On Bad Actions, Good Intentions, and Loving God: Three Much-Misunderstood Issues About the Happy Life that St. Thomas Aquinas Clarifies For Us,“ *Logos* 1, č. 2 (1997): 116: „his view of freedom is about excellence, not expediency.“

³⁶⁸ Porov. ST, I, q. 5, a. 1; *De malo*, q. 1, a. 1.

³⁶⁹ Pozri k tomu s. 30 tejto práce.

³⁷⁰ Porov. ST, I, q. 48, a. 2, ad 2: „Uno modo, secundum quod significat entitatem rei (...), et sic convertitur cum re (...). Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum est, et hoc est ens quo respondetur ad quaestionem an est. Et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens.“

Lenže zlo neexistuje ako vec,³⁷¹ teda nemá svoje vlastné bytie. Je ako diera v látke: je skutočné a existuje, ale len ako nedostatok na nejakom inom bytí. Nie je jednoduchou absenciou, ale nedostatkom niečoho, čo si vyžaduje povaha veci.³⁷² Preto je zlo vo veciach³⁷³ a bez nich nemôže existovať.

Analogicky k fyzickému poriadku aj morálka ľudských skutkov je ich vnútornou kvalitou. Dobré skutky rozvíjajú a zdokonaľujú svojho pôvodcu. Zároveň svojou povahou majú účasť na najvyššom Dobre.³⁷⁴ Zlé skutky porušujú rozumový poriadok, preto nedokážu odrážať Božiu dobrotu ani múdrosť. Smerujú tak proti dosiahnutiu konečného cieľa a dokonalosti človeka. Keďže nijakým spôsobom nemôžu rozvíjať dobro človeka, zlé činy škodia nielen svojim príjemcom, ale aj svojim tvorcom. A to aj v prípade nevedomosti, dobrých úmyslov, zlých návykov alebo nepriaznivých okolností.

3.5 Genetické predispozície na formovanie nerestí

V predchádzajúcich statiach sme skúmali dobré aj zlé návyky a dispozície človeka. Asi nikoho veľmi neprekvapí, že podľa Tomáša Akvinského majú ľudia zo svojej prirodzenosti sklony k niektorým cnostiam. Tomáš však prekvapivo tvrdí, že ľudia majú tiež prirodzené sklony k nerestiam. Hoci nejde o „hotové“ cnosti, resp. neresti,³⁷⁵ znamená to predsa, že človek s takýmito sklonmi k nerestiam je predurčený (determinovaný) konať zlo? Čo ak tieto sklony nielen má, ale je nimi vyslovene ovládaný?³⁷⁶ V tejto stati sa bližšie pozrieme na to, ako biológia spôsobuje niektoré emocionálne poruchy správania človeka, ktoré tlačia na jeho slobodu. Následne preskúmame Akvinského pozíciu a navrhneme spôsoby pomoci takto postihnutým ľuďom.

Jednoduché zlyhania rozumu a vôle v konaní človeka treba odlíšiť od abnormálneho správania, ktoré má biologicko-chemické príčiny. Hoci oba tieto druhy defektného správania môžu vzájomne súvisieť a prelínať sa, ich zdroje sú fyzicky aj metafyzicky odlišné. Príčinou nedobrovoľného negatívneho konania teda môže byť chemická nerovnováha. Napríklad

³⁷¹ Porov. *ST*, I, q. 48, a. 1.

³⁷² Porov. tamže, a. 2, ad 1: „malum distat et ab ente simpliciter, et non ente simpliciter, quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.“

³⁷³ Porov. tamže, a. 2.

³⁷⁴ Porov. *Mt* 19, 17: „Čo sa ma pýtaš na dobro? Jeden je Dobrý!“

³⁷⁵ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 2, l. 1, n. 5: „virtutes morales neque sunt in nobis a natura neque sunt nobis contra naturam.“

³⁷⁶ Porov. tamže, lib. 7, l. 5, n. 15: „homo non solum habeat huiusmodi concupiscentias, sed etiam ab eis superetur.“

nedostatok sérotonínu spôsobuje náhle a časté zmeny nálad.³⁷⁷ Chemické poruchy v organizme dokonca prispievajú k niektorým osobnostným patológiám. Napríklad nadbytok dopamínu môže viesť k schizofrenickým poruchám.³⁷⁸

Príčinou chemických porúch, ktoré spôsobujú patologické správanie človeka, sú aj rôzne genetické a epigenetické faktory.³⁷⁹ Tie môžeme tiež vidieť za určitými štandardnými behaviorálnymi vzorcami, ako sú submisívnosť a dominancia.³⁸⁰ V niektorých prípadoch násilia štúdie psychiatrickej genetiky a evolučnej psychiatrie preukázali kauzálnu súvislosť medzi fyzickou (genetickou) príčinou a prejavom jedinca.³⁸¹ Zdá sa teda, že sa dá hovoriť o určitých *genetických predispozíciách* k patologickému správaniu. Ich existenciu v konkrétnom prípade, samozrejme, nie je ľahké dokázať. Okrem genetických (fyzických) príčin totiž naše konanie ovplyvňuje množstvo ďalších faktorov počínajúc našou psychikou, spoločnosťou, kultúrou či duchovnými vplyvmi, ktoré genetické výskumy neberú do úvahy. Ako sme to už konštatovali na margo fyzikálneho determinizmu,³⁸² aj v tomto prípade platí, že výskumný model, založený výlučne na materiálnych a pôsobiacich príčinách, nedostatočne zohľadňuje formálne a finálne príčiny ľudského konania.

Napriek tomu však určite netreba zavrhnúť tézu, že niektoré behaviorálne a psychické anomálie majú genetické, prípadne širšie biologické príčiny. Už Aristoteles v tomto smere vysvetľoval, ako môžu prostredie, strava, choroby a starnutie narušiť obvyklé telesné tekutiny a tak ovplyvniť prirodzený charakter a behaviorálne dispozície človeka.³⁸³ Tomáš Akvinský vedel, že individuálna prirodzenosť³⁸⁴ človeka môže mať poruchy. Niektorí ľudia majú podľa neho

³⁷⁷ Porov. Jerald KAY a Allan TASMAN, *Essentials of Psychiatry*, Chichester: John Wiley and Sons, 2006, s. 131–173; Alan ROSENWASSER a Anna WIRZ-JUSTICE, „Circadian Rhythms and Depression: Clinical and Experimental Models,“ in *Physiology and Pharmacology of Biological Rhythms*, ed. Peter H. Redfern a B. Lemmer, Berlín; Heidelberg: Springer-Verlag, 1997, s. 457–486.

³⁷⁸ Porov. David HEALY, „Rhythm and blues: Neurochemical, neuropharmacological and neuropsychological implications of a hypothesis of circadian rhythm dysfunction in the affective disorders,“ *Psychopharmacology* 93, č. 3 (1987): 271–285; Larry J. SIEVER a Kenneth L. DAVIS, „The Pathophysiology of Schizophrenia Disorders: Perspectives From the Spectrum,“ *American Journal of Psychiatry* 161, č. 3 (2004): 398–413.

³⁷⁹ Porov. Michael ARRIBAS-AYLLON, Andrew BARTLETT a Jamie LEWIS, *Psychiatric Genetics: From Hereditary Madness to Big Biology*, Londýn; New York: Routledge, 2019.

³⁸⁰ Porov. KAY a TASMAN, *Essentials of Psychiatry*, s. 838–842.

³⁸¹ Porov. Andreas MEYER-LINDENBERG a kol., „Neural mechanisms of genetic risk for impulsivity and violence in humans,“ *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 103, č. 16 (2006): 6269–6274; Essi VIDING a Uta FRITH, „Genes for susceptibility to violence lurk in the brain,“ *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 103, č. 16 (2006): 6085–6086.

³⁸² Pozri s. 29 tejto dizertačnej práce.

³⁸³ Porov. Mariska LEUNISSEN, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, New York: Oxford University Press, 2017, s. 33–42.

³⁸⁴ Rozlíšenie individuálnej, druhovej a rodovej prirodzenosti pozri na s. 20 tejto práce.

zvrátený rozum kvôli svojim vášňam či získanému, alebo vrozenému zlému návyku.³⁸⁵ Psychosomatické procesy môžu priviesť človeka k emocionálnym poruchám a správaniu na úrovni zvierat.³⁸⁶ Afektívne a behaviorálne anomálie pritom môžu indikovať sklon *contra naturam*.

Čo znamená takýto „sklon proti prirodzenosti“? Podľa sv. Tomáša môže byť nejaký náš sklon *contra naturam* dvomi spôsobmi: buď pôsobí proti rozumu, alebo je v rozpore s telesnou integritou človeka.³⁸⁷ Nezriadené sklony pritom môžu zasahovať rôzne naše telesné či afektívne oblasti a nabádať nás k zvrátenému správaniu.³⁸⁸ Akvinský explicitne tvrdí, že takéto sklony môžu mať ľudia už od narodenia.³⁸⁹ Vysvetľuje tiež, že sklony *contra naturam* vedú ku skazeným temperamentom, ktoré majú potešenie z nezriadených proti-prirodzených pôžitkov.³⁹⁰ Človek totiž nachádza potešenie v tom, čo mu je nejakým spôsobom vlastné (alebo podobné). Ak sa teda niekto „teší z konkrétnej činnosti alebo vášne, je to znakom toho, že k nim prirodzene inklinuje“.³⁹¹

Zvrátené temperamenty následne najviac skazia zmyslový apetít, predstavivosť a úsudky kognitívnej schopnosti.³⁹² Skazenosť temperamentu tlačí aj na rozum človeka.³⁹³ Sama osebe však nemôže spôsobiť vznik neresti, pretože sklony temperamentu nemajú prístup k vôli. Človek tak môže mať (hoci aj od narodenia) sklon k určitému nezriadenému správaniu, nemôže mať však od prirodzenosti návyk na hriech.³⁹⁴

³⁸⁵ Porov. ST, I–II, q. 94, a. 4: „aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae.“

³⁸⁶ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 7, l. 1, n. 5: „potest corrumpi contemperantia humanarum affectionum, ita quod progrediatur ultra limites humanae vitae in similitudinem affectionum alicuius bestiae.“

³⁸⁷ Porov. ST, I–II, q. 31, a. 7: „id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem.“

³⁸⁸ Porov. tamže: „Quae quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sive ex aegritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara et e converso; sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terrae vel carbonum, vel aliquorum huiusmodi, vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui, delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum aut masculorum, aut aliorum huiusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam.“

³⁸⁹ Porov. *De veritate*, q. 16, a. 1, ad 11: „habitus ille inclinans ad malum innatus.“

³⁹⁰ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 7, l. 5, n. 3: „fiunt delectabilia propter malam consuetudinem, quae fit quasi quaedam natura.“

³⁹¹ Tamže, lib. 2, l. 11, n. 7: „si aliquis in aliqua actione vel passione multum delectetur, signum est quod naturaliter inclinatur in illud.“

³⁹² Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 7, l. 5, n. 3: „perversas complexionem corporis et secundum hoc sequitur quod in his sint perversissimae tam apprehensiones imaginationis quam etiam affectiones sensibilis appetitus.“

³⁹³ Porov. tamže, n. 8: „ratio in eis est oppressa ex malitia complexionis.“

³⁹⁴ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, Paríž: Lethielleux, 1929–1956 (ďalej len „*Super Sent.*“), lib. 2, d. 42, q. 2, a. 1: „habitus peccati neque sit naturalis neque infusus, oportet quod per actum peccati sit acquisitus.“

Prvým dôsledkom zvrátenej prirodzenosti je, že človek má radosť z abnormálneho správania. Aristoteles ako príklad zvrhlej prirodzenosti uvádza tyrana Falarisa, ktorý sa tešil z vyrezávania a konzumovania nenarodených plodov z lôn tehotných žien a z krutého mučenia ľudí.³⁹⁵ Sv. Tomáš zase píše o niektorých ľuďoch, ktorí inklinujú k istým pôžitkom, pretože sa narodili príliš krehkí, s nestálou mysl'ou.³⁹⁶ Iní trpia panickým strachom a boja sa „všetkého, dokonca aj pišťaňa myši“. ³⁹⁷ Ľudia, ktorí sa týmito nezriadeným sklonom oddávajú, sú podľa svojej prirodzenosti *kvázi-živočíšni*, keďže nenasledujú dobrá v súlade s rozumovým poriadkom, ale sa podobne ako zvieratá zameriavajú na zmyslové potešenia z telesných dobier.³⁹⁸ Ako príslušníci ľudského druhu majú síce ľudskú dôstojnosť, ale svojou individuálnou prirodzenosťou tiahnu k dobrám, ktoré sú v rozpore s dobrom ľudského druhu.³⁹⁹

Ako je tento paradox vôbec možný? Príčinou je porucha napríklad na biologickej rovine (najmä ak ide o vrodený sklon), ktorá sa akcidentálne môže stať súčasťou individuálnej prirodzenosti konkrétneho jedinca. Zároveň však táto porucha ide proti druhej ľudskej prirodzenosti, teda proti človeku ako takému, a preto prináša rozklad skutočného ľudského dobra. Keby sme teda chceli Tomášove tvrdenia v tomto smere zovšeobecniť, zvrhlé povahy a sklony podľa neho pripodobňujú ľudí zvieratám. Ak sa im človek poddá a koná podľa ich popudov, degeneruje pod úroveň zvierat.⁴⁰⁰ Čo sa s tým dá robiť? A ako pomôcť takýmto ľuďom?

Pokiaľ nejde o sklony s intenzitou závislosti, človek sa v zásade môže rozhodnúť vidieť, že dobro, ktoré má pred sebou, je dobré len v istom ohľade a v inom mu škodí.⁴⁰¹ Stáva sa však, že niekto je svojimi sklonymi *contra naturam* doslova ovládaný. Týka sa to obzvlášť vrodených sklonov.⁴⁰² Intenzívne prežívaný pôžitok (alebo bolesť) môže totiž úplne spotvoriť úsudok

³⁹⁵ Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, VII, 5.

³⁹⁶ Porov. *ST*, II–II, q. 138, a. 1, ad 1: „ex naturali dispositione, quia videlicet habent animum minus constantem, propter fragilitatem complexionis.“

³⁹⁷ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 7, l. 5, n. 13: „aliquis est naturaliter sic dispositus, ut omnia timeat, etiam sonitum muris, et talis est timidus bestialiter.“

³⁹⁸ Porov. tamže, l. 1, n. 4: „perversitas appetitus quae interdum rationem pervertit in hoc consistit quod corrumpitur commensuratio affectionum humanarum.“

Tamže, l. 5, n. 5: „quae fiunt delectabilia propter perniciosam naturam hominum qui sunt quasi bestiales, quia propter corruptelam complexionis assimilantur bestiis.“

³⁹⁹ Porov. tamže, l. 5, n. 14: „naturaliter sunt irrationales, non quia nihil habeant rationis, sed valde modicum et circa singularia quae sensu apprehendunt, ita quod vivunt solum secundum sensum.“

⁴⁰⁰ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Epistolam S. Pauli ad Romanos Lectura*, Turín; Rím: Marietti, 1953, ch. 1, l. 8, n. 147: „peccatum contra naturam, per quod etiam homo a natura bestiali decedit.“

⁴⁰¹ Pozri k tomu s. 28–30 tejto dizertačnej práce.

⁴⁰² Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 2, l. 11, n. 7: „Homines autem vehementer tendunt ad ea ad quae naturaliter inclinantur.“

rozumu. Človek si vtedy nevolí prostriedky na dosiahnutie svojho skutočného konečného cieľa, ale len na zakúšanie vytúženého pôžitku.⁴⁰³

Nad hriechmi, ku ktorým sme náchylní zo svojej povahy, víťazíme len ťažko. Sv. Tomáš v zásade uznáva, že fyziologické poruchy môžu brániť racionálnemu správaniu. Niekedy dokonca vedú k takým silným vášňam, že človek koná už nie *ľudské skutky*, ale aktivity na úrovni zvierat. Akvinský nabáda k súcitu voči týmto ľuďom. Ako nevyčítame chorobu alebo telesný hendikep tým, ktorí sa s nimi narodili, nie je spravodlivé zosmiešňovať alebo obviňovať ľudí, ktorí sa narodili so sklonom *contra naturam*.⁴⁰⁴ Vrodené nezriadené sklony nerobia svojho nositeľa „menej človekom“, pretože neničia jeho podstatne racionálnu prirodzenosť. Napriek tomu takto zasiahnutým jedincom minimálne čiastočne bránia v ľudskej činnosti v pravom zmysle slova a akcentujú potrebu milosti a cnosti.

Tomášov – v tomto smere skôr teoretický – prístup vynecháva špekulácie o tom, ako často vznikajú čisto biologické poruchy, ale jeho početné odkazy na ne naznačujú, že nie sú podľa neho zriedkavé.⁴⁰⁵ Hoci mu chýbali vedomosti o konkrétnych biologických príčinách, Akvinský si nemyslí, že by vrodený nezriadený sklon ospravedlňoval zvrátené správanie človeka. Vôľa totiž môže odmietnuť impulzy dokonca aj našich vrodených nezriadených sklonov presmerovaním pozornosti rozumu, ktorý uzná, že by takéto odmietnutie bolo dobré.⁴⁰⁶

Aristoteles a sv. Tomáš odporúčajú na vrodené nezriadené sklony reagovať analogicky, ako sa narovnávajú krivé stromčeky. Aby totiž krivý strom stál vzpriamene, ohýbajú ho záhradníci v smere opačnom k jeho pôvodnému sklonu.⁴⁰⁷ Podobne aj človek môže zažiť skutočný rozkvet, ak bude v zápase so svojimi skazenými sklonomi rozvíjať cnosti, ktoré sú v protiklade k týmto sklonom.

⁴⁰³ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 6, l. 4, n. 10: „ita corrupto iudicio rationis non apparet homini verus finis qui est principium prudentiae circa operabilia existentis, nec appetit ipsum, neque etiam videtur sibi quod oporteat omnia eligere et operari propter verum finem, sed magis propter delectabile.“

⁴⁰⁴ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 3, l. 12, n. 8: „nullus enim iuste improperebit ei qui est caecus a nativitate vel ex infirmitate vel ex aliqua plaga, quia hoc non est voluntarium, sed magis propter hoc homines misereantur eorum.“

⁴⁰⁵ Porov. SULLIVAN, *Habits and Holiness*, s. 289.

⁴⁰⁶ Porov. *De malo*, q. 3, a. 10.

Pre vzťah medzi intelektom a vôľou v „processe skutku“ pozri Rebecca KONYNDYK DEYOUNG, Colleen MCCLUSKEY a Christina VAN DYKE, *Aquinas's Ethics: Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009, s. 78–85.

⁴⁰⁷ Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, II, 9.

Sent. Ethic., lib. 2, l. 11, n. 7: „oportet quod in contrarium nos attrahamus quantum possumus. Quia quando damus studium ad hoc quod multum recedamus a peccato, ad quod proni sumus, sic tandem vix pervenimus ad medium. Et ponit similitudinem de illis qui dirigunt ligna distorta; qui dum volunt ea dirigere, torquent in aliam partem et sic tandem reducuntur ad medium.“

3.6 Dobrovoľne získané neresti

V predchádzajúcej stati sme sa snažili ukázať, ako genetické (prípadne širšie biologické) dispozície spôsobujú určité emocionálne a behaviorálne poruchy. Porucha spôsobená dedičnosťou je ontologicky odlišná od chyby získanej životným štýlom alebo prostredím človeka, preto ich treba rozlišovať. Na nasledujúcich stranách sa pozrieme na „aktívne získané“ negatívne ľudské dispozície.

Hoci ľudia vo všeobecnosti pripúšťajú, že sa dopúšťajú chýb, pre mnohých je ťažké pripísať konkrétnemu človeku plnú zodpovednosť za konkrétny zlý skutok. Následne tiež mnohí popierajú, že by negatívne ľudské návyky mohli byť celkom dobrovoľné. Predovšetkým ide o prípady, keď sa abnormálne správanie javí ako konzistentné s osobnosťou (individuálnou prirodzenosťou) konajúceho. Dokonca aj sv. Tomáš v jednej svojej námietke, odvolávajúc sa na sv. Jána Damascénskeho, tvrdí, že to, „čo je prirodzené, nemôže byť príčinou hriechu, lebo hriech je proti prirodzenosti“.⁴⁰⁸ Ak teda nejaký popud vychádza z našej prirodzenosti, potom by podľa tejto Tomášovej námietky nemal byť hriešny. Na inom mieste zase Akvinský argumentuje, že človek nemôže mať od prirodzenosti návyk na hriech.⁴⁰⁹

Naša bežná skúsenosť ukazuje, že rôzne impulzy, ktoré vychádzajú z našej prirodzenosti (napríklad týkajúce sa stravovania alebo sexuality), nás ľahko môžu pobádať k hriešnemu konaniu. Preto by sa mohlo zdať, že zlé skutky, ktoré na základe týchto popudov spáchame, nie sú úplne dobrovoľné. Ak však nie sú dobrovoľné, nie sú ani hriešne, pretože nedobrovoľnosť vylučuje hriešnosť skutku. Iná forma argumentu o nedobrovoľnosti zlých skutkov sa zakladá na tvrdení, že ľudia majú vo všeobecnosti dobré úmysly.⁴¹⁰ Človek „to myslí dobre“. Klame, aby chránil blížneho. Cudzoloží, lebo miluje. Možno dokonca urobil fundamentálnu voľbu dobra, ale teraz „si jednoducho nemôže pomôcť“. Nechce urážať Boha, chce „len trochu zábavy“. Nemá v *úmysle* stať sa nerestným, ide mu iba o aktuálne zmyslové potešenie.

Aj v tomto prípade Tomáš Akvinský súhlasí, že ľudia si nikdy nevolia zlo ako také. Metafyzicky by to bolo nemožné, pretože zlo sa protiví zmyslovému apetítu a vôli, preto sa mu vyhýbajú.⁴¹¹ Základom každej ľudskej voľby je túžba po vnímanom dobre, ktoré chceme dosiahnuť svojím konaním.

⁴⁰⁸ ST, I–II, q. 75, a. 2, arg. 3: „quod est naturale, non potest esse peccati causa, quia peccatum est contra naturam.“

⁴⁰⁹ Pozri s. 70–72 tejto dizertačnej práce.

⁴¹⁰ O dobrých úmysloch pri zlých skutkoch pozri LOVÁS, „Good intentions and bad actions,“ s. 44–54.

⁴¹¹ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 3, l. 11, n. 5: „voluntas per se tendit in bonum. Nam bonum est quod omnia appetunt, et per consequens voluntas per se refugit malum.“ ST, I–II, q. 8, a. 1, ad 1: „Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum, sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud.“

V tejto súvislosti je dôležité rozlišovať tri rôzne významy pojmu zlo, ktoré sa často zamieňajú.⁴¹² Fyzické a morálne zlo sú na úrovni prirodzenosti.⁴¹³ Potom existuje aj zlo v súvislosti s milosťou, ktoré sa nazýva hriech. Je to deprivácia, ktorá má za následok stratu Božieho života. Fyzické zlo, t. j. bolesť, choroby a všetky druhy utrpenia vrátane smrti, pochádza z poriadku sveta, ktorý vyžaduje skazu niektorých vecí, aby sa tým uľahčilo vytvorenie iných. Prostredníctvom fyzického zla sa určitý druh a v konečnom dôsledku aj celý vesmír udržiava v existencii.⁴¹⁴ Ako to myslíme? Napríklad zjedenie pomaranča spôsobuje fyzické zlo, pretože znamená, že pomaranč nikdy nedosiahne účel, ktorý je daný jeho prirodzenosťou, teda produkciu pomarančovníka.⁴¹⁵ Fyzickým zlám sa evidentne nedá nikdy úplne vyhnúť,⁴¹⁶ ba dokonca sú prospešné z hľadiska celku.

Celkom iná situácia je však, čo sa týka morálneho zla. Na dosiahnutie legitímneho vyššieho dobra je v niektorých prípadoch legitímne (a morálne dobré) spôsobiť fyzické zlo.⁴¹⁷ Spomenuté zjedenie pomaranča patrí k tomuto typu konania. Pre človeka je morálne dobré zjesť pomaranč, aby si jeho vitamínmi udržiaval svoj život, prípadne zažil aj umiernený pôžitok z jeho chuti. Ľudský život je totiž v hierarchii bytia vyšším dobrom, ako je dobro nového pomarančovníka v tomto konkrétnom prípade. To isté platí o morálne dobrom chirurgickom zákroku, ktorý si vyžaduje rozrezanie hrudnej dutiny (čo je istý druh fyzického zla). Aby lekár zachránil pacientov život, môže byť nevyhnutné a zároveň morálne dobré spôsobiť bolesť aj isté poškodenie tela pacientovi.

Ako existuje hierarchia dobier, podobne existuje aj hierarchia cieľov.⁴¹⁸ Je objektívne horšie prísť o život ako prísť o zrak, ale oboje je zlé. Rozum múdreho človeka poznáva túto hierarchiu a identifikuje vzťahy medzi rôznymi entitami.⁴¹⁹ Základnou črtou etiky sv. Tomáša je tak vzťah

⁴¹² Pri tomto rozlíšení a následných dôsledkoch morálneho zla vychádzame z LOVÁS, „Moral Conversion,“ s. 128–131. K uvažovaniu o ontologickom základe zla pozri tiež LOVÁS, „Metaphysical Character,“ s. ____.

⁴¹³ Porov. *De malo*, q. 1, a. 3–4; *ST*, I, q. 49, a. 1–3.

⁴¹⁴ Porov. *ST*, I, q. 22, a. 2, ad 2: „corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. (...) Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo.“

⁴¹⁵ Porov. ASHLEY, *The Way Toward Wisdom*, s. 335.

⁴¹⁶ Porov. *ST*, I, q. 48, a. 2: „perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere.“

⁴¹⁷ Porov. JOURNET, *Le Mal*, s. 53–59.

⁴¹⁸ Porov. Jan A. AERTSEN, „Thomas Aquinas on the Good: The Relation between Metaphysics and Ethics,“ in *Aquinas's Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*, ed. Scott MacDonald a Eleonore Stump, Ithaca: Cornell University Press, 2008, s. 235–236.

⁴¹⁹ Svoj komentár Aristotelovej *Etiky Nikomachovej* Akvinský začína citovaním *Metafyziky*, I, 2: „sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem.“ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 1, l. 1, n. 1.

medzi morálkou a racionalitou.⁴²⁰ Každý morálny skutok⁴²¹ má svoje účinky, ktoré sa dajú posudzovať vo vzťahu k cieľu konania, k iným subjektom a k osobe konajúceho. Základom pre každý slobodný skutok je vzťah k jeho cieľu. Žiadny skutok totiž nerobíme „len tak“ v tom zmysle, že by nesledoval nijaký cieľ. Cieľ je jednoducho riadiacim princípom nášho konania⁴²² a završenie konania zakladá právo na odplatu vo forme odmeny alebo sankcie.⁴²³

Každé ľudské konanie sa okrem osoby konajúceho nevyhnutne dotýka aj spoločenstva ľudí a Boha. Keďže sme členmi ľudskej rodiny, naše činy vždy presahujú nás samých a dokonca aj tie najsúkromnejšie činy sa týkajú vždy aj ostatných ľudí,⁴²⁴ s ktorými nás spája tá istá prirodzenosť. Väčšina našich skutkov sa navyše týka konkrétnych jednotlivcov. Ako sa naše skutky dotýkajú Boha?⁴²⁵ Boh je naším osobným dobrom a je tiež spoločným dobrom všetkých ľudí. Pretože je najvyšším Dobrom, je Boh konečným cieľom každého stvorenia. Nie je však neosobným Dobrom, ale tým, na koho by sa mala osobne vzťahovať slobodná vôľa každého človeka.⁴²⁶ Ako členovia ľudského spoločenstva majú ľudia smerovať k Bohu aj ako k transcendentnému spoločnému dobru. Len ak smeruje k Bohu, dosiahne stvorená bytosť svoju plnosť.

Z týchto dôvodov Akvinský tvrdí, že každé stvorenie už na prirodzenej rovine má sklon milovať Boha viac ako seba.⁴²⁷ Vzdávať chválu Bohu je teda akt spravodlivosti. Ak človek úspešne dosiahne Boha ako svoj konečný cieľ, Boh odpovedá udelením zásluh. Keď sa však, naopak, človek od Boha odvráti, uráža ho, pretože ho oberá o jeho legitímne postavenie konečného

⁴²⁰ Porov. *ST*, I–II, q. 19, a. 1, ad 3: „Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum.“

⁴²¹ T. j. *actus humanus*.

⁴²² Porov. *ScG*, III, 2, č. 1: „omne agens in agendo intendat finem: quandoque quidem actionem ipsam; quandoque aliquid per actionem factum.“

⁴²³ LABOURDETTE, *Les actes humains*, 275–276.

⁴²⁴ Porov. *ST*, I–II, q. 21, a. 3: „unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem.“

⁴²⁵ Nedá sa povedať, že by naše (dobré alebo zlé) skutky Boha nejako ovplyvňovali, pretože by to bolo v rozpore s jeho nemeniteľnosťou.

⁴²⁶ Porov. Piotr LICHACZ, *Did Aquinas Justify the Transition From 'Is' to 'Ought'?* Varšava: Instytut Tomistyczny, 2010, s. 292–294.

⁴²⁷ Porov. *ST*, I–II, q. 109, a. 3: „Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini; et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest. Cuius ratio est quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse (...). Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus.“

cieľa.⁴²⁸ Ak si teda niekto dobrovoľne volí časné dobro (napríklad cudzoložný pôžitok) s vedomím, že porušuje prirodzený či Boží zákon, robí vedomý obchod. Vzdáva sa vyššieho (duchovného) dobra, aby uprednostnil nižšie (zmyslové) dobro.⁴²⁹ Lenže rozhodnutie vzdať sa duchovného dobra predstavuje výber duchovného zla. Akcidentálna narušená forma morálneho bytia (t. j. skutku) nahrádza jeho správnu formu, pretože zlo nie je len jednoduchou absenciou dobra, ale je stratou (*depriváciou*) náležitej formy.⁴³⁰

Ak teda napríklad človek vie, že sa dopúšťa cudzoložstva, a vie, že cudzoložstvo je nezriadené správanie, tak si pre seba vedome vyberá neporiadok (poruchu) – zlo, ktoré deformuje jeho dušu. Stáva sa tým náchylnejším na zlé, a to nielen v oblasti intímneho života. Formuje sa na človeka, ktorý dobrovoľne koná zlo. Nestane sa nerestným ako „nešťastná obeť“ vedľajšieho účinku opakovaných zlých skutkov, ale zažije nemenný účinok svojich dobrovoľných volieb.

Jeden hriech, samozrejme, nemusí hneď spôsobiť hriešny návyk. Jednotlivé zlé skutky majú časovo obmedzené trvanie. Môžu však mať trvalé alebo dlhotrvajúce následky, a to tak na svojich adresátoch, ako aj (hoci iným spôsobom) na svojich pôvodcoch.⁴³¹ Človek tak získava dispozíciu zvoliť si aj ďalší hriech v súlade s predchádzajúcou voľbou. Keď naň bude mať príležitosť, zvolí si ho, pokiaľ sa nezadrží dôkladným premyslením. Spáchaním aj jediného smrteľného hriechu sa totiž človek na nadprirodzenej rovine dostáva do „stavu pripútanosti k hriechu“. Jeho vôľa totiž opustila

nemenné dobro a pripútala sa k premenlivému ako svojmu cieľu a moc a sklon tejto pripútanosti v nej ostávajú, až kým sa opäť neprikloní k nemennému dobru.⁴³²

Tento stav nie je ešte totožný s nerest'ou, t. j. získaným zlým návykom. Aktuálne preferovaný výber časného dobra pred dobrom trvalým však k neresti vedie. Ak si dobrovoľne a habituálne vyberáme zlo, nerest' sa vytvorí a následne kultivuje.

⁴²⁸ Porov. ST, I–II, q. 21, a. 4: „Ratione quidem ipsius, inquantum est ultimus hominis finis, est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est. Unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur.“

⁴²⁹ Porov. tamže, q. 78, a. 1: „Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiat bono magis amato (...) quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinae, vel caritatem Dei, vel aliquid huiusmodi; sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiat bono temporali bono.“

⁴³⁰ Porov. LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, s. 172.

⁴³¹ Viac o širších následkoch voľby zlých činov pozri s. 63 a 68 tejto dizertačnej práce.

⁴³² *De veritate*, q. 24, a. 12.

Nerest' pôsobí proti rozumovému poriadku, preto je v rozpore s prirodzenosťou človeka. Je teda získaným sklonom *contra naturam*.⁴³³ Podobne ako zlo samo osebe, ani nerest' ako taká nie je žiaduca. Normálne si ju nevolíme pre ňu samotnú. Cudzoložník (keď budeme pokračovať vo vyššie spomenutom príklade) zvyčajne nechce zlozvyk, ide mu možno o sexuálny pôžitok. Ako však pripomína sv. Tomáš, človek môže chcieť nejakú vec ako takú alebo si ju zvoliť pre nejaký, ale nie každý jej účinok.⁴³⁴ Keď si však v prípade vedome nezriadených skutkov vyberá dobro, ktoré je spojené s istým zlom, *nutne* si volí aj toto zlo.⁴³⁵ Zlo totiž „existuje“ vždy len v napojení na nejaké dobro.⁴³⁶

Pokračujúce nezriadené voľby vytvoria dobrovoľný zlý návyk a trvalo prekrútenú vôľu.⁴³⁷ Ako je cnosť výsledkom slobodných rozhodnutí, tak je to aj s nerest'ou.⁴³⁸ Dobré skutky majú sklon rozvinúť sa do cnosti a podobne aj dobrovoľne konané zlo má svoju vlastnú zvrátenú dynamiku, ktorá ústi do neresti. Cnosť zdokonaľuje schopnosti (predovšetkým vôľu) a zároveň zdokonaľuje osobu, ktorá má cnosť. Nerest', naopak, kazí vôľu a celú osobnosť nerestného človeka. Nerest' je teda anti-cnosťou.⁴³⁹ Na rozdiel od svojich cností, ktoré človek môže ľubovoľne použiť alebo nepoužiť, neresti už úplne nepodliehajú vôli po tom, čo ich vytvorila.⁴⁴⁰ Neznamená to, že by skutky neresti boli celkom nedobrovoľné. Avšak napríklad človek, ktorý sa svojimi opakovanými skutkami (teda dobrovoľne) stal nespravodlivým, nestane sa opäť spravodlivým, kedykoľvek by to chcel.

