

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra systematické teologie

ThLic. JUDr. Ing. Peter Samuel Lovás

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

Dizertační práce

školitel a vedoucí práce: doc. Dominik Opatrný, Th.D.

studijní program: Katolická teologie

specializace: Systematická teologie a křesťanská filozofie

Olomouc 2023

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 22. marca 2023

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 spochybníť 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 prispôbovať 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 v práci na svojom rozvoji prostredníctvom cností. Najdokonalejší spôsob, akým sa človek môže formovať, je, že získa vládu 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. The greatest and the most natural ability of man lies in working on his development through virtues. The most perfect way in which a man can be formed is by gaining mastery over himself.

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

Obsah

Úvod: Konečne slobodní?	7
1. Sloboda a determinizmus	12
1.1 Záhľadné procesy v ľudskom mozgu.....	13
1.2 Tomáš Akvinský v dialógu so súčasnými neurovedami	15
1.3 Deterministické argumenty proti slobode človeka.....	19
1.4 Akvinského odpovede na fyzický determinizmus.....	23
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	34
2.2 Odlíšenie podstatného od akcidentálneho	38
2.3 Morálnosť <i>passiones animae</i>	40
2.4 Vášne 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.....	50
3. Sloboda a formovanie návykov	52
3.1 Pesimizmus ohľadom ľudskej slobody.....	52
3.2 Návyky ako determinovanie prirodzenosti?	55
3.3 Nedobrovoľné a vedome chcené návyky	58
3.4 Cnosti ako dokonalé ľudské návyky	63
3.5 Genetické predispozície na formovanie nerestí.....	66
3.6 Dobré úmysly a dobrovoľné neresti	71
3.7 Prehnany optimizmus ohľadom ľudskej slobody	75
3.8 Záver: Cnosť ako vrcholné dielo človeka.....	79
4. Sloboda a prirodzený zákon	81
4.1 Teleologická kompozícia ľudskej prirodzenosti	81
4.2 Inštinkty a sklony našej špecifickej prirodzenosti.....	85
4.3 Taxonómia prirodzených ľudských sklonov	88
4.4 <i>Synderesis</i> ako sklon prirodzenosti	90
4.5 Jedinečná individuálna prirodzenosť.....	92
4.6 Sklony a dispozície individuálnej prirodzenosti.....	96
4.7 Záver: Teleologické zameranie prirodzených sklonov.....	101
5. Ľudská sloboda a Božia sloboda	103
5.1 Nutnosť milosti pre dobré návyky.....	103
5.2 Milosť ako prameň nadprirodzených skutkov a návykov	109

5.3 Cnosť, milosť a ľudský rozkvet.....	112
5.4 Teologický pesimizmus ohľadom ľudskej prirodzenosti	116
5.5 Prehnaný optimizmus: milosť len ako „rozšírenie“ prirodzenosti	121
5.6 Záver: Realita prirodzená a nadprirodzená.....	123
Záver: Integrálny pohľad na človeka a jeho slobodu	125
Bibliografia.....	130
A. Primárne pramene.....	130
B. Literárne zdroje empirických vied.....	131
C. Sekundárne zdroje teologickej a filozofickej literatúry	135

Úvod: Konečne slobodní?

Keď sa Martin Luther rozišiel s Katolíckou cirkvou a začal protestantskú reformáciu, 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.¹

V neuro-etike sa *slobodná vôľa* zvykne charakterizovať ako „schopnosť osôb rozhodovať sa a konať v súlade s vôľou, ktorá nie je nijako hatená“.² Jednoduchým kritériom posúdenia, či vôľa je alebo nie je hatená, je pritom možnosť voľby medzi rôznymi alternatívami.³ Niektorí autori rozlišujú tiež morálnu slobodu a psychickú slobodu konania.⁴ 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 popisujeme vyššie? Nakoľko nás ovplyvňujú naše 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?

Na našu slobodu má vplyv aj naša genetická výbava či isté – dosiaľ celkom nerozpoznané – procesy, ktoré prebiehajú v ľudskom mozgu. V neposlednom rade je tu Boh, pôsobenie jeho milosti a prozreteľnosti, ktoré ovplyvňujú naše správanie a bytie. Jeho vyvolenie a predurčenie. Môže pôsobenie Všemohúceho zmeniť naše vnútorné nastavenie bez toho, aby porušilo našu slobodu? Naliehavá otázka každého veriaceho znie: „Budem spasený?“ Nie jeden pritom môže spochybníť svoje schopnosti dosiahnuť cieľ spásy. Naopak, tvrdí deterministi spochybňujú slobodu čo i len *chciť* tento alebo akýkoľvek iný cieľ nášho snaženia. Čo môžeme v tomto smere z pohľadu teológie povedať o rôznych druhoch

¹ Porov. Daniel C. DENNETT, „I Could not have Done Otherwise—So What?“ *The Journal of Philosophy* 81, č. 10 (1984): 555–562.

² 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.“

³ 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.

⁴ Porov. Philippe-Marie MARGELIDON a Yves FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Paríž: Parole et Silence, 2016, s. 254.

determinizmu, či už ide o filozofický, psychický, sociálny, či fyzický? Existencia ľudskej slobody a jej charakteristika, tak z negatívnej („sloboda od“), ako aj pozitívnej stránky („sloboda pre“), tvorí teda materiálny predmet tejto dizertačnej práce.

Otázka, či sme skutočne slobodní alebo nie, je večným skúmaním človeka. V dialógu so Židmi Ježiš Kristus nástojil na tom, že slobodnými ich urobí pravda pochádzajúca z jeho slova.⁵ V tejto práci budú našimi východiskami v bádani na rozsiahlom poli ľudskej slobody poznatky prírodných vied, najmä biológie a neurovied, spolu so závermi psychológie, filozofickej antropológie a teológie. Počiatočnou inšpiráciou bola publikácia Neila Messera *Theological Neuroethics: Christian Ethics Meets the Science of the Human Brain*,⁶ ktorá sa usiluje o prepájanie kresťanskej etiky s poznatkami neurovied. Od čias popularizácie učenia Pierra Teilharda de Chardina (ale, samozrejme, aj predtým) vyšlo množstvo literatúry, ktorá sa snažila prepájať teológiu s prírodnými či humanitnými vedami. K prepájaniu myslenia sv. Tomáša Akvinského s inými vednými odbormi dochádza dnes však skôr zriedka, a to aj napriek tomu, že vedecký záber *doctora universalis* už v stredoveku zďaleka 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 aj Magda Arnold,⁷ Leo White,⁸ Enrico Berti,⁹ Nicholas Lombardo,¹⁰ Daniel De Haan,¹¹ Saša Horvat¹² a Ezra Sullivan.¹³ V českom prostredí sa sv. Tomášom vo svojej práci sčasti inšpiruje

⁵ Porov. Jn 8, 31–32.

⁶ Neil MESSER, *Theological Neuroethics: Christian Ethics Meets the Science of the Human Brain*, Londýn: Bloomsbury T&T Clark, 2017.

⁷ Magda 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.

⁸ A. Leo WHITE, „Instinct and custom,“ *The Thomist* 66, č. 4 (2002): 577–605.

⁹ 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.

¹⁰ Nicholas E. LOMBARDO, *The Logic of Desire: Aquinas on the Passions*, Washington: The Catholic University of America Press, 2011.

¹¹ 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.

¹² Saša HORVAT, „Neuroscientific Findings in the Light of Aquinas’s Understanding of the Human Being,“ *Scientia et Fides* 5, č. 2 (2017): 127–153.

¹³ Ezra SULLIVAN, *Heroic Habits: Discovering the Soul’s Potential for Greatness*, Gastonia: TAN Books, 2021; *Habits and Holiness: Ethics, Theology, and Biopsychology*, Washington: The Catholic University of America Press, 2021.

psychológ Milan Nakonečný.¹⁴ Nie náhodou ide vo všeobecnosti najmä o prepájanie v oblasti ľudskej afektivity.¹⁵ Vzácnu výnimku prináša článok Denisa Larrivee a Adriany Gini,¹⁶ ktorý prepája neuroplasticitu a Tomášovo videnie cností.

Táto dizertačná práca nadväzuje na vedecké bádanie vyššie spomenutých autorov a zároveň aspiruje na doplnenie chýbajúceho rozsiahlejšieho dialógu sv. Tomáša a súčasných vedeckých disciplín aj mimo našej afektívnej sféry. Toto prepájanie tvorí formálny predmet predkladanej dizertačnej práce. Prečo práve Tomáš Akvinský? A nebolo už predsa o jeho učení za celé stáročia povedané a napísané všetko? Od jeho smrti v roku 1274 Cirkev uctieva sv. Tomáša titulom *doctor communis* za jeho komplexnú artikuláciu princípov katolíckej viery a morálky.¹⁷ „Výnimočnosť Tomášovho myslenia dokresľujú odporúčania Leva XIII. (*Aeterni Patris*), Pavla VI. (*Lumen Ecclesiae*), Jána Pavla II. (*Fides et Ratio, Veritatis Splendor*) či Benedikta XVI.“¹⁸ Sv. Tomáš totiž mimoriadne hlboko prenikol do prirodzených a nadprirodzených právd a filozoficko-teologická tradícia, ktorú započal, zostáva bezkonkurenčná v presnosti jej vyjadrenia a ako pomôcka na ohlasovanie evanjelia. V neposlednom rade je dielo sv. Tomáša darom univerzálnej Cirkvi prostredníctvom Rehole kazateľov,¹⁹ ktorej bol Tomáš synom. Charizma tejto rehole²⁰ silno poznačila ako Tomášovo myslenie, tak aj prijatie a rozvoj jeho učenia.

Tomášovi nasledovníci len jednoducho neopakujú jeho tvrdenia, ale „prijímajú zásadné filozofické a teologické princípy anjelského učiteľa“²¹ 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

¹⁴ Porov. Milan NAKONEČNÝ, Tomáš MACHULA a Jan SAMOHÝL, *Česká tomistická psychologie*, Praha: Triton, 2009.

¹⁵ Pozri k tomu navrhované vysvetlenie zo state 2.5.

¹⁶ 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.

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.

¹⁹ Porov. PIUS XI., „Studiorum ducem,“ *Acta Apostolicae Sedis* 15, č. 7 (29. jún 1923): 309–326.

²⁰ Túto charizmu autor tejto práce so sv. Tomášom ako syn Rehole kazateľov zdieľa, čo rozhodne prispelo k metodologickému aj obsahovému zameraniu práce.

²¹ Romanus CESSARIO a Cajetan CUDDY, *Thomas and the Thomists. The Achievement of Thomas Aquinas and His Interpreters*, Minneapolis: Fortress Press, 2017, s. xvii.

učenie a snaží sa ho obraňovať a rozvíjať. Prejavuje pochopenie pre Akvinského intuície, váži si jeho metódu argumentácie a, skrátka, pevne sa pridáva komentátorskej tradícii“.²²

Je však vôbec mysliteľná nejaká zlučiteľnosť Akvinského učenia s poznatkami moderných vied o človeku? Nielen kvôli odlišnému jazyku, ktorým Tomáš a moderní autori hneď na prvý pohľad hovoria, ale aj vzhľadom na rozdielne myslenie a východiská. Historický kontext sa zmenil, naša spoločnosť je iná ako tá stredoveká. V čom môže byť Tomášovo učenie obohacujúce pre súčasné vedy? A, naopak, v čom sú súčasné vedy nekompatibilné so scholastickým vnímaním reality? Odpovede na tieto otázky budeme hľadať na nasledujúcich riadkoch. Interdisciplinárny prístup má potenciál priniesť obojstranné vzájomné obohatenie.

Zároveň si pri takomto postupe plne uvedomujeme limity, ktoré pochádzajú v prvom rade z našej odbornej kvalifikácie. Finalita práce je filozoficko-teologická. Vzhľadom na našu formáciu nie je možné komplexné zhodnotenie Tomášových názorov z pohľadu empirických vied. Takéto zhodnotenie by však celkom určite prinieslo podnetné pokračovanie nášho bádania. Aká je teda kompozícia a účel virtuálneho dialógu sv. Tomáša a súčasných vied o človeku v tejto dizertačnej práci? Formálna stránka dialógu 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. Následne prinášame Tomášov (resp. tomistický) pohľad. Usilujeme sa nájsť spoločný základ, poukazujeme na rozdiely v perspektívach a spôsoboch riešenia a smerujeme k formulovaniu syntézy. K dokresleniu celkového obrazu o ľudskej slobode okrem interdisciplinárneho prepájania Tomášovo učenie v našej práci konfrontujeme s inými teologickými a filozofickými pozíciami, ako napríklad tou, ktorú zastával sv. Bonaventúra, bl. Ján Duns Scotus, Martin Luther, sv. John Henry Newman, Thomas Merton, Teilhard de Chardin, Thomas Hobbes, David Hume, Immanuel Kant, Michel Foucault či Julian Huxley.

Väčšina použitej sekundárnej literatúry v dizertačnej práci je v anglickom jazyku. Citované štúdie empirických vied sú takmer výlučne anglosaskej proveniencie. Výber tejto literatúry nebol uskutočnený na základe nejakých ideologicky motivovaných predsudkov. Predpokladali

²² Tamže, s. 105. Spomedzi tomistických autorov naše skúmanie v tejto práci nadväzuje predovšetkým na Robert BRENNAN, *Thomistic Psychology: A Philosophic Analysis of the Nature of Man*, Tacoma, WA: Cluny Media, 2017; Steven J. JENSEN, *The Human Person: A Beginner's Thomistic Psychology*, Washington: The Catholic University of America Press, 2018; Michel LABOURDETTE, *Cours de théologie morale, zv. 1, Morale fondamentale*, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2010; Robert MINER, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae, 1a2ae 22–48*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010 a Servais T. PINCKAERS, *Prameny křesťanské morálky: Její metoda, obsah, dějiny*, Praha: Krystal OP, 2018.

sme širšiu poznateľnosť, a teda aj dosah prameňov v anglickom jazyku, ktorý tiež autor tejto práce spomedzi cudzích jazykov najlepšie ovláda. Rozhodne však uznávame, že aj iné jazykové proveniencie (napríklad nemecká) majú kvalitnú literatúru v oblasti nášho skúmania.

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 v tomto smere. Výsledky nášho skúmania o ľudskej slobode zase môžu poslúžiť nielen v oblasti morálnej teológie, ale aj vo filozofickej antropológii, v psychológii, ako aj pri riešení praktických etických otázok súčasnej doby.

1. Sloboda a determinizmus²³

Slobodní, alebo determinovaní? A ak sme slobodní (či determinovaní), tak v akej miere? V odpovediach na tieto otázky nám budú nápomocní súčasní vedci ako Albert Bandura, Jonathan Cohen, Joshua Greene, 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.²⁴ Týmto spôsobom je naša vôľa ako taká determinovaná. Na základe Tomášovho učenia, proti záverom niektorých neurovedeckých experimentov a pozícií tvrdých deterministov, budeme argumentovať, že náš výber konkrétneho jednotlivého dobra však determinovaný nie je.²⁵ 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.²⁶

Táto kapitola vysvetľuje pomer sv. Tomáša k determinizmu a aplikuje ho na súčasné deterministické teórie. Najskôr sa pozrieme na experimenty amerického neurovedca Benjamina Libeta a jeho kolegov z 80. rokov 20. storočia, ktoré sa pre viacerých vedcov a mysliteľov stali dôkazom, že slobodná vôľa človeka je len ilúziou.²⁷ Na závery týchto experimentov následne formulujeme hypotetické odpovede Tomáša Akvinského. V druhej časti kapitoly predstavíme argumenty filozofického determinizmu proti existencii slobodných ľudských skutkov a budeme s nimi viesť dialóg z perspektívy tomizmu.

²³ Úvod k tejto kapitole, state 1.1 – 1.2 a 1.6, väčšina textu statí 1.3 – 1.4, menšia časť state 1.5 a časť Závěru tejto dizertačnej práce sú k termínu odovzdania dizertačnej práce (t. j. 25. 3. 2023) v recenznom konaní k publikovaniu v našom článku „Záhľadné nervové procesy, determinizmus a slobodná vôľa: Tomistický príspevok do neutíchajúcej debaty“.

²⁴ Pojem *prírodzenosť* 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 *prírodzenosť* používať takmer výlučne v metafyzickom zmysle.

²⁵ 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.“

²⁶ 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.

²⁷ Porov. MESSER, *Theological Neuroethics*, s. 78–81.

1.1 Záhľadné procesy v ľudskom mozgu

Hoci od vykonania Libetových pokusov ubehlo už viac ako 35 rokov, ostávajú stále predmetom vedeckého záujmu.²⁸ Zdá sa, že sa stali jedným z *ground zero* neurovied. Niektorí autori²⁹ 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 zjednodušiene 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 tieto tri charakteristiky:

1. Podnet k jeho vykonaniu pochádza zvnútra človeka, nie z vonkajšieho stimulu.
2. Nie je ovplyvnený „externe uloženými obmedzeniami alebo tlakmi, ktoré priamo, alebo bezprostredne ovládajú začiatok a vykonanie skutku“.³⁰
3. Najdôležitejšou podmienkou bolo, aby testovaní dobrovoľníci vnímali, že „svoj skutok vykonávajú z vlastnej iniciatívy a majú slobodu začať, alebo nezačať konať tak, ako chcú“.³¹

So zámerom skúmať takto definovanú slobodu konania Libet a jeho kolegovia požiadali dobrovoľníkov, napojených na elektroencefalograf (EEG), aby vykonali jednoduchý a rýchly ohyb zápästia alebo prstov, „kedykoľvek pocítili *nutkanie* alebo túžbu urobiť ho“.³² Pritom mali dbať na to, aby ich pohyb bol spontánny, ničím nevynútený a bez vedomého premyslenia. Počas experimentu testovaní sledovali svetelný bod, ktorý krúžil na ciferníku hodín. Pre každý pohyb zápästia alebo prsta mali nahlásiť presné miesto svetelného bodu na ciferníku vo chvíli, keď si uvedomili, že chcú vykonať pohyb.

Výsledky pokusu boli pre mnohých ohromujúce. Meraním mozgovej činnosti prostredníctvom EEG Libet zistil, že *potenciál pripravenosti* (t. j. elektrický mozgový

²⁸ 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.

²⁹ Porov. Daniel M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge: The MIT Press, 2002; 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.

³⁰ Benjamin W. LIBET, „Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action,“ *Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985): 529.

³¹ Tamže, s. 529–530.

³² Tamže, s. 530.

potenciál, ktorý predchádza vôľovému svalovému pohybu³³) testovaných dobrovoľníkov sa aktivoval približne 330 milisekúnd predtým, ako si uvedomili, že chcú vykonať pohyb, a takmer 550 milisekúnd predtým, ako k pohybu došlo.³⁴ To znamená, že mozog bol ohľadom tohto pohybu aktívny už pomerne dlhý čas predtým, ako si testovaný uvedomil, že chce urobiť pohyb. Pritom všetci dobrovoľníci uvádzali, že pohyby vykonali z vlastnej iniciatívy a boli presvedčení, že sa mohli rozhodnúť, či budú, alebo nebudú konať. Tiež si neboli vedomí nijakých vonkajších ani vnútorných (psychických) tlakov, ktoré by ovplyvnili ich rozhodnutie pohnúť rukou.³⁵

Dôležitosť tohto experimentu dokazuje skutočnosť, že priniesol celý rad rôznych analýz a vysvetlení.³⁶ 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, vyjadrená potenciálom pripravenosti, predchádzala túžbu vykonať pohyb, zdá sa, že vôľa testovaných nemohla iniciovať pohyb ich zápästia či prstov. Namiesto toho, ako tvrdí harvardský psychológ Daniel Wegner, Libetove experimenty naznačujú, že „slobodný skutok je duševná udalosť spôsobená predchádzajúcimi udalosťami“.³⁷ Preto sú slobodná činnosť a „vedomá vôľa“ podľa Wegnera len ilúziou.³⁸

Samotný Libet dospel k záveru, že výsledky výskumu spochybňujú tézu, že slobodná a vedomá vôľa je príčinou ľudského konania. Tvrdil však, že táto 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. Úlohou slobodnej vôle by v tom prípade bolo „nie iniciovať slobodný skutok, ale skôr riadiť, či k skutku dôjde“.³⁹ Inými slovami teda človek možno nemá slobodnú vôľu, ale má slobodnú

³³ Porov. Gary R. VANDENBOS, *APA Dictionary of Psychology*, Washington: American Psychological Association, 2015, s. 884.

³⁴ Porov. MESSER, *Theological Neuroethics*, s. 75.

³⁵ LIBET, „Unconscious Cerebral Initiative,“ s. 530.

³⁶ Prezentáciu rôznych pozícií predstavuje Walter SINNOTT-ARMSTRONG a Lynn NADEL, *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

³⁷ WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, s. 55.

³⁸ Porov. Daniel M. WEGNER, „Precis of The illusion of conscious will,“ *Behavioral and Brain Sciences* 27 (2004): 1–46.

³⁹ Benjamin W. LIBET, „Do We Have Free Will?“ *Journal of Consciousness Studies* 6, č. 8–9 (1999): 54.

„ne-vôľu“.⁴⁰ Tento Libetov „ústupok“ je však podľa viacerých len biednou „cenou útechy“.⁴¹ S niečo viac ako desatinou sekundy, v ktorej môžeme zabrániť skutku, započatému mimo našej vôle, by sme mali len veľmi obmedzené možnosti ovplyvniť svoje konanie. Istí autori sa preto snažili preukázať, že Libetove pokusy sú nesprávne interpretované „popieračmi“ slobodnej vôle a dokonca aj samotným Benjaminom Libetom.⁴²

Avšak aspoň dve Libetove interpretácie jeho experimentov nám v oblasti morálnej teológie poskytujú cenné podnety:

1. Libet poukazuje na to, že aj židovsko-kresťanská morálka sa zameriava na sebaovládanie a eliminovanie hriechnych podnetov, keďže aj väčšina príkazov Desatora je formulovaná zákazmi „nebudeš (konať to alebo ono)“. Tieto zákazy korešpondujú s jeho interpretáciou experimentálnych výsledkov, podľa ktorej úloha slobodnej vôle spočíva v zabraňovaní realizácie niektorých fyziologických podnetov.

2. Existencia fyziologicky-defektných nutkaní, ktoré ľudia pociťujú, môže byť podľa Libeta tiež nepriamym dôkazom dedičného hriechu.⁴³

1.2 Tomáš Akvinský v dialógu so súčasnými neurovedami

Z tomistickej perspektívy môžeme na Libetove zistenia reagovať niekoľkými komentármi. Libet sa určite nemýli v tom, že v niektorých (možno dokonca vo väčšine) prípadoch neuvedomené podnety iniciujú naše rozhodnutie vykonať nejaký skutok. Niekedy človeka pobáda pud sebazáchovy, aby si na tanier naložil množstvo nadbytočného jedla. Sexuálny pud zase podvedome vedie mladého muža k snahe zapôsobiť na neznámu krásku v autobuse. Inokedy hlboko zakorenená trauma z detstva spôsobí, že sa čerstvý absolvent vysokej školy

⁴⁰ Niektorí myslitelia tu využívajú slovnú hračku v angličtine: nie „free will“, ale ľudia majú „free won't“. Porov. Daniel C. DENNETT, „The Self as a Responding—and Responsible—Artifact,“ *Annals of the New York Academy of Sciences* 1001 (2003): 41.

⁴¹ 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.

⁴² 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 experiment and its critique between 2000–2012,“ *Filozofia Chrześcijańska* 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.

⁴³ Porov. LIBET, „Do We Have Free Will?“ s. 54–55.

vo svojom prvom zamestnaní „proti všetkej logike“ vzbúri proti nadriadeným. Podnety k nášmu konaniu naozaj môžu ľahko vzniknúť mimo našej vôle – z mimovoľných, podvedomých alebo len čiastočne vedomých a dobrovoľných popudov či návykov, ktoré vychádzajú z našej povahy, genetickej výbavy, osobitných životných skúseností alebo z nášho sociálno-kultúrneho prostredia. Všetky tieto skutočnosti však naše konanie nedeterminujú úplne, ako to nakoniec tvrdí aj Benjamin Libet.⁴⁴ Zdá sa však, že jeho pokusy o našej slobodnej vôli hovoria oveľa menej, ako si sám pripúšťa. Otázka slobody ľudského konania je oveľa zložitejšia.

V nasledujúcich bodoch uvedieme niekoľko interakcií učenia sv. Tomáša a Libetových zistení: 1. Zdá sa, že pri vyhodnocovaní svojich pokusov Libet nezohľadňoval vedomé a dobrovoľné skutky, ktoré predchádzali experimentom. Testovaní sa totiž sami rozhodli zúčastniť sa na pokuse, počas ktorého slobodne plánovali v určitej (hoci nie presne stanovenej) chvíli ohnúť prst alebo zápästie. Podľa sv. Tomáša 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“.⁴⁵ V tomto zmysle Tomáš rozlišuje úmysel, ktorý smeruje k cieľu skutku a voľbu, ktorá je zameraná na prostriedky na jeho dosiahnutie.⁴⁶ 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.⁴⁷

Aj kanadský psychológ Albert Bandura rozlišuje *skutky druhého stupňa*, ktoré sú podmienené *udalosťou prvého stupňa*.⁴⁸ Zohnutie prsta či zápästia v Libetových experimentoch je skutok druhého stupňa. Udalosťou prvého stupňa je rozhodnutie zúčastniť sa experimentu, ktorý zahŕňa vykonanie tohto pohybu. Podobne americký filozof Alfred Mele odlišuje všeobecný úmysel účastníkov, ktorým je vykonanie pohybov podľa inštrukcií experimentu, od blízkeho úmyslu, ktorý predstavuje konkrétny pohyb ruky.⁴⁹ Skoršia mozgová aktivita zachytená EEG

⁴⁴ Porov. tamže, s. 55–56.

⁴⁵ *ST*, I–II, q. 10, a. 2.

⁴⁶ Porov. *ST*, I–II, q. 13, a. 4: „sicut intentio est finis, ita electio est eorum quae sunt ad finem.“

⁴⁷ 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.“

⁴⁸ Porov. Albert BANDURA, „Reconstruction of ‘Free Will’ from the Agentic Perspective of Social Cognitive Theory,“ in *Are We Free? Psychology and Free Will*, ed. John Baer, James C. Kaufman a Roy F. Baumeister, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 108.

⁴⁹ Porov. Alfred R. MELE, *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 20–25.

pri experimente teda môže byť výsledkom predchádzajúceho aktu vôle. Môže byť tiež znakom toho, že predstavivosť ponúkala vôle 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 skutok slobodný.

2. Ďalej sa zdá, že Libet nesprávne vyhodnotil, aký druh konania jeho experimenty analyzovali. Jeho výskumným cieľom bolo nájsť fyzické znaky slobodného skutku. Ale východiská a postup, ktoré pri experimente použil, hodnotu jeho zistení znižujú. Čo tým myslíme? Svojimi pokusmi totiž Libet testoval skutky, pri ktorých dobrovoľníci nemali premýšľať, čo idú robiť, a mali „hlásiť, keď prvýkrát pocítili túžbu či nutkanie“.⁵⁰ Pritom vychádzal z predpokladu, že skutok je slobodný, keď pochádza zo *spontánneho* impulzu. Experimentálny skutok však bol slobodný len v tom zmysle, že nebol vynútený. Lenže dopredu nepremyslený čin, ktorý je vyjadrením istého vnútorného fyziologického impulzu človeka a nasledovaním *neúmyselných nutkaní a nevedomých túžob*,⁵¹ je celkom odlišný od nevynešeného skutku, ktorý pochádza z procesu plánovania, výberu a vykonania. Bandura takýto proces definuje ako *proaktívnu kognitívnu reguláciu*,⁵² Mele ako *vedomé rozhodovanie*.⁵³

Sv. Tomáš podobne zahŕňa premýšľanie a rozhodovanie do deja, ktorý môžeme nazvať *racionálnym procesom ľudského skutku*.⁵⁴ Od takéhoto skutku, pre ktorý sa človek premyslene a dobrovoľne rozhodol (v Tomášovej terminológii *actus humani*), 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 špecifickej prirodzenosti,⁵⁵ ktorá je definovaná rozumom a vôľou.⁵⁶ Sú to deje ako trávenie, dýchanie alebo rast, ktoré môžeme skôr volať *naturálne* ako ľudské.

⁵⁰ LIBET, „Unconscious Cerebral Initiative,“ s. 530.

⁵¹ Porov. MELE, *Free*, s. 15–16.

⁵² BANDURA, „Reconstruction of ‘Free Will’,“ s. 115.

⁵³ MELE, *Free*, s. 24.

⁵⁴ Pre jednotlivé etapy procesu pozri Eleonore STUMP, *Aquinas*, Londýn: Routledge, 2003, s. 287–290 a Servais T. PINCKAERS, „Renseignements techniques,“ in Saint Thomas d’Aquin, *Somme théologique, Les actes humains*, zv. 1, Paríž: Cerf, 1997, s. 422–437.

⁵⁵ Sv. Tomáš rozlišuje medzi *špecifickou a individuálnou prirodzenosťou*. Špecifická prirodzenosť zahŕňa to, čo majú ľudia spoločné ako jeden druh, kým individuálna prirodzenosť individualizuje konkrétnu osobu, porov. *ST*, I–II, q. 51, a. 1.

⁵⁶ Porov. *ST*, I–II, q. 1, a. 1: „Actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum 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

EEG teda pri experimente zaregistroval fyzickú prípravu testovaných na konanie. Nasledoval však skutok bez plánovania a uváženia. Absencia dôvodu konania podľa Akvinského znamená vykonanie mimovoľného skutku, ako keď si niekto mimovoľne poškriabe bradu. 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,⁵⁷ ktoré sú spojené s rôznymi druhmi skutkov.⁵⁸ Vnemy, pochádzajúce zo zmyslov, môžu slúžiť inštinktívnym činom, ktoré vykonávajú aj zvieratá, keď sa premiestňujú z miesta na miesto. Sloboda, ktorá týmto skutkom zodpovedá, 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.