Naša vôľa prirodzene túži po dobre. Takže najvyššie Dobro je zo svojej podstaty tým najúžasnejším, po čom môžeme túžiť. Všeobecným účinkom každej neresti je však nárast nezriadenej sebalásky a pohrdania Bohom.⁴⁴¹ Nezriadená sebaláska alebo pýcha je totiž

⁴³³ Porov. ST, I–II, q. 71, a. 2: „vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.“

⁴³⁴ Porov. tamže, q. 77, a. 7: „secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam et non in effectum.“

⁴³⁵ Človek „si vyberá niečo, čo je v určitom ohľade dobré, ale je zlé absolútne (ako celok)“, porov. *De malo*, q. 1, a. 3; q. 3, a. 12. Môžeme tiež hovoriť o zdanlivom dobre, porov. ST, I–II, q. 8, a. 1. Viac k tomu pozri s. 29–30 tejto dizertačnej práce.

⁴³⁶ Pozri k tomu s. 67–68 tejto práce. Zatiaľ čo zlo je vždy spojené s nejakým dobrom, dobro nie je vždy spojené so zlom. Absolútne dobro vylučuje akékoľvek zlo. Absolútne zlo však naopak nemôže existovať, pretože (pokračujúc v argumentácii zo s. 68) na to, aby bola diera, musí byť nejaká látka; porov. LOVÁS, „Moral Conversion,“ s. 135.

⁴³⁷ Porov. *De malo*, q. 1, a. 1, ad 4.

⁴³⁸ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 3, l. 11, n. 6.

⁴³⁹ Porov. Michel LABOURDETTE, *Vices et péchés. « Grand cours » de théologie morale*, zv. 4, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2017, s. 35–36.

⁴⁴⁰ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 3, l. 12, n. 7: „habitus mali non subiacent voluntati omnino, postquam sunt generati.“

⁴⁴¹ Porov. Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *Knowing the Love of God: Lessons from a Spiritual Master*, DeKalb: Lighthouse Catholic Media, 2015, s. 57.

v prvom rade ukryvaná vo vôli, ktorá by mala milovať Boha nadovšetko. Takže hriešnik sa svojím vlastným konaním pripravuje aj o najvyššie Dobro v prospech získania nezriadeného časného dobra.⁴⁴² Nejde pritom len o smrteľné hriechy, ktoré sme spomínali vyššie. Dlhodobé následky habituálneho všedného hriechu zahŕňajú totiž aj ochladenie lásky voči Bohu a horlivosti pre cnosť, otupenie radosti z konania dobra a chápania pravdy, prekážky mnohým milostiam, spomalenie duchovného rastu človeka, nárast ľahostajnosti k zlu a pripútanosti k stvoreným dobrám, ktoré škodia duši.⁴⁴³

3.7 Prehnaný optimizmus o ľudskej slobode

Michel Foucault, predstaviteľ francúzskej postmodernej filozofie, sa podobne ako mnohí iní – či už jeho súčasníci z druhej polovice 20. storočia, alebo ľudia všetkých čias – snažil oslobodiť spod obmedzení svojej doby. Ako sám povedal:

Chceli sme svet a spoločnosť, ktoré by boli nielen odlišné, ale ktoré by boli aj alternatívnou verziou nás samých. Chceli sme byť úplne iní v úplne inom svete.⁴⁴⁴

V tomto duchu Foucault tvrdil, že ľudia si tvoria nielen vlastnú identitu, ale aj prirodzenosť.⁴⁴⁵ Bez akejkoľvek spoločnej prirodzenosti, ktorá nás zo svojej podstaty limituje, môže byť totiž život každého z nás originálnym „umeleckým dielom“.⁴⁴⁶

Na Foucaulta nadviazali transhumanisti, ktorí sa, vychádzajúc z ľudskej inteligencie a schopností pomocou moderných technológií, usilujú pozdvihnúť človeka na nový stupeň evolúcie. Už názov *transhumanizmus*, ktorý pochádza z rovnomenného manifestu anglického evolučného biológa Juliana Huxleyho,⁴⁴⁷ etymologicky naznačuje prechod od ľudského *k niečomu viac ako ľudskému*. V bežnom živote sa takýto prehnaný optimizmus vo veci ľudskej slobody môže premietnuť do mentality *neobmedzeného sveta*, v ktorom neexistujú žiadne limity. Jednoduché slogany typu „Buď, kým chceš!“ či „Môžeš sa stať kýmkoľvek (alebo

⁴⁴² Porov. ST, I–II, q. 78, a. 1.

⁴⁴³ Porov. GARRIGOU-LAGRANGE, *Knowing the Love of God*, s. 23–25 a Jordan AUMANN, „The Theology of Venial Sin,“ *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 10 (1955): 93–94.

⁴⁴⁴ Michel FOUCAULT, „Interview with Michel Foucault,“ in *Essential Works of Foucault, 1954–1984*, zv. 3: *Power*, ed. James D. Faubion, New York: The New Press, 2001, s. 247–248.

⁴⁴⁵ Porov. FOUCAULT, „What is Enlightenment?“ in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, 1984, s. 42: „This modernity does not “liberate man in his own being”; it compels him to face the task of producing himself.“

⁴⁴⁶ FOUCAULT, „On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress,“ in *The Foucault Reader*, ed. Rabinow, s. 350.

⁴⁴⁷ Porov. Julian HUXLEY, „Transhumanism,“ *Journal of Humanistic Psychology* 8, č. 1 (1968): 73–76. Prostriedkom a zároveň záverom evolúcie podľa Huxleyho je „well-developed, well-integrated personality is the highest product of evolution, the fullest realization we know of in the universe“ (s. 74).

čímkoľvek) len chceš“ sú výstižným vyjadrením takéhoto zmýšľania. V tejto mentalite nie je ľudská prirodzenosť integrálnou danosťou, ale tekutým konceptom, ktorý sa dá tvarovať celkom podľa našich prianí.

Aká je však realita? Naše túžby skutočne môžu byť nekonečné, ale naše schopnosti naplniť ich ostávajú trvalo obmedzené. Bankový úradník v Bratislave si môže priať stať sa lúčnym koníkom pod Tatrami, ale v skutočnosti ním nikdy nebude. Transhumanisti by mohli zareagovať: „Zatiaľ nepoznáme technické možnosti na splnenie tohto želania, ale budúcnosť ich prinesie.“ Takáto logika však podporuje človeka v túžbach po nemožnostiach a protirečeniach. Ak sa mentalita *neobmedzených možností* pretaví do všeobecne akceptovaného práva, vedie k vynucovaniu splnenia akokoľvek absurdných individuálnych túžob len preto, že existujú. Nakoniec tak prehnaný optimizmus ohľadom ľudskej slobody vo svojich účinkoch, paradoxne, vykazuje spoločné črty s extrémnym pesimizmom, o ktorom sme písali vyššie.⁴⁴⁸

Pozrime sa na takýto „prehnaný optimizmus“ vo veci našich schopností a slobody z perspektívy Tomáša Akvinského. Ten by súhlasil s Foucaultom a transhumanistami, že človek môže a aj má pracovať na svojom rozvoji. Len ťažko by však súhlasil s nadobudnutím novej prirodzenosti prostredníctvom manipulácie s ľudským genómom. Naše pozemské limity neprekonáme vytvorením autonómnej bytosti typu *autopoiesis*.⁴⁴⁹ Novou (resp. druhou) prirodzenosťou človeka sú však podľa Tomáša naše návyky.⁴⁵⁰ Po svojom vzniku má táto nová prirodzenosť svoju vlastnú (autonómnú) dynamiku presahujúcu jednotlivé úkony vôle, ktoré ju vytvorili. Nabáda nás konať istým spôsobom, a tak dokonca formuje naše ďalšie túžby, pocity aj spôsob myslenia.

Nové správanie pochádzajúce z návyku skutočne prekračuje limity našej prirodzenosti a človeka posúva na kvalitatívne odlišnú úroveň. Na rozdiel od transhumanistov a Foucaulta, ktorí v novom človeku chceli vidieť „zničenie toho, čím sme, a stvorenie úplne inej veci“,⁴⁵¹ sv. Tomáš vychádza z toho, že prirodzenosť človeku, rovnako ako žiadnej inej veci, nemožno nijakým spôsobom odňať. Nová prirodzenosť vo forme návyku sa, naopak, odstrániť dá, hoci

⁴⁴⁸ Porov. s. 53–56 tejto práce.

⁴⁴⁹ Ide o systém, ktorého vznik nemožno vysvetliť z vonkajších príčin, ale len vďaka jeho vlastnej, vnútornej štruktúre; porov. Humberto R. MATURANA, „Autopoiesis, Structural Coupling and Cognition: A history of these and other notions in the biology of cognition“, *Cybernetics and Human Knowing* 9, č. 3–4 (2002): 5–34.

⁴⁵⁰ Porov. *ST*, I–II, q. 32, a. 2, ad 3: „consuetudo est quasi altera natura.“

⁴⁵¹ FOUCAULT, „Interview with Michel Foucault“, s. 275.

s ťažkosťami. Je to preto, že „návyk sa podobá (pôvodnej) prirodzenosti, ale nedosahuje ju“.⁴⁵² Nová prirodzenosť sa tak dokonca zakladá na existencii zásadnej *pôvodnej prirodzenosti*, ktorá má ohraničenú prispôsobivosť.

Ak sa nejaký subjekt snaží úplne prekonať pôvodnú prirodzenosť alebo ak ignoruje mechanizmus jej fungovania, nemôže prežiť. Ovocný strom sa dá štepením modifikovať, aby prinášal lepšie ovocie. Podobne divoko rastúci ker ruží sa dá vhodným strihaním prispôbiť, aby vyháňal nové púčiky. Pokiaľ však modifikačné zásahy presiahnu mieru, danú prirodzenosťou organizmu, strom či ružový ker uschne. Stvorenia na zemi sa neustále prispôbujú zmenám, ktoré pochádzajú z ich vonkajšieho prostredia, ako aj tým, ktoré samy iniciujú. Čím viac je takáto zmena v súlade s prirodzenosťou veci, tým má väčšiu šancu uspieť⁴⁵³ a dokonca priviesť jej subjekt k rozkvetu (ako to vidíme na ružovom kre či ovocnom strome).

Po celý život si my ľudia vytvárame rôzne návyky, ktoré sa stávajú našou *druhou prirodzenosťou*. Rozlišovacím kritériom, nakoľko nám táto druhá prirodzenosť prospeje, je súlad s úsudkom rozumu, pokiaľ tento rešpektuje pravidlá pôvodnej prirodzenosti. Takéto návyky zdokonaľujú fungovanie našich základných schopností – rozumu a vôle – a tak nás vedú k skutočnému rozkvetu.⁴⁵⁴ Keďže afektivita rovnako bytostne patrí k našej telesnej stránke, ľudská dokonalosť si vyžaduje návyky, ktoré koordinujú intelekt a emócie prostredníctvom vôle. Tieto kvality sa spájajú v *cnosti*, ktorú Tomáš Akvinský práve s ohľadom na jej zdokonaľujúcu funkciu charakterizoval ako „dokončenie potencie (schopnosti)“.⁴⁵⁵

Cnosti však nielenže zdokonaľujú človeka v konaní konkrétnych činností, ale ho tiež vnútorne premieňajú. Cnostný človek je tak dokonalým v morálnom aj v bytostnom zmysle.⁴⁵⁶ Nie je teda transhumánný či nadľudský, ale *plne ľudský*. V našich rukách je teda nielen projekt dotvárania sveta,⁴⁵⁷ ale aj seba-tvarovania podľa formovateľnosti našej prirodzenosti. Najprirodzenejšia a najväčšia schopnosť človeka tkvie v práci na svojom vlastnom rozvoji a najdokonalejší spôsob našej formácie spočíva v získaní *efektívnej vlády nad sebou samým*.

⁴⁵² Porov. ST, I–II, q. 53, a. 1, ad 1: „habitus similitudinem habet naturae, deficit tamen ab ipsa. Et ideo, cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus difficile removetur.“

⁴⁵³ Porov. RAVAISSON, *De l'habitude*, s. 9: „Le changement qui lui est venu du dehors lui devient donc de plus en plus étranger ; le changement qui lui est venu de lui-même lui devient de plus en plus propre.“

⁴⁵⁴ Porov. ST, I–II, q. 49, a. 2: „habitus animae et corporis (...) sunt dispositiones quaedam perfecti ad optimum.“

⁴⁵⁵ Porov. *De virtutibus*, q. 1, a. 1: „virtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat.“

⁴⁵⁶ Porov. ST, I–II, q. 56, a. 3: „reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem.“

⁴⁵⁷ Podľa Gn 1, 28.

Naše návyky nám tak na jednej strane stelesňujú hranice našich schopností seba-utvárania. Na druhej strane nám poskytujú priestor pre naše bytostné zdokonaľovanie. Sú teda prejavom našej *dejinnosti*: ukazujú, že máme svoju minulosť, prítomný stav a budúcu perspektívu, v ktorých môžeme naplňovať svoj potenciál. „Prekalibrovanie“ svojich limitov dosahujeme prostredníctvom práce na našej skutočnej dokonalosti – cnostiach. Ich plnosť získavame, keď nám Boh, ten najväčší umelec, dáva najmä cez vliate cnosti novú prirodzenosť v Kristovi.⁴⁵⁸

3.8 Záver: Cnosť ako vrcholné dielo človeka

Viac ako naše momentálne emócie či intenzívnejšie (prípadne aj dlhodobejšie) vášne⁴⁵⁹ môžu našu slobodu obmedzovať inštinkty a návyky (vrodené alebo získané), ktoré vychádzajú z našej druhej a individuálnej prirodzenosti a s našou afektivitou úzko súvisia. My ľudia, ktorých ťaží vlastná minulosť a osobné limity, by sme aspoň niekedy boli radi *úplne iní*, „alternatívnou verziou seba samých (...) v úplne inom svete“.⁴⁶⁰ Naša „nová prirodzenosť“ však predpokladá existenciu zásadnejšej „prvej prirodzenosti“, ktorú charakterizuje ohraničená prispôsobivosť. V tejto kapitole sme argumentovali, že návyk (dobrý aj zlý) je takouto získanou novou prirodzenosťou.

Konať v súlade alebo v rozpore s našimi návykmi však stále ostáva v moci našej slobodnej voľby. Každý náš skutok návyk potvrdí alebo oslabí. V tomto duchu Félix Ravaisson tvrdil, že „návyk sa ukazuje v postupnej forme“.⁴⁶¹ Je teda dynamickým sklonom. Aj činnosti, ktoré pramenia z návyku, na svoje prevedenie vyžadujú kreativitu konajúceho podľa jeho schopností.

Sloboda človeka vychádza z jeho racionálnej prirodzenosti.⁴⁶² Práca na formovaní jeho charakteru predstavuje realizáciu či pozitívny rozmer slobody (slobodu *pre* výnimočnosť). Servais Pinckaers v tomto zmysle písal o *slobode kvality*.⁴⁶³ Nieкто sa napríklad môže postupne stať slobodným pre hru šachu alebo na klavíri vďaka tomu, že „absolvoval dlhý proces cvičenia a zameriavania tela a mysle na veľmi konkrétne dobro“.⁴⁶⁴ Podobne sa naša sloboda realizuje

⁴⁵⁸ Na túto skutočnosť nadviažeme na s. 114–115 tejto dizertačnej práce.

⁴⁵⁹ Ich vplyv na našu slobodu pozri na s. 39–51 tejto práce.

⁴⁶⁰ FOUCAULT, „Interview with Michel Foucault“, s. 247–248.

⁴⁶¹ RAVAISSON, *De l'habitude*, s. 38: „l'habitude figure sous une forme successive.“

⁴⁶² Porov. ST, I, q. 83, a. 1: „necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.“ Pozri k tomu s. 32 tejto dizertačnej práce.

⁴⁶³ Porov. PINCKAERS, *Prameny kresťanskej morálky*, s. 327–347. Tento rozmer slobody je podľa Pinckaersa rozhodujúci pre Akvinského etiku cností. Viac k tomu pozri na s. 128 tejto práce.

⁴⁶⁴ BARRON, *Obnovme si nádej*, s. 123.

pri formovaní cností tak, že usmerňuje naše túžby, aby dosiahnutie dobra bolo najskôr možné a neskôr ľahké. Prostredníctvom cností teda získavame vládu sami nad sebou, čo je ten najdokonalejší spôsob, akým sa môžeme formovať.

4. Sloboda a prirodzený zákon

Človek je *mikrosvetom*, ktorý svojím telom zapúšťa hlboké korene do materiálneho sveta, zatiaľ čo svojou dušou „vzlieta k oblakom“. ⁴⁶⁵ Nie sme žiadni bohovia, hoci sa nimi usilujeme byť od svojho stvorenia. ⁴⁶⁶ Boh na rozdiel od nás nemá potenciál rozvoja ani možnosti zdokonalenia svojich schopností, ale je dokonalý a všetky jeho schopnosti sa plne uskutočňujú. Nie sme ani anjeli, ktorí svoje mentálne návyky nerozvíjajú a na hmotu môžu pôsobiť len zvonku. ⁴⁶⁷ Ani nie sme čistou hmotou ako kamene, ktoré sa sami nevedia zdokonaľiť a získať novú schopnosť (napríklad lietania), hoci by sme ich na to trénovali. ⁴⁶⁸ Sme bytosti, ktoré konajú prostredníctvom svojho tela, a to dokonca aj vtedy, keď pôsobíme na seba samých. ⁴⁶⁹

Vďaka našej hylemorfickej prirodzenosti máme sklony a dispozície nižších stupňov bytia a zároveň dispozície pochádzajúce z našej rozumovej a duševnej povahy. Ako ľudia máme prirodzenosť, o ktorú sa delíme s hociktorým iným človekom. Práve naše prirodzené sklony a návyky svedčia o tom, že máme telesno-duševnú prirodzenosť. Akvinský v tomto smere tvrdí, že niektorými svojimi sklonmi a inštinktnými potrebami môžeme byť vyslovene ovládaní. ⁴⁷⁰ Čo znamená táto skutočnosť pre našu slobodu? A ako konkrétne nás naše sklony a inštinkty hýbu?

Hoci formálna príčina pohybu robota (t. j. program vymyslený človekom) je kvalitatívne odlišná od príčiny pohybu zvieraťa alebo človeka, ktorou môže byť inštinkt pochádzajúci z ich prirodzenosti, predsa sa zdá, že večný zákon, ktorý do nás vpisuje určité sklony, sa do istej miery na robotický program podobá. Keďže večný zákon pochádza od Boha, mohol by Boh, ako jeho autor a najvyšší zákonodarca, v niektorých prípadoch udeliť výnimku z dodržiavania prirodzeného zákona?

Ak by to šlo, malo by to zásadný dosah na našu slobodu a konanie. Skúmanie tejto otázky nás plynule prevedie k problematike poslednej kapitoly tejto práce, v ktorej sa budeme zaoberať ďalším Božím pôsobením na našu slobodu.

⁴⁶⁵ Porov. W. Norris CLARKE, *The Creative Retrieval of Saint Thomas Aquinas: Essays in Thomistic Philosophy, New and Old*, New York: Fordham University Press, 2009, s. 132–151.

⁴⁶⁶ Porov. Gn 3, 6.

⁴⁶⁷ Porov. Serge-Thomas BONINO, *Angels and Demons: A Catholic Introduction*, Washington: The Catholic University of America Press, 2016, s. 127–130.

⁴⁶⁸ Porov. s. 26 tejto dizertačnej práce.

⁴⁶⁹ Porov. SULLIVAN, „Taking Nature Graciously,“ s. 393.

⁴⁷⁰ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 7, l. 5, n. 15: „etiam ab eis superetur.“

4.1 Teleologická kompozícia ľudskej prirodzenosti

O „prirodzenosti“ a „prirodzenom“ môžeme hovoriť v dvoch zmysloch. V prvom rade ide o to, čo máme vrodené. Druhý, širší význam týchto slov zahŕňa aj naše získané sklony a návyky, ktorým sme sa viac venovali v predchádzajúcej kapitole tejto dizertačnej práce. V tejto kapitole sa budeme zaoberať našimi vrodеныmi inštinktmí a dispozíciami. Tieto skutočnosti prirodzeného zákona nás ešte silnejšie ako získané návyky vedú k istému spontánnemu, neuváženému správaniu.⁴⁷¹ Z hľadiska predmetu našej práce je teda dôležité preskúmať spôsob ich fungovania.⁴⁷²

Ako uvádza už Aristoteles, každá aktivita zahŕňa nejaký objekt, zmenu, ktorá sa na objekte vykonáva, a nový stav, ktorý objekt získava.⁴⁷³ Sv. Tomáš k tomu pridáva nevyhnutnú existenciu príčiny, ktorá na ovplyvňovaný objekt pôsobí.⁴⁷⁴ Každá činnosť má teda najmenej tri zložky: konajúci subjekt, vykonávanú zmenu a príjemcu, na ktorom sa zmena vykonáva. Výnimku z toho, čo tu tvrdíme, tvoria *imanentné aktivity*, teda čisto mentálne operácie. Tie nutne nemusia spôsobovať zmenu na svojom príjemcovi, ktorý je väčšinou aj ich konajúcim subjektom. Ale aj tieto sú orientované na nejaký objekt.⁴⁷⁵

Jedna operácia⁴⁷⁶ môže mať na dotknuté subjekty niekoľko rôznych účinkov, ktoré závisia nielen od typu operácie, ale aj od prirodzenosti príjemcu. Preto tá istá aktivita môže mať rôzne účinky na rôznych príjemcov. Napríklad pôsobenie ohňa na hlinu bude mať taký účinok, že hlina sa zahreje a stvrdne. Ak však oheň pôsobí na predmet z vosku, ten sa zohreje a následne roztaví. Prvý účinok – zahrievanie – je podstatným účinkom pôsobiaceho ohňa (t. j. účinok *per se*), zatiaľ čo nasledujúci – tvrdenie alebo roztavenie – je účinkom *per accidens*. Ide o vedľajší a nepriamy účinok vyvolaný teplom, ktoré spôsobuje rôznu reakciu podľa prirodzenosti príjemcu.

Pokiaľ ide o rôzne prirodzenosti⁴⁷⁷ vecí, Tomáš Akvinský tvrdil, že tak ako celé stvorenie, aj človek svoju existenciu (a prirodzenosť) len pasívne prijíma. Zameranie našej prirodzenosti na svoj cieľ tvorí *pasívnu participáciu na večnom zákone*. Tomáš odlišuje aktívnu a rozumovú

⁴⁷¹ Pozri k tomu Lawrence FEINGOLD, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters*, Naples: Sapientia Press of Ave Maria University, 2010, s. 19.

⁴⁷² Táto stať bola publikovaná v článku LOVÁS, „Prirodzená teleológia ľudského konania,“ s. 2–7.

⁴⁷³ Porov. ARISTOTELES, *Fyzika*, I, 7.

⁴⁷⁴ Porov. ST, I, q. 41, a. 1, ad 2.

⁴⁷⁵ Porov. ST, I, q. 14, Prológ.

⁴⁷⁶ Výraz *operácia* tu používame ako synonymum výrazu *činnosť* alebo *aktivita* podobne, ako to robia MARGELIDON a FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, s. 8–9, 326.

⁴⁷⁷ Definovanie pojmu *prirodzenosť* pozri v poznámke pod čiarou č. 43 na s. 14 tejto dizertačnej práce.

účasť na večnom zákone od pasívnej.⁴⁷⁸ Pasívna participácia sama osebe ešte nie je prirodzeným zákonom, je len „kvázi-zákonom“. Vesmír sa správa, akoby podliehal zákonu, pretože Boh doň vpísal určitý poriadok.⁴⁷⁹ Tento poriadok však, keďže je prítomný aj v nerozumových stvoreníach, nie je právnym poriadkom v pravom zmysle slova, pretože ho neprijíma intelekt (ktorý nerozumové stvorenia nemajú). Práve rozum, ktorý vlastní ľudská prirodzenosť, dosahuje, že definovanie našej prirodzenosti (vo vzťahu k jej cieľom) neprijímame ako nerozumové bytosti *len pasívne*, ale tiež racionálne a aktívne.

Ľudskú prirodzenosť charakterizujeme z hľadiska jej schopností. Ako píše americký morálny filozof a teológ Steven Long, tieto „schopnosti definujeme ich skutkami a skutky definujeme ich predmetmi a cieľmi“. ⁴⁸⁰ Ciele ľudského života sú teda určujúce pre naše konanie. Sami sme si totiž nevytvorili nevyhnutnú potrebu kyslíka, vody alebo jedla pre svoj život. Ani sme si nevytvorili potrebu múdrosti a poznania na to, aby sme sa vyhli zmätku a nevedomosti. Nevymysleli sme si potrebu priateľov, aby sme sa vyhli osamelosti. Jednoducho *sme* takéto bytia. Ľudská prirodzenosť dáva našim skutkom ich nutné minimálne zameranie.⁴⁸¹

Presne toto je súčasťou toho, čo Akvinský chápe ako pasívnu participáciu na večnom zákone. Racionálna a aktívna účasť na večnom zákone, ktorá tvorí *prirodzený zákon*, je založená na pasívnej účasti a prirodzenom teleologickom zameraní sveta.⁴⁸² Práve skutočnosť, že pasívna participácia, hoci sama osebe nie je prirodzeným zákonom, pôsobí, že svet je a riadi sa spôsobom, ktorý poznáme, je podľa nás konštitutívnu aj vo veci ľudského konania. Prejavuje sa totiž v rozhodovaní urobiť (alebo neurobiť) nejaký skutok, ktorý je alebo nie je v súlade s teleologickým nasmerovaním našej prirodzenosti. Teda prirodzená teleológia (zameranie ľudskej prirodzenosti) vo všeobecnosti primárne určuje morálnosť konania.

Pozorovaním prírody prišiel sv. Tomáš k záveru, že nič sa nedeje „len tak“, ale každé bytie vykonáva svoje činnosti, pretože nimi sleduje určitý cieľ.⁴⁸³ Cieľ skutku je teda prvým

⁴⁷⁸ Porov. ST, I–II, q. 91, a. 2.

⁴⁷⁹ Porov. Oliva BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe According to Aquinas*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1992, s. 72–73.

⁴⁸⁰ LONG, „Natural Law, the Moral Object, and *Humanae Vitae*,“ s. 287.

⁴⁸¹ Každé bytie túži po dobre, ktoré je vlastné jeho prirodzenosti, porov. Jan A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Leiden; New York: Brill, 1996, s. 301. Tento základný postulát vychádza z *De malo*, q. 1, a. 1 aj ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, I, 1.

⁴⁸² Už Aristoteles vysvetľoval dobro z hľadiska finálnej príčinnosti alebo z toho, čo sa nazýva „teleológia“. Pojem je odvodený z gréckych slov *telos* (cieľ, zámer alebo účel) a *logos* (slovo, zmysel alebo vysvetlenie). Pre viac informácií pozri Monte R. JOHNSON, *Aristotle on Teleology*, Oxford; New York: Clarendon Press, 2006.

⁴⁸³ Porov. AKVINSKÝ, *Super Evangelium S. Ioannis*, prooemium, a. 3: „Videmus enim ea quae sunt in rebus naturalibus, propter finem agere.“ a ScG, III, 2, č. 1.

princípom porozumenia v poriadku konania rovnako, ako je ním teleologické zameranie prirodzenosti stvorení v poriadku bytia. Týka sa to tak rozumových bytí, ktoré sledujú ciele na základe svojho uváženia, ako aj nerozumových, ktoré sa hýbu na dosiahnutie cieľov vpísaných do svojej prirodzenosti, hoci o tom nevedia.⁴⁸⁴

Prirodzenosť každého fyzického aj morálneho bytia (t. j. skutku) je *per se* zameraná k presne stanoveným cieľom, ktoré sú príčinou predurčenia istých prostriedkov na ich dosiahnutie.⁴⁸⁵ Čo to znamená? Predovšetkým to, že toto *per se* zameranie bytí je nemenné, a preto nedobrovoľné (nezávislé od vôle konkrétneho činiteľa). Nedobrovoľná teleologická orientácia vyplýva z vnútorne určeného charakteru prirodzenosti a vzťahu k jej cieľom, ktoré sú vyjadrené činnosťami konkrétneho bytia. Každý skutočne ľudský čin⁴⁸⁶ obsahuje určitú zmenu, vykonanú ľudským činiteľom v príjemcovi s istým cieľom.⁴⁸⁷ Sv. Tomáš často opakuje, že podstata ľudského skutku závisí od úmyslu a „princípom ľudských skutkov (...) je (ich) cieľ“.⁴⁸⁸ Ako presne cieľ ovplyvňuje morálnosť skutku? Cieľ je *per se* „pohybovým“ pojmom. Voľba konkrétnych aktivít zahŕňa pohyb k dobru, ktoré je vždy cieľom. Je to tak aj v prípade, že konajúci koná s objektívne zlým úmyslom a chce dosiahnuť objektívne zlý cieľ. Konajúci totiž vždy svojou činnosťou sleduje nejaké (prínajmenšom zdanlivé a subjektívne vnímané) dobro. Samozrejme, to nestačí na ospravedlnenie skutku, ako to demonštruje Tomáš aj na príklade toho, kto kradne s úmyslom dať almužnu.⁴⁸⁹

Teleologický poriadok sa podľa nás neodvodzuje primárne od Božej existencie, ale skôr od príčinného usporiadania sveta. Tento poriadok človeka vedie k existencii Boha ako prvej pôsobiacej a poslednej účelovej príčine. Ako píše Long, prirodzená teleológia je teda

⁴⁸⁴ Napríklad kameň sa hýbe v súlade so svojou prirodzenosťou pôsobením ťažiska a gravitačnej sily, porov. AKVINSKÝ, *De principiis naturae*, 3, 19.

⁴⁸⁵ Porov. Joseph BOBIK, *Aquinas on Matter and Form and the Elements: A Translation and Interpretation of the De Principiis Naturae and the De Mixtione Elementorum of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998, s. 38. LONG, *Teleological Grammar of the Moral Act*, s. 69–70 vysvetľuje, že bez takýchto cieľov „either we could never begin to act—because there would, naturally speaking, be nothing to desire, and nothing to fear (because fear is rooted in the awareness of dangers to our possession of the good)—or, if, *per miraculem*, we could begin to act, we could never end (because our acts would lack any natural point of termination).“

⁴⁸⁶ Skutok, ktorý pochádza z intelektu a vôle, porov. ST, I–II, q. 1, a. 1: „Homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt.“

⁴⁸⁷ Porov. tamže: „Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint.“

⁴⁸⁸ ST, I–II, q. 1, a. 3.

⁴⁸⁹ Porov. *De malo*, q. 15, a. 1, ad 3: „Finis etiam ipsius actus secundum suam naturam est inordinatus, licet ex intentione agentis possit esse finis bonus, qui non sufficit ad excusationem actus, ut patet in eo qui furatur intendens eleemosynam dare.“

samotným základom etiky, pretože ak by ľudská prirodzenosť nebola objektívne zameraná na ciele, ktoré definujú dobrý život, neexistoval by žiadny prirodzený dôvod na konanie – cnostné alebo zlomyseľné.⁴⁹⁰

Sv. Tomáš v tomto smere dokonca hovorí o prirodzenej láske, ktorú majú stvorenia k cieľom svojej prirodzenosti.⁴⁹¹

4.2 Inštinkty a sklony našej druhovej prirodzenosti

Existujú dispozície, ktoré pochádzajú z našej *rodovej* a *druhovej prirodzenosti*, rovnako ako také, ktoré majú vzťah k našej *individuálnej prirodzenosti*.⁴⁹² V nasledujúcich statiach budeme hovoriť o tých, ktoré sú spoločné pre všetkých alebo takmer všetkých členov ľudského druhu, pretože majú pôvod v našej druhovej prirodzenosti. Východiskom nášho bádania bude Akvinského definícia prirodzeného zákona ako

konceptu prirodzene vštepeného do človeka, ktorý ho vedie k tomu, aby konal vhodne vo svojich vlastných skutkoch, či už pochádzajú z rodovej prirodzenosti, ako je rozmnožovanie, prijímanie potravy a pod., alebo sa týkajú druhovej prirodzenosti, ako je uvažovanie a pod.⁴⁹³

Naša rodová a druhová prirodzenosť zahŕňajú vrodené, nenaučené sklony a inštinkty. Nútia nás nejako konať? Aký je vzťah medzi nimi a rozumom v našom konaní? A aký to má dosah na morálku? Inštinkty sú pred-rozumové, neuvážené a nedobrovoľné sklony zmyslového apetítu, ale aj intelektu a vôle. Na rozdiel od zvierat, ktoré nemôžu nenasledovať svoje inštinkty, (fyzicky a psychicky) zdraví a zrelí ľudia môžu impulzy pochádzajúce z inštinktov odmietnuť alebo potvrdiť dobrovoľnou voľbou. Inštinkty tak nevytvárajú ľudské konanie vo vlastnom zmysle slova ani si nutne nevyžadujú našu aktivitu.