3. Pokiaľ ide o prejav vôle, sv. Tomáš tvrdí, že „človek môže ukázať, že niečo chce (...), buď tým, že niečo urobí,“ alebo „tým, že nebráni uskutočňovaniu diela“.⁵⁹ Tento druhý prejav vôle, ktorý Tomáš nazýva *dovolenie*,⁶⁰ sa zhoduje s Libetovým predpokladom, že vôľu testovaného dobrovoľníka možno zistiť tak, že slobodne hýbe prstom, aj keby bol impulzom k pohybu mimovoľný mozgový proces. Aby však bolo konanie plne dobrovoľné, musíme vedieť, že dávame dovolenie. Inak bude skutok iba čiastočne dobrovoľný alebo nedobrovoľný. Lenže v experimentálnom kontexte, aký navrhol Libet, keď je testovaný napojený na dva rôzne elektrografické prístroje, má sa pozerat' na rýchlo sa otáčajúci svetelný bod a bez rozptyľovania opakovane vykonávať bezúčelový izolovaný pohyb rukou – pričom navyše vie, že je starostlivo sledovaný –, v takomto kontexte je pre človeka veľmi náročné s vedeckou presnosťou určiť, kedy v ňom vzniklo nejaké nutkanie, prípadne kedy sa jeho vôľa zhodovala s hnutím, ktoré sa v ňom začalo podvedome.

Aj Albert Bandura pokladá nejednoznačnosť sledovaných činov, ich „načasovanie, niekoľko protichodných požiadaviek na pozornosť a nejasnosť presného začiatku uvedomovania si“⁶¹ za faktory, ktoré zásadne znižujú interpretovateľnosť časového sledu experimentálnych

dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini convenient, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum est homo.“

⁵⁷ V úvode k 2. kapitole pozri definovanie pojmu *dobrovoľnosť*, ako ho používame v tejto práci.

⁵⁸ Porov. SAROT, „Christian Faith, Free Will and Neuroscience,“ s. 117.

⁵⁹ ST, I, q. 19, a. 12.

⁶⁰ Tamže: „et quantum ad hoc, dicitur signum permissio.“

⁶¹ BANDURA, „Reconstruction of ‘Free Will,’“ s. 115.

udalostí. Niektoré štúdie⁶² tiež preukazujú, že naše vnímanie času sa prispôsobuje rôznym podmienkam, v ktorých sa nachádzame: keď sa nudíme, udalosti sa nám zdajú od seba veľmi vzdialené, hoci v skutočnosti nasledujú krátko po sebe. Keď však očakávame okamžité reakcie, časovo oddelené udalosti nám môžu pripadať súbežné. Časové údaje, ktoré Libetovi dobrovoľníci hlásili, stoja tak na vratkých základoch, čo podľa nás vyvoláva vážne pochybnosti o koncepcii celého experimentu.

Po komplexnom zvážení sa nám javí, že tieto Libetove pokusy nepreukazujú ani nepopierajú existenciu slobodnej vôle. 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“.⁶³ Zdá sa, že aj podľa autorov ako Joshua Greene a Jonathan Cohen je zrejmé, že máme (nejakú) slobodnú vôľu: „Mohla by veda hodnoverne poprieť zjavný fakt, že môžem slobodne zdvihnúť ruku, kedy chcem? Pre mnohých ľudí robí takéto jednoduché pozorovanie skutočnosť slobodnej vôle neotrasiteľnou.“⁶⁴ Napriek všetkému však Libetove experimenty vyvolávajú užitočné otázky týkajúce sa povahy ľudskej vôle, nášho vedomia a konania, a tak sú rozhodne cenným príspevkom do diskusie o tejto tajomnej schopnosti človeka.

1.3 Deterministické argumenty proti slobode človeka

Účinnnejšie ako akékoľvek vedecké experimenty dokážu existenciu slobodnej vôle spochybniť filozofické argumenty. K najsilnejším filozofickým pozíciám proti plne dobrovoľnému (slobodnému) konaniu človeka patrí determinizmus.⁶⁵

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

⁶² Porov. David J. CHALMERS, „The problem of consciousness,“ *Discusiones Filosóficas* 12, č. 19 (2011): 29–59; Filippo TEMPIA, „Free Will, Perceived Time, and Neural Correlates of Conscious Human Decisions,“ in *Moral Behavior and Free Will: A Neurobiological and Philosophical Approach*, ed. Juan José Sanguinetti, Ariberto Acerbi a José Angel Lombo, Rome: IF Press, 2011, s. 168–181.

⁶³ 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.

⁶⁴ GREENE a COHEN, „For the law, neuroscience changes nothing and everything,“ s. 1778.

⁶⁵ Determinizmus, samozrejme, nie je striktno filozofickou pozíciou. Stretávame sa s ním aj v teológii, v 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 je východiskom a zároveň miestom stretnutia determinizmov z iných odborov.

rovnakému druhu skreslenia ako zmyslové vnemy“.⁶⁶ V novoveku britský materialista Thomas Hobbes argumentoval, že človek nie je slobodný, ale rovnako ako zvieratá je „v zajatí mechanizmu, ktorý vládne (jeho) zmyslom“.⁶⁷ 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“.⁶⁸ Baruch Spinoza predpokladal, že naša predstava, že sme slobodní, je podvod, pretože naše skutky sú určené príčinami, o ktorých nevieme.⁶⁹ 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.⁷⁰

Doktríny determinizmu v histórii nadobúdali rôzne podoby. Okrem *tvrdých deterministov*, ktorí popierajú existenciu slobodnej vôle ako takej,⁷¹ niektorí 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.⁷² Rôzne pozície determinizmu sa tiež viažu k rozdielnym koncepciám slobody.⁷³ Pre viacerých kompatibilistov sú tak naše skutky či rozhodnutia slobodné, pokiaľ v nejakej forme pochádzajú zo slobody spontánnosti.⁷⁴

Kolízia so slobodnou vôľou človeka nastáva, keď ľudia dospejú k odôvodneným záverom, že ich konanie je vynútené faktormi, ktoré im nie sú známe, alebo sú mimo ich kontroly. Keď sa

⁶⁶ 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.

⁶⁷ Johannes HIRSCHBERGER, *The History of Philosophy*, zv. 2, Milwaukee: Bruce Publishing, 1959, s. 194: „captive of the mechanism that rules the senses“.

⁶⁸ 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 Záver tejto dizertačnej práce.

⁶⁹ 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.“

⁷⁰ Porov. Désiré-Joseph MERCIER, *A Manual of Modern Scholastic Philosophy*, zv. 1, Londýn: Kegan Paul, Trench, Trubner a spol., 1917, s. 272.

⁷¹ Porov. Robert KANE, *The Significance of Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 5.

⁷² Porov. Steven J. JENSEN, *The Human Person: A Beginner's Thomistic Psychology*, Washington: The Catholic University of America Press, 2018, s. 205–206.

⁷³ K rôznym koncepciám slobody sa vrátíme v Závere tejto dizertačnej práce.

⁷⁴ Porov. MESSER, *Theological Neuroethics*, s. 73.

deterministické doktríny objavia, 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“.⁷⁵ 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.⁷⁶

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. Tri základné formy determinizmu pritom sú kauzálny a prediktívny determinizmus, ktoré spolu niekedy splývajú a vzájomne sa prelínajú. Treťou formou je determinizmus založený na potrestaní, napomenutí či rade.⁷⁷ Čo ich charakterizuje?

Kauzálny determinizmus tvrdí, že rovnaká príčina má za nezmenených podmienok vždy tie isté účinky.⁷⁸ Táto forma determinizmu je podmienená samotnou vecou. Môžeme ju vyjadriť výrokom: keď nastane *x*, následkom bude *y*. Vzťah medzi príčinou a účinkom sa vyskytuje sám osebe a udeje sa bez ohľadu na to, či si je pozorovateľ vedomý udalosti *x*, jej príčin alebo účinkov *y*. *Prediktívny determinizmus*, naopak tvrdí, že keby ideálny ľudský znalec poznal všetky relevantné faktory, vedel by *vždy* predpovedať, že konkrétny účinok vznikne z nejakej známej príčiny. Teda *y* nastane, keď dôjde k *x*. Ideálnym znalcom v tomto prípade je pozorovateľ s dostatočnými znalosťami o materiálnych a pôsobiacich príčinách udalosti, o ktorej sa robí predpoveď. Prediktívny determinizmus sa zaujíma o prognózy, ktoré by s pravdepodobnosťou rovnajúcou sa takmer istote vedeli predpovedať (a tak v istom zmysle determinovať) budúcnosť. V súvislosti s treťou formou determinizmu americký morálny filozof a teológ Steven Jensen tvrdí, že *potrestaním, napomenutím, radou* a im podobným konaním sa tiež snažíme spôsobiť, aby druhí ľudia konali istým (determinovaným)

⁷⁵ Robert KANE, *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York: Oxford University Press, 2005, s. 5.

⁷⁶ Tamže, s. 5–6.

⁷⁷ Porov. JENSEN, *The Human Person*, s. 203.

⁷⁸ Pozri definíciu kauzálneho determinizmu od: Walter GLANNON, *Brain, Body and Mind: Neuroethics with a Human Face*, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 44: „a complete description of the state of the world at a particular time, in conjunction with a complete formulation of the natural laws, entails the truth about the physical state of the world at later times.“

spôsobom.⁷⁹ Túto formu determinizmu, ktorá je spôsobená medziľudským vplyvom, necháme nateraz bokom.

Hlbšie skúmanie prvých dvoch uvedených foriem determinizmu vedie k dvom základným otázkam: 1. Majú nejaké príčiny nemenné účinky, t. j., existuje teda kauzálny determinizmus? 2. Mohli by sme vo všeobecnosti poznať relevantné faktory, ktoré by nám umožnili presne predpovedať všetky budúce udalosti – to znamená, je teda možný prediktívny determinizmus? Na zodpovedanie oboch otázok treba preskúmať konkrétne deterministické pozície, ktorých je mnoho. My sa tu však obmedzíme na predstavenie a následné odpovede na dominantnú verziu kauzálneho a prediktívneho determinizmu, ktorá je postavená na téze, že *všetky príčiny sú fyzické a všetky fyzické príčiny majú zrozumiteľné, determinované a fyzické účinky*. Inými slovami, ako píše americký fyzik a filozof Robert Bishop: „Všetky fyzické účinky sú úplne určené všeobecnými fyzikálnymi zákonmi.“⁸⁰ Budúcnosť je v tomto prípade determinovaná kombináciou fyzikálnych zákonov a minulého stavu sveta.⁸¹ Výber nášho povolania, životného partnera, rovnako ako naše denné aktivity – to všetko je mimo našej kontroly, určené svojimi vlastnými príčinami.⁸² Keď zdvihnem ruku, tejto činnosti predchádza stiahnutie mojich svalových vlákien, ktorému predchádza vystreľovanie motorických neurónov. Tieto deje spôsobili udalosti v mojom mozgu, ktorým predchádzalo mnoho rôznych časopriestorových procesov, ktoré by sa dali trasovať teoreticky až k vzniku sveta.

Prvým a zároveň najradikálnejším dôsledkom tejto tézy 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 fyzickými silami. Keď ide Júlia nakupovať do supermarketu, myslí si, že si slobodne volí *tento* obchod. Fyzický 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. Takže za svoje

⁷⁹ JENSEN, *The Human Person*, s. 204–205.

⁸⁰ Robert C. BISHOP, „The Hidden Premise in the Causal Argument for Physicalism,“ *Analysis* 66, č. 289 (2005): 44.

⁸¹ 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.

⁸² 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.

konanie Júlia nemôže niesť zodpovednosť. Samozrejme, takáto realita by mala nielen pre morálnu teológiu značné dôsledky.

Fyzický determinizmus postuluje, že fyzické podmienky a okolnosti ľudského skutku v zásade postačujú na jeho vysvetlenie. Ide teda o kauzálne vysvetlenie fyzického determinizmu.⁸³ Fyzický determinizmus predpokladá svoju kauzálnu formu. Keďže fyzické príčiny aj ich následky sú zrozumiteľné, v princípe ich môžeme popísať. Prediktívny fyzický determinizmus tak je možný. Podľa fyzického determinizmu je slobodná voľba človeka len ilúziou. Skutočnou príčinou nášho konania sú fyzické okolnosti, v ktorých sa skutok odohráva. Všetky naše osobné voľby a skúsenosti sú tak redukovateľné na fyzické vysvetlenia sprostredkované genetikou, biológiou, fyzikou, psychológiou, sociológiou a pod. Poďme sa pozrieť, ako by na takto formulovaný determinizmus reagoval Tomáš Akvinský.

1.4 Akvinského odpovede na fyzický determinizmus

Tomáš uznáva, že v prírode existujú určité nemenné a nevyhnutné príčiny. Nie všetky príčiny sú však nevyhnutné, rovnako ako nie sú nutné ani ich účinky. Pre správny poriadok vesmíru však „Boh chce, aby sa niektoré veci stávali nevyhnutne a iné náhodne“.⁸⁴ Teda „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“.⁸⁵

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. Ale akcidentálne môžu niektoré veci aj ochladzovať trebárs tak, že otvoria póry pokožky, cez ktoré uniká teplo, ako o tom písal sv. Tomáš.⁸⁶ Ide o vedľajší a nepriamy účinok, vyvolaný reakciou prirodzenosti príjemcu. Akcidentálny účinok (napríklad spomínané ochladzovanie, tvrdenie alebo roztopenie vplyvom tepla) má pôvod

⁸³ Viac k tomu pozri: Robert C. BISHOP a Harald ATMANSPACHER, „The Causal Closure of Physics and Free Will,“ in *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. Robert Kane, New York: Oxford University Press, 2011, s. 101–113.

⁸⁴ *ST*, I, q. 19, a. 8. Tomášovo „contingenter“ (a súvisiace prídavné mená) budeme tu prekladať slovom „náhodne“ so zodpovedajúcimi formami prívlastkov, vo význame „nie nutné“.

Osvetľujúci exkurz o náhode a nutnosti napísal Petr DVORSKÝ, „Prozřetelnost – prozíravý projekt péče,“ in Tomáš Akvinský, *O prozřetelnosti a předurčení*, Praha: Krystal OP, 2018, s. 32–46.

⁸⁵ *ST*, I, q. 19, a. 8.

⁸⁶ 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, in quantum aperiendo poros exhalare facit interius calidum.“

v *per se* účinku. Tomáš preto hovorí o „prirodzenej nevyhnutnosti“⁸⁷ a zdá sa, že by pripustil mäkkú formu kauzálneho determinizmu. Zároveň by však Akvinský odmietol absolútnu verziu prediktívneho determinizmu, a to minimálne z nasledujúcich dôvodov:

1. Ani v prípade ohrievania si nemôžeme byť celkom istí, že sa jeho účinok *vždy* prejaví. Nečakaná prekážka vo forme teplo-nepriepustnej látky môže trebárs náhle vstúpiť medzi naše predmety. Budúcnosť ako taká neexistuje. Ak by už *teraz* existovala, nebola by budúcnosťou. Iba to, čo je prítomné, je určené (determinované). Aktuálny stav bytia je určený a poznateľný pre tento okamih. Pokiaľ je daná vec potenciálna, je neurčená, pretože sa ešte nestala tým, čím by mohla byť.⁸⁸ Z časovej perspektívy teda budúcnosť existuje len ako potenciál, nie ako nutnosť.⁸⁹ A ako potenciálna, budúcnosť nemôže byť známa ľuďom, ktorých existencia je obmedzená časom.⁹⁰ V tomto zmysle teda nie je možný absolútny prediktívny determinizmus.

Namiesto toho sa dá budúcnosť viac či menej presne predpovedať. Niektorým súčasným vedcom sa budúcnosť môže zdať (prediktívne) determinovaná najmä preto, že moderná veda neustále zvyšuje presnosť určitých druhov predpovedí. Presnosť predpovede však priamo závisí od znalosti skutočných príčin vecí. Čím menej človek o týchto príčinách vie, alebo nejaké príčiny (napríklad formálne a účelové)⁹¹ zo svojho vysvetlenia vylúči, tým menšiu presnosť (najmä pokiaľ ide o zložité javy) budú jeho predpovede mať.

2. Ešte zásadnejším argumentom, prečo je absolútny prediktívny, ale aj kauzálny determinizmus nemožný, je skutočnosť, že prirodzené príčiny, aj keď môžu byť nevyhnutné v poriadku stvorenia, nie sú absolútne nevyhnutné. Absolútna nutnosť podľa Tomáša patrí k veci z dôvodu, že je s ňou niečo intímne a blízko spojené.⁹² Holandský tomista Jan Aertsen k tomu dopĺňa, že nutné nie je to, čo nemôže nebyť, ale to, „čo nemôže byť inak, ako to je“.⁹³

⁸⁷ Napríklad oheň z „prirodzenej nevyhnutnosti“ zahrieva, porov. *ST*, III, q. 14, a. 2: „Alia autem est necessitas naturalis, quae consequitur principia naturalia, puta formam, sicut necessarium est ignem calefacere.“

⁸⁸ Porov. *ST*, I, q. 14, a. 3: „Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus, non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu.“

⁸⁹ Porov. *ST*, I-II, q. 13, a. 6: „quod possibile est non esse, non necesse est esse.“

⁹⁰ Iba Boh pozná všetky bytia také, aké v skutočnosti sú, pretože existuje mimo času. Budúcnosť pozná s úplnou istotou, ale 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 sa mohlo stať (hoci sa to nikdy nestane), pretože pozná aj potenciálne veci. 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.“

⁹¹ Viac k štyrom príčinám bytia pozri ARISTOTELES, *Metafyzika*, V, 2; *Fyzika*, II, 3.

⁹² *In V metaph.*, I, 6, n. 7: „necessitas absoluta competit rei secundum id quod est intimum et proximum ei.“

⁹³ Jan AERTSEN, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden; New York: Brill, 1988, s. 237.

Prirodzené príčiny sú však len podmiennečne a relatívne nevyhnutné.⁹⁴ Iba Boh je absolútne nevyhnutný, pretože len on existuje v sebe samom absolútne, teda bez akejkolvek nevyhnutnosti vzťahovania sa na iné bytie.⁹⁵ On je príčinou všetkého a všetky veci existujú účasťou na jeho bytí.⁹⁶ Pretože Boh nemusel nič stvoriť, stvorenia nie sú zo svojej podstaty nutné. Nemuseli by existovať a potrebujú Boha, aby *zostali v existencii*, pretože Božia vôľa je príčinou vecí.⁹⁷ Za určitých podmienok však môžu mať stvorenia *relatívnu nevyhnutnosť*.⁹⁸ Čo to znamená?

Pre tvory, ktoré sú zložené, je „náhodnosť“ z hmoty, pretože náhodné je to, čo môže a nemusí byť, a potencia sa vzťahuje na hmotu. Ale nutnosť vyplýva z formy.“⁹⁹ Ako už Aristoteles tvrdil, všetky veci sa hýbu podľa svojich prirodzených foriem: „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.“¹⁰⁰ Akvinský ďalej nástojí, že pohyb vecí je vždy zameraný na nejaký konkrétny cieľ, ktorým je dobro vo všeobecnosti: „Všetky veci sa usilujú o dobro. Nielen tie, ktoré majú poznanie, ale aj tie, ktoré poznanie nemajú.“¹⁰¹

Keď sa teda hýbe kameň alebo kvapka vody, ich vlastná forma ich „núti“ hýbať sa *smerom k dobru*, ktoré je im vlastné, t. j. spočinúť v ťažisku svojej gravitácie. Relatívna nevyhnutnosť stvorených vecí tak znamená, že veci sa nutne správajú podľa formy, ktorá im je vlastná. Kameň 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.“¹⁰²

⁹⁴ Porov. *ST*, I, q. 19, a. 3: „necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolute, et ex suppositione.“

⁹⁵ Porov. *ST*, I, q. 4, a. 2: „Deus est ipsum esse per se subsistens.“

⁹⁶ Porov. *ST*, I, q. 44, a. 1: „Omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse.“

⁹⁷ Porov. *ST*, I, q. 19, a. 4: „voluntatem Dei esse causam rerum.“

⁹⁸ Porov. *ST*, I, q. 19, a. 3: „Et tamen necessarium est ex suppositione, supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari.“

⁹⁹ *ST*, I, q. 86, a. 3.

¹⁰⁰ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, Praha: Jan Laichter, 1937, II. 1, s. 26. Tento preklad v práci konzultujeme s prekladom *The Nicomachean Ethics: Oxford World's Classics*, preložili David Ross a Lesley Brown, Oxford: Oxford University Press, 2009.

¹⁰¹ 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. 1.

¹⁰² Thomas GILBY, *Poetic experience*, New York: Sheed and Ward, 1934, s. 31.

3. Pokračovaním predchádzajúceho argumentu je argument o slobodnej voľbe človeka. Neživé materiálne veci, ako kameň či voda, sa teda hýbu podľa toho, akú majú molekulárnu štruktúru, zatiaľ čo rastliny majú vlastný princíp pohybu, ktorý Aristoteles nazýval *vegetatívna duša*.¹⁰³ Činnosti, v ktorých sa táto 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 prispôsobovať správanie svojmu prostrediu. Vysvetľujúc Tomášovo učenie 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.¹⁰⁴ Voľba ich správania je však obmedzená na dobro, ktoré pochádza z ich zmyslov, predstavivosti alebo pamäti, a ich zmyslové poznanie im umožňuje „uvažovať“ iba o jednotlivom (konkrétnom) dobre.¹⁰⁵

Čo to pre ne znamená? Keďže nemajú abstraktné zmýšľanie, zvieratá nemôžu uchopiť podstatu vecí. Zažívajú iba jednotlivcov, aj keď intuitívne chápu, že trebárs skupina *týchto* jednotlivcov je „bezpečná“. Tomáš uvádza, že ich „hodnotiaca schopnosť chápe jedinca nie ako niečo, s čím sa zdieľa spoločná prirodzenosť, ale len to, pokiaľ je táto cieľom alebo začiatkom nejakej aktivity alebo náklonnosti“.¹⁰⁶ Keď ovca vidí vlka, inštinktívne uteká.¹⁰⁷ Svoje novonarodené mláďa nevníma ako ďalšieho párnokopytníka, ale ako výzorovo-podobnú, emocionálne-prístupnú a voňavú vec, o ktorú sa treba starať a chrániť ju.

Pokiaľ si zvieratá vyberajú spomedzi alternatív správania, majú istý nedokonalý druh dobrovoľnosti. V ich prípade však nemôžeme hovoriť o slobode v pravom slova zmysle, pretože sú celkom determinované svojou prirodzenosťou (inštinktmi) a vonkajšími vplyvmi. Ľudský intelekt je, naproti tomu, schopný dosiahnuť vyššiu formu poznania. Naše poznanie

¹⁰³ 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 a rozumové, ktoré korešponujú s tromi druhmi mohutností (síl) organizmov. Duša bola pre neho najmä prameňom lokomotívneho pohybu a túžby. Sv. Tomáš túto koncepciu prevzal (porov. *ST*, I, q. 78, a. 1), pretože sa však niektoré zvieratá dokážu pohybovať samy a niektoré nie, k trom typom duší priradil Tomáš štyri spôsoby žitia. Vyššia forma života pritom spolu s vyššou zahŕňa aj nižšie duše.

¹⁰⁴ Porov. Leo WHITE, „Instinct and custom,“ *The Thomist* 66, č. 4 (2002): 577–582.

¹⁰⁵ Porov. *ST*, I, q. 85, a. 1: „Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum.“

¹⁰⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Sententia libri de anima. Opera omnia iussu edita leonis xiii p. m., zv. 45*, Rím; Paríž: J. Vrin, 1984 (ďalej len „*Sent. De anima*“), lib. 2, l. 13, n. 16: „Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis.“

¹⁰⁷ Porov. *ST*, I, q. 83, a. 1: „Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat.“

nám umožňuje poznať aj opak toho, o čo sa usilujeme. Tak ako medicína sa usiluje o zdravie človeka a robí to aj poznávaním rôznych chorôb.¹⁰⁸ Keďže náš rozum môže uvažovať o jednotlivých dobrách z rôznych hľadísk, človek má slobodu konať aj v rozpore so svojimi pudmi, dokonca aj s pudom sebazáchovy. Keď sa teda stretáme s vlkom, na rozdiel od ovce máme na výber, či budeme utekať, zvolíme konfrontáciu s dravcom, alebo sa necháme zožrať.¹⁰⁹

4. Fyzický determinizmus tiež nedokáže adekvátne vysvetliť podstatu istých psychologických procesov, ako sú zložité spomienky a emócie, pretože zohľadňuje iba materiálne a pôsobiace príčiny, pričom ignoruje účelové a formálne príčiny. Napríklad čisto empirický popis „strachu“ nám môže odhaliť, že sídlom strachu je predovšetkým amygdala a pôsobiajú ho rôzne udalosti alebo predmety, skutočné či zdanlivé, ktoré ovplyvňujú kognitívne a emocionálne schopnosti človeka.¹¹⁰ Tento popis však neposkytuje potrebnú definíciu strachu, pomocou ktorej by sa dal odlíšiť od iných príbuzných emócií, ako sú úzkosť alebo obava. Tiež nám nič nehovorí o tom, aký účel strach plní v ľudskom živote. Ak však fyzický determinizmus nedokáže adekvátne vysvetliť podstatu a príčiny takýchto psychologických javov, potom nedokáže vysvetliť ani to, ako sú ony príčinou iných procesov. Ide napríklad o seba-izoláciu, obsedantno-kompulzívne rituály či medziľudskú agresivitu, ktoré strach môže spôsobovať.¹¹¹

Na empirickom (fyzickom) vysvetlení ľudských procesov nie je samo osebe nič nesprávne. Všetky ľudské skutky tu na zemi si v istej miere vyžadujú telo a určitú interakciu s fyzickým svetom. Ale bolo by mylné zamieňať si časť s celkom. Presne to totiž znamená predpokladať, že fyzické aspekty ľudského konania tvoria celý ľudský skutok a že okrem nich v našej aktivite nie je prítomné nič iné. Bez toho, aby sme podkopávali dôležitosť fyzických okolností skutku, až pochopenie úmyslu a cieľov našich činností nám zjavuje totalitu ľudského konania. Fyzikálne zákony so svojimi vysvetleniami a popismi, postavenými najmä na materiálnych a pôsobiacich príčinách, izolované od ďalších relevantných popisov a vysvetlení (formálnej

¹⁰⁸ Porov. *In IX metaph.*, l. 2, n. 5: „Sicut medicina per prius est cognoscitiva et factiva sanitatis, per posterius autem infirmitatis; quia et hoc, ut iam dictum est, est de ratione rei scitae in anima, quae est unius oppositorum secundum se, et alterius secundum accidens.“

¹⁰⁹ 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.“

¹¹⁰ Porov. Milan NAKONEČNÝ, *Lidské emoce*, Praha: Academia, 2000, s. 255–258.

¹¹¹ Porov. Robert MINER, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae, 1a2ae 22–48*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 246–251.

a finálnej kauzality), sú podľa nás nedostatočné na dôkladnú analýzu fenoménu slobodnej vôle.

Ak teda pripustíme, že niektoré fyzické príčiny sú nutné a nemenné, neznamená to hneď, že všetky ľudské skutky sú nutné a nemenné. Ľudské konanie má vždy istú mieru nepredvídateľnosti a náhodnosti (teda *ne-nevyhnutnosti*). Naše skutky zvyčajne korešpondujú so sklonmi našej prirodzenosti a prírodnými zákonmi, ale môžeme sa tiež rozhodnúť konať v rozpore s nimi, dokonca aj s našimi najsilnejšími inštinktmí (ako je pud sebazáchovy). Z týchto dôvodov by podľa nás Tomáš Akvinský odmietol absolútny prediktívny aj kauzálny determinizmus.

1.5 Nedostatočnosť deterministického vysvetlenia slobody vôle

Napokon uvedieme ešte jednu reakciu na determinizmus, ktorá bude zameraná na dušu ako samo-hýbateľa.¹¹² Ukážeme, prečo sú absolútny kauzálny a prediktívny determinizmus, ktoré vylučujú slobodnú voľbu, nepresvedčivé.

Niektorí by si mohli myslieť, že tomistický aristotelizmus bude argumentovať proti tomu, že duša je „samohybná“, a bude súhlasiť s kauzálnym determinizmom, možno aj fyzického druhu. Jeden zo základných princípov aristotelovskej kauzality totiž hovorí, že „je nutné, aby všetko, čo sa hýbe, bolo hýbané (t. j. prijímalo pohyb) od iného“.¹¹³ Očividne to platí o neživých veciach, ktoré sa hýbu výlučne vynúteným pohybom zvonku, ako je kameň či voda. Ich zdroj pohybu je mimo nich. Platí to však podľa Aristotela a sv. Tomáša aj pre všetko, čo „má v sebe zdroj svojho vlastného pohybu,“¹¹⁴ teda pre každú živú vec. Nič sa podľa nich nemôže hýbať samo od seba, nič sa nemôže samo od seba zmeniť, ale každá zmena dokazuje prítomnosť účinnej príčiny, teda istého vonkajšieho pôsobenia na danú vec.

Tento výklad podporuje aj ďalšia veľká scholastická téza: „Nič nie je svojou vlastnou príčinou, pretože by (to) muselo byť pred sebou samým, čo je nemožné.“¹¹⁵ Vyzerá to teda, že existuje uzavretá kauzálna slučka: to, čo sa javí ako slobodná voľba, je v skutočnosti

¹¹² Pozri k tomu predchádzajúcu stať, príp. aj ARISTOTELES, *De anima*, II, 1.

¹¹³ ARISTOTELES, *Fyzika*, VII, 1. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis. Opera omnia iussu edita leonis xiii p. m.*, zv. 2, Rím: Typographia polyglotta, 1884 (ďalej len „*In phys.*“), lib. 7, l. 1, n. 2: „necesse est omne quod movetur, ab aliquo alio moveri.“

¹¹⁴ *In VII phys.*, l. 1, n. 2.