Nejde teda o plne morálne skutky a okrem zdravých ľudí existujú tieto aj u tých, ktorí majú fyzické alebo mentálne hendikepy. Mohlo by sa zdať, že inštinkty a sklony prirodzenosti nás hýbu v súlade s rozumom len vtedy, keď sa podieľajú na rozume prostredníctvom príkazu

⁴⁹⁰ LONG, *Teleological Grammar of the Moral Act*, s. 72.

⁴⁹¹ Porov. ST, I–II, q. 26, a. 1: „amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis.“

⁴⁹² Pozri k tomu rozdiel medzi rodovou, druhovou a individuálnou prirodzenosťou v poznámke pod čiarou č. 77 na s. 20 tejto dizertačnej práce.

⁴⁹³ *Super Sent.*, lib. 4, d. 33, q. 1, a. 1: „conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, et huiusmodi; sive ex natura speciei, ut ratiocinari, et similia.“ Treba povedať, že pojmy „rod“ a „druh“, ako ich Akvinský aj tu používa, nie sú totožné s rovnomennými kategóriami modernej biológie. Ďalšiu charakteristiku Tomášovho chápania prirodzeného zákona nájdeme v ST, I–II, q. 91, a. 1–3. Prirodzený zákon je v princípe podľa neho promulgované dobro stvorenia vychádzajúce z vlastností jeho prirodzenosti, ktoré je v súlade s Božou múdrosťou a zároveň účasťou na nej.

vôle.⁴⁹⁴ Lenže inštinktívne ľudské konanie, hoci nie je prikázané rozumom a je dokonca mimo neho, vždy do určitej miery zahŕňa inteligenciu. Nemusí to nutne znamenať *vedomú slobodnú voľbu*, naše inštinkty však zahŕňajú nižší praktický intelekt prostredníctvom *synderesis* a kognitívnej schopnosti.⁴⁹⁵

Ktoré sú teda sklony a inštinkty pochádzajúce z našej rodovej a druhovej prirodzenosti? Americký neurovedec Stephen Porges tvrdí, že správanie cicavcov závisí od ich *vnímania bezpečnosti*, ktoré určuje, či budú konať prosociálne alebo defenzívne.⁴⁹⁶ Procesom, ktorý Porges nazval „neurocepcia“,⁴⁹⁷ podľa neho cicavce vrátane ľudí rozlišujú bezpečné a nebezpečné prostredia s cieľom zapojiť sa do sociálnej interakcie. Na základe vyhodnotenia situácie následne reagujú jedným zo štyroch základných postojov: útok, útek, zamrznutie alebo sociálne angažovanie. Tieto reakcie pritom pochádzajú z prirodzeného zmyslového úsudku, ktorý má rozpoznateľné psychologické a emocionálne rysy.

Samuel Malkemus, profesor klinickej psychológie a štúdií vedomia, však píše, že v modernej vede neexistuje zhoda na jednotnom ucelenom chápaní inštinktívneho života.⁴⁹⁸ Tomáš Akvinský síce nikde vyčerpávajúco nevymenováva všetky prirodzené ľudské inštinkty, o ktorých uvažoval, na viacerých miestach svojich spisov však hovorí o rôznych vnútorných popudoch, ktoré človeka nabádajú k istým skutkom, a preto sú dôležité z hľadiska skúmania našej slobody. Prirodzené sklony človeka sú podľa sv. Tomáša vzájomne prepojené a korešpondujú s tromi stupňami hierarchie bytia.⁴⁹⁹

So všetkými živými stvoreniami nás prirodzený zákon nabáda, aby sme si zachovali a ochraňovali život a jeho základné funkcie.⁵⁰⁰ Z tejto tendencie vychádza pud sebazáchovy,

⁴⁹⁴ Porov. *De veritate*, q. 14, a. 1, ad 9: „parte sensitiva, unde attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum.“

⁴⁹⁵ K prirodzenému sklonu *synderesis* a jeho vplyvu na kognitívnu schopnosť a naše konanie sa dostaneme v nasledujúcej stati.

⁴⁹⁶ Porov. Stephen W. PORGES, *The Polyvagal Theory: Neurophysiological Foundations of Emotions, Attachment, Communication, and Self-Regulation*, New York: Norton, 2011, s. 21–24.

⁴⁹⁷ Porges definoval „neurocepciu“ ako „pravdepodobný mechanizmus sprostredkujúci vyjadrenie aj narušenie pozitívneho sociálneho správania, regulácie emócií a vnútornej homeostázy“, porov. PORGES, „The polyvagal theory: New insights into adaptive reactions of the autonomic nervous system,“ *Cleveland Clinic Journal of Medicine* 76, č. 2 (2009): S89.

⁴⁹⁸ Porov. Samuel A. MALKEMUS, „Reclaiming Instinct: Exploring the Phylogenetic Unfolding of Animate Being,“ *Journal of Humanistic Psychology* 55, č.1 (2015): 12. Malkemus pritom poukazuje na klasifikácie rôznych vedcov v publikácii Luther L. BERNARD, *Instinct: A Study in Social Psychology*, New York: Henry Holt, 1926, s. 125.

⁴⁹⁹ Ide tu o rastliny, živočíchy a človeka.

⁵⁰⁰ Porov. *ST*, I–II, q. 94, a. 2: „quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur.“

vyživovania a zachovania v celistvej jednote. So živočíchmi máme spoločné sklony, ktoré sa vzťahujú na plodenie a výchovu potomstva, a tiež zmyslové, emocionálne a sociálne inštinkty.⁵⁰¹ Nakoniec máme sklony, ktoré sa vzťahujú špecificky na skutky rozumovej prirodzenosti. Ktoré sú to? Stručne si predstavme aspoň niektoré.

Máme niečo ako *inštinkt šťastia*.⁵⁰² Znamená to, že každý človek nevyhnutne túži po šťastí, hoci nie každý ho dosahuje.⁵⁰³ Táto túžba má odraz v našom konečnom ciele.⁵⁰⁴ S týmto inštinktom úzko súvisí *inštinkt klaňania sa*. Latinský termín *religio* (náboženstvo) podľa Akvinského vystihuje dve skutočnosti. V prvom rade ide o slobodné spájanie sa (po latinsky *ligare*) človeka s Bohom prostredníctvom bohoslužby. Druhý význam slova vyjadruje prirodzený inštinkt človeka, ktorým sa cíti viazaný (*ligatur*), aby „vzdával úctu Bohu, od ktorého pochádza jeho bytie a všetko dobré“.⁵⁰⁵ *Inštinkt klaňania sa* vedie tiež našu vôľu k snahe o konečné dobro.

Ďalej máme sklon *poznať pravdu* o Bohu a *spoločenský inštinkt*,⁵⁰⁶ ktorý nás vedie k prirodzenej láske ku všetkým ľuďom. Keď sa tento náš inštinkt spojí s prirodzeným *morálnym sklonom*, ktorý nakláňa myseľ človeka k pochopeniu praktických právd morálky a k ich uvádzaniu do života,

človek nejakým prirodzeným inštinktom pomáha človeku, ktorý sa ocitol v núdzi, hoci ho nepozná. Napríklad ho môže zavolať z nesprávnej cesty, pomôže mu vstať, ak spadol, a ďalšie podobné skutky, ako keby bol každý človek prirodzene známym a priateľom každého človeka.⁵⁰⁷

Z vegetatívneho pudu sebazáchovy vychádza *hospodársky inštinkt* a nabáda nás zhromažďovať a užívať veci, ktoré pokladáme za nevyhnutné na zachovanie života.⁵⁰⁸ Podat' vyčerpávajúci výpočet a charakteristiku inštinktov a sklonov rozumovej prirodzenosti v učení Tomáša

⁵⁰¹ Porov. ST, I–II, q. 94, a. 2: „quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia.“

⁵⁰² Porov. *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 19: „ex ipsa sui natura inest eis necessarius appetitus ultimi finis, scilicet beatitudinis.“

⁵⁰³ Porov. ST, I, q. 19, a. 10: „liberum arbitrium habemus respectu eorum quae non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum.“

⁵⁰⁴ Pozri k tomu s. 116–117 tejto dizertačnej práce.

⁵⁰⁵ Porov. ScG, III, 119, č. 7: „huiusmodi actibus quodammodo se homo ligat, ut ab eo non evagetur. Et quia etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit ut Deo suo modo reverentiam impendat, a quo est sui esse et omnis boni principium.“

⁵⁰⁶ Porov. ST, I–II, q. 94, a. 2: „inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat.“

⁵⁰⁷ Porov. ScG, III, 117, č. 6: „quodam naturali instinctu homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis huiusmodi: ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus.“

⁵⁰⁸ Tamže, 134, č. 2: „homini naturaliter insit appetitus congregandi ea quae sunt necessaria ad vitam.“

Akvinského prekračuje bádateľský zámer tejto dizertačnej práce. Ostáva však jeden zásadný sklon našej prirodzenosti, ku ktorému potrebujeme ešte obrátiť svoju pozornosť.

4.3 *Synderesis* ako sklon prirodzenosti

Niektó by sa mohol spýtať, či je aj svedomie prirodzeným sklonom. Ak by bolo sklonom našej druhej prirodzenosti, ako je možné, že sa niekedy mýli? Veď predsa naša druhová prirodzenosť vychádza z prirodzeného zákona, ktorý je odrazom večného Božieho zákona vpísaného v nás. Keď Tomáš Akvinský hovorí o svedomí,⁵⁰⁹ odvoláva sa najprv na význam samotného slova:

Svedomie, podľa samotnej podstaty slova, implikuje vzťah poznania k niečomu: pretože (výraz) svedomie (po latinsky *conscientia*) môže byť rozložené na „cum alio scientia“, čo znamená poznanie aplikované na konkrétny prípad.⁵¹⁰

Podľa Tomáša je svedomie akt aplikovania poznania konajúceho na konkrétny čin, ktorým sa skúma, či skutok 1. existuje alebo existoval a 2. je správny (dobrý) alebo nesprávny (zlý).⁵¹¹ Ide teda o rozumové posúdenie morálnej hodnoty činu, ktorý bol, je alebo bude vykonaný.

Akvinský tvrdí, že svedomie nie je naším prirodzeným sklonom ani nezávislou schopnosťou duše, ale naopak, je od našich duševných schopností závislé.⁵¹² Podobne ako videnie predpokladá schopnosť zraku a akt zraku závisí od schopnosti videnia, tak svedomie je aktom ľudského rozumu, od ktorého primárne závisí. Tento akt predchádza rozhodnutie o voľbe nášho konkrétneho konania a vychádza z habituálnej dispozície, ktorá determinuje náš intelekt a nazýva sa *synderesis*. Vo svedomí teda existujú tri integrálne prvky: konkrétny skutok, poznanie konajúceho a *akt aplikácie*. Touto operáciou intelektu sa rozumie zhromaždenie a na konkrétny skutok aplikovanie všetkého relevantného poznania, ktoré má rozum k dispozícii.

Keď sa poznanie konajúceho aplikuje na súčasný alebo budúci čin, svedomie môže konajúceho „nabádať, naliehať alebo zaväzovať“.⁵¹³ Pokiaľ ide o aplikáciu na minulý skutok, svedomie 1. „obviňuje alebo spôsobuje ľútosť, ak zistí, že vykonaný čin nie je v súlade s poznaním“ intelektu konajúceho, alebo 2. „obhajuje či ospravedlňuje, keď zistí, že skutok postupoval podľa formy poznania“,⁵¹⁴ ktoré konajúci aplikoval. Svedomie je z podstaty vo svojich úsudkoch

⁵⁰⁹ Nasledujúce pasáže vychádzajú z LOVÁS, „Metaphysical Character“, s. ____.

⁵¹⁰ ST, I, q. 79, a. 13.

⁵¹¹ Porov. *De veritate*, q. 17, a. 1.

⁵¹² Porov. MARGELIDON a FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, s. 84–85.

⁵¹³ *De veritate*, q. 17, a. 1.

⁵¹⁴ Tamže.

subjektívne a individualistické.⁵¹⁵ Keďže vychádza z aktuálneho poznania subjektu, podlieha omylu.⁵¹⁶ Príčinou jeho chybného úsudku však môže byť aj nesprávna aplikácia poznania konajúceho na skutok. Úsudok svedomia môže tiež dospieť k správne mu záveru, ale slobodná voľba⁵¹⁷ sa môže rozhodnúť konať z rôznych dôvodov (napríklad pôžitku) opačne.

Pojem *synderesis*, ktorý sv. Tomáš prevzal z patristickej tradície,⁵¹⁸ na druhej strane označuje „prirodzený *habitus* (porozumenia) univerzálnych princípov prirodzeného zákona“.⁵¹⁹ Je to prirodzený sklon človeka, ktorý formuje akty svedomia. Vychádza zo všeobecných morálnych princípov, najmä z prvého princípu mravného konania, ktorým je, že „dobro treba konať a zlu sa vyhýbať“,⁵²⁰ a aplikuje ich (prostredníctvom úsudkov svedomia) na konanie. *Synderesis* tiež nakláňa človeka k dobru vo všeobecnosti a odvracia ho od toho, čo mu škodí.⁵²¹ V istom zmysle je tak základom pre všetko ľudské konanie.

Akvinský uvádza, že *synderesis* sa nemôže nikdy myliť a má *neochvejnú integritu*.⁵²² Je tiež nemenné, preto z neho vychádza morálne uvažovanie o jednotlivých predpisoch zákona. Keďže konkrétne úsudky svedomia odrážajú univerzálne princípy *synderesis*, v tomto smere *synderesis* fakticky umožňuje morálne uvažovanie ako také:

Napríklad ak úsudok *synderesis* tvrdí nasledujúci výrok: „Nesmiem robiť nič, čo je zakázané Božím zákonom,“ a ak poznanie vyššieho rozumu predstaví túto premisu: „Pohlavný styk s touto ženou je zakázaný Božím zákonom,“ aplikácia svedomia sa urobí záverom: „Musím sa zdržať tohto intímneho styku.“⁵²³

Ak má *synderesis* všetky tieto kvality, prečo ho teda nie všetci vždy nasledujú, ba dokonca sa zdá, že ani nie vždy poznajú základné princípy morálneho konania? Tieto princípy totiž nie sú

⁵¹⁵ Viac pozri v Servais, PINCKAERS, *L'Evangile et la morale*, Fribourg; Paríž: Editions Universitaires Fribourg; Cerf, 1990, s. 261–262.

⁵¹⁶ Mylné môže byť aj naše poznanie o právnej norme, ktorá by sa mala v konkrétnej situácii aplikovať. Akým spôsobom zaväzuje aj zlé svedomie, pozri MCINERNEY, *Aquinas on Human Action*, s. 92–95; Benoît-Henri MERKELBACH, Michel LABOURDETTE a Reginald BEAUDOUIN, *Conscience: Four Thomistic Treatments*, Providence: Cluny Media, 2022, s. 177–187.

⁵¹⁷ Ako sa fungovanie svedomia líši od mechanizmu slobodnej voľby, vysvetľuje Akvinský v *De veritate*, q. 17, a. 1, ad 4: „iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem.“

⁵¹⁸ Porov. Tobias HOFFMANN, „Conscience and *Synderesis*,“ in *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies a Eleonore Stump, New York: Oxford University Press, 2012, s. 255.

⁵¹⁹ *De veritate*, q. 16, a. 1: „habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt universalia principia iuris naturalis.“

⁵²⁰ *ST*, I–II, q. 94, a. 2.

⁵²¹ Porov. *De veritate*, q. 16, a. 1, sc. 4: „actus eius est inclinare ad bonum, et remurmurare malo.“

⁵²² Porov. tamže, a. 2: „oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia humana opera examinentur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat. Et haec est *synderesis*, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum.“

⁵²³ *De veritate*, q. 17, a. 2.

platónskymi *vrozenými ideami*. Platia síce pre všetkých rovnako, ale „nie všetci ich rovnako poznajú“.⁵²⁴ Hoci podľa sv. Tomáša ľudia sú z prirodzenosti schopní konať skutky, na ktoré ich *synderesis* nabáda,⁵²⁵ rovnako ako pri iných prirodzených sklonoch si tiež môžu zvoliť jednoducho sa ním neriadiť v konkrétnej situácii. Ani *synderesis* totiž nedokáže prikázať, čo sa bude konať *tu a teraz*. Poskytuje len formuláciu všeobecných praktických príkazov nášmu intelektu. Ukazuje štandardné cesty k dosiahnutiu dokonalosti aj úpadku. Rozum človeka však môže byť „skazený vášňou alebo zlým zvykom, alebo zlým sklonom prirodzenosti“.⁵²⁶ Týmto všetkým sa *synderesis* oslabuje.

Na vykonanie skutku podľa *synderesis* je potrebná kognitívna schopnosť,⁵²⁷ ktorá pochádza z našej racionality a vníma mimozmyslové rozmery stvorených vecí.⁵²⁸ Spoločné fungovanie *synderesis* a kognitívnej schopnosti môžeme vidieť na príklade dieťaťa, ktoré zbadá svoju matku.⁵²⁹ Deti majú vegetatívny inštinkt snažiť sa získať potravu a zmyslový inštinkt tešiť sa zo spoločnosti svojich rodičov. *Synderesis* nabáda deti milovať svojich rodičov, čo zahŕňa všeobecný úsudok, že rodičia sú hodní lásky. Kognitívna schopnosť tu dieťa učí, že táto žena, ktorá má jedinečnú tvár a postavu, príjemnú vôňu a vydáva povedomé zvuky, je jeho matka. *Synderesis* dieťa vedie k tomu, že jeho matka je vo všeobecnosti hodná lásky, a kognitívna schopnosť porozumie, že svoju matku môže milovať *tu a teraz*.⁵³⁰ Takže keď matka otvorí náruč, v dieťati sa napokon aktivizuje inštinktívne konanie bežať smerom k nej.

Skutok je mimo-rozumový a v tomto zmysle aj mimovoľný.⁵³¹ Podobným spôsobom môžu rôzne sklony prirodzenosti viesť človeka ku konaniu, keď *synderesis* osvetlí kognitívnu schopnosť s jej úsudkami.

⁵²⁴ ST, I–II, q. 94, a. 4: „non tamen aequaliter omnibus nota.“

⁵²⁵ Porov. *De veritate*, q. 16, a. 1, ad 12: „actum homo naturaliter potest.“

⁵²⁶ ST, I–II, q. 94, a. 4: „depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae.“

⁵²⁷ Pre vysvetlenie tohto pojmu pozri poznámku pod čiarou č. 334 na s. 63 tejto práce.

⁵²⁸ Viac pozri DE HAAN, „Perception and the *Vis Cogitativa*,“ s. 397–437.

⁵²⁹ Porov. SULLIVAN, *Habits and Holiness*, s. 74.

⁵³⁰ Kognitívna schopnosť totiž podľa Daniela De Haana dokáže poskytnúť „judgment about the behavioral orientation (...) vis-à-vis some aspectual percepts concerning things or circumstances perceived here and now“, porov. DE HAAN, „Perception and the *Vis Cogitativa*,“ s. 417.

⁵³¹ Na iniciovanie skutku sa vyžaduje afektívny príkaz, ktorý je impulzom pre pohyb zmyslového apetítu, porov. tamže, s. 426.

4.4 Jedinečná individuálna prirodzenosť

Rodová a druhová prirodzenosť človeka so sebou prináša sklony, ktoré máme spoločné so všetkými ľuďmi. Každý človek je však jedinečný a má isté sklony a dispozície, ktoré sú typické pre neho samého. Individuálnu prirodzenosť konkrétneho človeka tvorí (v istom zmysle obsahuje) jeho duša a telo ako spolupôsobiacе príčiny.⁵³² Ľudská duša z hľadiska svojej dokonalosti zaujíma najnižšie miesto medzi nemateriálnymi substanciami, ľudskému telu zase patrí najvyššie miesto medzi materiálnymi substanciami.⁵³³ Rodičia „prispiievajú“ k stvoreniu človeka tým, že plodia matériu, ktorá je vhodne disponovaná na prijatie rozumovej formy.⁵³⁴ Touto formou konkrétneho tela je stvorená ľudská duša.⁵³⁵ Samotná duša však nie je príčinou individuálnosti osoby. Keď sa sv. Tomáš usiluje identifikovať *princíp jedinečnosti* človeka, poukazuje skôr na akúsi „význačnú matériu“.⁵³⁶ Čo je teda príčinou toho, že je každý človek jedinečný?

Naše telo tvoria chromozómy s molekulami DNA, ktoré určujú genetický kód. Práve ten je podľa výskumov genetiky zdrojom jedinečnosti každého človeka (jednovaječné dvojčatá sú v tomto výnimkou).⁵³⁷ Nemecko-americký genetik a nositeľ Nobelovej ceny Max Delbrück vyhlasoval, že túto cenu by si zaslúžil Aristoteles za objav implicitného princípu DNA.⁵³⁸ Podľa nedávno zosnulého talianskeho filozofa, experta na Aristotela Enrica Bertiho túto implicitnú DNA Aristoteles chápal ako „formálny princíp (...) obsahujúci isté informácie“,⁵³⁹ ktorý dáva tvar matérii človeka. Na základe takéhoto uvažovania sa môže zdať, že lineárna sekvencia DNA je tou *význačnou matériou*, ktorú sv. Tomáš pokladal za príčinu jedinečnosti každého človeka.⁵⁴⁰ Je to však naozaj tak?

Štúdium genetiky ukazuje, že každé ľudské telo je jedinečné. Telo a duša človeka však nie sú dve samostatné substancie, ktoré sú náhodou spojené, ale tvoria prirodzenú jednotu ľudskej

⁵³² Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De ente et essentia. Opera omnia iussu leonis xiii p.m. edita*, zv. 43, Rím: Editori di San Tommaso, 1976, I, č. 37.

⁵³³ Porov. ST, I, q. 75, a. 7.

⁵³⁴ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaestiones disputatae de potentia*, Turín: Marietti, 1953, q. 3, a. 9, ad 20: „generans disponit corpus ad hoc quod huius esse sit particeps per animam sibi unitam.“

⁵³⁵ Porov. ScG, II, 87.

⁵³⁶ Porov. AKVINSKÝ, *De ente et essentia*, I, č. 45: „materia designata.“

⁵³⁷ Porov. Robert J. BROOKER, *Genetics: Analysis & Principles*, 4. vyd., New York: McGraw-Hill, 2012, s. 3.

⁵³⁸ Porov. Max Ludwig H. DELBRÜCK, „Aristotle–tote–tote“, in *Of Microbes and Life*, ed. Jacques Monod a Ernest Borek, New York: Columbia University Press, 1971, s. 51–55.

⁵³⁹ Porov. Enrico BERTI, „Is the DNA Sequence a Sufficient Definition of Human Nature? A Comparison between Aristotle, Thomas Aquinas and Jacques Maritain“, in *What Is Our Real Knowledge About the Human Being? Scripta Varia* 109, ed. M. Sánchez Sorondo, Vatican City: The Pontifical Academy for the Sciences, 2007, s. 80.

⁵⁴⁰ Porov. ST, I, q. 75, a. 4.

osoby.⁵⁴¹ Sú navzájom proporcionálne a pre seba prispôsobené.⁵⁴² V istom zmysle sa vzájomne zahŕňajú. Existencia jednotlivkej duše je obmedzená „rozsahom tela“. ⁵⁴³ Duša je zasa životným princípom konkrétneho tela, ktoré je usporiadané súborom chromozómov tvoriacich jedinečný genóm.⁵⁴⁴ Z toho vyplýva, že aj každá ľudská duša je jedinečná. Duše sa medzi sebou líšia vo svojich schopnostiach, predovšetkým v používaní intelektu a vôle. Príčinou jedinečnosti človeka je teda zároveň duša i telo. Lepšie povedané, Boh je primárnou účinnou príčinou ľudskej jedinečnosti, rodičia človeka sú jej materiálnymi príčinami.

Aké sú teda sklony a dispozície, pochádzajúce z našej jedinečnej individuálnej prirodzenosti, a akým spôsobom ovplyvňujú naše konanie a slobodu? V poslednom polstoročí psychológia a jej príbuzné vedné odbory intenzívne študovali osobnosť človeka a jeho temperament.⁵⁴⁵ Výsledkom sú viaceré nové typológie ľudských temperamentov.⁵⁴⁶ Pravdou však ostáva, že žiadny nový model úplne nenahradil starobylú Galénovu typológiu.⁵⁴⁷ Tomáš Akvinský pri vysvetľovaní sklonov individuálnej prirodzenosti vychádzal z upravenej formy Galénovej typológie temperamentov, sprostredkovanej predovšetkým Avicenom.⁵⁴⁸ Vnímal totiž významné individuálne rozdiely v mentálnom fungovaní rôznych ľudí, ich vrodených fyziologických reakciách aj emocionálnom správaní v dôsledku toho, čo nazýval *complexio*, čiže temperament.⁵⁴⁹ Na základe jeho učenia by sme mohli temperament definovať ako stabilný, telesný sklon reagovať na zmyslové dobrá konkrétnymi predvídateľnými spôsobmi.⁵⁵⁰

⁵⁴¹ Porov. ScG, II, 44, č. 6.

⁵⁴² Porov. tamže, 81, č. 7: „ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata.“

⁵⁴³ *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 5, a. 2, ad 6: „individuatío animarum dependeat a corpore quantum ad sui principium.“

⁵⁴⁴ Porov. David S. MOORE, *The Developing Genome: An Introduction to Behavioral Epigenetics*, New York: Oxford University Press, 2015, s. 24 a 29–30.

⁵⁴⁵ Už v roku 1969 začína Michael Stock svoju štúdiu slovami: „At the present time there are dozens or scores of theories of personality competing for general acceptance and obtaining enough support to afford intellectual respectability,“ porov. STOCK, „Dimensions of Personality,“ s. 611.

⁵⁴⁶ Porov. Claude Robert CLONINGER, „A Unified Biosocial Theory of Personality and Its Role in the Development of Anxiety States,“ *Psychiatric Developments* 4, č. 3 (1986): 167–226; Jerome KAGAN, *The temperamental thread: how genes, culture, time and luck make us who we are*, New York: Dana Press, 2010; Christian B. MILLER, *Character and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

⁵⁴⁷ Pochádza približne z roku 200 n. l., porov. Claudius GALÉNOS, *Loeb Classical Library: On Temperaments. On Non-Uniform Distemperment. The Soul's Traits Depend on Bodily Temperament*, ed. a preložil Ian Johnston, Cambridge, USA: Harvard University Press, 2020.

⁵⁴⁸ Ide najmä o jeho slávne dielo *Al-Qanun fi al-Tibb* (Kánon medicíny). O jeho význame pozri Jamal MOOSAVI, „The Place of Avicenna in the History of Medicine,“ *Avicenna Journal of Medical Biotechnology* 1, č. 1 (2009): 3–8. Akvinský priamo odkazuje na Avicenu napríklad v *De veritate*, q. 25, a. 2: „secundum Avicennam, ad irascibilem pertinet fortitudo et debilitas cordis, quasi virtuti ordinatae ad agendum; ad concupiscibilem autem dilatatio et constrictio ipsius, quasi virtuti ordinatae ad recipiendum.“

⁵⁴⁹ Porov. napríklad ST, I–II, q. 46, a. 5.

⁵⁵⁰ Pozri k tomu Akvinského koncepciu vášní na s. 45–47 tejto dizertačnej práce.

Na rôznych miestach svojich diel⁵⁵¹ sv. Tomáš predkladá obsiahly výpočet charakteristík, ktoré pripisoval štyrom druhom galénovských temperamentov. V skratke „flegmatici sú prirodzene leniví, cholericí vznetliví, melancholici smutní a sangvinici žoviálni“.⁵⁵² Následkom štyroch galénovských temperamentov sú podľa neho emocionálno-akčné dispozície, ktoré možno pripísať fyzickým príčinám.⁵⁵³ Človek je tiež náchylnejší na chorobu alebo zdravie podľa svojho temperamentu.⁵⁵⁴ Ako pri sklonoch rodovej a druhovej prirodzenosti, aj pri temperamentoch však Tomáš zdôrazňuje, že nedeterminujú absolútne naše konanie ani emócie.⁵⁵⁵ Temperamenty nás nabádajú k istej typizovanej reakcii, samy osebe však tieto reakcie neurčujú. Tie sú výsledkom našej slobodnej voľby.

Niektoré psychologické a neurovedecké štúdie⁵⁵⁶ vysvetľujú základy našich rôznych emocionálnych reakcií. V týchto štúdiách však často chýbajú hodnotenia morálnych aspektov našich individuálnych vrodených dispozícií. Rozvíjajúc aristotelovsko-galénovskú koncepciu temperamentu Akvinský uvažuje nad morálnymi dôsledkami vrodených sklonov. Keďže sklony temperamentu nakláňajú človeka k istým vášňam a skutkom, rôzne temperamenty smerujú ich nositeľov k zodpovedajúcim cnostiam alebo nerestiam.⁵⁵⁷ Napríklad prirodzený sklon k hnevu u cholerikov⁵⁵⁸ nesie so sebou aj sklon k odvahe a statočnosti, pretože takíto ľudia sa ľahko a rýchlo postavia proti tomu, čo škodí im alebo ich blízkym. Niektorí ľudia sú podľa sv. Tomáša zo svojho temperamentu prezieravejší, iní majú lepšie dispozície pre miernosť.⁵⁵⁹

Kvôli protichodnej povahe cností a nerestí nie je možné, aby mal človek prirodzené dispozície ku každej cnosti alebo každej neresti. Sklon k istej cnosti však môže zahŕňať odpor k inej cnosti.

⁵⁵¹ Porov. *ST*, I, q. 111, a. 4; *ST*, I–II, q. 46, a. 5; q. 48, a. 2, ad 1. *ScG*, II, 63, č. 1. *Sent. Ethic.*, lib. 7, l. 7, n. 18; l. 9, n. 6. *Sententia libri de anima. Opera omnia iussu edita leonis xiii p. m.*, zv. 45, Rím; Paríž: J. Vrin, 1984, lib. 1, l. 2, n. 7.

⁵⁵² *Sent. Ethic.*, lib. 3, l. 12, n. 1: „phlegmaticos naturaliter esse pigros, cholericos autem iracundos, melancholicos tristes et sanguineos iucundos.“

⁵⁵³ Porov. *ST*, II–II, q. 156, a. 1, ad 2: „Impetus autem passionis provenire potest vel ex velocitate, sicut in cholericis; vel ex vehementia, sicut in melancholicis (...) propter mollitiem complexionis (...) quod etiam videtur in phlegmaticis.“

⁵⁵⁴ Porov. *ST*, I–II, q. 51, a. 1: „esse aegrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem.“

⁵⁵⁵ Napríklad porov. *De veritate*, q. 22, a. 9, ad 2: „sicut cholericus ex naturali complexione inclinatur ad iram; tamen aliquis cholericus potest resistere per voluntatem isti inclinationi.“

⁵⁵⁶ Porov. Mark R. LEARY a Rick H. HOYLE, *Handbook of Individual Differences in Social Behavior*, New York: Guilford Publications, 2013.

⁵⁵⁷ O tom, ako skazené temperamenty nakláňajú človeka k nerestiam, pozri s. 68–72 tejto dizertačnej práce.

⁵⁵⁸ Porov. *ST*, I–II, q. 46, a. 5: „ira naturalior est quam concupiscentia, quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quae est ex complexione.“

⁵⁵⁹ Porov. *ST*, II–II, q. 141, a. 1, ad 2.

Melancholici majú podľa Akvinského predispozície na intelektuálne cnosti a zároveň nedostatok v cnostiach, ako sú statočnosť a odvaha, čo vychádza z ich intenzívnejšej predstavivosti.⁵⁶⁰ Odvážni ľudia sú zase zo svojej prirodzenosti menej trpezliví, pretože trpezlivosť vyžaduje krotiť vznetlivé vášne, ktoré odvaha povzbudzuje.⁵⁶¹ Vo všeobecnosti môžeme konštatovať, že prirodzené dispozície pre rôzne intelektuálne a morálne cnosti, ktoré pramenia z nášho temperamentu, existujú u rôznych ľudí v rôznej miere.⁵⁶² Ich poznanie a následný spôsob ich rozvinutia do úplnej cnosti⁵⁶³ sú cenným príspevkom morálneho učenia sv. Tomáša ku komplexnému skúmaniu človeka a jeho rozkvetu.

4.5 Potenciálne výnimky z prirodzeného zákona

V predchádzajúcich statiach sme objasnili rozdiel medzi dispozíciami, ktoré má človek, pretože je človekom, a sklonmi, ktoré má vďaka svojej osobitnej a jedinečnej povahe. Tvrdili sme,⁵⁶⁴ že prirodzený zákon zameriava našu prirodzenosť k určitým skutkom. Individuálna prirodzenosť však môže konkrétneho človeka istým sklonom smerovať proti jeho druhovej a rodovej prirodzenosti. Ak človek koná podľa takéhoto sklonu, jeho skutok je v rozpore s rozumom a svojho autora odvádza od skutočného rozkvetu a trvalého šťastia.⁵⁶⁵ Ďalej sme tvrdili, že teleologický poriadok sveta nie je primárne odvodený od Božej existencie.⁵⁶⁶ Prostredníctvom večného zákona však od Boha pochádza. Mohol by teda Boh ako autor prirodzeného zákona udeliť niekomu výnimku z jeho dodržiavania?