¹¹⁵ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa contra gentiles. Opera omnia iussu edita leonis xiii p. m.*, zv. 13–15, Rím: Typographia polyglotta, 1918–1930 (ďalej len „*ScG*“), I, 18, č. 5: „nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile.“

účinkom, ktorého príčinu treba hľadať v niečom inom ako v osobe, ktorá sa rozhodla. To by poukazovalo na existenciu *prvého hýbateľa všetkých vecí*, ktorým je Boh, nehybný hýbateľ, prvá príčina všetkého, čo existuje, či nemenný zdroj všetkých zmien.¹¹⁶

Na vysvetlenie celkom prekvapujúceho tvrdenia, že ľudia nie sú schopní čokoľvek chcieť bez toho, aby to do nich nevložil Boh, potrebujeme vedieť, že sv. Tomáš rozlišuje tri druhy nutnosti: A) „Prirodzená a absolútna nutnosť“ predstavuje všetko, čo musí existovať vzhľadom na povahu danej veci. Napríklad je takto nevyhnutné, aby vnútorné uhly trojuholníka mali spolu 180 stupňov.¹¹⁷

B) „Nutnosť z cieľa“ je niečo, bez čoho cieľ nemožno, alebo takmer nemožno dosiahnuť. Napríklad jedlo je nevyhnutné pre život a dopravný prostriedok je nutný na dlhú cestu.¹¹⁸

C) „Nutnosť z nátlaku“ je čokoľvek, čo sa stane kvôli nejakému činiteľovi tak, že človek nemôže urobiť opak. Napríklad lupič takto *prinúti* človeka, aby mu odovzdal peniaze.¹¹⁹

Pri analyzovaní každého druhu nutnosti s ohľadom na dobrovoľnosť Tomáš berie do úvahy vzťah k jej prirodzenosti. Ak je niečo dobrovoľné, je to podľa neho aj prirodzené (t. j. v súlade s prirodzenosťou danej veci). Zároveň to platí aj naopak: všetko prirodzené je aj dobrovoľné. Čo je úplne násilné voči vôli, je v rozpore s povahou veci, a preto je *nutnosť z nátlaku* svojou podstatou nielen nedobrovoľná, ale aj neprirodzená.¹²⁰ Toto však neplatí pre *prirodzenú nevyhnutnosť* a *nevyhnutnosť cieľa*, pretože tieto môžu byť pre človeka nutné aj dobrovoľné zároveň.

Zdôvodníme to nasledujúcim spôsobom: Niektoré záležitosti sú pre konkrétnu vec dobré druhotne a premenlivo, iné sú pre ňu dobré primárne a nemenne. V prvom prípade ide o pacienta, pre ktorého je dobré, ak sa o neho v nemocnici stará najlepší lekár. Lenže situácia, že človek je ako pacient v nemocnici, hoci v starostlivosti najlepšieho lekára, by mala byť len dočasná a jej dobro závisí od viacerých rôznych podmienok. Podobne aj jedlo je vo všeobecnosti dobré pre človeka a má *nevyhnutnosť cieľa*. Za určitých okolností však môže

¹¹⁶ Porov. *ST*, I, q. 2, a. 3: „necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum.“

In XII metaph., l. 12, n. 37: „est unus princeps totius universi, scilicet primum movens, et primum intelligibile, et primum bonum, quod supra dixit Deum.“ Pozri tiež *ST*, I, q. 9, a. 1–2.

¹¹⁷ Porov. *ST*, I, q. 82, a. 1: „necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est necessitas naturalis et absoluta.“

¹¹⁸ Porov. *tamže*: „cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter. Et haec vocatur necessitas finis.“

¹¹⁹ Porov. *tamže*: „cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur necessitas coactionis.“

¹²⁰ Porov. *tamže*: „impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium.“

strava zdravie aj poškodiť. Napríklad ak niekto bude jesť veľa a často. V tomto zmysle je jedlo pre človeka premenlivo dobré a má *kvalifikovanú* nevyhnutnosť. Ak sú splnené kvalifikačné predpoklady, bude vec pre človeka nutná a navyše bude v súlade s jeho vôľou. Taký je prípad hladného, ktorý prijíma potravu dobrovoľne a dokonca s radosťou.

Iné veci sú vždy nemenne dobré a vhodné pre človeka. Ide o dobrá skôr abstraktné ako konkrétne. Napríklad zdravie je vždy dobré pre stvorenia, hoci to, čo k nemu prispieva, sa líši medzi rôznymi jednotlivcami. Zdravie je teda *prirodenou a absolútnou nevyhnutnosťou*. Dobro ako také, t. j. dobro vo všeobecnosti,¹²¹ je úplne vždy a absolútne dobré pre človeka, pretože nás „zdokonaľuje a naplňuje“.¹²² Ľudská vôľa je pritom schopnosť, ktorá je zameraná na všeobecné dobro. Neobmedzuje sa na konkrétne zmyslové dobrá, ale rozširuje sa aj na mimo-zmyslové, abstraktné dobrá, ktoré jej predstavuje rozum, akými sú „poznanie a cnosti“.¹²³

Navyše vôľa po niečom túži len do tej miery, do akej je to vnímané ako dobré.¹²⁴ 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.¹²⁵ Vôľa teda nesmeruje nutne k nejakému konkrétnemu dobru, pretože každé dobro z istého pohľadu nezahŕňa nejaké konkrétne dobro.¹²⁶ Napríklad je dobré vstať ráno z postele. Ale je zlé vstávať, keď je človek unavený. Je dobré čítať významné 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,

¹²¹ Porov. *ST*, I–II, q. 2, a. 8: „Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum.“

¹²² *ST*, I–II, 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.

¹²³ *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.“

¹²⁴ 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.“

¹²⁵ 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.“

¹²⁶ Porov. *ST*, I–II, q. 10, a. 2: „particularia bona, in quantum deficient 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.“

bude naša vôľa absolútne a nutne fixovaná na Boha. Na druhej strane však Tomáš tiež tvrdí, že „nič nie je natoľko zlé, aby to nemohlo mať nejaký druh dobra“,¹²⁷ a práve tento aspekt dobra konkrétnej veci k nej človeka priťahuje.¹²⁸

1.6 Záver: Sloboda pramení z racionality

Niektorí vedci tvrdia, že slobodná voľba spočíva v jednom alebo v oboch nasledujúcich prvkoch: 1. subjekt má na výber aj inú alternatívu, 2. subjekt je schopný vykonať skutok.¹²⁹ Takáto koncepcia je však neúplná. Pokiaľ totiž má človek dôvod, ktorý ho k niečomu vedie, má vždy aj alternatívu: môže napriek tomu skutok nevykonať, alebo môže aspoň nesúhlasiť s tým, čo sa deje. Vôľa teda zahŕňa istý druh aktivity, aj keď sa táto nemusí prejaviť navonok. Presnejšie je teda podstatou slobodnej voľby schopnosť chcieť, alebo nechcieť vnímané dobro z nejakého dôvodu a predpokladom tejto slobody je rozum, ako to tvrdil Tomáš Akvinský.¹³⁰

Keďže náš rozum môže uvažovať o jednotlivých dobrách z rôznych hľadísk, má človek, na rozdiel od zvierat, slobodu konať aj v rozpore so svojimi pudmi, dokonca aj s pudom sebazáchovy. Keď sa stretne 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. To je dôvod, prečo sv. Tomáš tvrdí, že „ľudia majú nevyhnutne slobodnú voľbu zo samotnej skutočnosti, že sú racionálni“.¹³¹

Slobodná voľba (*liberum arbitrium*) vychádza z úmyselnej (premýslenej) vôle.¹³² Vôľa (*voluntas*) je pritom sila, ktorá má aktívne a pasívne vlastnosti. Je pasívna v tom zmysle, že človek sa môže hýbať svojou vôľou až potom, ako svojím rozumom vníma konkrétnu vec ako dobrú. V zásade je však vôľa aktívna a slobodná, pretože sa sama hýbe smerom k dobru. Vôľa

¹²⁷ *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.“

Z metafyzického hľadiska je absolútne zlo nemožné, keďže zlo existuje len ako nedostatok dobra, ktoré vyžaduje prirodzenosť konkrétnej veci. Na prepracovanú analýzu kauzality a existencie zla pozri Charles JOURNET, *Le Mal*, 3e éd., Saint-Maurice: Saint-Augustin, 1988, s. 45–50.

¹²⁸ Porov. *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.“ Ak si človek volí objektívne zlo, je to z dôvodu nejakého (minimálne zdanlivého) dobra.

¹²⁹ Porov. GREENE a COHEN, „For the law, neuroscience changes nothing and everything,“ s. 1777.

¹³⁰ 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.

¹³¹ *ST*, I, q. 83, a. 1.

¹³² Porov. *ST*, I–II, q. 1, a. 1: „liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt.“

tiež môže prikazovať rozumu. Zvieratá nemôžu inak ako len túžiť po veciach, ktoré na základe svojich inštinktov pokladajú za pre ne dobré.¹³³ 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.¹³⁴

Vôľa (v Akvinského terminológii *racionálny apetít*)¹³⁵ si teda môže slobodne vybrať konkrétne dobro. Rozum totiž oslobodzuje vôľu od nutného a neustáleho sledovania jednotlivého dobra a tým udržuje vôľu otvorenú všeobecnému a úplnému dobru. „Koreň všetkej slobody je teda založený na rozume.“¹³⁶ Táto téza Tomáša Akvinského bude slúžiť ako východisko a „červená niť“ našej dizertačnej práce.

¹³³ Porov. *De veritate*, q. 22, a. 4: „Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud.“

¹³⁴ Porov. *ST*, I–II, q. 10, a. 2: „inquantum deficient 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.“

¹³⁵ Latinský termín *appetitus* je zloženina slov *ad* (smerom) a *petere* (cieliť na, túžiť), pozri k tomu: Santiago RAMÍREZ, *De passionibus animae in I–II Summae Theologiae divi Thomae expositio (qq. xxii–xlvi)*. *Obras completas de Santiago Ramirez*, Madrid: Instituto de Filosofía Luis Vives, 1973, s. 88. Hlavný význam slova znamená „siahat’, ňahovať sa za niečím“, porov. Eleonore STUMP, *Aquinas*, Londýn; New York: Routledge, 2003, 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 naplní jeho formu. Každý z troch druhov mohutností duše (pozri k tomu stať 1.4) 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).

¹³⁶ *De veritate*, q. 24, a. 2.

2. Sloboda, vášne a ľudské skutky

Ľudská sloboda existuje podľa Tomáša Akvinského na troch úrovniach.¹³⁷ V prvom rade ide o *slobodu od nutnosti alebo obmedzenia*. Tomáš v tomto smere tvrdí, že „vôľa je slobodná, pokiaľ nie je nútená“.¹³⁸ Tento pohľad sa podstatne zhoduje s neuro-etickou definíciou slobody vôle, ako ju uvádzame v úvode tejto dizertačnej práce.¹³⁹ Nejde pritom o oslobodenie od akejkoľvek nutnosti. Vôľa totiž nutne smeruje k všeobecnému dobru, ako sme argumentovali vyššie.¹⁴⁰ Jej sloboda však spočíva v tom, že pri vykonávaní vlastného skutku nie je viazaná nijakou nutnosťou:¹⁴¹ môže konať, alebo nekonať.

Po druhé, máme *slobodu voľby*, čo znamená slobodu vybrať si tento alebo tamten predmet nášho skutku. Ide teda o výber rôznych alternatív konania alebo minimálne o túžbu chcieť, či nechcieť vnímané dobro. V tomto smere môžeme mať 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, pretože ľudský rozum je prameňom našej slobody.¹⁴² 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“.¹⁴³

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 zdieľajú teleológiu aktov, ktoré ich vytvorili. Táto teleológia však existuje pod povrchom nášho vedomia. Aby sme videli, ako sloboda konkrétne súvisí s prejavom a intenzitou správania, predstavíme najskôr krátko teleologickú povahu ľudského skutku na základe učenia sv. Tomáša. Následne preskúmame miesto vášní v morálnom horizonte ľudskej osoby.

¹³⁷ Porov. *De veritate*, q. 22, a. 6.

¹³⁸ Tamže: „voluntas dicatur libera, in quantum necessitate non habet.“

¹³⁹ Definícia slobodnej vôle z BAERTSCHI a MAURON, „Genetic Determinism,“ s. 155. Tento typ slobody budeme v tejto práci označovať aj ako *dobrovoľnosť*.

¹⁴⁰ Pozri stat' 1.5.

¹⁴¹ 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. 6: „ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur.“

¹⁴² Porov. *ST*, I–II, q. 17 a. 1, ad 2: „ratio sit causa libertatis.“

¹⁴³ Peter Samuel LOVÁS, „Prirodzená teleológia ľudského konania ako jadro morálneho učenia Tomáša Akvinského,“ *Studia theologica* 24, č. 3 (2022): 2.

Táto kapitola nám poslúži ako východisko k ďalšiemu výskumu skutočností, ktoré limitujú našu slobodu.

2.1 Teleologická kompozícia ľudského skutku¹⁴⁴

Každý morálny (t. j. ľudský) skutok má dva rysy, bez ktorých by sa nemohol uskutočniť: 1. aspekt preferencie – t. j., prečo si ho konajúci vybral; viaže sa 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,¹⁴⁵ ktorý je príčinným prvkom pri stanovení morálneho druhu. Okolnosti môžu zvýšiť dobro alebo zlo 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.¹⁴⁶ Každé bytie koná (svoje činnosti) kvôli nejakému cieľu.¹⁴⁷ Pre Tomáša Akvinského, ako aj Aristotela je najdôležitejším princípom ľudského konania jeho príčinnosť alebo teleológia.¹⁴⁸

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. 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“.¹⁴⁹ Morálnu povahu konkrétneho skutku určuje blízky cieľ, ktorý treba odlišiť od cieľa vzdialeného.¹⁵⁰ 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,

¹⁴⁴ Táto a nasledujúca stať boli publikované v článku LOVÁS, „Prirodzená teleológia ľudského konania,“ s. 7–14.

¹⁴⁵ Porov. *ST*, I–II, q. 18, a. 2.

¹⁴⁶ Porov. *De malo*, q. 2, a. 6, ad 2.

¹⁴⁷ 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.

¹⁴⁸ 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.

¹⁴⁹ *ST*, I–II, q. 1, a. 3, ad 3. Všetky citácie zahraničných diel v slovenčine sú výsledkom prekladu autora tejto dizertačnej práce.

¹⁵⁰ 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 Steven J. JENSEN, *Good and Evil Actions: A Journey through Saint Thomas Aquinas*, Washington: The Catholic University of America Press, 2010, s. 28–34. My budeme *finis proximus* používať ako synonymum *finis operis* a *finis remotus* v synonymickom postavení k *finis operantis*.

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.¹⁵¹ Je zrejmé, že cudzoložstvo vo svojej podstate nemá nič, čo by si nutne vyžadovalo krádež. Niekoľko 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 niekto zameria svoju krádež *per accidens* na *finis operantis* cudzoložstva, o ktoré mu ide predovšetkým, je, striktne povedané, „viac cudzoložníkom ako zlodejom“.¹⁵² 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. Vzťah medzi predmetom a cieľom konania je podľa sv. Tomáša zásadný pri určovaní morálnych druhov.¹⁵³ K tejto otázke sa ešte vrátíme.

Ako uvádza Ján Pavol II., „prvoradým a základným prvkom mravného posudzovania je predmet ľudského skutku“.¹⁵⁴ Akvinský definuje predmet skutku ako to, *o čom skutok je vo vzťahu k rozumu*.¹⁵⁵ 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*. Akým spôsobom sa určí ich vzťah? Tomáš využíva paralelu medzi morálnym a fyzickým poriadkom. Tak ako sa prvotná dobrota bytia odvodzuje od jeho formy, v morálnom poriadku skutok nadobúda svoju prvotný morálny obsah od svojho predmetu.¹⁵⁶ 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. Skutok však bude dobrý len vtedy, ak je medzi ním a jeho

¹⁵¹ Napríklad v *ST*, I–II, q. 18, a. 6. Aj tento príklad prebral Tomáš od Aristotela, porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, V, 2.

¹⁵² *ST*, I–II, q. 18, a. 6.

¹⁵³ Teda pri morálnom hodnotení. Porov. *ST*, I–II, q. 18, a. 7.

¹⁵⁴ JÁN PAVOL II., *Veritatis splendor*, Vatikán: Libreria Editrice Vaticana, 6. augusta 1993, čl. 79, § 2.

¹⁵⁵ Porov. *ST*, I–II, q. 18, a. 2, ad 2. Pozri tiež *ST*, I–II, q. 18, a. 5 a 10.

¹⁵⁶ *ST*, I–II, q. 18, a. 2: „Sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti.“

predmetom náležitý vzťah. Pretože aj keď je predmet dobrý, ale chýba správna forma konania, skutok bude zlý.¹⁵⁷

Tu sa dostávame k podstate problému. Ako teda bude vyzerat' charakteristika predmetu skutku? Na precíznu analýzu treba rozlíšiť naturálny a morálny predmet konania. Naturálnym predmetom môže byť vzatie alebo použitie nejakej veci, ktoré je *per se* morálne neutrálne.¹⁵⁸ Prostredníctvom konania, pri ktorom človek používa rozum a vôľu, sa naturálny predmet stáva morálnym predmetom konkrétneho činu. Tak sa použitie nejakej veci ako naturálny predmet stáva morálnym v konkrétnej situácii s konkrétnym konajúcim. Ak nejakú vec používa jej majiteľ, skutok je sám osebe dobrý, zatiaľ čo „vziať to, čo patrí inému,“¹⁵⁹ 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.¹⁶⁰ 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 v závere predchádzajúcej kapitoly. Tu chceme nadviazať na predtým načrtnuté delenie skutkov na jednoduché a zložené a vysvetlíme tiež *per se* zameranie predmetu na cieľ skutku, ktorý podľa nás tvorí podstatu prirodzenej teleológie v morálke.

Uvedieme jednoduchý príklad. Bolo by chybou myslieť si, že by niekto mohol vyhrať svetový pohár v hokeji počúvaním hudby, pretože v jej počúvaní jednoducho nie je nič, čo by bolo *per se* zamerané na výhru svetového pohára. Naopak, každodenný tvrdý tréning takéto *per se* zameranie má. Jedným klasickým príkladom zloženého skutku, o ktorom písal sv. Tomáš, je

¹⁵⁷ 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 in quantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni.“

¹⁵⁸ Porov. ST, I–II, q. 18, a. 8.

¹⁵⁹ Tamže, a. 2. Porov. tiež ST, I–II, q. 18, a. 10: „Sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti.“

¹⁶⁰ Tomáš zdôrazňuje podstatné rozdelenie oproti rozdeleniu akcidentálnemu, porov. ST, I–II, q. 18, a. 7: „Quod differentiae dividentes aliquod genus, et constituentis speciem illius generis, per se dividant illud. Si autem per accidens, non recte procedit divisio.“

prípado krádeže s cieľom cudzoložstva. Ide o skutok zložený z dvoch jednoduchých činov s dvoma rôznymi predmetmi a druhmi,¹⁶¹ konkrétne krádež a cudzoložstvo. Iným prípadom z hľadiska morálky je operácia zápalu slepého čreva, ktorá zahŕňa anestéziu, otvorenie brušnej dutiny, odrezanie 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 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.¹⁶² Ak by šlo o jednoduchý skutok, mal by iba jeden vymedzený cieľ, ktorým je darovanie almužny, čo je dobré. Aby sme však mohli urobiť správnu morálnu analýzu skutku, musíme rozlíšiť jeho dva ciele: *finis operis* je vziať nezákonne to, čo patrí niekomu inému, a jeho *finis operantis* je obdarovať niekoho v núdzi. Namiesto jedného 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 konajúcemu ide viac o vzdialený cieľ ako o ten bezprostredný (ako je to v našom dobre známom prípade krádeže s cieľom cudzoložstva),¹⁶³ Akvinský 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 ciele, ktorý celý skutok morálne definuje.¹⁶⁴

Niektó by sa teraz mohol spýtať, či existujú zložené skutky, ktorých predmety sú *per se* zamerané na cieľ.¹⁶⁵ 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 lekárskech 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

¹⁶¹ 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.“

¹⁶² Tento príklad používa Tomáš aj v *ST*, I–II, q. 18, a. 7.

¹⁶³ Porov. *ST*, I–II, q. 18, a. 6. Pozri k tomu stať 4.1.

¹⁶⁴ Pozri tiež Steven A. LONG, *Teleological Grammar of the Moral Act*, Ave Maria: Sapientia Press of Ave Maria University, 2015, s. 91–97.

¹⁶⁵ Touto otázkou sa širšie zaoberá aj JENSEN, *Good and Evil Actions*, s. 264–278.

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.¹⁶⁶ Toto zameranie je však z podstaty veci len akcidentálne (pre tento prípad).

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.¹⁶⁷ 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 vidíme pri premýšľaní o súčasných morálnych dilemách. Napríklad široko diskutovaná téma eutanázie. Jej cieľom je takmer vždy ukončenie bolesti (fyzickej či psychickej) trpiaceho. Jeho zabitie však svojou povahou nielen ukončí bolesť, ale urobí oveľa viac – ukončí aj život tohto 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 nedostatočnosť. Poctivá a správna definícia morálneho predmetu skutku je tak podstatnou fázou morálnej kvalifikácie.¹⁶⁸

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 celi skutku aj pri morálnej charakteristike okolností, Tomáš vychádza z metafyzických základov dobra prirodzených vecí.¹⁶⁹ Ako si ľudská prirodzenosť vyžaduje určitý podiel akcidentálnych vlastností – napríklad človeku,

¹⁶⁶ Porov. Steven A. LONG, „Natural Law, the Moral Object, and *Humanae Vitae*,“ in *Ressourcement Thomism: Sacred Doctrine, the Sacraments, and the Moral Life*, ed. Reinhard Hüter a Matthew Levering, Washington: The Catholic University of America Press, 2010, s. 296–301.

¹⁶⁷ 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 ordinetur. Sed secundum ea quae rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri.“

¹⁶⁸ Porov. *ST*, I–II, q. 18, a. 2.

¹⁶⁹ *ST*, I–II, q. 18, 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.“

ktorý by mal zelenú farbu alebo meral iba päťdesiat centimetrov, by zásadným spôsobom chýbali k jeho úplnej integrite náležité proporcie, hoci by jeho prirodzenosť bola stále ľudská, 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.¹⁷⁰ Podľa Tomáša

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 netvoría podstatu skutku, ale predsa sa ho nejakým spôsobom dotýkajú, sa nazývajú okolnosti.¹⁷¹

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.¹⁷² Znamená to teda, že okolnosti nevstupujú do morálneho hodnotenia našich činov? Určite nie. 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.¹⁷³

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 zloděj 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.¹⁷⁴

Podľa Akvinského existujú niektoré okolnosti, ktoré v subjekte nie sú akcidentálne, ale sú *per se* akcidentmi danej veci.¹⁷⁵ O čom hovoríme? Ide o okolnosti, ktoré sa vzťahujú na ich

¹⁷⁰ Pre dôkladnejší náhľad na Tomášovo zmysľovanie o okolnostiach a rozlíšenie medzi druhom skutku a jeho okolnosťami pozri JENSEN, *Good and Evil Actions*, s. 20–21 a 103–114.

¹⁷¹ *ST*, I–II, q. 7, a. 1.

¹⁷² Porov. Michel LABOURDETTE, *Cours de théologie morale, zv. 1, Morale fondamentale*, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2010, s. 183.

¹⁷³ 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 debitae.“

¹⁷⁴ Porov. LABOURDETTE, *Les actes humains*, s. 196.

¹⁷⁵ *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.“

subjekt spôsobom podobným, ako je vzťah medzi účinkami a ich príčinou. Teda napríklad, ako sa potešenie vzťahuje k šťastiu.¹⁷⁶ Takáto *definujúca okolnosť* pridáva špecificky nový morálny obsah skutku, ak sa stane hlavnou podmienkou jeho predmetu. Na ilustráciu uvedme Tomášovo odlišenie povahy morálneho deliktu „obyčajnej“ krádeže a svätokrádeže. Ak je totiž ukradnutá vec posvätná, táto skutočnosť zväčšuje „odpor voči rozumovému poriadku“.¹⁷⁷ 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 niekomu, kto je práve opitý, a v amoku zaútočí na svojho suseda. Podobne v prípade, ak si niekto vezme ženu, ktorá je už vydatá za iného.¹⁷⁸ Sobáš ako taký je dobrý. Ale *definujúca okolnosť* predošlého 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 zameniteľné 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“.¹⁷⁹ Pretože dobrota bytia najvlastnejšie závisí od „jeho podstatného bytia a (...) jeho akcidentálneho bytia; a to tak v prirodzených veciach, ako aj v morálnych činoch“.¹⁸⁰

2.3 Morálnosť *passiones animae*

Benjamin Libet pri svojich pokusoch predpokladal, že slobodný skutok je vždy sprevádzaný *pocitom slobody*, ktorý konajúceho naplňuje, a tento pocit je pre Libeta podstatným znakom dobrovoľnosti skutku.¹⁸¹ Pocit slobody však nemusí byť pre slobodný (či dobrovoľný) skutok nevyhnutný. Hoci si pri konaní môžeme uvedomovať svoju slobodu, väčšinou sa naša pozornosť zameriava skôr na predmet nášho skutku ako na slobodu, s ktorou tento skutok

¹⁷⁶ 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.

¹⁷⁷ ST, I–II, q. 18, a. 10.

¹⁷⁸ Porov. *De malo*, q. 7, a. 4.

¹⁷⁹ ST, I–II, q. 20, a. 2. Pozri tiež ST, I–II, q. 18, a. 4, ad 3. Vzájomnú konvertibilitu transcendentálií dobra a bytia vysvetľuje Tomáš v *De veritate*, q. 21, a. 2.

¹⁸⁰ ST, I–II, q. 18, a. 3, ad 3.

¹⁸¹ Porov. LIBET, „Do We Have Free Will?“ s. 55–56.

konáme.¹⁸² Prítomnosť emócie ako charakteristického znaku by presúvala ťažisko definovania ľudskej slobody na úroveň afektivity, nášho zmyslového vnímania, čo by podľa nás výrazne limitovalo tento dôležitý pojem.

Človek ako *vtelená bytosť* však vlastní telo ako podstatnú súčasť svojej prirodzenosti. V tomto smere sme podobní zvieratám aj rastlinám. S týmito 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 tieto vzorce nepokladá za ľudské skutky vo vlastnom zmysle slova, pretože nie sú dobrovoľnými činmi vôle,¹⁸³ ktorých kompozíciu sme predstavili v predchádzajúcich statiach. Nazýva ich „vášne duše“.

Vegetatívne funkcie a tie, ktoré máme spoločné so zvieratami,¹⁸⁴ 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. Ako sa s týmito skutočnosťami vyrovnat' V akceptovaní našej závislosti pramení naša sloboda a nezávislosť. V súlade s Tomášovým učením budeme argumentovať, že nie potieraním, ale integrovaním do morálnej cnosti, môžeme „poľudštiť“ našu živočíšnu stránku.¹⁸⁵

Každému je zrejmé, že naša emocionálna stránka ovplyvňuje naše konanie aj našu slobodu. Čím intenzívnejší emocionálny stav prežívame, tým ťažšie sa nám koná morálne, t. j. s úplným zaangażovaním rozumu. Akým spôsobom sa vyrovnat' s našou afektivitou? Dejiny ukazujú, že filozofické školy ohľadom vášní väčšinou zaujímajú dve extrémne pozície: buď nimi pohrdajú a pripisujú im niekedy až nepriateľskú rolu v morálnom živote, alebo im prisudzujú dominantnú, vládnu funkciu a vyzdvihujú ich nad rozum a vôľu. V dialógu s historickými filozofickými smermi chceme ukázať výnimočnosť Tomášovej predstavy, ktorá v aristotelovskej línii odráža vyváženú koncepciu morálneho života, spočívajúcu v spolupráci vášní¹⁸⁶ a racionálneho konania človeka. Vychádzajúc z Tomášovej doktríny¹⁸⁷

¹⁸² Porov. Max R. BENNETT a Peter M. S. HACKER, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Malden: Wiley-Blackwell, 2003, s. 229–230.

¹⁸³ Porov. *ST*, I–II, q. 6, Prológ.

¹⁸⁴ Budeme ich zväčša označovať ako „živočíšne“.

¹⁸⁵ Vzťah medzi cnosťami a našou slobodou sa budeme podrobnejšie venovať v 3. kapitole dizertačnej práce.

¹⁸⁶ Sv. Tomáš nerozlišoval medzi vášňami a emóciami v zmysle dnešných empirických vied. Jeho pojem *passiones animae* zahŕňal oboje. V súlade s modernou praxou, zavedenou Ericom D'Arcy (porov. D'ARCY, „The Emotions, volume 19 (Ia2ae. 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)

budeme argumentovať, že naše vášne sa môžu stať racionálnymi participáciou, a ukážeme, v čom takáto participácia spočíva.

Dlhodobejšie emocionálne stavy môžu ľahko prerásť do rozličných získaných návykov, ktoré majú potenciál výraznejšie ovplyvňovať našu slobodu ako momentálne pocity. Túto tematickú líniu budeme rozvíjať v nasledujúcich kapitolách.