Sväté písmo nám ponúka niekoľko prípadov, keď sa zdá, že Boh niekomu buď dovoľuje, alebo dokonca priamo prikazuje vykonať skutok proti prirodzenému zákonu.⁵⁶⁷ Najzreteľnejšie majú takýto charakter Boží príkaz Abrahámovi, aby obetoval svojho syna Izáka,⁵⁶⁸ príkaz Izraelitom,

⁵⁶⁰ Porov. SULLIVAN, *Habits and Holiness*, s. 105.

⁵⁶¹ Porov. *De virtutibus*, q. 1, a. 8, ad 10: „dispositio naturalis quae inclinat ad unam virtutem, inclinat ad contrarium alterius virtutis: puta, qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem, quae est in prosequendo ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem, quae consistit in refrenando passiones irascibilis.“

⁵⁶² Porov. *ST*, I–II, q. 63, a. 1.

⁵⁶³ Porov. *ST*, II–II, q. 108, a. 2.

⁵⁶⁴ Porov. s. 84–87 tejto dizertačnej práce.

⁵⁶⁵ Ide o sklon *contra naturam*, ako sme to vysvetlili na s. 70–72 tejto dizertačnej práce.

⁵⁶⁶ Porov. s. 86 tejto práce.

⁵⁶⁷ Budeme tu vychádzať z LOVÁS, „Question of Dispensation,“ s. 132–137.

⁵⁶⁸ Porov. *Gn* 22, 2: „Boh povedal: ‚Vezmi svojho jediného syna Izáka, ktorého miluješ, odíď do kraja Morija a obetuj ho tam ako spaľovanú obeť na vrchu, o ktorom ti poviem.‘“

aby vyrabovali Egypt,⁵⁶⁹ a prípad proroka Ozeáša, ktorý, ako sa zdá, dostal príkaz smilniť.⁵⁷⁰ Veľmi špecifickou témou sú tiež klamstvá a podvody vykonané rôznymi biblickými postavami. Prekvapivo to vyzerá, že Boh ich schvaľuje.⁵⁷¹ Týmto skutkom sa budeme venovať v nasledujúcej stati. Teraz obráťme svoju pozornosť na prvé tri spomenuté prípady.

Začnime Božím príkazom Abrahámovi, aby zabil svojho syna Izáka. Zabitie nevinného⁵⁷² je vo svojej podstate skutok proti prirodzenému zákonu. Tomáš Akvinský, v súlade s celou tradíciou svojich predchodcov ako Peter z Poitiers,⁵⁷³ Hugo zo Saint-Cher,⁵⁷⁴ sv. Albert Veľký⁵⁷⁵ alebo sv. Bonaventúra,⁵⁷⁶ vníma zabitie nevinného ako neprípustné. Okrem iných skutkov aj vražda, cudzoložstvo a krádež⁵⁷⁷ sú podľa Tomáša skutkami, ktoré nie sú dobré za žiadnych okolností (a so žiadnym úmyslom).⁵⁷⁸ Lenže

na Boží príkaz môže byť uvalená smrť na každého človeka, vinného alebo nevinného, bez akejkoľvek nespravodlivosti.⁵⁷⁹

⁵⁶⁹ Porov. Ex 12, 36: „Tak (Izraeliti) olúpili Egyptanov.“

⁵⁷⁰ Porov. Oz 1, 2: „Hospodín povedal Ozeášovi: „Vezmi si smilnú ženu a maj deti zo smilstva, lebo krajina strašne smilní, odvrátila sa od Hospodina.““

⁵⁷¹ Zdá sa, že Abrahám klamal a dokonca nútil klamať svoju manželku Sárú, keď boli v Egypte a v Gerare, porov. Gn 12 a 20. Jakub klamal svojmu otcovi Izákovi, aby získal požehnanie, ktoré patrilo jeho bratovi Ezauovi v Gn 27. Egyptské pôrodné babice klamali faraónovi a boli odmenené potomstvom v Ex 1. Rachab klamala kráľovi Jericha, aby zachránila izraelských špiónov v Joz 2 a Juditu dokonca za jej skutky Sväté písmo chváli v Jdt 15, 10–11, hoci klamala Holofernesovi.

⁵⁷² T. j. „niekoho, kto nemal byť (legálne) zabitý“, porov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 37, q. 1, a. 4, ad 4; v protiklade napríklad k trestu smrti nariadenému oprávneným sudcom, ktorý je podľa Akvinského prípustný za určitých podmienok, porov. AKVINSKÝ, *Questiones de quodlibet*, VIII, q. 6, a. 4, ad 1.

⁵⁷³ Porov. Philip S. MOORE, *The Works of Peter of Poitiers: Master in Theology and Chancellor of Paris (1193–1205)*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1936. Peter z Poitiers prednášal a bol rektorom parížskej univerzity v rokoch 1167–1205.

⁵⁷⁴ Porov. Magdalena BIENIAK, „The Sentences Commentary of Hugh of St.-Cher,“ in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, zv. 2, ed. Philipp W. Rosemann, Leiden; Boston: Brill, 2010, s. 111–147. Hugo zo Saint-Cher vyučoval na parížskej univerzite (1230–1235). V roku 1244 sa stal kardinálom a prispel k tomu, aby sa Akvinský dostal do Paríža.

⁵⁷⁵ Porov. ALBERT VEĽKÝ, *Commentarium in libros sententiarum*, Paríž, 1893, lib. 3, d. 37, a. 13, ad 1, 8; d. 38, a. 1 a Stanley B. CUNNINGHAM, *Reclaiming Moral Agency: The Moral Philosophy of Albert the Great*, Washington: The Catholic University of America Press, 2008, s. 93–158. Sv. Albert Veľký učil na parížskej univerzite v rokoch 1240–1248, keď napísal svoj *Komentár k Sentenciám*.

⁵⁷⁶ Porov. BONAVENTÚRA, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, lib. 1, d. 47, q. 4. Sv. Bonaventúra prednášal na parížskej univerzite v rokoch 1248–1257. Pravdepodobne dokončil alebo aspoň väčšinu svojho komentára napísal pred sv. Tomášom v rokoch 1249–1255.

⁵⁷⁷ Porov. *De malo*, q. 2, a. 3: „Quaedam autem peccata sunt in quibus exteriores actus sunt secundum se mali, sicut patet in furto, adulterio, homicidio et similibus.“

⁵⁷⁸ Porov. *Super Sent.*, lib. 2, d. 40, q. 1, a. 2.

⁵⁷⁹ ST, I–II, q. 94, a. 5, ad 2.

Ako je to možné? Ak zločinci a nepriatelia spoločného dobra môžu byť zabití z rozhodnutia legitímnej verejnej autority a takéto zabitie nepredstavuje vraždu,⁵⁸⁰ tak Boh ako zdroj života a najvyšší zákonodarca môže legitímne požadovať život akéhokoľvek človeka. Navyše tento konkrétny príkaz Abrahámovi slúžil na prejavenie viery a lásky, aby tak mohol byť príkladom pre svojich potomkov (pokrvných aj tých vo viere). Zároveň išlo o obraz naznačujúci smrť Krista.⁵⁸¹ A práve s takýmto druhom smrti nariadenom božskou autoritou sa Abraháмова vôľa stotožňuje.⁵⁸²

Podobne chápe Akvinský olúpenie Egyptanov Izraelitmi v Ex 12.⁵⁸³ Boh je Pánom všetkých vecí, preto má právo prisúdiť niekomu niečo, čo patrí inému. Analogicky ako legitímne pozemské autority môžu z dobrého dôvodu previesť vlastníctvo majetku a takéto odňatie predmetu nie je krádežou.⁵⁸⁴ Navyše v prípade krajnej núdze sa cudzí majetok stáva legitímne vlastným majetkom chudobného, pretože

to, čo si berie na podporu svojho života, sa stáva jeho vlastným z dôvodu tejto núdze.⁵⁸⁵

Ak teda odobratie vecí za týchto podmienok nie je krádežou, nie je nelegitímne ani „olúpenie Egyptanov“.

V prípade Oz 1, 2 si myslíme, že prorok Ozeáš dostal príkaz oženiť sa s prostitútkou, čo je vyjadrené príkazom: „Vezmi si smilnú ženu.“ Pokračovanie príkazu: „maj deti zo smilstva“ podľa prekladu a poznámok *Jeruzalemskej Biblie*⁵⁸⁶ znamená, že tieto deti budú deťmi prostitútky, niežeby sa narodili zo smilstva. Podľa nášho názoru sa tento výklad aj viac zhoduje so skutočnosťou, že prorok Ozeáš tu predstavuje Boha v jeho vzťahu k izraelskému ľudu, ktorého symbolizuje Ozeášova „smilná žena“. Sv. Tomáš spolu s inými stredovekými

⁵⁸⁰ Porov. ST, I–II, 100, 8 ad 3: „Malefactores occidi, vel hostes reipublicae, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur praecepto Decalogi, nec talis occisio est homicidium.“

⁵⁸¹ Porov. Heb 11, 19.

⁵⁸² Porov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 47, q. 1, a. 4: „ut esset ad manifestationem fidei et amoris Abrahae, ut esset posteris in exemplum, et in significationem mortis Christi: et in occisionem sic ordinatam divina auctoritate licite consensit voluntas Abrahae.“

⁵⁸³ Hoci Egyptania dali svoj majetok Izraelitom aspoň čiastočne dobrovoľne: „Izraeliti si vyžiadali od Egyptanov strieborné i zlaté predmety a plášte. Hospodín vzbudil v Egyptanoch priazeň voči ľudu, takže mu splnili žiadosť“ (Ex 12, 35–36).

⁵⁸⁴ Porov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 37, q. 1, a. 4, ad 3: „Hoc autem non solum Deus, qui est omnium dominus, facere poterat, sed etiam quandoque homines auctoritatem habentes, rem quae unius fuerat alteri conferunt, ex aliqua causa.“ Pozri tiež ST, I–II, q. 94, a. 5 ad 2; q. 100, a. 8, ad 3.

⁵⁸⁵ ST, II–II, q. 66, a. 7, ad 2.

⁵⁸⁶ Porov. *Sväté pismo. Jeruzalemská Biblia*, Trnava: Dobrá kniha, 2015: „deti smilnice.“

autormi⁵⁸⁷ však tento prípad interpretuje tak, že Boh nariadil prorokovi, aby sa intímne spájal so ženou, ktorá nie je jeho manželkou. Tomášovo riešenie tohto problému je podobné tomu, ktoré predložil v súvislosti s Abrahámovou obetou Izáka: Boh, ktorý je zdrojom manželstva, môže spôsobiť, aby „sexuálne spojenie nebolo smilné, ktoré by inak smilné bolo“.⁵⁸⁸

Tento argument sa môže javiť ako slabý a evokovať nominalizmus. Sv. Tomáš však vysvetľuje, že v každom právnom predpise zákonodarca nemôže pokryť všetky možné prípady ustanovením určitého zákona, ale len tie, ktoré sa vyskytujú najčastejšie. Úmysel zákonodarcu je potom interpretačným kľúčom zákonov. Akvinský tu používa príklad niekoho, kto nevráti záloh človeku, ktorý bojuje proti jeho vlasti. V takomto prípade je spravodlivé konať s cnosťou, ktorú Aristoteles nazýva *epikeia*. Znamená to, že konajúci sa riadi skôr úmyslom zákonodarcu než doslovným ustanovením zákona.⁵⁸⁹ Tento prístup by sa rozhodne nemal uplatňovať extenzívne. Keďže príkaz *Nezosmilniš!* je jedným z príkazov Božieho zákona (Desatora), dá sa z neho udeliť výnimku iba na základe Božieho nariadenia. Tak ako legitímna ľudská autorita môže udeliť výnimku z ustanovenia zákona konkrétnemu človeku, výnimky z ustanovení Božieho zákona sú možné len kvázi-zázračným Božím zásahom⁵⁹⁰ a iba konkrétnym osobám, nie všetkým všeobecne.⁵⁹¹

Napokon Tomáš ešte špecifikuje, že vo vzťahu stvorení k Bohu ako ich konečnému cieľu, nie je možná žiadna výnimka. Ide o činy ako zúfalstvo alebo nenávisť voči Bohu. Ak sa totiž zo skutku odstráni dobro z tohto základného zamerania, nezostane už vôbec žiadne dobro. Vo vzájomných vzťahoch stvorení, ako napríklad v prípade zabitia alebo neposlušnosti voči predstavenému, dobro zo základného vzťahu k Bohu môže v takomto skutku zostať. Preto sv.

⁵⁸⁷ Ako napríklad Peter z Poitiers, Filip Kancelár, Hugo zo Saint-Cher, *Summa Fratris Alexandri*, sv. Albert Veľký alebo sv. Bonaventúra, porov. John F. DEDEK, „Intrinsically Evil Acts: An Historical Study of the Mind of St. Thomas,“ *The Thomist* 43 (1979): 389–399.

⁵⁸⁸ *De malo*, q. 15, a. 1, ad 8: „Concubitus ille non fuit fornicarius, qui alias fornicarius fuisset.“ Pozri tiež *De malo*, q. 3, a. 1, ad 17.

⁵⁸⁹ Porov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 37, q. 1, a. 4: „Sicut patet in eo qui non reddit depositum impugnanti fidem vel patriam; et ad hoc perficit quaedam virtus quae vocatur a philosopho, in V Ethic., epiceia, per quam homo, praetermissa lege, legislatoris intentionem sequitur.“

⁵⁹⁰ Porov. tamže, lib. 1, d. 47, q. 1, a. 4: „Unde ille actus qui est occidere innocentem, vel resistere praelato, non potest esse bonus nec bene fieri nisi auctoritate vel praecepto divino. Unde in talibus nullus dispensare potest, nisi Deus quasi miraculose.“

⁵⁹¹ Porov. tamže, lib. 4, d. 33, q. 2, a. 2, qc 1: „Tales autem dispensationes non fiunt communiter ad omnes, sed ad aliquas singulares personas.“

Tomáš tvrdí, že v týchto situáciách „Boh môže udeliť výnimku, ale nie ľudia“.⁵⁹² Neskôr však trochu mení argumentáciu:

Prikázania Desatora, pokiaľ ide o podstatu spravodlivosti, ktorú obsahujú, sú nemenné. Pokiaľ však ide o konkrétne uplatnenie na jednotlivé skutky (...), pripúšťajú zmenu. Niekedy iba Božou autoritou, totiž v takých veciach, ktoré sú výlučne z Božieho ustanovenia, ako je manželstvo a podobne. Niekedy aj ľudskou autoritou, totiž v takých veciach, ktoré podliehajú ľudskej jurisdikcii, lebo v tomto ohľade ľudia stoja na mieste Boha, a predsa nie vo všetkých ohľadoch.⁵⁹³

Nie je teda možná žiadna výnimka, keď sa prikázania Desatora chápu vo formálnom zmysle, teda pokiaľ obsahujú samotný poriadok spravodlivosti. Spôsoby dodržiavania spravodlivosti pri jednotlivých skutkoch sa však môžu líšiť.⁵⁹⁴

Pretože Boh tvorí všetky veci tak, že sú zamerané na určitý cieľ, večný zákon usporadúva ľudskú prirodzenosť k určitým druhom činností, ktoré majú vzťah k šťastiu človeka. Hoci nie každý ľudský skutok konáme v súlade s cieľom našej blaženosti, ľudská prirodzenosť sama osebe má sklon spôsobovať dobré skutky.⁵⁹⁵ Keďže večný zákon nás nabáda konať v súlade s našou prirodzenosťou, ľudský rozum je týmto spôsobom základom dobrých činov. Vražda, krádež a smilstvo sú zlé, pretože sú v rozpore so správnym úsudkom. Ľudský úsudok je pritom správny, pokiaľ sa riadi Božím rozumom a vôľou ako prvým a najvyšším pravidlom. Sv. Augustín píše:

Ako v ľudskej spoločnosti vyššiu autoritu poslúchame pred nižšou, tak musí mať Boh prednosť pred všetkými.⁵⁹⁶

Keď teda niekto koná v poslušnosti Božiemu príkazu, nie je to v rozpore so správnym úsudkom, hoci sa môže zdať, že jeho konanie ide proti všeobecnému racionálnemu poriadku. Podobne ako zázrak vykonaný Božou mocou (napríklad uzdravenie chorého či vzkriesenie mŕtveho) nie je proti prírode, ale proti obvyklému chodu prírody.⁵⁹⁷

⁵⁹² Porov. *Super Sent.*, lib. 1, d. 47, q. 1, a. 4: „Et propter hoc dicitur, quod contra praecepta primae tabulae, quae ordinant immediate in Deum, Deus dispensare non potest; sed contra praecepta secundae tabulae, quae ordinant immediate ad proximum, Deus potest dispensare; non autem homines in his dispensare possunt.“

⁵⁹³ *ST*, I–II, q. 100, a. 8, ad 3.

⁵⁹⁴ Porov. tamže, ad 1: „Sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis iustitiae, qui in aliquibus fallunt.“

⁵⁹⁵ Spôsobom, akým sa to deje, pozri v John RZIHA, *Perfecting Human Actions: St. Thomas Aquinas on Human Participation in Eternal Law*, Washington: The Catholic University of America Press, 2009, s. 81–112.

⁵⁹⁶ Citované *Confessiones*, III, 8 v *ST*, II–II, q. 154, a. 2, ad 2: „sicut enim in potestatibus societatis humanae maior potestas minori ad obediendum praeponitur, ita Deus omnibus.“

⁵⁹⁷ Porov. *ST*, II–II, q. 154, a. 2, ad 2: „Ratio autem hominis recta est secundum quod regulatur voluntate divina, quae est prima et summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, eius praecepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis, sicut etiam non est contra naturam quod miraculose fit virtute divina, quamvis sit contra communem cursum naturae.“

4.6 Osobitný prípad klamstva⁵⁹⁸

Mohli by sme predpokladať, že *rôzny spôsob aplikovania spravodlivosti* (ako sme o tom písali v predchádzajúcej stati vo veci zabitia, krádeže a cudzoložstva)⁵⁹⁹ bude podľa sv. Tomáša platiť aj pre klamstvo. V bežnom živote sa vyskytujú situácie, v ktorých sa nám takýto *rôzny spôsob aplikovania spravodlivosti* na hovorenie pravdy alebo „milosrdná lož“ môžu javiť ako nielen pragmatické, ale aj dobré riešenia. Stála existencia nespravodlivých totalitných režimov, ktoré sa dožadujú poznania pravdy, aby ju mohli použiť (či skôr zneužiť) proti svojim skutočným alebo zdanlivým nepriateľom, robí otázku o morálnej prípustnosti klamstva na spoločenskej úrovni aktuálnou aj v 21. storočí.⁶⁰⁰ Je teda správne klamať z dobrého a spravodlivého dôvodu, ako je extrémny prípad záchranu života nevinného?

V posledných storočiach sa na ňu pokúšali odpovedať viacerí myslitelia. Immanuel Kant považoval klamstvo, hoci aj na záchranu ľudského života, za veľmi zlé, pretože aj keď sa ušetrí život, lož podkopáva základy práv a zmlúv.⁶⁰¹ V kresťanskej terminológii by každé klamstvo podľa Kanta bolo smrteľným hriechom. Kanadský tomista Lawrence Dewan, interpretujúc Tomáša Akvinského, naopak, tvrdí, že klamstvo pre záchranu života je „iba všedným hriechom“.⁶⁰² Súdny prípad sv. Roberta Southwella⁶⁰³ zasa predstavil do povedomia širšej verejnosti doktrínu *mentálnej výhrady* alebo *dvojznačnosti*, ktorej pôvod siaha k Martinovi de Azpilcueta, známemu ako *Doktor navarrus*.⁶⁰⁴ Neskôr ju rozvinuli a častejšie používali okrem už spomenutého Southwella aj viacerí ďalší členovia Spoločnosti Ježišovej.⁶⁰⁵

⁵⁹⁸ V tejto stati budeme vychádzať z LOVÁS, „Question of Dispensation,“ s. 137–140.

⁵⁹⁹ Vychádzajúc zo ST, I–II, q. 100, a. 8, ad 1.

⁶⁰⁰ Z nedávnej minulosti sa ako modelový prípad často spomínajú nacisti, ktorí sa pýtajú na ukrývaných Židov. Servais Pinckaers písal o prípade Dr. Augoyarda, zajatého Sovietmi v Kábule v 1982, ktorý verejne klamal pre svoje oslobodenie, a o poľskom kňazovi, ktorého nacisti nútili podpísať falošné obvinenie ukrajinského biskupa výmenou za záchranu života 19-ročného dievčaťa, porov. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, s. 11–19.

⁶⁰¹ Porov. Immanuel KANT, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. Sämtliche Werke: Kleine anthropologisch-praktische Schriften*, Lipsko: Leopold Voss, 1838, s. 296–297: „Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden, (...) wenn ich sie verfälsche, (...) ich mache, so viel an mir ist, daß Aussagen (Deklarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen; welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird.“

⁶⁰² Porov. Lawrence DEWAN, „St. Thomas, Lying, and Venial Sin,“ *The Thomist* 61, č. 2 (1997): 279–299.

⁶⁰³ Počas misijného pôsobenia v Anglicku Southwella zatkli po tom, čo ho zradila jeho bývalá spolupracovníčka Anne Bellamy. V priebehu súdneho procesu, ktorý sa skončil odsúdením Southwella na smrť v roku 1595, Bellamy vypovedala, že ju Southwell nabádal k slovnej dvojznačnosti, aby tak chránila seba pred klamstvom a jeho pred uväznením.

⁶⁰⁴ Martin de Azpilcueta alebo *Doktor navarrus* (1491–1586) bol profesor španielskeho kánonického práva na univerzite v Salamance a neskôr na univerzite v Coimbre.

⁶⁰⁵ Porov. Stefania TUTINO, „Nothing But the Truth? Hermeneutics and Morality in the Doctrines of Equivocation and Mental Reservation in Early Modern Europe,“ *Renaissance Quarterly* 64, č. 1 (2011): 115–155.

Sv. Tomáš argumentuje, že jazyk bol vymyslený „na vyjadrenie toho, čo srdce (myslel) splodí“, ⁶⁰⁶ a slová sú znakmi toho, čo rozum človeka chápe. ⁶⁰⁷ Ak teda niekto slovami vyjadruje to, čo nemá na mysli, ide o zneužitie slov, ⁶⁰⁸ ktoré definuje pojem „lož“. Každá lož zo svojej podstaty má v sebe túto nezriadenosť (neporiadok) medzi stavom mysle a hovorenou skutočnosťou. Preto sa nikdy nemôže stať dobrou alebo povolenou, a to bez ohľadu na dôvod, pre ktorý človek klame. ⁶⁰⁹ Keď sú totiž slová podľa svojej prirodzenosti znakmi myslenia, je neprirodzené a nelegitímne, aby niekto označoval slovami niečo, čo nemá v mysli. ⁶¹⁰

Toto zneužitie slov utvára nespravodlivosť, ktorá tiež zraňuje svojho adresáta. Akvinský tak v línii sv. Augustína prichádza k záveru, že každé klamstvo je zlé. ⁶¹¹ Podobne ako dobrý úmysel zlodeja, ktorý chce ukradnutú vec darovať ako almužnu, nerobí z jeho krádeže cnostný skutok, pretože má (alebo aspoň mal) zlú vôľu, ⁶¹² tak

nie je dovolené klamať na vyslobodenie blížneho z akéhokoľvek nebezpečenstva. ⁶¹³

Zlo sa totiž nemôže legitímne robiť, hoci by aj z neho malo vzísť dobro. V prípade klamstva a pravdy však ešte sv. Augustín a sv. Tomáš dodávajú, že pravdu možno rozumne zatajiť. ⁶¹⁴ To znamená ju jednoducho niekomu v konkrétnej situácii nepovedať, nie však klamať.

Pozrime sa teraz bližšie na klamstvá opísané v Biblii. ⁶¹⁵ Zdalo by sa, že Abrahám klamal a nútil klamať svoju manželku Sárú, aby si zachránil život. ⁶¹⁶ Z Gn 20, 12 ⁶¹⁷ však vieme, že Sára

⁶⁰⁶ *Super Sent.*, lib. 3, d. 38, q. 1, a. 3: „Cum autem locutio inventa sit ad exprimendam conceptionem cordis.“

⁶⁰⁷ Porov. *ST*, I, q. 85, a. 2, ad 3: „quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.“

⁶⁰⁸ Porov. AKVINSKÝ, *Questiones de quodlibet*, VIII, q. 6, a. 4: „Ad hoc enim inventa sunt verba vel voces, ut sint signa intellectuum (...) et ideo quando aliquis voce enuntiat quod non habet in mente, quod importatur in nomine mendacii, est ibi inordinatio per abusum vocis.“

⁶⁰⁹ Ide o nezriadený predmet skutku, ktorý nemožno legitímne pripojiť k žiadnemu dobrému cieľu, pozri k tomu s. 33–37 tejto dizertačnej práce.

⁶¹⁰ Porov. *ST*, II–II, q. 110, a. 3: „Mendacium autem est malum ex genere. Est enim actus cadens super indebitam materiam, cum enim voces sint signa naturaliter intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente.“

⁶¹¹ Porov. AUGUSTÍN Z HIPPA, *Contra Mendacium. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 41*, ed. Joseph Zycha, Praha; Viedeň; Lipsko: F. Tempsky; G. Freytag, 1900, I, 8, 19, na ktoré sa Akvinský odvoláva v *ST*, II–II, q. 110, a. 3.

⁶¹² Porov. *De malo*, q. 2, a. 2, ad 8. Viac pozri s. 36 tejto dizertačnej práce.

⁶¹³ *ST*, II–II, q. 110, a. 3, ad 4.

⁶¹⁴ Porov. AUGUSTÍN, *Contra Mendacium*, I, 10, 23 a *ST*, II–II, q. 110, a. 3 ad 4: „Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione.“ V podobnom duchu čítame v *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2020, čl. 2489: „Nikto nie je povinný vyjaviť pravdu tomu, kto nemá právo ju poznať.“

⁶¹⁵ Spomenuté už v poznámke pod čiarou č. 571 na s. 97 tejto dizertačnej práce.

⁶¹⁶ Porov. Gn 12, 11–13: „Keď sa chystali vojsť do Egypta, povedal svojej žene Saraj: „(...) Povedz teda, že si moja sestra, aby sa mi pre teba vodilo dobre.““

Gn 20, 2a: „Abrahám vtedy o svojej manželke Säre hovorieval: „Toto je moja sestra.““

⁶¹⁷ „Napokon, ona mi je naozaj sestrou. Je to dcéra môjho otca, no nie dcéra mojej matky; stala sa mojou ženou.“

naozaj bola jeho nevlastná sestra. V tom prípade teda neklamal, ale zatajoval pravdu (že Sára je *aj* jeho manželka). O Jakubovi, ktorý povedal svojmu otcovi, že je jeho prvorodený Ezau,⁶¹⁸ treba v prvom rade povedať, že právo prvorodeného od svojho ľahkovážneho brata Ezaua už predtým získal.⁶¹⁹ Akvinský ďalej vysvetľuje, že Jakub takto Izákovi hovoril v mystickom zmysle, lebo právo prvorodeného mu prislúchalo Božím vyvolením. Jakub teda podľa Tomáša prorokoval pod vplyvom Ducha Svätého, aby zvestoval jeho skryté zámery,⁶²⁰ že mladší (t. j. pohania) majú nahradiť prvorodených (t. j. Židov).⁶²¹

Prípad egyptských pôrodných babíc bol iný. Faraóna skutočne oklamali.⁶²² Odmenené⁶²³ však neboli za svoju lož, ale za svoju bázeň pred Bohom⁶²⁴ a dobrú vôľu.⁶²⁵ Ich klamstvo však záslužné nebolo.⁶²⁶ Podobne to platí o neviestke Rachab, keď oklamala kráľa Jericha,⁶²⁷ a Judite, keď klamala Holofernesovi.⁶²⁸ Podľa sv. Tomáša sa však tiež o Judite dá povedať, že hovorila pravdu v mystickom zmysle.⁶²⁹ Udelenie výnimky z dodržiavania prirodzeného zákona z Božej strany tak v prípade klamstva Akvinský za žiadnych okolností konzistentne nepripúšťa.

4.7 Záver: Teleologické zameranie prirodzených sklonov

Túto kapitolu sme začali paralelou medzi sklonmi našej prirodzenosti a robotickým programom. Americký antropológ Charles Varela v princípe tvrdí, že inštinktívne správanie

⁶¹⁸ Gn 27, 19: „Jáko b povedal svojmu otcovi: „Ja som Ezáv, tvoj prvorodený (...), aby si ma mohol požehnať!“

⁶¹⁹ Porov. Gn 25, 32–33: „Ezáv na to odvetil: „Aj tak čoskoro zomriem, načo mi je prvorodenstvo?“ Jáko b mu povedal: „Odprisahaj mi to ešte dnes!“ Aj mu odprisahal a tak svoje prvorodenstvo predal Jáko bovi.“

⁶²⁰ Porov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 38, q. 1, a. 3, ad 1: „Sibi enim primogenitura Dei electione debebatur, et ad illum intellectum spiritus sanctus verba ordinabat, cujus instinctu et intellectu loquebatur, sive ipse illum intellectum ex verbis acciperet explicite, sive implicite hoc significare intenderet ad quod spiritus sanctus ordinabat.“

⁶²¹ Porov. *ST*, II–II, q. 110, a. 3, ad 3: „Jacob vero mystice dixit se esse Esau, primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de iure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiae, ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Iudaeorum.“

⁶²² Porov. *Ex* 1, 15–19.

⁶²³ Porov. *Ex* 1, 20a: „Boh preukazoval babiciam dobrodenie.“

⁶²⁴ Porov. *Ex* 1, 21: „Pretože sa pôrodné babice báli Boha, dal im potomstvo.“

⁶²⁵ Porov. *Super Sent.*, lib. 3, d. 38, q. 1, a. 3, ad 2: „Nec pro mendacio (obstetrices) remuneratae sunt, sed pro pietate, quia pueros Hebraeorum liberaverunt.“

⁶²⁶ Porov. *ST*, II–II, q. 110, a. 3, ad 2: „Mendacium vero postea sequens non fuit meritorium.“

⁶²⁷ Porov. *Joz* 2, 4–5: „Ona (Rachab) však tých dvoch mužov odviedla a skryla. Potom povedala: „Tí muži naozaj prišli ku mne, no nevedela som, odkiaľ sú. Keď sa zotmel o a mestská brána sa zatvárala, odišli. Neviem, kam odišli. Ponáhľajte sa za nimi, ešte ich dohoníte.““

⁶²⁸ Porov. *Jdt* 11, 5–19.

⁶²⁹ Porov. *ST*, II–II, q. 110, a. 3, ad 3: „Quamvis etiam dici possit quod verba eius veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.“

človeka je robotické.⁶³⁰ Zároveň však sú podľa neho inštinkty reakciami jedinca na aktuálne výzvy prostredia.⁶³¹ Sklony a inštinkty prirodzenosti v určitej miere skutočne limitujú našu slobodu tým, že nás smerujú k istým skutkom a od iných nás odvádzajú. Činnosti prameniace z prirodzených sklonov však od svojich subjektov vyžadujú určitú kreativitu, ktorá vylučuje determináciu na spôsob robota. Navyše, na rozdiel od zvierat, môže človek vďaka svojmu intelektu inštinktom prirodzenosti odolať, ba dokonca tvorivým používaním svojej inteligencie prirodzené sklony do istej miery pretvárať.

Aj reklamné slogany a motivačná literatúra,⁶³² ktoré povzbudzujú ľudí, aby „dôverovali svojim inštinktom“, implicitne uznávajú, že našimi inštinktmí nie sme determinovaní. Ak by sme nimi totiž boli determinovaní, nutne by sme sa nimi riadili a reklamy a povzbudenie tohto typu by stratili zmysel. Inštinktívne sklony sú síce prirodzenou nevyhnutnosťou, pretože ich *nutne* máme na základe svojej prirodzenosti, ale samy osebe ešte naše konanie absolútne nedeterminujú. Sú predovšetkým prostredníkmi medzi nami a naším prostredím, ktoré nám pomáhajú ľahšie dosahovať ciele nášho bytia. Prostredníctvom večného zákona pochádzajú od Boha a poznávame ich najmä cez *synderesis*, ktoré je prvým z nich. Prirodzený zákon, ktorého sú odtlačkom, podľa sv. Tomáša nepripúšťa výnimky ani od svojho autora a najvyššieho zákonodarcu. Boh by pri takejto výnimke musel totiž poprieť seba samého, ktorý je spravodlivosť sama.⁶³³

⁶³⁰ Porov. Charles R. VARELA, „Biological Structure and Embodied Human Agency: The Problem of Instinctivism,“ *Journal for the Theory of Social Behavior* 33, č. 1 (2003): 110: „the truly significant distinctive property of instinctive behavior is that it is robotic.“

⁶³¹ Porov. tamže, s. 109.

⁶³² Porov. napríklad Willard BEECHER a Marguerite BEECHER, *Beyond Success and Failure: Ways to Self-Reliance and Maturity*, Richardson: Beecher Foundation Publishers, 1996; Dale CARNEGIE, *Jak se zbavit starostí a začít žít*, Praha: Talpress, 1993; Martin E. P. SELIGMAN, *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*, New York: Free Press, 2002.