2.4 Vášne opovrhované a vášne vládnuce

Stoicizmus predstavuje prvú významnú filozofickú školu, ktorá na vášne pozerá vyslovene negatívne. Neschopná odlíšiť vášeň (t. j. vnútorný pohyb zmyslového *appetitu*¹⁸⁸ k telesným dobrám) od pohybov nášho intelektuálneho apetítu (teda vôle) sa stoická škola sústreďuje na schopnosť vášní zatemniť náš úsudok, čo podľa stoikov zabraňuje človeku cnostne žiť. Vášne preto stoici pokladali za „choroby duše“¹⁸⁹ a za cieľ mravného života si stanovili *apatheiu*, teda ľahostajnosť k vlastným citovým stavom.

a ďalší, pre potreby tejto dizertačnej práce nebudeme ani my medzi nimi striktne rozlišovať. Pre zaujímavý pokus o ich tomistické rozlíšenie pozri Robert C. ROBERTS, „Thomas Aquinas on the Morality of Emotions,“ *History of Philosophy Quarterly* 9, č. 3 (1992): 287–305.

¹⁸⁷ Na jej hlbšiu analýzu odkazujeme na celú radu sekundárnej literatúry, ktorá sa dá klasifikovať do nasledujúcich skupín: 1. zaoberajúca sa vášňami vo všeobecnosti: Peter KING, „Aquinas on the Passions,“ in *Aquinas's Moral Theory*, ed. Scott McDonald, Ithaca: Cornell University Press, 1998; Robert MINER, *Thomas Aquinas on the Passions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010; Robert PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae, 1a 75–89*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

2. zameraná na jednu konkrétnu vášeň: Thomas DUBAY, „An Investigation into the Thomistic Concept of Pleasure,“ *New Scholasticism* 36 (1962): 76–99; Cornelius WILLIAMS, „The Hedonism of Aquinas,“ *The Thomist* 38 (1974): 257–290; Albert ZIMMERMANN, „Gedanken des Thomas von Aquin über ‘defectus naturalis’ und ‘timor’,“ in *Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, ed. Albert Zimmermann, Berlín: Walter De Gruyter, 1988, 43–52.

3. skúmajúca morálny význam vášní: Judith BARAD, „Aquinas on the Role of Emotion in Moral Judgment and Activity,“ *The Thomist* 55 (1991): 397–413; Mark D. JORDAN, „Aquinas's Construction of a Moral Account of the Passions,“ *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986): 71–97; Richard K. MANSFIELD, „Antecedent Passion and the Moral Quality of Human Acts according to St. Thomas,“ *American Catholic Philosophical Quarterly* 71, supplement (1997): 221–231; Robert C. ROBERTS, „Thomas Aquinas on the Morality of Emotions,“ s. 287–305.

4. zameraná na jednu konkrétnu črtu Tomášovho učenia o emóciách: Mark P. DROST, „Intentionality in Aquinas's Theory of Emotions,“ *International Philosophical Quarterly* 13, č. 4 (1991): 449–460; Marcel SAROT, „God, Emotion and Corporeality: A Thomist Perspective,“ *The Thomist* 58 (1994): 61–92.

5. zaoberajúca sa vášňami v rámci širšej témy: Robert E. BRENNAN, *Thomistic Psychology: A Philosophical Analysis of the Nature of Man*, Tacoma: Cluny Media, 2017; Anthony KENNY, *Aquinas on Mind*, Londýn: Routledge, 1993; Michel MEYER, *Philosophy and the Passions: Toward a History of Human Nature*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.

¹⁸⁸ Porov. stat' 1.6.

¹⁸⁹ Pre stoické texty preukazujúce pohrdanie vášňami pozri: Marcus Tullius CICERO, *The Tusculan Disputations*, New York: Harper and Brothers, 1877, b. III, s. 94–97; Publius VERGILIUS Maro, *Aeneid*, The Internet Classics Archive, 4.449; príp. aj Mark W. EDWARDS, „The Expression of Stoic Ideas in the ‘Aeneid’,“ *The Phoenix* 14, č. 3 (1960): 160–165.

Novoplatonizmus pokračoval v pohrdavom postoji k ľudským emóciám. Vášne videl ako prirodzenú prekážku duchovného vzostupu duše, ktorá bráni zjednoteniu s Jedným.¹⁹⁰ Akvinského súčasník sv. Bonaventúra, ovplyvnený novoplatónskym pohľadom, nesúhlasil s Tomášom v pripisovaní rozhodujúcej úlohy zmyslovému apetítu pri budovaní morálnej cnosti.¹⁹¹ Na konci 13. storočia bl. Ján Duns Scotus kritiku Tomášovho učenia o vášňach ešte zosilňuje.¹⁹² Obaja františkánski bratia v žiadnom prípade nepripisujú zmyslovému apetítu aktívny princíp cnostného správania, ako ho chápal Akvinský. Podľa nich môže cnosť pochádzať len z aktu vôle, pretože iba slobodná voľba podľa nich dáva morálnu hodnotu našim skutkom. Bonaventúra aj Scotus vnímali vzťah medzi vyššími a nižšími silami duše v zmysle vnútej podriadenosti. Pre morálne konanie rozum a vôľa jednoducho vnútia svoju vládu nižšiemu zmyslovému apetítu. Cnosť nepremieňa emócie na hnutia zamerané na formovanie cností, len „krotí“ naše vášne prostredníctvom vynúteného „podriadenia sa rozumu“.¹⁹³ Zdá sa, že v tomto ohľade sa Bonaventúra inšpiruje sv. Augustínom, podľa ktorého rozum despoticky vládne našim zmyslom.¹⁹⁴

René Descartes sa spisom svojich predchodcov o emóciách zväčša vysmieva.¹⁹⁵ Presvedčený o dualistickej antropológii, v ktorej je telo iba povrchné spojené s dušou, obmedzuje vášne výlučne na oblasť tela. Vášne preto podľa neho nemajú žiadny vnútorný vzťah k pravému ľudskému dobru, ktoré sa týka našej duše.¹⁹⁶ Akúkoľvek skutočnú synergiu či komunikáciu medzi afektívnou dimenziou ľudského života a rozumovým úsudkom Descartes minimalizuje. Jeho pohľad sa približuje k pozícii Bonaventúru a Dunsu Scota v tom, že cnostiam pripisuje úlohu krotiť emócie takmer proti ich vôli.

Ani myslenie Immanuela Kanta v oblasti vášní nie je ďaleko od doktríny Bonaventúru a Scota či dokonca stoikov. Svoj morálny systém buduje Kant na antirealistickom odmietnutí

¹⁹⁰ V dialógu *Faidón* Platón vysvetľuje, ako sa človek musí dostať za zmyslové potešenie, aby dosiahol skutočnú duchovnú radosť, porov. PLATÓN, *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 2005. Pravdepodobne preto novoplatonizmus viní vášne, že z väčšej časti spôsobujú ľudské utrpenie a neporiadok.

¹⁹¹ Bonaventúra prezentuje svoju pozíciu v *III Sent.*, d. 33, a. 1, q. 3, porov. BONAVENTÚRA Z BAGNOREGIA, *Opera theologica selecta: Liber III. sententiarum*, Quaracchi; Florencia: Collegium S. Bonaventurae, 1941.

¹⁹² Porov. Alan R. PERREIAH, „Scotus on Human Emotions,“ *Franciscan Studies* 56 (1998): 325–345.

¹⁹³ BONAVENTÚRA, *III Sent.*, d. 33, a. 1, q. 3, ad 1.

¹⁹⁴ Porov. Graham J. MCALEER, „Pleasure: A Reflection on *Deus Caritas Est*,“ *Nova et Vetera* 5, č. 2 (2007): 317.

¹⁹⁵ 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.

¹⁹⁶ Porov. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, 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;“ a s. 77: „corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison.“

objektívnej prirodzenosti človeka, ktoré predpokladá popretie akéhokoľvek objektívneho poznania bytia. V snahe o morálnu dokonalosť Kant zavrhuje naše prirodzené sklony a zmyslové pohyby, vrátane emócií. Trvá na tom, že jedinou vnútorne dobrou vecou a jediným subjektom morálneho konania je dobrá vôľa.¹⁹⁷ Podobný stoickým predstavám tvrdí, že ľudský rozum musí veliť s „ignorovaním a pohrdaním“ voči „impulzívnym“ prirodzeným sklonom vrátane emócií. Tieto sklony totiž predstavujú „silnú protiváhu morálnej povinnosti“.¹⁹⁸ Naše vášne a túžby majú podľa Kanta len málo (alebo vôbec nič) spoločné s našimi morálnymi záväzkami. Máme robiť to, čo sme povinní, bez ohľadu na naše túžby a afektivitu.¹⁹⁹ Sv. Tomáš, naopak, učí, že morálny život má byť v konečnom dôsledku životom radosti, a preto zahŕňa aj naše vášne a túžby.

Opačný filozofický extrém prenecháva vášňam vládu nad našim morálnym konaním. Podľa starovekej morálnej filozofie epikureizmu dobrý život a mravná dokonalosť spočíva vo vyhľadávaní pôžitku a vyhýbaní sa bolesti. Cieľom mravného úsilia epikurejcov je dosiahnutie *ataraxie*, života bez akéhokoľvek nepokoja.²⁰⁰ Ako o nich píše belgický morálny teológ a filozof Servais Pinckaers: „Epikurejci umiestňujú svoju blaženosť na úroveň emócií.“²⁰¹ Paralely s filozofiou epikureizmu nájdeme o niekoľko storočí neskôr v učení Thomasa Hobbesa, ktorý náš vnútorný život definuje úplne v mechanických termínoch ako *hmotu v pohybe*. Vnútorné stavy človeka podľa Hobbesa spočívajú výlučne v zmyslovom vnímaní materiálnych predmetov, ktoré v nás vyvolávajú príjemné alebo nepríjemné pocity. Tie následne končia túžbou alebo odporom, prípadne strachom.²⁰² Hobbesov morálny systém je založený na vášňach a morálny život spočíva v jednoduchom uspokojení našich túžob. Rovnako ako zvieratá, aj my sme podľa neho úplne sebestačné stvorenia, pre ktoré existuje „dobro“ len vo vzťahu k telesným statkom. Dobro vyjadruje predmety našich túžob, nie konečný cieľ, o ktorý by sa spoločne delili všetci ľudia.²⁰³ Ak pre Akvinského predstavujú

¹⁹⁷ Porov. Immanuel KANT, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 13.

¹⁹⁸ Porov. tamže, s. 17.

¹⁹⁹ Porov. tamže, s. 13–14. Základ povinnosti vyplýva podľa neho zo skutočnosti, že „neostáva vôli nič, čo by ju mohlo determinovať, objektívne okrem zákona a subjektívne okrem čistého rešpektovania tohto praktického zákona“.

²⁰⁰ Zakladateľ tohto filozofického prúdu Epikuros v *Liste Menoeceovi* píše: „Potešenie je východiskovým bodom a cieľom blaženého života,“ porov. Brad INWOOD a Lloyd P. GERSON, eds. *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, 2. vyd., Indianapolis: Hackett, 1998, s. 24.

²⁰¹ Servais T. PINCKAERS, *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology*, ed. John Berkman a Craig Steven Titus, Washington: The Catholic University America Press, 2005, s. 275.

²⁰² Porov. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, 1965, s. 48: „Life it selfe is but Motion, and can never be without Desire, nor without Feare, no more than without Sense.“

²⁰³ Porov. tamže, s. 41–42.

emócie jednu (a to nižšiu) dimenziu vnútorného života človeka, pre Hobbesa, ktorý človeka definuje ako stroj, sú emócie základom jedinej dimenzie ľudského života.

Na Hobbesovu pozíciu nadviaže David Hume, ktorého filozofia ešte viac pripomína epikureizmus. Podobne ako stoici, aj Hume stiera akýkoľvek rozdiel medzi aktmi vôle a pohybmi našich zmyslov. Kým však v stoicizme toto potieranie viedlo k pohrdaniu emóciami, s čím sa stotožňoval aj Kant, Hume vedie k opačnému záveru. Cnosť stotožňuje s pohybmi vášní. Pôžitok znamená to isté čo cnosť a bolesť je synonymom neresti.²⁰⁴ Morálne sudy podľa Huma nie sú ničím iným ako vyjadrením pocitov, preto nakoniec ani veľmi neprekvapí jeho pomerne provokatívny výrok: „Rozum je a má byť otrokom vášní a nikdy nemôže predstierať inú úlohu, než im slúžiť a poslúchať ich.“²⁰⁵

Ekvivalent Hobbesovho a Humovho myslenia sa neskôr znovu objaví v utilitarizme Jeremyho Benthama a Johna S. Milla. Morálna povinnosť podľa týchto anglických filozofov úzko súvisí so zmyslovými sklonmi k pôžitku. Pôžitok podľa nich znamená jediné vnútorné dobro a bolesť jediné vnútorné zlo.²⁰⁶ Ľudia by sa tak mali usilovať o čo najväčší a najtrvácnejší pôžitok. Cieľom britského utilitarizmu je preto užívanie čo najväčšieho množstva zmyslových dobier čo najväčším počtom ľudí.

O histórii filozofických prístupov v otázke vášní by sa dalo ešte veľa písať. Pre účelnosť a vecnosť nášho bádateľského zámeru však teraz prejdeme k Tomášovej koncepcii, ako uvádzame v predchádzajúcej stati.

2.5 Výnimočnosť Akvinského koncepcie vášní

Ako si všíma Elisabeth Uffenheimer-Lippens,²⁰⁷ otázky o vášňach zaberajú približne jednu štvrtinu Tomášovej *Summa theologiae, I – II* a počtom tak prevyšujú pasáže o šťastí, ľudských činoch, cnostiach či o zákone a milosti. Prečo venoval Akvinský toľko pozornosti

²⁰⁴ 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.“ Resp. s. 574: „The chief spring or actuating principle of the human mind is pleasure or pain.“

²⁰⁵ Tamže, s. 415.

²⁰⁶ Šťastie, ako to Mill stroho tvrdí, znamená „pleasure and deliverance from pain“, porov. John Stuart MILL, *Utilitarianism*, Kitchener: Batoche Books, 2001, s. 10.

Bentham svoje *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* začína nasledovne: „Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do.“ Porov. Jeremy BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener: Batoche Books, 2000, s. 14.

²⁰⁷ 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.

práve vášňam? Bezpochyby bol presvedčený, že majú „obrovský význam“, ako píše Robert Pasnau.²⁰⁸ Tento význam vidí Pasnau v tom, že „spôsobujú iracionalitu a iracionalita spôsobuje, že konáme nesprávne činy“.²⁰⁹ Vášne určite môžu spôsobiť iracionalitu. Mnoho vecí však spôsobuje iracionalitu a sv. Tomáš im nevenuje dvadsaťsedem otázok svojej *Summy*. Myslíme si, že podľa Akvinského ich hodnota spočíva predovšetkým v tom, že môžu slúžiť ako zdroj energie, ktorá urýchľuje pohyb tvora smerom k svojmu cieľu. Zdá sa, že Servais Pinckaers to vníma podobne, keď píše: „Osobitný záujem svätého Tomáša o vášne pochádza z ich príspevku k morálnemu konaniu a pokroku človeka na jeho ceste k Bohu.“²¹⁰

Tomáš Akvinský so svojím poňatím vášní vyvažuje rôzne dôležité názory v dejinách filozofie. V žiadnom prípade by sme podľa neho nemali naše vášne a túžby vylúčiť z úsilia o morálny pokrok. Bez ohľadu na ich často vyrušujúce zasahovanie do mravného života majú totiž hrať podstatnú úlohu v snahe konať dobro a dosiahnuť konečné šťastie. Morálna cnosť môže liečiť nezriadenú povahu vášní do tej miery, že cnostnému jedincovi jeho vášne nielenže nerobia ťažkosti, ale dokonca mu pomáhajú cnostne žiť. Vášne teda môžu napomáhať cnostiam a cnosti uzdravujú vášne. Prostredníctvom rastu v morálnych cnostiach sa vášne stávajú schopnými nakloniť človeka aj k najvyššiemu Dobru a pomôcť transformovať jeho život na dielo morálnej dokonalosti. Ako sa to môže stať?