⁶³³ Porov. *ST*, I–II, q. 100, a. 8, ad 2: „Negaret autem seipsum, si ipsum ordinem suae iustitiae auferret, cum ipse sit ipsa iustitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi ordini iustitiae eius, etiam in his secundum quae homines ad invicem ordinantur.“

5. Ľudská sloboda a Božia sloboda

Najlepšie skutky sú teda také, ktoré sú v súlade s prirodzeným zákonom. Lenže po prvotnom hriechu sa človek iba s veľkým úsilím dokáže vyhnúť niektorým zlým činom,⁶³⁴ nedokáže sa však dlhodobo vyhýbať konaniu podľa svojich zlých návykov.⁶³⁵ Zároveň nás naše osobné hriechy vedú k návykom nezlučiteľným s priateľstvom s Bohom, ktorý je naším najvyšším osobným dobrom. Ako sa však mŕtvy nemôže oživiť sám od seba, nemôžeme ani my len silou vlastnej slobodnej voľby povstať zo stavu hriechu.⁶³⁶ Vyžaduje si to nadprirodzený habituálny dar Božej milosti.⁶³⁷

S výlučne aristotelovským chápaním ľudského šťastia a dokonalosti a čisto „eudaimonistickým“ opisom morálky sú spojené určité ťažkosti. V čom spočívajú? Najvýraznejším problémom je, že „aristotelovsky definovaná“ cnosť nevedie k úplnému ľudskému rozkvetu, ako to možno vidieť na niektorých ľuďoch, ktorí už dosiahli istý stupeň cnosti, ale nie sú šťastní. Z čisto ľudskej perspektívy je totiž ťažké (ak nie nemožné) dosiahnuť úplnú dokonalosť a šťastie, čo vnímal nakoniec aj sám Aristoteles.⁶³⁸ V nasledujúcich statiach teda preskúmame limity prirodzených cností v našom súčasnom stave. Následne sa budeme venovať povahe a potrebe milosti pre rozvoj dokonalých návykov a dosiahnutie skutočného šťastia.

Podobne ako na psychologicko-antropologickej rovine aj na úrovni teológie existujú tendencie, ktoré nazerajú na ľudskú prirodzenosť buď príliš pesimisticky – ako na viac či menej skazenú dedičným hriechom,⁶³⁹ alebo, naopak, prehnane optimisticky jej prisudzujú takmer božské schopnosti.⁶⁴⁰ S tým je spojená otázka Božieho pôsobenia na človeka. Akým spôsobom sa uskutočňuje? Ako nás Boh vykupuje? A aký to má vplyv na ľudskú prirodzenosť a slobodu konania? Odpoveďami na tieto otázky završíme naše bádanie.

⁶³⁴ Porov. *ST*, I–II, q. 74, a. 3, ad 2.

⁶³⁵ V *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 10, 12 a 19 Akvinský argumentuje, že človek v stave po prvotnom hriechu má nevyhnutne nejaký hriešny sklon. Nemusí ho však nutne použiť v každej situácii.

Porov. tiež *De veritate*, q. 24, a. 12, ad 13: „liberum arbitrium potest uti habitu vel non uti. Unde non oportet quod semper aliquis agat secundum habitum; sed potest aliquando contra habitum agere, licet cum difficultate. Non tamen manente habitu potest contingere quod diu maneat, nihil secundum habitum agens.“

⁶³⁶ Porov. *ST*, I–II, q. 109, a. 7: „homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiae.“

⁶³⁷ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 11, ad 5: „non possit perfici nisi divina operatione.“

⁶³⁸ Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, I, 10.

⁶³⁹ Niektorí z antropologického pesimizmu obviňujú Martina Luthera, porov. s. 109 tejto dizertačnej práce.

⁶⁴⁰ Zdá sa, že Pelágiova teológia (resp. pelagianizmus) vykazuje tieto črty, porov. s. 119–120 tejto práce.

5.1 Pesimistický náhľad na ľudskú prirodzenosť

V posledných statiach predchádzajúcej kapitoly sme demonštrovali, že podľa Tomáša Akvinského výnimky z dodržiavania ustanovení prirodzeného zákona nie sú možné. Niektorí teológovia⁶⁴¹ sa snažia nájsť takéto výnimky vhodnou aplikáciou princípu dvojitého účinku. Znamená to, že sa za štyroch všeobecne známych podmienok⁶⁴² týmto princípom pokúšajú v niektorých komplikovaných životných situáciách legitimizovať konanie proti prirodzenému zákonu. Môže byť takýto postup legitímny?⁶⁴³

Princíp dvojitého účinku pochádza⁶⁴⁴ z interpretácie nasledujúceho Tomášovho učenia o legitímnej sebaobrane:

Nič nebráni tomu, aby jeden akt mal dva účinky, z ktorých iba jeden je zamýšľaný, zatiaľ čo druhý je mimo úmyslu. Morálne činy však nadobúdajú svoj druh podľa toho, čo je zamýšľané, a nie podľa toho, čo je mimo úmyslu, pretože to je akcidentálne (...). V súlade s tým môže mať akt sebaobrany dva účinky, jedným je záchrana vlastného života a druhým je zabitie agresora.⁶⁴⁵

Predmet⁶⁴⁶ oprávnenej, smrtiacej sebaobrany je sám osebe *praeter intentionem* v tom zmysle, že zabitie v skutočnosti nie je cieľom skutku.⁶⁴⁷ Výber smrtiaceho prostriedku je opodstatnený len z hľadiska svojho zásadného pomeru k obrane a nie preto, že by brániaci sa človek zabíjanie vyhľadával ako svoj cieľ. Takže tento konkrétny človek by nezabil, keby nebol napadnutý. Zabitie je buď vedľajší dôsledok situácie, keď brániaci sa človek nepredpokladá smrtiaci účinok, alebo je ani nie tak zamýšľané ako *zvolené* v tejto krajnej situácii.⁶⁴⁸ Materiálne ho teda zahŕňa predmet skutku, ktorý je svojou podstatou zameraný na cieľ obrany. Definujúci (formálny) druh skutku je však odvodený od cieľa, ktorým je obrana. Druh odvodený od predmetu je (vzhľadom na druh celého skutku) len akcidentálnou špecifikáciou.⁶⁴⁹

⁶⁴¹ Najmä tzv. revizionisti ako Peter Knauer, Bruno Schüller, Joseph Fuchs, Louis Janssens, Peter Chirico, Charles E. Curran, Lisa S. Cahill, Richard A. McCormick, Richard M. Gula, Timothy O'Connell, porov. Kenneth R. MELCHIN, „Revisionists, Deontologists, and The Structure of Moral Understanding,“ *Theological Studies* 51 (1990): 389–395.

⁶⁴² 1. skutok je sám osebe buď dobrý, alebo morálne neutrálny, 2. jeho zlý účinok nie je priamo zamýšľaný, 3. zlý účinok nie je priamou príčinou dobrého a 4. dobrý účinok je úmerný zlému, porov. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, s. 71.

⁶⁴³ Pri odpovedi na túto otázku budeme vychádzať z LOVÁS, „Good intentions and bad actions,“ s. 48–52.

⁶⁴⁴ Porov. Joseph T. MANGAN, „An Historical Analysis of the Principle of Double Effect,“ *Theological Studies* 10 (1949): 41–61; Thomas A. CAVANAUGH, „Aquinas's Account of Double Effect,“ *The Thomist* 61 (1997): 107–121 a Christopher KACZOR, „Double-Effect Reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer,“ *Theological Studies* 59 (1998): 297–316.

⁶⁴⁵ ST, II–II, q. 64, a. 7.

⁶⁴⁶ Pozri definovanie predmetu ľudského skutku na s. 34–35 tejto dizertačnej práce.

⁶⁴⁷ Porov. LONG, *Teleological Grammar of the Moral Act*, s. 131–132.

⁶⁴⁸ Kvôli tomu, že zabitie je *praeter intentionem*, nevidíme rozpor s tvrdením ST, II–II, q. 64, a. 7: „illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat.“

⁶⁴⁹ Porov. s. 17–19 tejto práce.

Vo všeobecnosti sa, samozrejme, treba vyhnúť zabitiu útočníka. Ale ak konkrétne okolnosti ukazujú, že žiadne iné (nesmrtiace) prostriedky nedosiahnu cieľ obrany, zabitie útočníka je legitímne, pretože 1. svojou povahou smeruje k zastaveniu útoku, 2. zabitie nie je zlým skutkom *secundum se*, ale je zlom iba za neprítomnosti požadovanej formy (t. j. okrem prípadu spravodlivej obrany). V takomto čine nie je žiadny rozpor (ako pri klamstve⁶⁵⁰), ak konajúci „odporuje s mierou (a...) neprekračuje hranice bezúhonnej obrany“.⁶⁵¹ Jadrom tejto našej analýzy je teleologická štruktúra ľudského skutku. Zdá sa teda, že prípad smrtiacej sebaobrány ani nepotrebuje aplikáciu princípu dvojitého účinku, ale „vystačí si“ s dôsledným pomenovaním vzťahov medzi predmetom a cieľom skutku, ktoré tvoria jeho morálny druh. Princíp dvojitého účinku sa javí len ako špecifický prípad aplikácie teleologickej kompozície ľudského konania na konkrétnu a veľmi obmedzenú kategóriu činov.

Pri istých skutkoch princíp dvojitého účinku zohráva zásadnú rolu v ich morálnom charakte. Ide napríklad o prípady záchrany životov iných ľudí hrdinským obetovaním vlastného života človeka: Keď skupine horolezcov visiacich na jednom lane hrozí pád, pretože jediná skoba, ktorá ich drží, sa pod ich váhou uvoľňuje. Alebo keď odistený granát dopadne doprostred skupiny vojakov. Ak posledný horolezec odreže lano, na ktorom visí, aby skobu odľahčil, a tak zachránil svojich kolegov, a ak sa jeden z vojakov hodí na granát s podobným úmyslom záchrany svojich spolubojovníkov, nepáchajú samovraždy, ale konajú hrdinsky.

Tieto ich skutky sú totiž len čiastočnými príčinami následkov, ktoré sú predvídané, ale pokiaľ ide o ich vlastnú smrť, sú neúmyselné. Morálny druh skutkov, odvodený od ich cieľa, je záchrana životov ich kolegov. Konajúci svoju smrť ako takú nezamýšľajú, čo je zrejmé zo skutočnosti, že keby zázračne prežili (pri páde sa horolezec zachytí v korune stromu a granát náhodou nevybuchne), nezabli by sa následne iným spôsobom. Ich konanie je len čiastočnou príčinou ich smrti, primárnou príčinou je iná sila (gravitácia či výbuch granátu).

Dôležité pritom je, že tieto prípady nie sú skutky *intrinsece mala*. Takými by boli, ak by horolezec odrezal z lana proti jeho vôli iného horolezca alebo ak by niekto hodil iného vojaka na odistený granát. Prečo by opäť nešlo o hrdinské obetovanie ako pri predchádzajúcich činoch? Pretože tieto prípady by zahŕňali porušenie ľudskej slobody ako podstatnú súčasť ich morálneho druhu. Podobne by bolo zlé, keby niekto spáchal samovraždu s hocijakým idealistickým úmyslom alebo ak samovražedný atentátnik zabije seba a svojich nepriateľov. V týchto

⁶⁵⁰ Pozri s. 102–103 tejto dizertačnej práce.

⁶⁵¹ ST, II–II, q. 64, a. 7.

prípadoch si konajúci volí svoju vlastnú smrť, ktorá je materiálne zahrnutá do „smrtiaceho mechanizmu“. Jeho smrť je súčasťou základnej kauzality, ktorú plne zamýšľal. Možno by sa síce potešil, keby zázrakom prežil. Lenže to nemení morálny druh jeho skutku, ktorého predmet je sám osebe zlý. Preto sú takéto činy samovraždami v pravom zmysle slova, a teda podľa nás *mala in se*.⁶⁵²

Na základe týchto skutočností sa zdá, že princíp dvojitého účinku nie je riešením pre morálne uskutočnenie skutkov proti prirodzenému zákonu, ako by niektorí chceli.⁶⁵³ Iba zlo fyzického (nie morálneho) charakteru môže byť v niektorých situáciách oprávnené a morálne. Aplikácia princípu dvojitého účinku tiež nevytvára žiadnu špeciálnu kategóriu skutkov, pretože aj situácie, v ktorých tento princíp môžeme uplatniť, vyžadujú presnú identifikáciu morálneho druhu skutku. Treba rozlíšiť, či je predmet skutku sám osebe zameraný na jeho cieľ. To znamená analyzovať teleologickú kompozíciu konania. Ak je predmet *per se* zameraný na cieľ skutku, morálne ohodnotenie skutku je odvodené od zamýšľaného cieľa a morálny druh pochádzajúci z predmetu je len jeho akcidentálnou špecifikáciou. Princíp dvojitého účinku tak nie je úplne odlišnou schémou interpretácie ľudského konania (štyri podmienky jeho aplikácie treba vnímať z perspektívy predmeto-cieľovej štruktúry činu), ale skôr tou istou schémou uvažovania aplikovanou na určitý druh skutkov.⁶⁵⁴

Ani Boh,⁶⁵⁵ ani princíp dvojitého účinku nám teda nezabezpečia výnimku z dodržiavania prirodzeného zákona, resp. nelegitimizujú konanie proti nemu. To je však problém, pretože v stave prirodzenosti narušenej prvotným hriechom človek aj napriek svojmu najlepšiemu úsiliu nedokáže zotrvať v dodržiavaní tohto zákona a konaní dobra. Podľa sv. Tomáša pred prvotným hriechom človek mohol „svojou prirodzenou voľbou a konaním robiť dobro primerané svojej prirodzenosti“. Po páde však naša prirodzenosť nie je schopná „konať dobro prostredníctvom svojich prirodzených síl“.⁶⁵⁶ Človek so svojimi prirodzenými silami môže iba

⁶⁵² Rozdiel medzi mučeníkom a samovrahom dobre vyjadruje Gilbert K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, Walnut: MSAC Philosophy Group, 2008, s. 59: „Obviously a suicide is the opposite of a martyr. A martyr is a man who cares so much for something outside him, that he forgets his own personal life. A suicide is a man who cares so little for anything outside him, that he wants to see the last of everything.“

⁶⁵³ Porov. napríklad Peter KNAUER, „La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet,“ *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965): 356–376.

⁶⁵⁴ Pozri iné komplikované situácie, v ktorých je užitočné použiť tieto dôležité morálne princípy v JENSEN, *Good and Evil Actions*, s. 204–217.

⁶⁵⁵ Viac o vzťahu Boha k prirodzenému zákonu pozri Fulvio DI BLASI, *God and the Natural Law: A Rereading of Thomas Aquinas*, South Bend: St. Augustine's Press, 2006.

⁶⁵⁶ ST, I–II, q. 109, a. 2.

s ťažkosťami plniť nejaké ustanovenie Božieho (či prirodzeného) zákona, ale nedokáže celkom plniť všetky prikázania ani sa v dlhodobom horizonte úplne vyhnúť hriechu.⁶⁵⁷ Osobný hriech človeka navyše ešte viac odvracia od úsilia konať dobro. Ľudská myseľ si tak navykla na hriech, že dokonca nachádza radosť v nazývaní zla dobrom a dobra zlom.⁶⁵⁸

V 3. kapitole sme argumentovali,⁶⁵⁹ že na psychologicko-antropologickej rovine materializmus degraduje slobodnú voľbu človeka a jeho prirodzenosť. Príjemne znejúce slogany a tézy, ktoré sa snažia ospravedlniť nevhodné alebo priamo nemravné konanie, v konečnom dôsledku môžu viesť človeka k pasivite a neschopnosti prežívať šťastný život. Obdobne pesimistický náhľad na našu prirodzenosť a slobodu však môžeme pozorovať aj na teologickej rovine. Ľudská prirodzenosť sa tu devaluje v dôsledku pôsobenia hriechu.⁶⁶⁰

Je aj Akvinského videnie človeka po prvotnom hriechu, ako sme ho načrtli vyššie, príkladom takéhoto antropologického pesimizmu? Podľa istých mysliteľov má pesimistický pohľad na ľudskú prirodzenosť Martin Luther,⁶⁶¹ a to kvôli jeho tvrdeniam ako napríklad:

Ak človek stratil slobodu a je nútený slúžiť hriechu a nemôže chcieť dobro, aký záver možno o ňom spravodlivo vyvodiť než to, že hreší a nutne chce zlo?⁶⁶²

Všetko bolo tak zdeformované a zničené hriechom, takže v celej ľudskej prirodzenosti nezostalo nič dobré.⁶⁶³

Komplexné zhodnotenie Lutherovho teologického myslenia prekračuje bádateľský rámec tejto dizertačnej práce. Spolu s Tomášovou koncepciou nám však tieto jeho tézy poslúžia ako východisko pre pomenovanie podstaty a zmapovanie následkov dedičného hriechu na našu prirodzenosť, slobodu a formáciu cností. Bez správneho porozumenia skutočnosti prvotného

⁶⁵⁷ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 14, ad 7: „possit aliquod unum implere quantum ad substantiam et cum difficultate; non tamen potest implere omnia, sicut nec omnia peccata vitare.“

⁶⁵⁸ Porov. *ST*, I–II, q. 99, a. 2, ad 2: „multorum ratio oberrat, ita ut quaedam quae secundum se sunt mala, ratio multorum licita iudicaret.“

⁶⁵⁹ Pozri s. 53–55 tejto práce.

⁶⁶⁰ SULLIVAN, „Taking Nature Graciously,“ s. 393.

⁶⁶¹ Porov. diskusiu medzi Lutherom a Johannom Maierom von Eck v Lyndal ROPER, „‘To his Most Learned and Dearest Friend’: Reading Luther’s Letters,“ *German History* 28, č. 3 (2010): 283–295. Erasmus Rotterdamský na viacerých miestach najmä svojho *De libero arbitrio diatribe, sive collatio* tvrdo kritizuje Lutherovu antropológiu, porov. ERAZMUS, „On the Freedom of the Will,“ in *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, ed. E. Gordon Rupp a Philip S. Watson, Louisville: Westminster John Knox Press, 2006, s. 96: „Luther first mutilated it (free choice) by cutting off its right arm; then not content with this he thoroughly cut the throat of free choice and despatched it.“ V 20. storočí skôr kritický pohľad na Lutherovo videnie človeka priniesol Gerhard EBELING, *Luther: Einführung in sein Denken*, 5. vyd., Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

⁶⁶² Martin LUTHER, *The Bondage of the Will (De Servo Arbitrio)*, preložili J. I. Packer a O. R. Johnston, Grand Rapids: Revell, 1957, s. 149.

⁶⁶³ LUTHER, *Luther’s Works*, zv. 12, *Selected Psalms I*, ed. Jaroslav Pelikan, St. Louis: Concordia, 1956, s. 327.

(dedičného) hriechu sa otázka slobody nášho konania nedá adekvátne zodpovedať. Následne predstavíme cestu, ako sa dá so zhubnými následkami hriechu vyrovnáť.

5.2 Nutnosť milosti pre habituálne dobré skutky

Pred prvotným hriechom mali ľudia habituálnu milosť telesnej nesmrteľnosti, ktorej dôsledkom bolo podriadenie tela duši a človeka Bohu.⁶⁶⁴ Prvotným hriechom naši prarodičia a celé ich potomstvo o túto milosť prišli. Telesné defekty, choroby a utrpenie sú následkami tejto straty. Samotné ľudské telo sa ako hmota prirodzene rozpadne, racionálna duša však ostáva zo svojej podstaty nesmrteľná.⁶⁶⁵ Navyše prvotným hriechom človek získal nezriadenú túžbu po stvorených dobrách. Ide teda podstatne o dispozíciu, ktorá sa však „stala takmer prirodzenosťou“.⁶⁶⁶ Dedičný hriech nie je osobným hriechom jednotlivca spočívajúcim v konkrétnom skutku, ale istá vrodená slabosť prirodzenosti, ktorá človeka nakláňa k hriechu.

Dedičný (ale aj každý osobný hriech) poškodzuje podstatné vlastnosti a schopnosti duše a sklon k cnosti.⁶⁶⁷ Žiadny hriech (osobný ani dedičný) síce nemôže zničiť podstatné schopnosti ľudskej duše, ktorými sú rozum a vôľa, rana po prvotnom hriechu však tieto schopnosti infikuje v ich operatívnej sile. To neznamena, že naše schopnosti prichádzajú o zameranie na svoje prirodzené predmety, ale strácajú orientáciu na svoj nadprirodzený predmet a konečný cieľ.⁶⁶⁸ Rozum po prvotnom hriechu zostáva zameraný na určitú prirodzenú pravdu, ale nie na nadprirodzenú Božiu pravdu. Vôľa ostáva nasmerovaná na isté prirodzené dobro, ale nie na konečné dobro blaženosti. Okrem toho je

hriechom zatemnený rozum najmä v praktických záležitostiach, vôľa sa zatvrdzuje na zlé, dobré skutky sa stávajú ťažšími a žiadostivosť impulzívnejšou.⁶⁶⁹

Prvotný hriech zničil dokonalú harmóniu medzi emóciami a rozumom, osobný hriech túto disharmóniu ešte prehľbuje. Človek zo svojej prirodzenosti miluje Boha viac ako seba samého,⁶⁷⁰ ale hriech ho odvracia od jeho konečného nadprirodzeného cieľa, ktorým je

⁶⁶⁴ Porov. ST, I, q. 97, a. 1: „Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quandiu ipsa Deo subiecta mansisset.“

⁶⁶⁵ Porov. *De malo*, q. 5, a. 5: „sed anima intellectiva non est corruptibilis nec per se nec per accidens.“

⁶⁶⁶ ST, I–II, q. 82, a. 1. V tomto zmysle je dedičný hriech ako *habitus*, keďže funguje ako druhá prirodzenosť, hoci nevytvára novú schopnosť pre konanie, ako je to v prípade cnosti či poznania.

⁶⁶⁷ Porov. ST, I–II, q. 85, a. 1: „cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae quod est inclinatio ad virtutem.“

⁶⁶⁸ Porov. tamže, a. 2: „ponitur impedimentum pertingendi ad terminum.“

⁶⁶⁹ Tamže, a. 3.

⁶⁷⁰ Porov. s. 75 a 78 tejto dizertačnej práce.

priateľstvo s Bohom,⁶⁷¹ a vedie ho k egoizmu, malichernosti a neustálemu uprednostňovaniu zmyslových pôžitkov.⁶⁷² Týmto spôsobom dedičný hriech a naše osobné hriechy v konečnom dôsledku spôsobujú škody na celkovom správnom fungovaní sveta.

Napriek tomu naša prirodzenosť nie je úplne skazená.⁶⁷³ Sme schopní konať isté dobré skutky, ako je dávanie almužny „z určitej prirodzenej lásky alebo štedrosti“. ⁶⁷⁴ Máme tiež schopnosť dosiahnuť čiastkové dobré, ako sú vedecko-technický pokrok či rozvoj poľnohospodárstva a výstavby.⁶⁷⁵ Dedičný hriech nám však bráni dosiahnuť plný rozkvet, ktorý sa realizuje zjednotením s Bohom ako našim najvyšším Dobrom.⁶⁷⁶ Môžeme síce konať príležitostné skutky, ktoré sú zamerané na Boha. V stave porušenej prirodzenosti však naša „vôľa (...) sleduje (výlučne) svoje osobné dobro, pokiaľ nie je uzdravená Božou milosťou“. ⁶⁷⁷

Keďže dedičný hriech sa dá ľudskou skúsenosťou dokázať len nepriamo a hriech ako taký je teologický pojem, empirická veda môže v najlepšom prípade akurát potvrdiť svoju nedostatočnosť na opísanie jeho pôsobenia a úplné uzdravenie jeho účinkov. Keď niekto ohluchne, sluch sa mu nevráti len úsilím samotných uší. Podobne habituálny odpor duše k Bohu, ktorý dedičný hriech spôsobuje, nemôže byť uzdravený len našou vlastnou snahou bez Božej milosti a vliatej cnosti lásky. Iba prostredníctvom priamej nadprirodzenej Božej pomoci môžeme tiež uniknúť osobným hriechom s ich zraňujúcimi účinkami a dosiahnuť *neochvejný sklon k dobru*.⁶⁷⁸

Ide teda o dvojité pohyby: 1. negatívny, ktorý spočíva v odvrátení sa od hriechu, a 2. pozitívne obrátenie k Bohu a zjednotenie s ním. Toto obrátenie pritom podľa sv. Tomáša zahŕňa dve skutočnosti: slobodnú voľbu pohnutú Bohom a vlastnú *milosť ospravedlnenia*.⁶⁷⁹ Sami sa totiž

⁶⁷¹ Porov. ST, II–II, q. 24, a. 12: „per quodlibet mortale peccatum, quod divinis praeceptis contrariatur, ponitur praedictae infusioni obstaculum, quia ex hoc ipso quod homo eligendo praefert peccatum divinae amicitiae, quae requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus caritatis perdatur.“

⁶⁷² Porov. *De veritate*, q. 24, a. 12: „inclinatur mens ad ea eligenda quae sunt secundum carnalem sensum delectabilia.“

⁶⁷³ ST, I–II, q. 85, a. 2: „in infinitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato, non tamen potest totaliter consumi.“

⁶⁷⁴ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 14: „dare eleemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis, secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate.“

⁶⁷⁵ Porov. ST, I–II, q. 109, a. 2: „potest quidem etiam in statu naturae corruptae, per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat.“

⁶⁷⁶ Porov. tamže, q. 85, a. 5, ad 2.

⁶⁷⁷ Tamže, q. 109, a. 3.

⁶⁷⁸ Porov. *De veritate*, q. 22, a. 5, ad 7.

⁶⁷⁹ Porov. ST, I–II, q. 109, a. 7, ad 1: „cum homo per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato, recipit lumen gratiae iustificantis.“ Výraz „milosť ospravedlnenia“ používame podľa slovenskej terminológie

nevieme pohnúť k tomu, aby sme získali Božiu pomoc. Sám Boh nás však hýbe (bez porušenia našej slobody), aby sme jeho milosť prijali.⁶⁸⁰ Len milosť, ktorá presahuje našu prirodzenosť, môže totiž trvalo nasmerovať naše schopnosti k ich správne mu cieľu a habituálnemu konaniu dobrých skutkov.⁶⁸¹

5.3 Milosť ako prameň nadprirodzených skutkov a dokonalých cností

Svojimi (prirodzenými) schopnosťami vieme konať len skutky, ktoré existujú v našej prirodzenej sfére. Ani za pomoci technológií však nevykonáme čin, ktorý by túto sféru presiahol.⁶⁸² Sami od seba totiž nie sme schopní nadprirodzených skutkov, ktoré umožňujú dosiahnuť blaženosť.⁶⁸³ Ide o skutky teologálnej lásky k Bohu, ktorý sa zjavuje, aby bol naším priateľom a predmetom našej blaženosti.⁶⁸⁴ Teologálna láska vedie človeka zároveň aj k nadprirodzenej láske k bližnému. Príkladom skutku takejto lásky je almužna s úmyslom lásky k Bohu.⁶⁸⁵

Ako sme už napísali,⁶⁸⁶ človek môže a aj má milovať Boha nadovšetko aj na úrovni prirodzenosti. Nadprirodzená láska však

miluje Boha oveľa viac ako prirodzenosť. Lebo prirodzenosť miluje Boha nadovšetko, pretože je zdrojom a cieľom prirodzeného dobra. Nadprirodzená láska však (ho miluje) preto, že je predmetom (našej) blaženosti, a preto, že človek má nejaké duchovné spoločenstvo s Bohom. Nadprirodzená láska dokonca pridáva k prirodzenej láske k Bohu istú rýchlosť a potešenie presne tak, ako každý cnostný návyk prispieva k dobrému skutku.⁶⁸⁷

Táto láska produkuje nadprirodzené skutky, ktoré sú záslužné pre večný život.⁶⁸⁸ Aj z tohto dôvodu potrebujeme nadprirodzenú pomoc milosti, aby sme konali skutky, ktoré nie sú úmerné našej sile.

Spoločného vyhlásenia Svetového luteránskeho zväzu a Katolíckej cirkvi k učeníu o ospravedlnení, Trnava: Spolok sv. Vojtecha; Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2004, ktoré zodpovedá biblickej terminológii v slovenskom jazyku (porov. *Lk* 18, 14; *Rim* 3, 24; 4, 25; 5, 1; 8, 30; *Gal* 2, 16). *Katechizmus Katolíckej cirkvi* však v slovenčine preferuje termín „ospravedlivenie“, porov. čl. 1987, 1989–1996, 2001, 2010, 2018–2020.

⁶⁸⁰ Porov. ScG, III, 149, č. 1: „ad hoc adipiscendum a Deo movetur.“

⁶⁸¹ Porov. ST, I–II, q. 109, a. 8: „In statu autem naturae corruptae, indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quod omnino a peccato absteineat.“

⁶⁸² Porov. *De veritate*, q. 27, a. 3: „Potentia autem naturalis creaturae non se extendit ultra perfectiones naturales; unde nullam supernaturalem operationem aliqua creatura efficere potest.“

⁶⁸³ Máme tu na mysli nadprirodzenú blaženosť, teda zjednotenie s božskou podstatou v oblažujúcom nazeraní, porov. ST, I–II, q. 5, a. 5.

⁶⁸⁴ Porov. SULLIVAN, *Habits and Holiness*, s. 332.

⁶⁸⁵ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 14.

⁶⁸⁶ Porov. s. 110 tejto dizertačnej práce.

⁶⁸⁷ ST, I–II, q. 109, a. 3, ad 1.

⁶⁸⁸ Porov. ST, I–II, q. 109, a. 2: „ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium.“

V predchádzajúcich kapitolách sme sa snažili ukázať, že plnosť slobody a dokonalosť človeka neznamena len to, že vykonáva činnosti, ktoré sú samy osebe dobré. Ľudská sloboda a dokonalosť sa podľa nás realizuje v *efektívnej vláde nad sebou samým*, ktorá pochádza z praktizovania cností a završuje sa v šťastí a rozkvetení človeka. Novozélandská morálna filozofka Christine Swanton však v opozícii k tomu argumentuje, že aristotelovská cnosť je na dosiahnutie ľudského šťastia a dokonalosti nedostatočná. Na podporu svojho tvrdenia uvádza príklady troch ľudí, ktorí napriek cnostnému konaniu neboli šťastní a svoj život skončili v beznádeji a zúfalstve.⁶⁸⁹ Ako reagovať na takúto námietku?

Začnime tým, že hoci konali cnostné skutky, zúfalstvo Swantonovej hrdinov svedčí o tom, že nedosiahli úplnú cnosť. Okrem toho však učenie Katolíckej cirkvi o prvotnom hriechu nám sprostredkuje, že človek aj pri vynaložení všetkých svojich síl nemôže v tomto živote získať dokonalosť prirodzenej cnosti a úplné šťastie, pretože je habituálne odvrátený od svojho najvyššieho dobra. Z tohto dôvodu akákoľvek teória cností (Aristotelova, Swantonovej či iných), ktorá neberie do úvahy účinky prvotného hriechu, nebude vedieť úplne vysvetliť terajšie pôsobenie a nedostatky cností. Prvotný (resp. dedičný) hriech má totiž na našu prirodzenosť účinky, ktoré sa dajú porovnať s účinkami zlého návyku. Formujú v nás vnútorný dynamický princíp pôsobiaci na našu prirodzenosť ako kvázi-zákon.⁶⁹⁰ Analogicky však na nás pôsobí aj posväcujúca milosť, ktorá sa tiež stáva *habitom* našej novej prirodzenosti, danej nám prostredníctvom zjednotenia s Kristom.⁶⁹¹ Milosť tak tvorí *nový zákon evanjelia*, vstúpený do našich srdiec.⁶⁹²

Návyky, ktoré si osvojíme vlastnými schopnosťami, tvoria akoby našu *druhú prirodzenosť*, pretože fungujú podobne ako naša (pôvodná) prirodzenosť.⁶⁹³ Umožňujú nám tak konať ľahko, rýchlo, spoľahlivo a s radosťou. Získané návyky ďalej zdokonaľujú naše schopnosti, ale nevytvárajú vo svojej podstate nové schopnosti, ktoré by prekračovali našu prirodzenosť. Ani

⁶⁸⁹ Porov. Christine SWANTON, *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 81–85.

⁶⁹⁰ Porov. ST, I–II, q. 91, a. 6. Pozri tiež s. 110 tejto dizertačnej práce.

⁶⁹¹ Porov. Steven A. LONG, „Speculative Foundations of Moral Theology and the Causality of Grace,“ *Studies in Christian Ethics* 23, č. 4 (2010): 407–410.

Na margo *milosti* chceme poznamenať, že aj táto téma bola vždy zdrojom vášnivých teologických diskusií a sporov, ako to dokazujú celé traktáty a polemiky rôznych teológov. K jednej z prvých kontroverzií o milosti sa dostaneme na s. 119–121 tejto práce. Jedna z posledných vyplynula z publikácie Henri DE LUBAC, *Surnaturel*, Paríž: Cerf, 2021, na ktorú z tomistickej perspektívy reagoval aj Serge-Thomas BONINO, ed., *Surnaturel: A Controversy at the Heart of Twentieth-Century Thomistic Thought*, preložili Robert Williams a Matthew Levering, Ave Maria: Sapientia Press of Ave Maria University, 2007.

⁶⁹² Porov. Rim 6, 14; ST, I–II, q. 106, a. 1: „principaliter nova lex est lex indita.“

⁶⁹³ Pozri s. 59–60 tejto dizertačnej práce.

nové technologické spôsobilosti, ako sú bionický zrak, vylepšená pamäť či modifikované gény, nie sú *nadprirodzené* v pravom zmysle slova, pretože stále ide o schopnosti vyvinuté ľuďmi, ktoré pôsobia len v rámci už existujúceho stvorenia. Milosť však úplne prekračuje našu prirodzenosť. Podľa sv. Tomáša prináša človeku dobro „väčšie ako dobro prirodzenosti v celom vesmíre“.⁶⁹⁴

Boh stvoril *ex nihilo* prvé stvorenie, ktoré však kvôli hriechu „zostarlo“. Milosť tiež *ex nihilo* pôsobuje nové stvorenie človeka, ktorý získava novú kvalitu. Nedostáva úplne novú podstatu, pretože milosť neruší ani nenahrádza prirodzenosť, ale ju zdokonaľuje. Dokonalosť predpokladá predchádzajúcu existenciu toho, čo sa dá zdokonaľiť. Týmto *znovustvorením* človek získava účasť na Božej prirodzenosti.⁶⁹⁵ Akým spôsobom sa to deje?

Ako sa horiace drevo podieľa na prirodzenosti ohňa, tak podobne sa človek stáva účastným na božskej prirodzenosti.⁶⁹⁶

Nedeje sa to na prirodzenej, ale nadprirodzenej úrovni. To znamená, že prirodzenosť človeka ostáva ľudská,⁶⁹⁷ milosťou však istým spôsobom participuje na božstve prostredníctvom stvorenej podobnosti.⁶⁹⁸

Keďže milosť presahuje ľudskú prirodzenosť, nemôže byť substanciou ani substanciálnou formou, ale je akcidentálnou formou duše. To, čo je substanciálne v Bohu, je akcidentálne stvorené v duši, ktorá má účasť na Božej добрote.⁶⁹⁹

Ako sme už naznačili, milosť v nás pôsobí na spôsob návyku,⁷⁰⁰ ktorý

nás nakláňa k správne konaniu; vedie nás slobodne konať veci, ktoré sú vhodné k milosti, a vyhýbať sa veciam, ktoré milosti odporujú.⁷⁰¹

⁶⁹⁴ ST, I–II, q. 113, a. 9, ad 2.

Ku komplexnému pohľadu na Akvinského učenie o milosti s jej účinkami pozri Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *Grace: Commentary on the Summa theologiae of St. Thomas, Ia IIae, q. 109–114*, Middletown: Ex Fontibus, 2018 a *Predestination*, San Bernardino: Aeterna Press, 2018; Michel LABOURDETTE, *La grâce. « Grand cours » de théologie morale*, zv. 7, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2019; Steven A. LONG, *Natura pura*, New York: Fordham University Press, 2010; MARIE DE L'ASSOMPTION (Émilie D'ARVIEU), *Nature et grâce chez saint Thomas: L'homme capable de Dieu*, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2021; Raphael MOSS, *Grace*, Tacoma: Cluny Media, 2016.

⁶⁹⁵ Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, čl. 1997: „Milosť je účasť na Božom živote.“

⁶⁹⁶ ST, I–II, q. 62, a. 1, ad 1.

⁶⁹⁷ Božia prirodzenosť ako taká je *nekomunikovateľná*. Žiadne stvorenie sa v úplnom zmysle slova nemôže stať Bohom. V hypostatickej únii sa božská prirodzenosť síce spája s ľudskou v jednej osobe, nespĺývajú však ani sa nezmiešavajú. Ježiš Kristus je tak zároveň plne Bohom aj človekom, porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaestio disputata de unione verbi incarnati*, ed. Walter Senner, Barbara Bartocci a Klaus Obenauer, Stuttgart: Frommann–Holzboog, 2011, a. 1.

⁶⁹⁸ Porov. ST, I, q. 38, a. 1; ST, I–II, q. 112, a. 1.

⁶⁹⁹ ST, I–II, q. 110, a. 2, ad 2.

⁷⁰⁰ Porov. ST, I–II, q. 108, a. 1, ad 3: „quaedam habitudo.“

⁷⁰¹ Tamže, ad 2.

Ide o stvorený, vnútorný a vliaty *habitus*,⁷⁰² ktorý je základom Božej prítomnosti v jeho svätých.⁷⁰³ Božie prebývanie v duši človeka je neustále, pokiaľ v nej zostáva „návyk milosti“ spolu s vliatymi cnosťami viery a lásky.⁷⁰⁴ V predchádzajúcich kapitolách sme argumentovali, že žiadny ľudský čin nemôže byť dokonalý bez dobrého návyku, pretože návyk je dokonalosťou schopnosti. Keďže činnosť nasleduje bytie,⁷⁰⁵ vlastníenie nadprirodzených návykov, ktoré zdokonaľujú náš rozum a vôľu, si vyžaduje, aby bola podstata duše zjednotená s Bohom. Zároveň to platí aj opačne: aby bol človek zjednotený s Bohom prostredníctvom poznania a lásky,⁷⁰⁶ musí mať nadprirodzené návyky na úrovni rozumu a vôle. Presne toto uskutočňuje posväcujúca milosť v nás.⁷⁰⁷ Týmto spôsobom život človeka smeruje k radosť z Boha.⁷⁰⁸

5.4 Cnosti, milosť a šťastný život

Milosť teda uzdravuje, zdokonaľuje a pozdvihuje ľudskú prirodzenosť⁷⁰⁹ spôsobom, ktorý sme popísali v predchádzajúcej stati. Ako sa však dotýka našich cností? Odstraňuje ich nedostatky, na ktoré poukázala Christine Swanton,⁷¹⁰ a privádza človeka k úplnému šťastiu? V priebehu posledných desaťročí vyšlo množstvo publikácií, ktoré radia ako prežívať šťastný a naplnený život.⁷¹¹ O aké šťastie však ide?

⁷⁰² Porov. Daria SPEZZANO, „Aquinas on Nature, Grace, and the Moral Life,“ in *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, ed. Matthew Levering a Marcus Plested, Oxford: Oxford University Press, 2021, s. 668: „*habitus* of grace, infused virtues and gifts are ‘created’, proper intrinsic (although accidental) qualities of the soul.“

⁷⁰³ Švajčiarsky teológ Gilles Emery hovorí o troch spôsoboch Božej prítomnosti vo svete: „1° l’omniprésence de Dieu en toutes ses créatures ; 2° sa présence d’inhabitation dans les justes ; 3° la présence d’incarnation dans le seul Christ Jésus. C’est un enseignement commun des docteurs et des théologiens“ (EMERY, *Présence de Dieu et union à Dieu. Création, inhabitation par grâce, incarnation et vision bienheureuse selon saint Thomas d’Aquin*, Paríž: Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2017, s. 56).

⁷⁰⁴ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Primam Epistolam S. Pauli ad Corinthios Lectura*, Turín; Rím: Marietti, 1953, ch. 3, l. 3, n. 173: „habeant per gratiam habitum fidei et charitatis.“

⁷⁰⁵ Porov. ScG, III, 69, č. 10: „agere sequitur ad esse in actu.“

⁷⁰⁶ Porov. ST, III, q. 2, a. 10: „unio sanctorum ad Deum per cognitionem et amorem.“

⁷⁰⁷ Porov. *De veritate*, q. 27, a. 3: „Gratia (...) est quaedam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale.“

⁷⁰⁸ Porov. ST, II–II, q. 19, a. 7: „vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur et dirigitur secundum quandam participationem divinae naturae, quae est per gratiam.“

⁷⁰⁹ Porov. ST, I, q. 1, a. 8, ad 2.

⁷¹⁰ Porov. SWANTON, *Virtue Ethics*, s. 81–83 a 87–89.

⁷¹¹ Porov. napríklad Willard BEECHER a Marguerite BEECHER, *Beyond Success and Failure: Ways to Self-Reliance and Maturity*, Richardson: Beecher Foundation Publishers, 1996; Dale CARNEGIE, *Jak se zbavit starostí a začít žít*, Praha: Talpress, 1993; Evelyn EATON WHITEHEAD a James D. WHITEHEAD, *Christian Life Patterns: The Psychological Challenges and Religious Invitations of Adult Life*, New York: Crossroad, 1992; Peter H. HUANG, „Authentic Happiness, Self-Knowledge and Legal Policy,“ *The Minnesota Journal of Law, Science & Technology* 9, č. 2 (2008): 755–784; Norman Vincent PEALE, *Sila pozitívneho myslenia*, Bratislava: Gardenia Publishers, 1995; Jordan B. PETERSON, *12 pravidiel pre život. Liek na chaos*, Bratislava: Tatran, 2020; Martin E. P. SELIGMAN,

V bežnej komunikácii ľudia pod výrazom *šťastie* chápu skutočnosť, ktorá sa odohráva najmä na emocionálnej úrovni. Podľa mnohých sú jeho príčinou veci ako sláva, moc a bohatstvo. Napoleon Bonaparte, ktorý všetky tieto veci získal, však napriek tomu na Ostrove sv. Heleny vyhlásil:

„V mojom živote nebolo ani šesť šťastných dní.“ Naproti tomu Helen Kellerová – slepá a hluchonemá – dala najavo: „Zistila som, že život je taký krásny.“⁷¹²

Pre rakúskeho neurológa a psychoterapeuta Viktora Frankla je skutočné šťastie človeka skôr dôsledkom zmysluplného života, ako by bolo jeho primárnym cieľom. Človek môže podľa Frankla prežívať šťastie aj v utrpení, pretože to nepramení z úsilia o pohodlie či pôžitok, ale z hľadania a nachádzania životného zmyslu a realizovaním hodnôt, ktoré s ním súvisia.⁷¹³ Americký psychológ Martin Seligman za podstatné komponenty autentického šťastia považuje pozitívne emócie, zmysel a angažovanie sa v živote.⁷¹⁴ Na dosiahnutie duševnej pohody (*well-being*) k týmto trom prvkom pridáva ešte úspech a vzťahy.⁷¹⁵ Christopher Peterson považuje dokonca dobré sociálne vzťahy za „nevyhnutnú podmienku extrémneho šťastia“.⁷¹⁶

Podľa Aristotela šťastie⁷¹⁷ neznamená iba subjektívne naplnenie, ale ide o dosiahnutie dobra, ktoré zdokonaľuje a naplňuje človeka.⁷¹⁸ Preto Aristoteles tvrdí, že deti nemôžu byť *šťastné*, pretože šťastie podľa neho nepredstavuje len radosť a veselosť (hoci tie môžu byť jeho súčasťou), ale vyžaduje si celoživotné úsilie človeka a dosiahnutie špekulatívnych a praktických cností, ako sú prezieravosť, múdrosť alebo vytrvalosť.⁷¹⁹ Tie sú totiž potrebné na výber správnej činnosti, ktorá sa volí podľa konkrétnych okolností a dispozícií konajúceho, s nevyhnutnou znalosťou hierarchie prirodzených cieľov.

Aristoteles aj Tomáš Akvinský hovoria o dôležitosti hierarchie prirodzených cieľov, medzi ktorými vyniká *finis ultimus*.⁷²⁰ Čo ho charakterizuje? Podľa kardinála Kajetána má konečný

Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment, New York: Free Press, 2002.

⁷¹² CARNEGIE, *Jak se zbavit starostí a začít žít*, s. 120.

⁷¹³ Porov. Viktor E. FRANKL, *Člověk hledá smysl. Úvod do logoterapie*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, 1994.

⁷¹⁴ Porov. Martin E. P. SELIGMAN, *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being*, New York: Free Press, 2011, s. 11.

⁷¹⁵ Porov. tamže, s. 24.

⁷¹⁶ Christopher PETERSON, *A Primer in Positive Psychology*, New York: Oxford University Press, 2006, s. 94.

⁷¹⁷ Vychádzame tu z LOVÁS, „Prirodzená teleológia ľudského konania,“ s. 6.

⁷¹⁸ Sv. Tomáš túto myšlienku prevezme a rozvíja, porov. ST, I–II, q. 1, a. 5.

⁷¹⁹ Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, I, 10.

⁷²⁰ Porov. ST, I–II, q. 1, a. 4: „Unde philosophus probat, in VIII Physic., quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum, quia iam non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt,

cieľ tri vlastnosti: je to dokonalé dobro, prirodzene chcené a – keďže zjednocuje všetky ostatné ciele – angažuje vôľu.⁷²¹ Aristoteles tvrdí, že našim konečným cieľom je dobrý život v šťastí.⁷²² Život úplného šťastia je však podľa neho pre nás vzdialený. Jeho nedosiahnuteľnosť pochádza z „niečoho božského, čo je v človeku“.⁷²³ Tým odkazuje na božskú pomoc, bez ktorej človek nemôže byť dokonale šťastný. Vzhľadom na filozofický charakter jeho učenia sa už Aristoteles ďalej nedostal.

Sv. Tomáš vysvetľuje, ako je to s tým „božským, čo je v človeku“, a ako mu to pomáha dosiahnuť dokonalé šťastie. Na rozdiel od Aristotela sv. Tomáš rozlišuje medzi konečným cieľom človeka a jeho dosiahnutím, ktorým je podľa neho šťastie. Konečným cieľom v pravom zmysle slova je však Boh.⁷²⁴ Úplnú ľudskú dokonalosť videl Akvinský jedine ako účinok zjednotenia človeka s ním, svojím najvyšším osobným dobrom. Ježiš Kristus, v ktorom je božská a ľudská prirodzenosť jedinečne spojená, je kauzálnym zdrojom aj vzorom dokonalosti človeka.⁷²⁵ Jeho nasledovaním prostredníctvom konania dobrých skutkov a spájaním sa s ním predovšetkým vo sviatostiach dosahujú kresťania dokonalosť vo svätosti.⁷²⁶

Cnosti nás tak privádzajú k dokonalosti, ak sú ich skutky zamerané k nášmu konečnému nadprirodzenému cieľu, teda k zjednoteniu s Najsvätejšou Trojicou.⁷²⁷ Takéto cnosti nás zároveň vedú k úplnému šťastiu,⁷²⁸ ktoré vychádza z dosiahnutia tohto zjednotenia. Všetko toto je možné len skrze milosť, ktorú nám Boh dáva. Tá „zdokonaľuje prirodzenosť podľa spôsobu prirodzenosti“.⁷²⁹ To znamená, že vliate nadprirodzené cnosti sú „naštepene“ na prirodzené

cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente.“ *Finis ultimus* je posledný alebo prvý, záleží na uhle pohľadu. V poriadku úmyslov je prvým, v poriadku vykonania posledným.

⁷²¹ Porov. LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, s. 60.

⁷²² Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, I, 7.

⁷²³ Tamže, X, 7.

⁷²⁴ Porov. ST, I–II, q. 3, a. 1: „Primo ergo modo, ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo, ultimus finis hominis est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi.“

⁷²⁵ Porov. Paweł KLIMCZAK, *Christus Magister: Le Christ Maître dans les commentaires évangéliques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg: Academic Press Fribourg, 2013, s. 163–175.

⁷²⁶ Porov. Reginald M. LYNCH, *The Cleansing of the Heart: The Sacraments as Instrumental Causes in the Thomistic Tradition*, Washington: The Catholic University of America Press, 2017, s. 78–87; Colman E. O'NEILL a Romanus CESSARIO, *Meeting Christ in the Sacraments*, New York: St Pauls, 1991, s. 49–53. Ako posväcovanie prostredníctvom svätosti prebieha spôsobom uzdravujúcim človeka práve tam, kde má ranu po hriechu, pozri Lawrence FEINGOLD, *Touched by Christ: The Sacramental Economy*, Stubenville: Emmaus Academic, 2021, s. 20–22.

⁷²⁷ Porov. SULLIVAN, *Habits and Holiness*, s. 348.

⁷²⁸ Porov. ST, I–II, q. 11, a. 3, ad 3: „ratio fruitionis est qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione.“

⁷²⁹ ST, I, q. 62, a. 5.

návyky, ktoré povyšujú a zdokonaľujú.⁷³⁰ Potvrdzuje to skutočnosť, že svätí, v ktorých živote sú viditeľné prejavy milosti a teologálnych cností, si zachovávajú svoj temperament a prirodzené návyky. Svätým zostáva ich osobnosť, ale smeruje k vyššiemu cieľu, poháňaná vnútornou silou, ktorá oživuje každú súčasť ich prirodzenosti.⁷³¹

5.5 Prehnaný optimizmus o ľudskej prirodzenosti

Niekedy sa zdá, že dnešná doba doslova *zbožšťuje* slobodnú voľbu človeka a tvrdí, že pravé šťastie dosiahneme len vtedy, keď máme dovolené robiť všetko, čo chceme, ako a s kým chceme. Akékoľvek obmedzenie slobody sa vníma ako nespravodlivé a utláčajúce. Naše osobné práva a slobody nesmie obmedzovať žiadna povinnosť. Na akúkoľvek autoritu, záväznú tradíciu alebo objektívnu pravdu sa hľadá podozrivo. Najvyššou autoritou sa stávajú osobné túžby človeka. Zároveň sa zdôrazňuje seba-naplnenie a seba-realizácia človeka, čo sú síce samy osebe legitímne dobré, ale ak v živote človeka zaujímajú nesprávne miesto, odpor voči pravidlám, zákonu a autorite ešte prehľbia. Logickým vyústením takéhoto zmýšľania sú potom tézy Michela Foucaulta a transhumanizmu, vidiace človeka ako seba-utvárajúceho boha s neobmedzenými možnosťami.⁷³²

Prehnaný optimizmus vo veci ľudskej prirodzenosti existuje aj na úrovni teológie a reprezentujú ho názory, ktoré popierajú nevyhnutnosť milosti ku konaniu dobra a dosiahnutiu spásy. Koreňom týchto náhľadov často býva nedostatočné rozlíšenie medzi prirodzeným a nadprirodzeným. Milosť sa v takomto chápaní môže javiť ako jednoduché pokračovanie či rozšírenie našej prirodzenosti. V istom zmysle ide o protipól k pesimistickým tendenciám, ktoré pôsobenie milosti na prirodzenosť človeka neadekvátnym spôsobom oddeľujú.⁷³³ Oba extrémny však podľa nás spája chýbajúca metafyzicky ukotvená koncepcia *habitu*, ktorá vhodne

⁷³⁰ V tomto sa Martin Luther, s ktorého pohľadom na ľudskú prirodzenosť sme vstupovali do tejto kapitoly, od Akvinského konceptu pôsobenia milosti na človeka odlišuje, ako si všíma Clare CARLISLE, „The Question of Habit in Theology and Philosophy: From Hexis to Plasticity,“ *Body & Society* 19, č. 2–3 (2013): 38: „For Luther, although divine grace is certainly given and received, it does not thereby become a person’s own in the same way as for Aquinas.“

Gerhard Ebeling dokonca tvrdí, že Lutherovo odmietanie, že dary milosti sa stávajú našimi vlastnými, bolo rozhodujúcim pre jeho rozchod s Katolíckou cirkvou: „An dieser Stelle (...) ereignete sich, soweit wir überhaupt in das Geheimnis der Genesis von Luthers Theologie eindringen können, sozusagen die verborgene Atomspaltung, deren Kettenreaktion dann als Reformationsgeschehen auslöste. Die Gnade des Heiligen Geistes wird nie und nimmer *unsere* virtus, sondern ist und bleibt wirksam als virtus *Gottes*.“ Porov. EBELING, *Luther*, s. 73.

⁷³¹ Porov. SULLIVAN, „Taking Nature Graciously,“ s. 396.

⁷³² Pozri s. 78–79 tejto dizertačnej práce.

⁷³³ Porov. s. 109 tejto práce.

popisuje pôsobenie milosti v duši človeka.⁷³⁴ A aké teologické názory majú teda prehnané očakávania od ľudskej prirodzenosti?

Jedným z prvých heterodoxných názorov na rozlíšenie milosti a prirodzenosti v dejinách Cirkvi bol pelagianizmus. Zdá sa, že

rola praotca nepriateľov milosti, ktorí sa neprimerane spoliehajú na ľudské úsilie a pohrdajú Božou pomocou,⁷³⁵

bola v minulosti britskému mníchovi Pelágiovi pripisovaná neprávom. Novšie štúdie poukazujú na komplexnosť jeho učenia o milosti a slobode človeka.⁷³⁶ V tomto smere je preto na mieste rozlišovať medzi Pelágiovou teológiou a pelagianizmom, ktorý reprezentuje isté heretické tendencie.⁷³⁷ Pelagianizmus videl rozdiel medzi dosiahnutím „obyčajného večného života“ a Božieho kráľovstva, ktoré presahovalo prirodzenú blaženosť.⁷³⁸ K obyčajnému večnému životu krst ani vnútorná milosť podľa pelagiánov nebola potrebná.⁷³⁹ Ako k takémuto záveru prišli?

Aj pre samotného Pelágia bola totiž existencia dedičného hriechu, ktorý by sa prenášal z pokolenia na pokolenie ako trest za Adamov hriech, neprijateľná. Adamov hriech na jeho potomkov pôsobí podľa Pelágia len ako zlý príklad a rozhodne odmieta, že by sa jeho vplyvom mohla zmeniť ľudská prirodzenosť.⁷⁴⁰ Milosť preto nie je nevyhnutná ku konaniu dobra, hoci

⁷³⁴ Ako v nás milosť pôsobí na spôsob návyku, pozri s. 114–115 tejto dizertačnej práce.

⁷³⁵ Vít HUŠEK, „Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia,“ in *Milost v patristice*, ed. Lenka Karfíková a Jan A. Dus, Jihlava: Mlýn, 2011, s. 137.

⁷³⁶ Porov. Robert F. EVANS, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2010; Mathijs LAMBERIGTS, „Pélage: La réhabilitation d'un hérétique,“ in *Deux mille ans d'histoire de l'Église. Bilan et perspectives historiographiques*, ed. Jean Pirote a Eddy Louchez, *Revue d'histoire ecclésiastique* 95, č. 3 (2000): 97–111; Georges DE PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme: Étude d'histoire littéraire et religieuse*, Lausanne: Payot, 1943.

⁷³⁷ Pozri k tomu Gisbert GRESHAKE, *Gnade als Konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1972. Tendencie pelagianizmu možno badať v prvom rade u Pelágiových najvýznamnejších žiakov Caelestia a Juliána z Aeclana.

⁷³⁸ Tomáš Akvinský podobne rozlišuje medzi prirodzenou a nadprirodzenou blaženosťou, porov. *ST*, I–II, q. 62, a. 1: „Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest.“

⁷³⁹ Porov. GARRIGOU-LAGRANGE, *Grace*, s. 9–10.

⁷⁴⁰ Porov. HUŠEK, „Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia,“ s. 144–147.

ho uľahčuje.⁷⁴¹ Človek však podľa Pelágia môže svojimi vlastnými silami vytrvať v dobrom až do konca.⁷⁴²

Tomáš Akvinský súhlasí s Pelágiom, že dedičný hriech ani osobné hriechy substanciálne nemenia ľudskú prirodzenosť. Spolu s katolíckou tradíciou, ktorá hovorí o potrebe Božej milosti,⁷⁴³ však Tomáš zdôrazňuje dokonca jej *nutnosť* ku konaniu dobra, vyhýbaniu sa zlu a k spáse človeka.⁷⁴⁴ Milosť je pre Tomáša „účinnok Božej lásky v nás“.⁷⁴⁵ Touto láskou „chce Boh pre svoje stvorenie večné dobro, ktorým je on sám“.⁷⁴⁶ Akým spôsobom sa táto jeho túžba realizuje?

Kedže Božia vôľa je dokonale účinná, vyplýva z toho nielen to, že sa dejú veci, ktoré Boh chce, aby sa stali, ale aj to, že sa dejú takým spôsobom, akým on chce.⁷⁴⁷

To znamená, že tých, ktorých Boh sám predurčil,⁷⁴⁸ pôsobením svojej milosti nevyhnutne dovedie k spáse. Tento proces sa uskutočňuje vliatím nadprirodzených (teologálnych) cností,⁷⁴⁹ čo však neprotirečí slobode našej vôle, ako sa Pelágus obával,⁷⁵⁰ pretože, ako tvrdí Akvinský,

nie je rozdiel medzi tým, čo plynie zo slobodnej vôle, a tým, čo je z predurčenia, ako sa nerozlišuje medzi tým, čo plynie zo sekundárnej príčiny a z prvotnej príčiny. Lebo Božia prozreteľnosť spôsobuje účinky pôsobením druhotných príčin.⁷⁵¹

Posväcujúca milosť pritom neničí našu slobodu ani prirodzenosť,⁷⁵² ničí však hriech. Jedine všemohúci Boh nás tak svojím pôsobením na našu dušu dokáže vnútorne zmeniť a pohnúť ku

⁷⁴¹ V tejto záležitosti sa musíme spoliehať len na Augustínovu citáciu Pelágiovho strateného spisu *Pro libero arbitrio*: „Ut quod per liberum homines facere iubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam.“ Porov. AUGUSTÍN Z HIPPA, *De gratia Christi et de peccato originali. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 42, ed. Carl F. Vrba a Joseph Zycha, Praha; Viedeň; Lipsko: F. Tempsky; G. Freytag, 1902.

Anthony Dupont a Giulio Malavasi pri analyzovaní *Pro libero arbitrio* a ďalších Pelágiových diel prichádzajú k záveru, že „Pelagius conceives of grace primarily at the level of creation and considers that God’s gift of free will to mankind enables everyone to do everything well.“ Porov. DUPONT a MALAVASI, „The Question of the Impact of Divine Grace in the Pelagian Controversy. Human *posse, uelle et esse* according to Pelagius, Jerome, and Augustine,“ *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 112, č. 3–4 (2017): 548.

⁷⁴² Podľa Pelágia je toto ľudské úsilie podporené Božím pôsobením v tom zmysle, že Boh „človeku predstavuje veľkosť budúcej slávy a krásu prisľúbených odmeň, čímž v človeku roznecuje touhu po sobe,“ porov. HUŠEK, „Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia,“ s. 165.

⁷⁴³ Porov. *Katechismus Katolíckej cirkvi*, čl. 2001: „Milosť je potrebná, aby vzbudzovala a udržiavala našu spoluprácu na ospravedlivení vierou a na posväcovaní prostredníctvom lásky. Boh v nás dovŕšuje, čo začal.“

⁷⁴⁴ Porov. *ST*, I–II, q. 109.

⁷⁴⁵ GARRIGOU-LAGRANGE, *Grace*, s. 4.

⁷⁴⁶ *ST*, I–II, q. 110, a. 1.

⁷⁴⁷ *ST*, I, q. 19, a. 8.

⁷⁴⁸ Porov. *Rim* 8, 30: „A tých, čo predurčil, tých aj povolal, a tých, čo povolal, tých aj ospravedlnil, a ktorých ospravedlnil, tých aj oslávil.“

⁷⁴⁹ Porov. *ST*, I–II, q. 110, a. 3: „virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae.“

⁷⁵⁰ Porov. DUPONT a MALAVASI, „The Question of the Impact of Divine Grace,“ s. 542–548.

⁷⁵¹ *ST*, I, q. 23, a. 5.

⁷⁵² Porov. tamže, q. 1, a. 8, ad 2: „gratia non tollat naturam, sed perficiat.“

konaniu bez toho, aby porušil našu slobodu.⁷⁵³ Dokazujú to mnohé príklady náhlych zázračných obrátení v dejinách, počínajúc sv. Pavlom.⁷⁵⁴ Tie sú nakoniec vo svojej podstate prejavom *milosti predurčenia*, ktorá nepochádza zo zásluh, ale zadarmo ju udeľuje Boh svojim vyvoleným.⁷⁵⁵

5.6 Záver: Realita prirodzená a nadprirodzená

Prirodzené sklony a inštinkty vo všeobecnosti vedú našu prirodzenosť k dokonalosti, ktorou je cnosť.⁷⁵⁶ Hriech a jeho účinky však spôsobujú náš odklon od Božieho a prirodzeného zákona⁷⁵⁷ a bránia nášmu rozkvetu. Skutky prirodzenej cnosti tak samy osebe nestačia na dosiahnutie nadprirodzenej blaženosti. Potrebné je *nové stvorenie* v milosti. Sv. Tomáš v tomto smere poukazuje na to, že Kristus vykupuje človeka vliatím milosti a cností. Habituálna Božia milosť sa tak stáva dokonalosťou podstaty duše, naša prirodzenosť však naďalej ostáva ľudská. Konečným štádiom našej dokonalosti je účasť na Božej prirodzenosti,⁷⁵⁸ ku ktorej dospejeme *v oblažujúcom videní*.⁷⁵⁹

Naše zbožštenie sa však uskutočňuje progresívne už tu na zemi prostredníctvom teologálnych cností⁷⁶⁰ a darov Ducha Svätého, ktoré nás disponujú konať „s určitou spolu-prirodzenosťou voči božským veciam“. ⁷⁶¹ Dary Ducha Svätého nás pripravujú na poznanie Božieho tajomstva, dávajú nám vnútorný zmysel pre Božiu vôľu a spontánny inštinkt konať nadprirodzeným spôsobom.⁷⁶² Táto premena na úrovni našej prirodzenosti prevyšuje spôsob, akým návyk zdokonaľuje naše prirodzené schopnosti, aj ten, o ktorom snívajú transhumanisti.⁷⁶³

⁷⁵³ Ako sme už naznačili na s. 111–112 tejto dizertačnej práce.

⁷⁵⁴ Porov. Sk 9, 1–19.

⁷⁵⁵ Porov. ST, I–II, q. 110, a. 1: „gratia praedestinationis, inquantum Deus gratuito, et non ex meritis, aliquos praedestinavit sive elegit.“ Taylor Patrick O’Neill vysvetľuje túto Akvinského pozíciu: „God wills some men to be saved according to his antecedent will and some according to his consequent will, which implies not a mutability in the divine will but rather in the objects of that will.“ Porov. O’NEILL, *Grace, Predestination, and the Permission of Sin*, s. 65.

⁷⁵⁶ Pozri k tomu s. 64–66 tejto práce.

⁷⁵⁷ Porov. ST, I, q. 113, a. 1, ad 3: „homines a naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati.“

⁷⁵⁸ Porov. 2 Pt 1, 4 a: „Tým nám daroval vzácne a veľmi veľké prisľúbenia, aby ste sa skrze ne stali účastníkmi na Božej prirodzenosti.“

⁷⁵⁹ Porov. ScG, IV, 87, č. 2: „Deo per visionem coniungetur.“ Pozri tiež ST, I–II, q. 3, a. 8.

⁷⁶⁰ Porov. ST, I–II, q. 62, a. 1: „principia virtutes dicuntur theologicae.“

⁷⁶¹ SULLIVAN, „Taking Nature Graciously“, s. 398.

⁷⁶² Porov. JOHN OF ST. THOMAS, *The Gifts of the Holy Spirit*, Tacoma: Cluny Media, 2016, s. 62–77.

⁷⁶³ Pozri s. 78–80 tejto dizertačnej práce.

Dar milosti prevyšuje každú schopnosť stvorenej prirodzenosti, pretože ide o účasť na božskej prirodzenosti, ktorá prevyšuje každú inú prirodzenosť.⁷⁶⁴

Nadprirodzené Božie pôsobenie totiž presahuje zákony prirodzenosti bez toho, aby im odporovalo.

⁷⁶⁴ *ST*, I–II, q. 112, a. 1.

Záver: Integrálny pohľad na človeka a jeho slobodu

Je teda naša vôľa slobodná? A aké sú limity našej slobody? Podľa Tomáša Akvinského ľudská sloboda existuje na troch úrovniach. Prvú rovinu predstavuje *sloboda od nutnosti a obmedzení*. Našu slobodu môžu obmedzovať mnohé vonkajšie faktory od fyzického donútenia až po absenciu vhodnej príležitosti. Bytostné limity slobody však pochádzajú z vnútorných príčin, ktoré boli predmetom skúmania tejto práce. O ktoré príčiny išlo? Predovšetkým o naše vášne, návyky, našu prirodzenosť a Božie pôsobenie. Týmito štyrmi silami sme testovali základnú tézu práce, ktorá znie: *Ľudská sloboda vychádza z rozumu a realizuje sa v efektívnej vláde nad sebou samým*.

Druhú rovinu slobody predstavuje *sloboda voľby*, ktorá predstavuje výber z rôznych alternatív konania či minimálne túžbu chcieť alebo nechcieť vnímané dobro. Treťou rovinou je morálna sloboda – *sloboda pre dobro alebo zlo*, ktorá umožňuje zamerať predmet nášho skutku k dobrému či zlému cieľu. Tieto tri roviny slobody sa vzájomne prelínajú a ovplyvňujú, a tak sú všetky prítomné v tejto dizertačnej práci.

Otázka ľudskej slobody dnes ani zďaleka nie je výsostnou doménou morálnej teológie alebo filozofie. Vzhľadom na aktuálne výzvy na úrovni spoločnosti aj jednotlivcov stojí v centre odbornej diskusie v klasickej psychológii aj v nových, rastúcich odboroch, ako sú neurovedy, kognitívne vedy či genetika. Každá z týchto vedných disciplín má svoje vlastné nástroje výskumu, jazyk komunikácie a najmä uhol pohľadu na túto dôležitú súčasť života človeka. Dali by sa však závery ich vedeckého bádania v tejto oblasti prepájať? Akým spôsobom a s akými plodmi?

Tieto otázky dávali rámec nášmu bádaniu. Aké sú jeho výsledky? Pokiaľ ide o obsahovú stránku (materiálny predmet práce), dospeli sme k nasledujúcim desiatim čiastkovým záverom, ktoré podľa nás potvrdzujú základnú tézu tejto práce. Zároveň odpovedajú na otázku, v čom môže byť učenie sv. Tomáša obohacujúce pre súčasné vedy (formálny predmet tejto dizertačnej práce):

1. Človek je (do istej miery) determinovaný svojou prirodzenosťou a jeho vôľa je nutne zameraná na dobro vo všeobecnosti. Keďže je však každé konkrétne dobro obmedzené (a z nejakého hľadiska nie dobré) a ľudský rozum môže uvažovať o jednotlivých dobrách z rôznych hľadísk, môže si človek vybrať aj konanie, ktoré je v rozpore s jeho prirodzenosťou,

jej sklonmi a pudmi – dokonca aj s pudom sebazáchovy. Výber konkrétneho dobra tak nie je absolútne determinovaný.⁷⁶⁵

2. Človek je teda zo svojej podstaty slobodný. Od nutnosti nasledovať *vždy* určité jednotlivé dobro oslobodzuje vôľu človeka jeho rozum, ktorý vôľu udržiava otvorenú pre úplné a všeobecné dobro. Pokiaľ má schopnosť úsudku, jeho sloboda sa môže realizovať na všetkých troch úrovniach, ktoré uvádzame vyššie. Sloboda človeka tak vychádza zo samotnej skutočnosti, že je racionálny.⁷⁶⁶

3. Slobodu odmietame definovať výlučne (alebo ako jedným z hlavných kritérií) subjektívne prežívaným *pocitom (slobody)*. Zároveň ľudskú slobodu nestotožňujeme s „chladnou racionalitou“, ktorá by človeka chápala ako robota plniaceho príkazy rozumu. Afektivita má v prežívaní slobody svoje miesto, ale koncepcia slobody, ktorá nezahŕňa intelekt a vôľu ako primárne schopnosti našej prirodzenosti, degraduje tento dôležitý pojem.⁷⁶⁷

4. Aby dosiahol dokonalosť na úrovni prirodzenosti, musí sa človek stať mravne dobrým nielen vo svojich rozumových voľbách, ale aj vo svojich vášňach a túžbach. Cnostný človek sa vyznačuje harmóniou medzi rozumom a jeho afektívnou stránkou, ktoré oboje spolupracujú na budovaní cnosti. Čím cnostnejším sa človek stane, tým viac môže dôverovať svojim emocionálnym reakciám na osoby a udalosti okolo seba a tým menej musí zápasiť so svojimi zmyslovými pudmi.⁷⁶⁸

5. Návyky môžu byť zdrojom zásadného obmedzenia slobody človeka. V prvom rade však predstavujú dispozíciu v duši, ktorú človek môže podľa vlastného uváženia prispôbovať a používať. Rozlišovacím kritériom, či „druhá prirodzenosť“ návyku človeku prospeje, je jej súlad s „prvou prirodzenosťou“. Najväčšia a najprirodzenejšia schopnosť človeka tak spočíva v práci na svojom rozvoji a najdokonalejší spôsob, akým sa môže formovať, je tým, že získa vládu nad sebou samým.⁷⁶⁹

6. Harmonickým zjednotením celej škály návykov môže človek nielen konať v plne ľudskom režime, ale dobrými návykmi sa tiež môže stať kvalitnejším človekom. Pokiaľ teda nejde o sebazničujúcu aktivitu, bez ohľadu na jej druh, zvykové konanie prináša človeku radosť.

⁷⁶⁵ Porov. najmä s. 27 a 32.

⁷⁶⁶ Porov. najmä s. 28 a 32.

⁷⁶⁷ Porov. najmä s. 51.

⁷⁶⁸ Porov. najmä s. 50–51.

⁷⁶⁹ Porov. najmä s. 80–82.

Spojenie návyku a radosti vyplýva z prirodzenosti, pretože všetko, čo človek vníma ako prirodzené, je mu príjemné (aspoň na určitý čas).⁷⁷⁰

7. Existencia nedobrovoľných návykov poukazuje na to, že nie je v našich silách byť úplne iní, akí sme. Nedobrovoľné návyky však samy osebe nemôžu vytvoriť plne dobrovoľné skutky. Môžu podnietiť *acti hominis*, ale nespôsobujú činnosť, ktorá je v pravom slova zmysle ľudská. Nevedia totiž spôsobiť, že rozum nutne uprednostní nejakú vec pred inou.⁷⁷¹

8. Keďže temperament disponuje človeka na určité druhy správania a emocionálnych reakcií, rôzne temperamenty a telesné vlastnosti smerujú jednotlivcov k zodpovedajúcim cnostiam alebo nerestiam. Kvôli protichodnej povahe cností a nerestí nie je možné inklinovať ku každej cnosti ani ku každej neresti. Intelekt človeka môže jednotlivé cnostné sklony formovať, a tak môžu byť zdokonalené na plnú cnosť.⁷⁷²

9. „Aristotelovsky definovaná“ cnosť v stave po prvotnom hriechu nevedie k úplnému ľudskému rozkvetu. Ak sa usilovne sústreďí, môže sa človek vyhnúť určitým hriechom. Nemôže sa však dlhodobo vyhnúť konaniu podľa negatívnych návykov, ktoré má. Z ľudskej perspektívy je ťažké, ak nie nemožné, dosiahnuť úplné šťastie a cnosť. Vyžaduje sa k tomu nadprirodzený habituálny dar Božej milosti.⁷⁷³

10. Kristus vykupuje prirodzenosť vliatím milosti a teologálnych cností, ktoré pozdvihujú, očisťujú a oživujú naše prirodzené cnosti. Konečným štádiom dokonalosti človeka je účasť na Božej prirodzenosti, ku ktorej dospeje v *oblažujúcom videní*. Nasledovaním Krista, ktorý je kauzálnym zdrojom mravnej dobroty, prostredníctvom konania dobrých skutkov a s pomocou jeho milosti môžu kresťania už tu na zemi v istej miere kvitnúť vo svätosti.⁷⁷⁴

Z pohľadu súčasných vied o človeku môže byť prínosom Tomášova snaha o objektivizáciu reality a jej komplexné vyjadrenie. Hylemorfický koncept človeka, v ktorom je telo formované dušou a základnými ľudskými schopnosťami sú intelekt a vôľa, prekračujúci čisto materiálne dimenzie niektorých aktuálnych teórií, môže podľa nás prispieť súčasnej vede k holistickejšiemu antropologickému pohľadu.

⁷⁷⁰ Porov. najmä s. 64–66.

⁷⁷¹ Porov. najmä s. 60–61.

⁷⁷² Porov. najmä s. 95–96.

⁷⁷³ Porov. najmä s. 113–115.

⁷⁷⁴ Porov. najmä s. 117–118.

Niektorí súčasní vedci tvrdia, že ľudská sloboda neexistuje a všetky naše rozhodnutia sú vysvetliteľné len materiálnymi impulzmi v ľudskom mozgu.⁷⁷⁵ Iní súčasní aj minulí vedci či myslitelia⁷⁷⁶ považujú zasa za rozhodujúce pre ľudské konanie naše emócie a nie rozum, v čom sa s Tomášovým chápaním rozchádzajú.⁷⁷⁷ Možný prínos moderných vied pre Akvinského učenie podľa nás nespočíva len v nastolení aktuálnych problémov, ale aj v ich špecifickej exaktnej metóde. Výsledky súčasných výskumov tak kvalitatívne presahujú poznatky, ktoré mal Tomáš k dispozícii. O čo konkrétne ide? Čím teda môžu súčasné vedy Tomášovo učenie obohatiť? Na základe nášho skúmania uvedme aspoň tri príklady:

1. *Prirodzený inštinkt sociálneho angažovania závisí od vyhodnotenia bezpečnosti prostredia:*⁷⁷⁸ Akvinský rozlišuje prirodzené inštinkty, ktoré nabádajú človeka k istým skutkom. Americký neurovedec Stephen Porges tiež navrhuje takéto inštinkty, ktoré môžu Tomášovo chápanie obohatiť. Procesom, ktorý nazval „neurocepcia“, podľa Porgesa cicavce, vrátane ľudí, rozlišujú bezpečné a nebezpečné prostredia s cieľom zapojiť sa do sociálnej interakcie. Na základe vyhodnotenia situácie následne reagujú jedným zo štyroch základných postojov (útok, útek, zamrznutie alebo sociálne angažovanie).⁷⁷⁹

2. *DNA môže predstavovať Tomášovu materiu designata, ktorá tvorí princíp jedinečnosti človeka:*⁷⁸⁰ Akvinský považuje za princíp jedinečnosti každého človeka tzv. význačnú materiu. Ide v zásade o dispozície a sklony, ktoré vychádzajú z našej individuálnej povahy. Súčasná veda, najmä genetika, predstavujú ľudský genóm, ktorý tvorí kompletný súbor našich chromozómov. Každý chromozóm obsahuje molekuly DNA a lineárna sekvencia informácií z DNA určuje genetický kód.⁷⁸¹ Podľa výskumov genetiky má každý jedinec „odtlačok DNA“, ktorý ho robí jedinečným, a tak práve ten môže byť Tomášovou *materiou designata*.

⁷⁷⁵ Porov. Sam HARRIS, *Free Will*, New York: Simon & Schuster, 2012; John-Dylan HAYNES a kol., „Reading Hidden Intentions in the Human Brain,“ *Current Biology* 17 (2007): 323–328; Chun Siong SOON, Marcel BRASS, Hans-Jochen HEINZE a John-Dylan Haynes, „Unconscious determinants of free decisions in the human brain,“ *Nature Neuroscience* 11 (2008): 543–545; čiastočne aj Benjamin W. LIBET, „Do We Have Free Will?“ *Journal of Consciousness Studies* 6, č. 8–9 (1999): 47–57; *Neurophysiology of Consciousness. Contemporary Neuroscientists*, Boston: Birkhäuser, 1993.

⁷⁷⁶ Porov. Jonathan HAIDT, „The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment,“ *Psychological Review* 108, č. 4 (2001): 814–834; Thomas HOBBS, *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, 1965.

⁷⁷⁷ Hoci Akvinský by pravdepodobne nepoprel prax, že mnohí ľudia to takto robia, ale nabádal by ich ku konaniu, ktoré je v súlade s rozumom.

⁷⁷⁸ Porov. s. 88 tejto práce.

⁷⁷⁹ Porov. Stephen W. PORGES, *The Polyvagal Theory: Neurophysiological Foundations of Emotions, Attachment, Communication, and Self-Regulation*, New York: Norton, 2011.

⁷⁸⁰ Porov. s. 93–94 tejto práce.

⁷⁸¹ Porov. Robert J. BROOKER, *Genetics: Analysis & Principles*, 4. vyd., New York: McGraw–Hill, 2012.

3. *Tomášovu teóriu cností môže obohatiť psychológia optimálneho výkonu Mihalyho Csikszentmihalyiho*.⁷⁸² Podľa tejto psychológie kľúčovým aspektom pocitu naplnenia u ľudí je aktívne angažovanie sa v režime, ktorý Csikszentmihalyi nazýva „stav plynutia“.⁷⁸³ Človek do neho vstúpi, keď opustí pasivitu neplodného premýšľania a venuje svojej činnosti sústredenú pozornosť tak dlho, ako je potrebné na dosiahnutie cieľa. Hudobník môže v tomto stave tvorivo improvizovať, čo mu prináša pôžitok a uľahčuje jeho emocionálno-intelektuálnu integráciu a hlbšie spojenie s inými hudobníkmi.⁷⁸⁴

Nespochybnaným prienikom téz súčasných vied a Tomáša Akvinského je skutočnosť, že sloboda sa vzťahuje k vôli človeka.⁷⁸⁵ Sila *racionálneho apetítu* však nespočíva len vo výbere z možností, ktoré mu predstavujú zmysly. Aj psy majú na to istú schopnosť.⁷⁸⁶ Ako všetky vyššie zvieratá, aj ľudia získavajú dojmy o svete prostredníctvom svojich vonkajších zmyslov. Na rozdiel od zvierat však my ľudia máme schopnosť abstrahovať „esencie“ dojmov získaných prostredníctvom svojich zmyslov, predstavivosti, pamäti alebo kognitívneho úsudku.⁷⁸⁷ Takéto intelektuálne abstraktné porozumenie odlišuje človeka od zvierat a tvorí podstatu nášho vôľového konania. Racionálny apetít však potrebuje formáciu rozumu, aby sa hýbal smerom k tomu, čo je skutočne dobré a vhodné pre človeka.

Jednota intelektu a vôle prítomná v ľudskej voľbe odráža základnú jednotu konajúceho človeka a jeho skutkov. Aj ľudské apetíty však patria k človeku a prostredníctvom zámernej voľby majú vzťah ku konkrétnemu cieľu. Slobodne vykonávanými skutkami s úmyselnou vôľou sa človek determinuje tým, že súhlasí s nasmerovaním svojich apetítov na konkrétny cieľ.⁷⁸⁸ Ak teda chceme správne pochopiť to, čo človek robí, je potrebné vziať do úvahy jeho intelektuálne, vôľové a afektívne dispozície k zvolenému dobru. Ony formujú plne dobrovoľný skutok a sú tiež spätne formované plne dobrovoľnými skutkami.

⁷⁸² Porov. s. 66 tejto práce.

⁷⁸³ Porov. Mihaly CSIKSZENTMIHALYI, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, New York: HarperCollins Publishers, 2008.

⁷⁸⁴ Porov. Andrew T. LANDAU a Charles J. LIMB, „The Neuroscience of Improvisation,“ *Music Educators Journal* 103, č. 3 (2017): 27–33; Malinda MCPHERSON a Charles J. LIMB, „Difficulties in the neuroscience of creativity: jazz improvisation and the scientific method,“ *Annals of the New York Academy of Sciences* 1303 (2013): 80–83.

⁷⁸⁵ Porov. s. 7 a 39 tejto dizertačnej práce.

⁷⁸⁶ Porov. ST, I–II, q. 13, a. 2, ad 3.

⁷⁸⁷ Pozri k tomu Norman KRETZMANN, „Aquinas’s Philosophy of Mind,“ *Philosophical Topics* 20, č. 2 (1992): 77–101.

⁷⁸⁸ Porov. ST, I–II, q. 15, a. 2, ad 1.

Už David Hume popísal známe rozlíšenie medzi *slobodou spontánnosti*, ktorá predstavuje absenciu akéhokoľvek násilia pôsobiaceho na vôľu človeka, a *slobodou indiferentnosti*, ktorá znamená, že konajúci nie je pod vplyvom žiadnej „nutnosti a príčin“. ⁷⁸⁹ Sloboda spontánnosti hovorí o slobode voľby či konania vtedy, ak tieto nie sú vynútené alebo obmedzované. Sloboda indiferentnosti stanovuje ešte prísnejšie požiadavky na slobodné ľudské konanie. Voľbu a skutok pokladá za slobodné vtedy, keď nie sú nijako príčinne podmienené a človek si za týchto podmienok volí medzi dobrom a zlom. Takáto voľba však nesie svoje následky. Ľudia totiž nemajú len slobodu niečo chcieť alebo vybrať si jednu, alebo druhú vec. Máme tiež *slobodu zmeniť sa* prostredníctvom svojich rozhodnutí.

V opozícii ku koncepcii slobody indiferentnosti (neurčenosti) charakterizoval Servais Pinckaers *slobodu kvality*, resp. slobodu pre jedinečnosť, ⁷⁹⁰ ktorá predstavuje pozitívny rozmer slobody. Bez toho, aby popieral potrebu slobody od nátlaku a donútenia, zameranie na slobodu pre jedinečnosť (dokonalosť) zahŕňa podľa Pinckaersa život vedome hľadajúci morálno-duchovný rozkvet. ⁷⁹¹ Kým sloboda indiferentnosti je „slobodou od“ (prekážok, podmienenosti), sloboda kvality je „slobodou pre“ dobro. V konečnom dôsledku ide o výber najvyššieho Dobra, ktorým vôľa maximálne naplňa svoj potenciál, pretože robí to, k čomu bola stvorená.

V tomto zmysle tvrdí francúzsky tomista Réginald Garrigou-Lagrange, že

skutočná sloboda je schopnosťou vyberať si prostriedky, ktoré nás vedú k nášmu pravému konečnému cieľu. ⁷⁹²

Pretože blaženosť ako náš konečný cieľ je naplnením ľudskej osoby vo všetkých jej schopnostiach, úmyselné vôľové konanie je nevyhnutným spôsobom, ako môže človek dosiahnuť konečné šťastie. ⁷⁹³ Výber konkrétneho dobra je tak prostriedkom k realizovaniu cieľa našej vôle alebo, naopak, vzdialením sa od neho. ⁷⁹⁴

⁷⁸⁹ HUME, *A Treatise of Human Nature*, s. 407. Pozri tiež s. 22 tejto dizertačnej práce.

⁷⁹⁰ Porov. PINCKAERS, *Prameny kresťanské morálky*, s. 305–347.

⁷⁹¹ Porov. PINCKAERS, *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology*, ed. John Berkman a Craig Steven Titus, Washington: The Catholic University America Press, 2005, s. 130–143.

⁷⁹² Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *Philosophizing in Faith: Essays on the Beginning and End of Wisdom*, Providence: Cluny Media, 2019, s. 232.

⁷⁹³ Porov. ST, I–II, q. 6, Prológ.

⁷⁹⁴ Porov. LOVÁS, „Neurovedy, sloboda a determinizmus“, s. 107.

Bibliografia

A. Primárne pramene

- Biblia. Slovenský ekumenický preklad*, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2017.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*, Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2020.
- Spoločné vyhlásenie Svetového luteránskeho zväzu a Katolíckej cirkvi k učeniu o ospravedlnení*, Trnava: Spolok sv. Vojtecha; Liptovský Mikuláš: Tranoscus, 2004.
- Sväté písmo. Jeruzalemská Biblia*, Trnava: Dobrá kniha, 2015.
- ARISTOTELES, *De anima*, preložil Christopher Shields, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, Praha: Jan Laichter, 1937.
- ARISTOTELES, *The Complete Works of Aristotle*, 2 zv., ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1991.
- AUGUSTÍN Z HIPPA, *Contra Mendacium. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 41*, ed. Joseph Zycha, Praha; Viedeň; Lipsko: F. Tempsky; G. Freytag, 1900.
- AUGUSTÍN Z HIPPA, *De gratia Christi et de peccato originali. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 42*, ed. Carl F. Vrba a Joseph Zycha, Praha; Viedeň; Lipsko: F. Tempsky; G. Freytag, 1902.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De ente et essentia. Opera omnia iussu leonis xiii p.m. edita*, zv. 43, Rím: Editori di San Tommaso, 1976.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum. Opera omnia iussu leonis xiii p. m. edita*, zv. 43, Rím: Editori di San Tommaso, 1976.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Turín: Marietti, 1971.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *O prozřetelnosti a předurčení*, Praha: Krystal OP, 2018.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaestio disputata de unione verbi incarnati*, ed. Walter Senner, Barbara Bartocci a Klaus Obenauer, Stuttgart: Frommann–Holzboog, 2011.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Questiones de quodlibet. Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m.*, zv. 25, Rím; Paríž: Commissio Leonina; Cerf, 1996.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Questiones disputatae de malo. Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m.*, zv. 23, Rím: Typographia polyglotta, 1982.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaestiones disputatae de potentia*, Turín: Marietti, 1953.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Questiones disputatae de veritate. Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m.*, zv. 22, Rím: Typographia polyglotta, 1970–1976.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Questiones disputatae de virtutibus*, Turín: Marietti, 1953.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, Paríž: Lethielleux, 1929–1956.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Sententia libri de anima. Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m.*, zv. 45, Rím; Paríž: J. Vrin, 1984.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Sententia libri ethicorum. Opera omnia iussu leonis xiii p. m. edita*, t. 47, 2 zv., Rím: Sancta Sabina, 1969.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Somme Théologique*, zv. 1, *La Vertue, 1a–2ae, questions 49–60*, preložil Rogatien Bernard, Paríž: Cerf, Desclée et Cie, 1933.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa contra gentiles. Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m.*, zv. 13–15, Rím: Typographia polyglotta, 1918–1930.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae. Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m.*, zv. 4–12, Rím: Typographia polyglotta, 1888–1906.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Epistolam S. Pauli ad Romanos Lectura*, Turín; Rím: Marietti, 1953.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, Turín: Marietti, 1952.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Primam Epistolam S. Pauli ad Corinthios Lectura*, Turín; Rím: Marietti, 1953.

B. Literárne zdroje empirických vied

- ABBOTT, Larry F. a Sacha B. NELSON, „Synaptic plasticity: taming the beast,“ *Nature Neuroscience* 3, č. 11 (2000): 1178–1183.

- ARNOLD, Magda B., *Emotion and Personality*, zv. 1: *Psychological Aspects*, New York: Columbia University Press, 1960.
- ARNOLD, Magda B., *Emotion and Personality*, zv. 2: *Neurological and Physiological Aspects*, New York: Columbia University Press, 1963.
- ARNOLD, Magda B., „Psychology and the Image of Man,“ *Religious Education* 54 (1959): 30–36.
- ARRIBAS-AYLLON, Michael, Andrew BARTLETT a Jamie LEWIS, *Psychiatric Genetics: From Hereditary Madness to Big Biology*, Londýn; New York: Routledge, 2019.
- BAERTSCHI, Bernard a Alexandre MAURON, „Genetic Determinism, Neuronal Determinism, and Determinism Tout Court,“ in *The Oxford Handbook of Neuroethics*, ed. Judy Illes a Barbara J. Sahakian, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 151–160.
- BARANDIARAN, Xabier E. a Ezequiel A. DI PAOLO, „A genealogical map of the concept of *habit*,“ *Frontiers in Human Neuroscience* 8, čl. 522 (2014): 1–7.
- BEECHER, Willard a Marguerite BEECHER, *Beyond Success and Failure: Ways to Self-Reliance and Maturity*, Richardson: Beecher Foundation Publishers, 1996.
- BECKETT, Celia a kol., „Behavior Patterns Associated with Institutional Deprivation: A Study of Children Adopted from Romania,“ *Journal of Developmental & Behavioral Pediatrics* 23, č. 5 (2002): 297–303.
- BENNETT, Max R. a Peter M. S. HACKER, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Malden: Wiley–Blackwell, 2003.
- BISHOP, Robert C., „The Hidden Premise in the Causal Argument for Physicalism,“ *Analysis* 66, č. 289 (2005): 44–52.
- BRASS, Marcel, Ariel FURSTENBERG a Alfred R. MELE, „Why neuroscience does not disprove free will,“ *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 102 (2019): 251–263.
- BROOKER, Robert J., *Genetics: Analysis & Principles*, 4. vyd., New York: McGraw–Hill, 2012.
- BUCKINGHAM, Hugh W. a Stanley FINGER, „David Hartley’s psychobiological associationism and the legacy of Aristotle,“ *Journal of the History of the Neurosciences* 6, č. 1 (1997): 21–37.
- CARNEGIE, Dale, *Jak se zbavit starostí a začít žít*, Praha: Talpress, 1993.
- CHALMERS, David J., „The problem of consciousness,“ *Discusiones Filosóficas* 12, č. 19 (2011): 29–59.
- CHILDREN’S HEALTH CARE COLLABORATIVE STUDY GROUP, „Romanian Health And Social Care System For Children And Families: Future Directions In Health Care Reform,“ *British Medical Journal* 304, č. 6826 (1992): 556–558.
- CLONINGER, Claude Robert, „A Unified Biosocial Theory of Personality and Its Role in the Development of Anxiety States,“ *Psychiatric Developments* 4, č. 3 (1986): 167–226.
- CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, New York: HarperCollins Publishers, 2008.
- DAMÁSIO, António R., Daniel TRANEL a Hanna DAMÁSIO, „Individuals with sociopathic behavior caused by frontal damage fail to respond autonomically to social stimuli,“ *Behavioural Brain Research* 41, č. 2 (1990): 81–94.
- DAVIS, Elysia P. a Curt A. SANDMAN, „The Timing of Prenatal Exposure to Maternal Cortisol and Psychosocial Stress Is Associated With Human Infant Cognitive Development,“ *Child Development* 81, č. 1 (2010): 131–148.
- DE CARO, Mario a Andrea LAVAZZA, „Free Will as an Illusion: Ethical and Epistemological Consequences of an Alleged Revolutionary Truth,“ *Social Epistemology Review and Reply Collective* 3, č. 12 (2014): 40–50.
- DELBRÜCK, Max Ludwig H., „Aristotle–tote–tote,“ in *Of Microbes and Life*, ed. Jacques Monod a Ernest Borek, New York: Columbia University Press, 1971, s. 50–55.
- DENNETT, Daniel C., *Freedom evolves*, New York: Viking Adult, 2003.
- DENNETT, Daniel C., „I Could not have Done Otherwise–So What?“, *The Journal of Philosophy* 81, č. 10 (1984): 553–565.
- DEWEY, John, *Experience and Nature*, New York: Dover Publications, 2000.
- DEWEY, John, *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*, New York: Cosimo Classics, 2007.
- DEZFOULI, Amir a Bernard W. BALLEINE, „Actions, Action Sequences and Habits: Evidence That Goal-Directed and Habitual Action Control Are Hierarchically Organized,“ *PLOS Computational Biology* 9, č. 12 (2013): 1–14.

- DI PAOLO, Ezequiel A., „Organismically-inspired robotics: homeostatic adaptation and teleology beyond the closed sensorimotor loop,“ in *Dynamical Systems Approaches to Embodiment and Sociality: From Ecological Psychology to Robotics*, ed. Kazuyuki Murase a Toshiyuki Asakura, Adelaide: Advanced Knowledge International, 2003, s. 19–42.
- DI PAOLO, Ezequiel A., Marieke ROHDE a Hanne DE JAEGER, „Horizons for the Enactive Mind: Values, Social Interaction, and Play,“ in *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science*, ed. John Stewart, Olivier Gapenne a Ezequiel A. Di Paolo, Cambridge: The MIT Press, 2010, s. 33–87.
- DIPETRO, Janet A., „Maternal Influences on the Developing Fetus,“ in *Maternal Influences on Fetal Neurodevelopment: Clinical and Research Aspects*, ed. Andrew W. Zimmerman a Susan L. Connors, New York: Springer, 2010, s. 19–32.
- EATON WHITEHEAD, Evelyn a James D. WHITEHEAD, *Christian Life Patterns: The Psychological Challenges and Religious Invitations of Adult Life*, New York: Crossroad, 1992.
- ECHAVARRÍA, Martín F., „Aportes de Rudolf Allers a la fundamentación antropológica de la psicoterapia,“ *Espíritu* 62, č. 146 (2013): 419–431.
- EDELMAN, Gerald M. a Giulio TONONI, *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*, New York: Basic Books, 2001.
- ELMAN, Jeffrey L. a kol., *Rethinking innateness: A connectionist perspective on development*, Cambridge: The MIT Press, 1996.
- ENGEL, Andreas K., Alexander MAYE, Martin KURTHEN a Peter KÖNIG, „Where's the action? The pragmatic turn in cognitive science,“ *Trends in Cognitive Sciences* 17 (2013): 202–209.
- ESLINGER, Paul J. a António R. DAMÁSIO, „Severe disturbance of higher cognition after bilateral frontal lobe ablation: Patient EVR,“ *Neurology* 35, č. 12 (1985): 1731–1741.
- FIFEL, Karim, „Readiness Potential and Neuronal Determinism: New Insights on Libet Experiment,“ *Journal of Neuroscience* 38 [4] (2018): 784–786.
- FRANKL, Viktor E., *Člověk hledá smysl. Úvod do logoterapie*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, 1994.
- FREEMAN, Walter J., *How Brains Make Up their Minds*, New York: Columbia University Press, 2001.
- GEYER, Christian, *Hirnforschung und Willensfreiheit: Zur Deutung der neuesten Experimente*, 10. vyd., Frankfurt nad Mohanom: Suhrkamp Verlag, 2004.
- GIBSON, Chris L., John Paul WRIGHT a Stephen G. TIBBETTS, „An Empirical Assessment of the Generality of the General Theory of Crime: The Effects of Low Self-Control on Social Development,“ *Journal of Crime and Justice* 23, č. 2 (2000): 109–134.
- GLANNON, Walter, *Brain, Body and Mind: Neuroethics with a Human Face*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- GRAYBIEL, Ann M., „Habits, Rituals, and the Evaluative Brain,“ *Annual Review of Neuroscience* 31 (2008): 359–387.
- GREENE, Joshua a Jonathan COHEN, „For the law, neuroscience changes nothing and everything,“ *Philosophical Transactions of The Royal Society B: Biological Sciences* 359 [1451] (2004): 1775–1785.
- HAIDT, Jonathan, „The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment,“ *Psychological Review* 108, č. 4 (2001): 814–834.
- HARRIS, Sam, *Free Will*, New York: Simon & Schuster, 2012.
- HARTLEY, David, *Observations on Man: His Frame, His Duty, and His Expectations*, Londýn: Thomas Tegg and son, 1834.
- HAYNES, John-Dylan a kol., „Reading Hidden Intentions in the Human Brain,“ *Current Biology* 17 (2007): 323–328.
- HEALY, David, „Rhythm and blues: Neurochemical, neuropharmacological and neuropsychological implications of a hypothesis of circadian rhythm dysfunction in the affective disorders,“ *Psychopharmacology* 93, č. 3 (1987): 271–285.
- HUANG, Peter H., „Authentic Happiness, Self-Knowledge and Legal Policy,“ *The Minnesota Journal of Law, Science & Technology* 9, č. 2 (2008): 755–784.
- HUXLEY, Julian, „Transhumanism,“ *Journal of Humanistic Psychology* 8, č. 1 (1968): 73–76.
- JOHNSON, Mark H., „Functional brain development in humans,“ *Nature Reviews Neuroscience* 2 (2001): 475–483.

- KAGAN, Jerome, *The temperamental thread: how genes, culture, time and luck make us who we are*, New York: Dana Press, 2010.
- KANE, Robert, *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York: Oxford University Press, 2005.
- KANE, Robert, *The Oxford Handbook of Free Will*, New York: Oxford University Press, 2011.
- KANE, Robert, *The Significance of Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- KAY, Jerald a Allan TASMAN, *Essentials of Psychiatry*, Chichester: John Wiley and Sons, 2006.
- KEIL, Geert, *Willensfreiheit und Determinismus*, Ditzingen: Reclam, 2018.
- KERAMATI, Mehdi a kol., „Adaptive integration of habits into depth-limited planning defines a habitual-goal-directed spectrum,“ *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 113, č. 45 (2016): 12868–12873.
- LANDAU, Andrew T. a Charles J. LIMB, „The Neuroscience of Improvisation,“ *Music Educators Journal* 103, č. 3 (2017): 27–33.
- LARRIVEE, Denis a Adriana GINI, „Is the philosophical construct of ‘habitus operativus bonus’ compatible with the modern neuroscience concept of human flourishing through neuroplasticity? A consideration of prudence as a multidimensional regulator of virtue,“ *Frontiers in Human Neuroscience* 8, čl. 731 (2014): 1–4.
- LEARY, Mark R. a Rick H. HOYLE, *Handbook of Individual Differences in Social Behavior*, New York: Guilford Publications, 2013.
- LIBET, Benjamin W., „Do We Have Free Will?“ *Journal of Consciousness Studies* 6, č. 8–9 (1999): 47–57.
- LIBET, Benjamin W., *Neurophysiology of Consciousness. Contemporary Neuroscientists*, Boston: Birkhäuser, 1993.
- LIBET, Benjamin W., „Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action,“ *Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985): 529–539.
- MALKEMUS, Samuel A., „Reclaiming Instinct: Exploring the Phylogenetic Unfolding of Animate Being,“ *Journal of Humanistic Psychology* 55, č. 1 (2015): 3–29.
- MATURANA, Humberto R., „Autopoiesis, Structural Coupling and Cognition: A history of these and other notions in the biology of cognition,“ *Cybernetics and Human Knowing* 9, č. 3–4 (2002): 5–34.
- MCPHERSON, Malinda a Charles J. LIMB, „Difficulties in the neuroscience of creativity: jazz improvisation and the scientific method,“ *Annals of the New York Academy of Sciences* 1303 (2013): 80–83.
- MELE, Alfred R. *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- MERRITT, Maria, „Virtue Ethics and Situationist Personality Psychology,“ *Theory and Moral Practice* 3, č. 4 (2000): 365–383.
- MEYER-LINDENBERG, Andreas a kol., „Neural mechanisms of genetic risk for impulsivity and violence in humans,“ *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 103, č. 16 (2006): 6269–6274.
- MILLER, Christian B., *Character and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- MOORE, David S., *The Developing Genome: An Introduction to Behavioral Epigenetics*, New York: Oxford University Press, 2015.
- MOOSAVI, Jamal, „The Place of Avicenna in the History of Medicine,“ *Avicenna Journal of Medical Biotechnology* 1, č. 1 (2009): 3–8.
- MORISON, Sara J., Elinor W. AMES a Kim CHISHOLM, „The Development of Children Adopted From Romanian Orphanages,“ *Merrill-Palmer Quarterly* 41, č. 4 (1995): 411–430.
- MÜLLER, Olaf L., „Verschmierte Spuren der Unfreiheit: Wissenschaftsphilosophische Klarstellung zu angeblichen Artefakten bei Benjamin Libet,“ *Philosophia Naturalis* 50, č. 1 (2013): 45–83.
- NAKONEČNÝ, Milan, *Lidské emoce*, Praha: Academia, 2000.
- NOË, Alva, *Action in Perception*, Cambridge: The MIT Press, 2004.
- NOË, Alva, *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*, New York: Hill and Wang, 2009.
- OLAECHEA CATTER, Jorge, *Rudolf Allers Psichiatra dell'umano. Per una psicologia filosofico-antropologica della persona umana*, Crotone: D'Ettoris, 2013.
- O'REGAN, J. Kevin a Alva NOË, „A sensorimotor account of vision and visual consciousness,“ *Behavioral and Brain Sciences* 24, č. 5 (2001): 939–973.
- PARENTI, Stefano, *Magda Arnold. Psicologa delle emozioni*, Crotone: D'Ettoris, 2017.

- PAUEN, Michael a Gerhard ROTH, *Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit*, 3. vyd., Frankfurt nad Mohanom: Suhrkamp Verlag, 2008.
- PEALE, Norman Vincent, *Sila pozitívneho myslenia*, Bratislava: Gardenia Publishers, 1995.
- PETERSON, Christopher, *A Primer in Positive Psychology*, New York: Oxford University Press, 2006.
- PETERSON, Jordan B., *12 pravidiel pre život. Liek na chaos*, Bratislava: Tatran, 2020.
- PIAGET, Jean, *La psychologie de l'intelligence*, Paríž: Armand Colin, 1947; *Biologie et connaissance*, Paríž: Gallimard, 1967.
- PORGES, Stephen W., *The Polyvagal Theory: Neurophysiological Foundations of Emotions, Attachment, Communication, and Self-Regulation*, New York: Norton, 2011, s. 21–24.
- PORGES, Stephen W., „The polyvagal theory: New insights into adaptive reactions of the autonomic nervous system,“ *Cleveland Clinic Journal of Medicine* 76, č. 2 (2009): S86–S90.
- QUARTZ, Steven R. a Terrence J. SEJNOWSKI, „The neural basis of cognitive development: a constructivist manifesto,“ *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997): 537–556.
- ROSENWASSER, Alan a Anna WIRZ-JUSTICE, „Circadian Rhythms and Depression: Clinical and Experimental Models,“ in *Physiology and Pharmacology of Biological Rhythms*, ed. Peter H. Redfern a B. Lemmer, Berlín; Heidelberg: Springer-Verlag, 1997, s. 457–486.
- SAVER, Jeffrey L. a António R. DAMÁSIO, „Preserved access and processing of social knowledge in a patient with acquired sociopathy due to ventromedial frontal damage,“ *Neuropsychologia* 29, č. 12 (1991): 1241–1249.
- SCHÄLIKE, Julius, *Spielräume und Spuren des Willens: Eine Theorie der Freiheit und der moralischen Verantwortung*, Paderborn: Brill; Mentis, 2010.
- SELIGMAN, Martin E. P., *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*, New York: Free Press, 2002.
- SELIGMAN, Martin E. P., *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being*, New York: Free Press, 2011.
- SIEVER, Larry J. a Kenneth L. DAVIS, „The Pathophysiology of Schizophrenia Disorders: Perspectives From the Spectrum,“ *American Journal of Psychiatry* 161, č. 3 (2004): 398–413.
- SINNOTT-ARMSTRONG, Walter a Lynn NADEL, *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- SOON, Chun Siong, Marcel BRASS, Hans-Jochen HEINZE a John-Dylan Haynes, „Unconscious determinants of free decisions in the human brain,“ *Nature Neuroscience* 11 (2008): 543–545.
- SQUIRE, Larry R., „Declarative and Nondeclarative Memory: Multiple Brain Systems Supporting Learning and Memory,“ *Journal of Cognitive Neuroscience* 4, č. 3 (1992): 232–243.
- SHARIFF, Azim a Jordan PETERSON, „Anticipatory consciousness, Libet's veto and a close-enough theory of free will,“ in *Consciousness & Emotion: Agency, conscious choice and selective perception*, ed. Ralph D. Ellis a Natika Newton, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2005, s. 197–214.
- SUTTON, Richard S. a Andrew G. BARTO, *Reinforcement Learning*, Cambridge; Londýn: The MIT Press, 2018.
- TERRUWE, Anna A., *The Neurosis in the Light of Rational Psychology*, New York: P. J. Kenedy and Sons, 1960.
- TERRUWE, Anna A. a Conrad W. BAARS, *Psychic Wholeness and Healing: Using All the Powers of the Human Psyche*, 2. vyd., Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2016.
- THOMPSON, Evan T., *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- TURNER, Michael G., Jennifer L. HARTMAN a Donna M. BISHOP, „The Effects of Prenatal Problems, Family Functioning, and Neighborhood Disadvantage in Predicting Life-Course-Persistent Offending,“ *Criminal Justice and Behavior* 34, č. 10 (2007): 1241–1261.
- VANDENBOS, Gary R., *APA Dictionary of Psychology*, Washington: American Psychological Association, 2015.
- VAN INWAGEN, Peter, „The Incompatibility of Free Will and Determinism,“ *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 27, č. 3 (1975): 185–199.
- VARELA, Charles R., „Biological Structure and Embodied Human Agency: The Problem of Instinctivism,“ *Journal for the Theory of Social Behavior* 33, č. 1 (2003): 95–122.
- VARELA, Francisco J., Evan T. THOMPSON a Eleanor ROSCH, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge: The MIT Press, 1992.
- VIDING, Essi a Uta FRITH, „Genes for susceptibility to violence lurk in the brain,“ *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 103, č. 16 (2006): 6085–6086.

WEGNER, Daniel M., „Précis of The illusion of conscious will,“ *Behavioral and Brain Sciences* 27 (2004): 649–692.

WEGNER, Daniel M., *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge: The MIT Press, 2002.

WOOD, Wendy a Dennis RÜNGER, „Psychology of Habit,“ *Annual Review of Psychology* 67 (2016): 289–314.

YEHUDA, Rachel a kol., „Transgenerational Effects of Posttraumatic Stress Disorder in Babies of Mothers Exposed to the World Trade Center Attacks during Pregnancy,“ *The Journal of Clinical Endocrinology and Metabolism* 90, č. 7 (2005): 4115–4118.

C. Sekundárne zdroje teologickej a filozofickej literatúry

ADAMS, Robert Merrihew, *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

AERTSEN, Jan A., *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Leiden; New York: Brill, 1996.

AERTSEN, Jan A., *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden; New York: Brill, 1988.

AERTSEN, Jan A., „Thomas Aquinas on the Good: The Relation between Metaphysics and Ethics,“ in *Aquinas's Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*, ed. Scott MacDonald a Eleonore Stump, Ithaca: Cornell University Press, 2008.

ALBERT VELKÝ, *Commentarium in libros sententiarum*, Paríž, 1893.

ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret, *L'Intention*, Paríž: Gallimard, 2002.

ASHLEY, Benedict M., *The Way Toward Wisdom: An Interdisciplinary and Intercultural Introduction to Metaphysics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009.

AUMANN, Jordan, „The Theology of Venial Sin,“ *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 10 (1955): 74–96.

BARNES, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, New York: Routledge, 1982.

BARRON, Robert, *Obnovme si nádej: Podnety pre novú evanjelizáciu*, Trnava: Dobrá kniha, 2021.

BENTHAM, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener: Batoche Books, 2000.

BERGSMA, Ad, Germaine POOT a Aart C. LIEFBROER, „Happiness in the Garden of Epicurus,“ *Journal of Happiness Studies* 9 (2008): 397–423.

BERTI, Enrico, „Is the DNA Sequence a Sufficient Definition of Human Nature? A Comparison between Aristotle, Thomas Aquinas and Jacques Maritain,“ in *What Is Our Real Knowledge About the Human Being? Scripta Varia* 109, ed. M. Sánchez Sorondo, Vatican City: The Pontifical Academy for the Sciences, 2007, s. 79–86.

BIENIAK, Magdalena, „The Sentences Commentary of Hugh of St.-Cher,“ in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, zv. 2, ed. Philipp W. Rosemann, Leiden; Boston: Brill, 2010, s. 111–147.

BLANCHETTE, Oliva, *The Perfection of the Universe According to Aquinas*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1992.

BOBIK, Joseph, *Aquinas on Matter and Form and the Elements: A Translation and Interpretation of the De Principiis Naturae and the De Mixtione Elementorum of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.

BONAVENTURA Z BAGNOREGIA, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882.

BONINO, Serge-Thomas, *Angels and Demons: A Catholic Introduction*, Washington: The Catholic University of America Press, 2016.

BONINO, Serge-Thomas, ed., *Surnaturel: A Controversy at the Heart of Twentieth-Century Thomistic Thought*, preložili Robert Williams a Matthew Levering, Ave Maria: Sapientia Press of Ave Maria University, 2007.

BRENNAN, Robert E., *Thomistic Psychology: A Philosophic Analysis of the Nature of Man*, Tacoma: Cluny Media, 2017.

CARLISLE, Clare, „The Question of Habit in Theology and Philosophy: From Hexis to Plasticity,“ *Body & Society* 19, č. 2–3 (2013): 30–57.

CAVANAUGH, Thomas A., „Aquinas's Account of Double Effect,“ *The Thomist* 61 (1997): 107–121.

CESSARIO, Romanus, „On Bad Actions, Good Intentions, and Loving God: Three Much-Misunderstood Issues About the Happy Life that St. Thomas Aquinas Clarifies For Us,“ *Logos* 1, č. 2 (1997): 100–124.

- CESSARIO, Romanus, „Sanctified Thought and Affection in Aquinas’s Teaching on Nature and Grace,” *The Thomist* 84, č. 3 (2020): 467–480.
- CESSARIO, Romanus a Cajetan CUDDY, *Thomas and the Thomists. The Achievement of Thomas Aquinas and His Interpreters*, Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- CHENU, Marie-Dominique, „Les passions vertueuses. L’anthropologie de saint Thomas,” *Revue Philosophique de Louvain* 72, č. 13 (1974): 11–18.
- CHESTERTON, Gilbert Keith, *Orthodoxy*, Walnut: MSAC Philosophy Group, 2008.
- CICERO, Marcus Tullius, *The Tusculan Disputations*, New York: Harper and Brothers, 1877.
- CLARKE, W. Norris, *The Creative Retrieval of Saint Thomas Aquinas: Essays in Thomistic Philosophy, New and Old*, New York: Fordham University Press, 2009.
- CUNNINGHAM, Stanley B., *Reclaiming Moral Agency: The Moral Philosophy of Albert the Great*, Washington: The Catholic University of America Press, 2008.
- DAVIES, Brian a Eleonore STUMP, eds., *The Oxford Handbook of Aquinas*, New York: Oxford University Press, 2012.
- DE HAAN, Daniel D., „Moral Perception and the Function of the *Vis Cogitativa* in Thomas Aquinas’s Doctrine of the Antecedent and Consequent Passions,” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 25 (2014): 289–330.
- DE HAAN, Daniel D., „Perception and the *Vis Cogitativa*: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 88, č. 3 (2014): 397–437.
- DE HAAN, Daniel D., „Thomistic Hylomorphism, Self-Determination, Neuroplasticity, and Grace: The Case of Addiction,” *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 85 (2012): 99–120.
- DE KONINCK, Charles, „The Problem of Indeterminism (1935),” in *The Writings of Charles De Koninck*, zv. 1, ed. a preložil Ralph McInerney, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008.
- DE LUBAC, Henri, *Surnaturel*, Paríž: Cerf, 2021.
- DE PLINVAL, Georges, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme: Étude d’histoire littéraire et religieuse*, Lausanne: Payot, 1943.
- DEDEK, John F., „Intrinsically Evil Acts: An Historical Study of the Mind of St. Thomas,” *The Thomist* 43 (1979): 385–413.
- DESCARTES, René, *Œuvres de Descartes*, zv. 4, *Les passions de l’âme*, Paríž: Victor Cousin, 1824.
- DEWAN, Lawrence, „St. Thomas, Lying, and Venial Sin,” *The Thomist* 61, č. 2 (1997): 279–299.
- DI BLASI, Fulvio, *God and the Natural Law: A Rereading of Thomas Aquinas*, South Bend: St. Augustine’s Press, 2006.
- DUPONT, Anthony a Giulio MALAVASI, „The Question of the Impact of Divine Grace in the Pelagian Controversy. Human *posse, uelle et esse* according to Pelagius, Jerome, and Augustine,” *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 112, č. 3–4 (2017): 539–568.
- EBELING, Gerhard, *Luther: Einführung in sein Denken*, 5. vyd., Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- ECHAVARRÍA, Martín F., „Acedia y personalidad,” in *Antropología Cristiana y Ciencias de la Salud Mental*, ed. Montserrat Lafuente Gil, Mar Álvarez Segura a Martín F. Echavarría, Barcelona: Dykinson, 2021, s. 73–85.
- ECHAVARRÍA, Martín F., „Proposte per una psicologia ed una psicoterapia tomista,” *Metanoite, Rivista Italiana di Psicologia Cristiana* 2, č. 1 (2018): 7–35.
- EDWARDS, Mark W., „The Expression of Stoic Ideas in the ‘Aeneid’,” *The Phoenix* 14, č. 3 (1960): 151–165.
- EMERY, Gilles, *Présence de Dieu et union à Dieu. Création, inhabitation par grâce, incarnation et vision bienheureuse selon saint Thomas d’Aquin*, Paríž: Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2017.
- ERAZMUS ROTTERDAMSKÝ, „On the Freedom of the Will,” in *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, ed. E. Gordon Rupp a Philip S. Watson, Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- EVANS, Robert F., *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2010.
- FEINGOLD, Lawrence, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters*, Naples: Sapientia Press of Ave Maria University, 2010.
- FEINGOLD, Lawrence, *Touched by Christ: The Sacramental Economy*, Stubenville: Emmaus Academic, 2021.
- FINKELBERG, Margalit, „Virtue and Circumstances: On the City-State Concept of Arete,” *The American Journal of Philology* 123, č. 1 (2002): 35–49.
- FLOOD, Anthony T., „Aquinas on Self-Love and Love of God: The Foundations for Subjectivity and its Perfection,” *International philosophical quarterly* 56, č. 1 (2016): 45–55.

- FOUCAULT, Michel, „Interview with Michel Foucault,“ in *Essential Works of Foucault, 1954–1984*, zv. 3: *Power*, ed. James D. Faubion, New York: The New Press, 2001, s. 239–297.
- FOUCAULT, Michel, „On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress,“ in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, 1984, s. 340–372.
- FOUCAULT, Michel, „What is Enlightenment?“ in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, 1984, s. 32–50.
- FRANTIŠEK, *Epistula Data Marcello S.R.E. Cardinali Semeraro*, Vatikán: Libreria Editrice Vaticana, 30. júna 2023.
- GALÉNOS, *Loeb Classical Library: On Temperaments. On Non-Uniform Distemperment. The Soul's Traits Depend on Bodily Temperament*, ed. a preložil Ian Johnston, Cambridge, USA: Harvard University Press, 2020.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, *Grace: Commentary on the Summa theologiae of St. Thomas, Ia IIae, q. 109–114*, Middletown: Ex Fontibus, 2018.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, *Knowing the Love of God: Lessons from a Spiritual Master*, DeKalb: Lighthouse Catholic Media, 2015.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, *Philosophizing in Faith: Essays on the Beginning and End of Wisdom*, Providence: Cluny Media, 2019.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, *Predestination*, San Bernardino: Aeterna Press, 2018.
- GILBY, Thomas, *Poetic experience*, New York: Sheed and Ward, 1934.
- GONDREAU, Paul, „The Passions and the Moral Life: Appreciating the Originality of Aquinas,“ *The Thomist* 71, č. 3 (2007): 419–450.
- GRESHAKE, Gisbert, *Gnade als Konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1972.
- HIRJI, Sukaina, „Acting virtuously as an end in Aristotle's *Nicomachean Ethics*,“ *British Journal for the History of Philosophy* 26, č. 6 (2018): 1006–1026.
- HIRSCHBERGER, Johannes, *The History of Philosophy*, zv. 2, Milwaukee: Bruce Publishing, 1959.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, 1965.
- HOBBS, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, zv. 5, ed. William Molesworth, Aalen: Scientia Verlag, 1966.
- HORVAT, Saša, „Neuroscientific Findings in the Light of Aquinas's Understanding of the Human Being,“ *Scientia et Fides* 5, č. 2 (2017): 127–153.
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press, 1896.
- HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Dordrecht: Kluwer, 1991.
- HUŠEK, Vít, „Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia,“ in *Milost v patristice*, ed. Lenka Karfíková a Jan A. Dus, Jihlava: Mlýn, 2011, s. 137–174.
- INGHAM, Mary Beth, „Franciscan Identity, Poverty and the Rational Will: From Summa Halensis to John Duns Scotus,“ in *The Legacy of Early Franciscan Thought*, ed. Lydia Schumacher, Berlín: Walter de Gruyter, 2021, s. 257–279.
- JÁN PAVOL II., *Veritatis splendor*, Vatikán: Libreria Editrice Vaticana, 6. augusta 1993.
- JENSEN, Steven J., *Good and Evil Actions: A Journey through Saint Thomas Aquinas*, Washington: The Catholic University of America Press, 2010.
- JENSEN, Steven J., *Sin: A Thomistic Psychology*, Washington: The Catholic University of America Press, 2018.
- JENSEN, Steven J., *The Human Person: A Beginner's Thomistic Psychology*, Washington: The Catholic University of America Press, 2018.
- JOHN OF ST. THOMAS, *The Gifts of the Holy Spirit*, Tacoma: Cluny Media, 2016.
- JOHNSON, Monte R., *Aristotle on Teleology*, Oxford; New York: Clarendon Press, 2006.
- JOURNET, Charles, *Le Mal*, 3. vyd., Saint-Maurice: Saint-Augustin, 1988.
- KACZOR, Christopher, „Double-Effect Reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer,“ *Theological Studies* 59 (1998): 297–316.
- KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Lipsko: Felix Meiner Verlag, 1947.

- KANT, Immanuel, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. Sämtliche Werke: Kleine anthropologisch-praktische Schriften*, Lipsko: Leopold Voss, 1838.
- KIRK, Geoffrey S. a John E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- KLIMCZAK, Paweł, *Christus Magister: Le Christ Maître dans les commentaires évangéliques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg: Academic Press Fribourg, 2013.
- KNAUER, Peter, „La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet,“ *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965): 356–376.
- KONYNDYK DEYOUNG, Rebecca, Colleen MCCLUSKEY a Christina VAN DYKE, *Aquinas's Ethics: Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009.
- KRETZMANN, Norman, „Aquinas's Philosophy of Mind,“ *Philosophical Topics* 20, č. 2 (1992): 77–101.
- KURIC, Miroslav, *O ľudskej slobode podľa Tomáša Akvinského*, Bratislava: Lúč, 2005.
- LABOURDETTE, Michel, *Cours de théologie morale*, zv. 1, *Morale fondamentale*, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2010.
- LABOURDETTE, Michel, *Habitus et vertus. « Grand cours » de théologie morale*, zv. 3, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2017.
- LABOURDETTE, Michel, *La grâce. « Grand cours » de théologie morale*, zv. 7, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2019.
- LABOURDETTE, Michel, *Les actes humains. « Grand cours » de théologie morale*, zv. 2, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2016.
- LABOURDETTE, Michel, *Vices et péchés. « Grand cours » de théologie morale*, zv. 4, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2017.
- LAMBERIGTS, Mathijs, „Pélage: La réhabilitation d'un hérétique,“ in *Deux mille ans d'histoire de l'Église. Bilan et perspectives historiographiques*, ed. Jean Pirotte a Eddy Louchez, *Revue d'histoire ecclésiastique* 95, č. 3 (2000): 97–111.
- LEUNISSEN, Mariska, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, New York: Oxford University Press, 2017.
- LICHACZ, Piotr, *Did Aquinas Justify the Transition From 'Is' to 'Ought'?* Varšava: Instytut Tomistyczny, 2010.
- LOMBARDO, Nicholas E., *The Logic of Desire: Aquinas on the Passions*, Washington: The Catholic University of America Press, 2011.
- LONG, Steven A., *Natura pura*, New York: Fordham University Press, 2010.
- LONG, Steven A., „Natural Law, the Moral Object, and *Humanae Vitae*,“ in *Ressourcement Thomism: Sacred Doctrine, the Sacraments, and the Moral Life*, ed. Reinhard Hütter a Matthew Levering, Washington: The Catholic University of America Press, 2010, s. 285–311.
- LONG, Steven A., „Speculative Foundations of Moral Theology and the Causality of Grace,“ *Studies in Christian Ethics* 23, č. 4 (2010): 397–414.
- LONG, Steven A., *Teleological Grammar of the Moral Act*. 2. vyd. Ave Maria: Sapientia Press of Ave Maria University, 2015.
- LOVÁS, Peter Samuel, „Good intentions and bad actions: Thomas Aquinas on the intention in our acting,“ *ACTA facultatis theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis* 19, č. 1 (2022): 39–56.
- LOVÁS, Peter Samuel, „Metaphysical Character of Thomas Aquinas's Moral Theology as It Is Related to Moral Judgement,“ *Theologos* 26, č. 1 (2024): ____.
- LOVÁS, Peter Samuel, „Moral Conversion: The Agent and the Consequences of Morality According to Thomas Aquinas,“ in *Moral Conversion in Scripture, Self, and Society*, ed. Krijn Pansters a Anton ten Klooster, Berlín: Walter de Gruyter, 2024, s. 125–137.
- LOVÁS, Peter Samuel, „Neurovedy, sloboda a determinizmus: Tomáš Akvinský v dialógu so súčasnými vedami o človeku,“ *Verba Theologica* 22, č. 1 (2023): 89–111.
- LOVÁS, Peter Samuel, „Prirodzená teleológia ľudského konania ako jadro morálneho učenia Tomáša Akvinského,“ *Studia theologica* 24, č. 3 (2022): 1–16.
- LOVÁS, Peter Samuel, „Question of Dispensation of the *Intrinsically Evil Acts* According to St. Thomas Aquinas,“ *Acta Universitatis Carolinae Theologica* 12, č. 1 (2022): 127–141.

- LOVÁS, Peter Samuel, „Romanus Cessario – Cajetan Cuddy: Thomas and the Thomists. The Achievement of Thomas Aquinas and His Interpreters (Minneapolis: Fortress Press, 2017, xvii a 151 strán, ISBN 978-1-5064-0595-7),“ *Studia theologica* 23, č. 2 (2021): 234–236.
- LUTHER, Martin, *Luther's Works*, zv. 12, *Selected Psalms I*, ed. Jaroslav Pelikan, St. Louis: Concordia, 1956.
- LUTHER, Martin, *The Bondage of the Will*, preložili J. I. Packer a O. R. Johnston, Grand Rapids: Revell, 1957.
- LYNCH, Reginald M., *The Cleansing of the Heart: The Sacraments as Instrumental Causes in the Thomistic Tradition*, Washington: The Catholic University of America Press, 2017.
- MANGAN, Joseph T., „An Historical Analysis of the Principle of Double Effect,“ *Theological Studies* 10 (1949): 41–61.
- MARCHESINI, Roberto, *Aristotele, san Tommaso d'Aquino e la psicologia clinica*, Crotone: D'Ettoris, 2015.
- MARCHESINI, Roberto, *La psicologia e san Tommaso d'Aquino. Il contributo di Padre Duynstee, Anna Terruwe e Conrad W. Baars*, Crotone: D'Ettoris, 2012.
- MARGELIDON, Philippe-Marie a Yves FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Paríž: Parole et Silence, 2016.
- MARIE DE L'ASSOMPTION (Émilie D'ARVIEU), *Nature et grâce chez saint Thomas: L'homme capable de Dieu*, Paríž: Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2021.
- MATTISON, William, „Virtuous Anger? From Questions of Vindicatio to the Habituation of Emotion,“ *Journal of the Society of Christian Ethics* 24, č. 1 (2004): 159–179.
- MCINERNEY, Ralph M., *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, Washington: The Catholic University of America Press, 1992.
- MCINERNEY, Ralph M., *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, rev. ed., Washington: The Catholic University of America Press, 1997.
- MELCHIN, Kenneth R., „Revisionists, Deontologists, and The Structure of Moral Understanding,“ *Theological Studies* 51 (1990): 389–395.
- MERCIER, Désiré-Joseph, *A Manual of Modern Scholastic Philosophy*, zv. 1, Londýn: Kegan Paul, Trench, Trubner a spol., 1917.
- MERKELBACH, Benoît-Henri, Michel LABOURDETTE a Reginald BEAUDOUIN, *Conscience: Four Thomistic Treatments*, Providence: Cluny Media, 2022.
- MERTON, Thomas, *The New Man*, New York: Farrar, Straus a Giroux, 1999.
- MESSER, Neil, *Theological Neuroethics: Christian Ethics Meets the Science of the Human Brain*, Londýn: Bloomsbury T&T Clark, 2017.
- MILL, John Stuart, *Utilitarianism*, Kitchener: Batoche Books, 2001.
- MINER, Robert, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae, 1a2ae 22–48*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- MOORE, Philip S., *The Works of Peter of Poitiers: Master in Theology and Chancellor of Paris (1193–1205)*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1936.
- MORAN, Dermot, „Edmund Husserl's phenomenology of habituality and habitus,“ *Journal of the British Society for Phenomenology* 42, č. 1 (2011): 53–77.
- MOSS, Raphael, *Grace*, Tacoma: Cluny Media, 2016.
- NAKONEČNÝ, Milan, Tomáš MACHULA a Jan SAMOHÝL, *Česká tomistická psychologie*, Praha: Triton, 2009.
- O'CONNOR, Timothy a Hong Yu WONG, „The Metaphysics of Emergence,“ *Noûs* 39, č. 4 (2005): 658–678.
- O'NEILL, Colman E. a Romanus CESSARIO, *Meeting Christ in the Sacraments*, New York: St Pauls, 1991.
- O'NEILL, Taylor Patrick, *Grace, Predestination, and the Permission of Sin: A Thomistic Analysis*, Washington: The Catholic University of America Press, 2019.
- OSBORNE Jr., Thomas M., *Human action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus & William of Ockham*, Washington: The Catholic University of America Press, 2014.
- PASNAU, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae, 1a 75–89*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- PERREIAH, Alan R., „Scotus on Human Emotions,“ *Franciscan Studies* 56 (1998): 325–345.
- PINCKAERS, Servais, *Ce qu'on ne peut jamais faire: La Question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Fribourg; Paríž: Editions Universitaires Fribourg; Cerf, 1995.

- PINCKAERS, Servais, „Christ, Moral Absolutes, and the Good: Recent Moral Theology,” *The Thomist* 55, č. 1 (1991): 117–140.
- PINCKAERS, Servais, „La vertu est tout autre chose qu’une habitude,” *Nouvelle Revue Théologique* 82, č. 4 (1960): 387–403.
- PINCKAERS, Servais, „Les passions et la morale,” *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 74 (1990): 379–391.
- PINCKAERS, Servais, *L’Evangile et la morale*, Fribourg; Paríž: Editions Universitaires Fribourg; Cerf, 1990.
- PINCKAERS, Servais, *Prameny křesťanské morálky: Její metoda, obsah, dějiny*, Praha: Krystal OP, 2018.
- PINCKAERS, Servais, „Renseignements techniques,” in Saint Thomas d’Aquin, *Somme théologique, Les actes humains*, zv. 1, Paríž: Cerf, 1997, s. 422–437.
- PINCKAERS, Servais, *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology*, ed. John Berkman a Craig Steven Titus, Washington: Catholic University America Press, 2005.
- PIUS XI., „Studiorum ducem,” *Acta Apostolicae Sedis* 15, č. 7 (29. jún 1923): 309–326.
- PLATÓN, *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 2005.
- RAMÍREZ, Santiago, *De passionibus animae in I–II Summae Theologiae divi Thomae expositio (qq. xxii–xlvi)*. *Obras completas de Santiago Ramírez*, Madrid: Instituto de Filosofía Luis Vives, 1973.
- RAMÍREZ, Santiago, „The Authority of St. Thomas Aquinas,” *The Thomist* 15, č. 1 (1952): 1–109.
- RAVAISSON, Félix, *De l’habitude*, Paríž: Henri Fournier et Cie, 1838.
- ROBERTS, Robert C., „Thomas Aquinas on the Morality of Emotions,” *History of Philosophy Quarterly* 9, č. 3 (1992): 287–305.
- ROPER, Lyndal, „‘To his Most Learned and Dearest Friend’: Reading Luther’s Letters,” *German History* 28, č. 3 (2010): 283–295.
- RZIHA, John, *Perfecting Human Actions: St. Thomas Aquinas on Human Participation in Eternal Law*, Washington: The Catholic University of America Press, 2009.
- SAROT, Marcel, „Christian Faith, Free Will and Neuroscience,” in *Embodied Religion: Proceedings of the 2012 Conference of the European Society for Philosophy of Religion*, ed. Peter Jonkers a Marcel Sarot, Utrecht: Ars Disputandi, 2013, s. 105–120.
- SCHALLER, Walter E., „Are virtues no more than dispositions to obey moral rules?” *Philosophia* 20, č. 1–2 (1990): 195–207.
- SEIFERT, Josef, „The Splendor of Truth and Intrinsically Immoral Acts I: A Philosophical Defense of the Rejection of Proportionalism and Consequentialism in *Veritatis splendor*,” *Studia Philosophiae Christianae* 51, č. 2 (2015): 27–67.
- SEIFERT, Josef, „The Splendor of Truth and Intrinsically Immoral Acts II: A Philosophical Defense of the Rejection of Proportionalism and Consequentialism in *Veritatis splendor*,” *Studia Philosophiae Christianae* 51, č. 3 (2015): 7–37.
- SHERWIN, Michael S., „Virtue as creative freedom and emotional wisdom,” *Edification: The Transdisciplinary Journal of Christian Psychology* 6, č. 1 (2012): 32–35.
- SPEZZANO, Daria, „Aquinas on Nature, Grace, and the Moral Life,” in *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, ed. Matthew Levering a Marcus Plested, Oxford: Oxford University Press, 2021, s. 658–672.
- SPINOZA, Baruch, *The Philosophy of Spinoza*, ed. Joseph Ratner, Seattle: Pacific Publishing Studio, 2011.
- STOCK, Michael, „Dimensions of Personality,” *The Thomist* 33, č. 4 (1969): 611–666.
- STOCK, Michael, „Thomistic Thought and Contemporary Psychoanalysis,” *Laval théologique et philosophique* 19, č. 2 (1963): 350–360.
- STRIKER, Gisela, „Ataraxia: Happiness as Tranquillity,” *The Monist* 73, č. 1, Hellenistic Ethics (1990): 97–110.
- STRZYŻYŃSKI, Przemysław, „Benjamin Libet’s experiment and its critique between 2000–2012,” *Filozofia Chrześcijańska* 10 (2015): 83–102.
- STUMP, Eleonore, *Aquinas*, Londýn: Routledge, 2003.
- SULLIVAN, Ezra, *Habits and Holiness: Ethics, Theology, and Biopsychology*, Washington: The Catholic University of America Press, 2021.
- SULLIVAN, Ezra, *Heroic Habits: Discovering the Soul’s Potential for Greatness*, Gastonia: TAN Books, 2021.
- SULLIVAN, Ezra, „Natural Self-Transcending Love According to Thomas Aquinas,” *Nova et Vetera*, English Edition 12, č. 3 (2014): 913–946.

- SULLIVAN, Ezra, „Objections and Responses to the Existence of Free Choice,” *Nova et Vetera*, English Edition 17, č. 3 (2019): 913–942.
- SULLIVAN, Ezra, „Taking Nature Graciously: A Thomistic Perspective on Habits,” *New Blackfriars* 101 (2020): 379–399.
- SULLIVAN, Ezra a Nicanor AUSTRIACO, „A virtue analysis of recreational marijuana use,” *The Linacre Quarterly* 83, č. 2, (2016): 158–173.
- SWANTON, Christine, *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Le phénomène humain*, Paríž; Chicoutimi: Éditions du Seuil; Pierre Palpant, 1956.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *The Heart of Matter*, preložil René Hague, New York: Harvest; Harcourt Brace a spol., 2002.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *The Vision of the Past*, preložil J. M. Cohen, New York: Harper a Row, 1966.
- TORRELL, Jean-Pierre, *Aquinas's Summa: Background, Structure, and Reception*, preložil Benedict M. Guevin, Washington: The Catholic University of America Press, 2005.
- TUTINO, Stefania, „Nothing But the Truth? Hermeneutics and Morality in the Doctrines of Equivocation and Mental Reservation in Early Modern Europe,” *Renaissance Quarterly* 64, č. 1 (2011): 115–155.
- UFFENHEIMER-LIPPENS, Elisabeth, „Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions,” *The Review of Metaphysics* 56, č. 3 (2003): 525–558.
- VEENHOVEN, Ruut, „Greater Happiness for a Greater Number: Is that Possible and Desirable?” *Journal of Happiness Studies* 11 (2010): 605–629.
- VOLEK, Peter, *Človek, slobodná vôľa a neurovedy*, Ružomberok: Verbum, 2015.
- VOLEK, Peter, „Free Will and Neuroscience,” *European Journal of Science and Theology* 11, č. 3 (2015): 1–11.
- VOLEK, Peter, „Kompatibilizmus bañezianizmu,” *Verba Theologica* 16, č. 2 (2017): 5–11.
- VOLEK, Peter, „Neuroscienze e libertà dell'uomo,” in *Identità, libertà e responsabilità*, ed. Fernando Di Mieri a Daniele D'Agostino, Giffoni Valle Piana: Ripostes, 2018, s. 119–134.
- WESTBERG, Daniel, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford: Clarendon, 1994.
- WHITE, A. Leo, „Instinct and custom,” *The Thomist* 66, č. 4 (2002): 577–605.
- ZUCARO, Luigi, *Cos'è un'emozione? Se le neuroscienze chiedono aiuto a San Tommaso*, Siena: Cantagalli, 2019.