V širšom zmysle slova vášne pochádzajú zo špecifických ľudských odhadov nejakého predmetu v súlade s prirodzeným inštinktom.²¹¹ Pre sv. Tomáša sú naše inštinkty viazané s predchádzajúcimi sklonmi k vášňam a tiež preduvažovanými sklonmi intelektu a vôle. Tomáš dobre vedel, že len zriedkavo fungujú naše intelektuálne a zmyslové túžby harmonicky smerom k dosiahnutiu nášho skutočného cieľa. Hoci vyššie sily ľudskej duše, rozum a vôľa, si zachovávajú prirodzenú „moc prikazovať“ (*imperium*) nižším zmyslovým silám, táto moc nie je absolútna. Zmyslový apetít si zachováva istý druh autonómie. Výsledkom je, že nižší zmyslový apetít, inklinujúci k časnému zmyslovému dobru, zostáva stále pohotový vzbúriť sa

²⁰⁸ Porov. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 243.

²⁰⁹ Tamže, s. 243–244. Pasnau však uznáva, že pre Akvinského sú aspoň *následné vášne* „obdivuhodné“ a „cenné“, ako je „jasné najmä pre vznetlivé vášne, ktoré bojujú za veci, ktoré chceme“, porov. tamže, s. 262–263.

²¹⁰ Servais T. PINCKAERS, „Les passions et la morale,“ *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 74 (1990): 382.

²¹¹ Podľa Santiaga Ramíreza tomistické chápanie vášne vystihuje nasledujúca definícia: *Ide o „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 suspicionem 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 abiectioe non est nisi secundum transmutationem corporalem.“

proti *imperiu* rozumu a vôle. No môže s ním aj súhlasiť. Tomáš tak prirovnáva vzťah medzi intelektom a zmyslovým apetítom k vládcomi a slobodným poddaným. Hoci totiž podliehajú svojim vládcom, slobodní poddaní

napriek tomu majú 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 hneď na žiadosť duše sa hýbe ruka a noha a akýkoľvek iný orgán, ktorý sa prirodzene hýbe pohybom vôle. Ale intelekt alebo rozum vládne nad vznetlivým a žiadostivým apetítom politickou vládou, pretože zmyslový apetít má niečo vlastné, čím môže odoprieť rozkazu rozumu.²¹²

Podľa už spomínaného Immanuela Kanta sila dobrej vôle vyniká obzvlášť vtedy, keď človek koná v súlade s morálnym zákonom a v rozpore so svojimi sklonmi.²¹³ Akvinský by silu takejto vôle nepoprel. Tvrdil by však, že opozícia vôle a vášní a konanie v súlade s rozumom je druhá najlepšia možnosť. Keď totiž sv. Pavol hovorí o dobre, ktoré chce konať, ale nerobí, a zle, ktoré nechce, ale robí,²¹⁴ Tomáš toto Pavlovo priznanie interpretuje nie ako opis nevyhnutnej reality, ale stavu, z ktorého sa Pavol snaží oslobodiť. Cnostný človek sa podľa Akvinského vyznačuje aspoň čiastočnou slobodou od takejto nutnosti. Po dosiahnutí dokonalej cnosti bude jeho „zmyslová časť plne podriadená rozumu“.²¹⁵ 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.

Pre Tomáša je azda prvoradou úlohou v morálnom živote prekonať stav, keď je zmyslový apetít prekážkou, ktorú treba vôľou zdolať a dospieť k takému stavu, že vášne s radosťou slúžia rozumu. V takom prípade rozum riadi vášne bez toho, aby ich despoticky ovládal. V podobnom duchu píše aj 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.²¹⁶

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

²¹² *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 Hegela a jeho niektorých žiakov (najmä Marxa) na spoločenskú úroveň dialektického vývoja dejín, porov. Robert BARRON, *Obnovme si nádej: Podnety pre novú evanjelizáciu*, Trnava: Dobrá kniha, 2021, s. 202–203.

²¹³ Porov. KANT, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, s. 12–13: Kant pripisuje „skutočnú morálnu hodnotu“ iba dobrému skutku vykonanému „nie zo sklonu, ale z povinnosti“ a „konanie z povinnosti znamená úplne odložiť vplyv sklonu“, pričom *sklon* tu zahŕňa práve naše emócie a vášne.

²¹⁴ Porov. *Rim* 7, 19.

²¹⁵ *ST*, I–II, q. 10, a. 3, ad 2: „pars sensitiva totaliter subiicitur rationi“.

²¹⁶ Thomas MERTON, *The New Man*, New York: Farrar, Straus a Giroux, 1999, s. 8–9.

ľudského dobra. V nasledujúcej stati podrobnejšie ukážeme, akým spôsobom vášne spolupracujú s vyššími silami duše na budovaní cnosti.

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 posledného cieľa. Nejde teda o absolútne negatívum ani absolútne pozitívum. Vychádzajúc z Aristotelovej tézy, že zmyslový apetít do určitej miery participuje na rozume,²¹⁷ 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.²¹⁸ 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“²¹⁹ a tá je aktom rozumovej schopnosti. Lenže cnosť nemusí spočívať *vylučne* vo vôľovom akte. Akvinský by nikdy netvrdil, že naše vášne a túžby nemajú (resp. nemajú mať) nič spoločné s morálnymi povinnosťami. Nestotožnil by sa s Kantom, že by sme mali robiť to, čo sme povinní, bez ohľadu na naše vášne a túžby. Ak sa totiž vášne nechajú viesť rozumom, energia, ktorú poskytuje zmyslový apetít, môže prehľbiť lásku, ktorou je racionálne stvorenie priťahované k svojmu poslednému cieľu. Láska má totiž spomedzi vášní podľa Tomáša radikálne prvenstvo. K tomuto tvrdeniu ho pritom nevedla sentimentalita, ale základná ontológia.²²⁰ Priorita lásky nielenže tvorí základ hierarchie žiadostivých vášní, ale tiež stanovuje prioritu žiadostivých vášní, ktoré sa v istom zmysle týkajú dobra ako takého, pred hnevliivými, ktoré smerujú k dobru ako namáhavému a ťažko dosiahnuteľnému.

²¹⁷ Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, I, 13.

²¹⁸ Porov. *ST*, I–II, q. 56, a. 4: „inquantum participant rationem, per hoc quod natae sunt rationi obedire.“

²¹⁹ Tamže, arg. 4: „principalis actus virtutis moralis est electio.“

²²⁰ 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.“

Ako sa naše emócie stávajú racionálnymi participáciou, si ukážeme na príklade cnosti zdržanlivosti a miernosti.²²¹ Začnime s jedincom, ktorý nemá cnosť zdržanlivosti. Taký človek sa necháva viesť svojimi nezriadenými telesnými túžbami a koná v rozpore s tým, čo vie, že by mal robiť.²²² Zdržanlivého človeka zvádžajú jeho zmyslové túžby. Koná však cnostne, ale až keď nad nimi vyhrá, pretože chce zotrvať v napĺňaní dobra rozumu.²²³ Aristoteles o ňom preto hovorí, že „koná na základe voľby (teda racionálneho rozhodnutia), nie apetítu (zmyslovej túžby)“.²²⁴ Zdržanlivý človek „robí správnu vec“, aj keď po nej afektívne netúži. Inými slovami, zdržanlivý človek koná cnostný skutok iba *silou vôle*, nie pomocou svojich vášní.

Ak má zdržanlivý človek získať 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. Tu sa tomistické chápanie rozchádza s názorom Immanuela Kanta, podľa ktorého má človek dodržiavať morálnu povinnosť napriek tomu, po čom túži. Podľa Tomáša Akvinského morálny život má byť životom radosti – citovej aj duchovnej, čo nastane vtedy, keď konáme na základe úsudku rozumu aj zmyslovej túžby. Ako totiž tvrdí sv. Tomáš: „K dokonalosti mravného dobra patrí, aby človek k dobru smeroval nielen vôľou, ale aj zmyslovým apetítom.“²²⁵

Presne toto môžeme potvrdiť u úplne umierneného jedinca. Takýto človek pociťuje len malé alebo žiadne nezriadené hnutia žiadostivého apetítu, pretože si osvojil umiernený *habitus*.²²⁶ Jeho žiadostivý apetít ho tiahne smerom k racionálnemu dobru, takže jeho vnútorné túžby mu pomáhajú konať umiernene.²²⁷ Cnostný skutok koná nielen *silou vôle*, ale aj pomocou svojich vášní a v cnostnom živote nachádza radosť. Ako píše Aristoteles, na rozdiel od zdržanlivého, v umiernenom človeku zmyslový apetít „hovorí na všetky záležitosti rovnakým hlasom ako

²²¹ Podobná transformácia cnosťou sa však môže uskutočniť aj s inými našimi túžbami a emóciami. Pozri k tomu 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.

²²² Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, I, 13.

²²³ 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.“

²²⁴ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, III, 2.

²²⁵ *ST*, I–II, q. 24, a. 3: „non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum.“

²²⁶ Latinský výraz *habitus* budeme do slovenčiny prekladať predovšetkým ako „návyk“.

²²⁷ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 7, l. 9, n. 19–20.

rozum“.²²⁸ Tento človek dosiahol jeden cieľ mravného života, pretože jeho zmyslové túžby sú správne usporiadané návykom umiernenosti.

Rastom v morálnej cnosti sa nižší zmyslový apetít mení zo sily, ktorá bojuje proti rozumu a vôli, na silu, ktorá prostredníctvom svojich vlastných impulzov stále viac spolupracuje s *imperiom* rozumu a vôle. Zmyslový apetít už nie je jednoducho nútený podriaďovať sa rozumu a vôli, ale stáva sa v istom zmysle rovnocennou silou, ktorá sama aktívne prispieva k budovaniu morálnych cností. Vo vyššie spomenutom prípade umiernenému človeku už neprekážajú nezriadené túžby po telesných rozkošiach, ale teší sa správne usporiadaným cnostným túžbam po týchto pôžitkoch. 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“.²²⁹

Ak by k takejto harmónii neprišlo, naša snaha cnostne žiť by stále narážala na odpor živočíšneho sklonu k zmyslovým dobrám. Keby sme nezískali cnosť miernosti, výrazne by sa obmedzil rozsah, 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 cnostnejší sa človek stane, tým viac môže dôverovať svojim emocionálnym reakciám na osoby a udalosti okolo neho a tým menej bude zápasiť so svojimi nižšími živočíšnymi popudmi. Jeho emócie ho budú stále viac nabádať k tomu, čo je morálne dobré. Čím „bude cnosť dokonalejšia, tým viac bude (následne) príčinou vášne“.²³⁰

Stále ostane možnosť, že aj cnostného človeka emócie odvedú od skutočného dobra. Takéhoto človeka však cnosť rozvážnosti chráni pred chybnými úsudkami o konkrétnych emočných hnutiach. S rastom v cnosti je stále pravdepodobnejšie, že ho jeho vášne privedú k stvoreným telesným dobrám, ktoré sú v súlade s rozumom. Tým mu tiež pomôžu dosiahnuť skutočný ľudský rozkvet, ktorý je cieľom pozoruhodne prepracovaného učenia sv. Tomáša o úlohe vášní v morálnom živote.

2.7 Záver: Opätovná harmónia rozumu a vášní

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

²²⁸ Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, I, 13.

²²⁹ *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.“

²³⁰ Porov. *ST*, I–II, q. 59, a. 5: „quanto virtus fuerit perfectior, tanto magis passionem causat.“

Keď chcem robiť dobro, je mi blízko zlo. Podľa vnútorného človeka s radosťou súhlasím s Božím zákonom; ale vo svojich údoch pozorujem iný zákon, ktorý odporuje zákonu mojej mysle a robí ma zajatcom zákona hriechu, ktorý je v mojich údoch.²³¹

V ľudskom skutku však napriek tomuto rozporu existuje kontinuita medzi zmyslovým a racionálnym apetítom. Rozum tiež môže zdieľať morálnosť s afektivitou človeka tým, že ju 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 aj vôľou spolupracuje. Obnovená harmónia medzi jednotlivými mohutnosťami človeka v cnosti vytvára synergický efekt, v ktorom aj emócie nabádajú človeka k morálnemu dobru.

Na margo emócií a ich vplyvu na našu slobodu ešte zopakujeme, že *pocit slobody* nemôže byť základným konštitutívnym znakom slobodného skutku. Takáto sloboda by totiž nebola plne ľudskou slobodou, pretože by nevychádzala z intelektu a vôle, ktorými je naša prirodzenosť primárne definovaná. Aristoteles a sv. Tomáš v tomto smere rozlišujú 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 nás to teší alebo hnevá). Praktické uvažovanie na to, aby dospelo k úsudku, závisí od účasti vôle aj emócií.²³² Presnejšie povedané, praktické uvažovanie sa nezavršuje v poznaní, ale v skutku.²³³ V príkaze vykonať konkrétny čin tu a teraz. Preto, ako poznamenáva americký morálny teológ Michael Sherwin, sú cnosti prepojené: praktická múdrosť (*phronesis* alebo *prudentia*) v intelektu vyžaduje prítomnosť spravodlivosti vo vôli a odvalu a miernosť v emóciách.²³⁴ Formovaniu cností a návykov vo všeobecnosti, ako aj vplyvu tohto procesu na slobodu človeka sa budeme podrobne venovať v nasledujúcej kapitole.

²³¹ Rim 7, 21b–23. Pri citovaní Svätého písma v tejto práci používame preklad *Biblia. Starý a Nový zákon*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2018.

²³² 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.“

²³³ Porov. Daniel WESTBERG, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford: Clarendon, 1994, s. 19.

²³⁴ Porov. Michael S. SHERWIN, „Virtue as creative freedom and emotional wisdom,“ *Edification: The Transdisciplinary Journal of Christian Psychology* 6, č. 1 (2012): 34.

3. Sloboda a formovanie návykov

„Ja som už raz taký“ alebo „Nemôžem si pomôcť, taký jednoducho som“ – tak počujeme niekedy rôznych 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, identitu alebo vlastné 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 sú niektorí z nás aspoň implicitne presvedčení o tvárnosti a poddajnosti našej prirodzenosti. Následne niektorí ľudia tvrdia, že dosiahnutie naplnenia a šťastia je predmetom nášho vlastného úsilia. Iní sú však, naopak, presvedčení, že určité vonkajšie alebo vnútorné prekážky im trvalo bránia v šťastnom živote.

Viac ako naše momentálne emócie či intenzívnejšie, prípadne aj dlhodobejšie vášne môžu našu slobodu obmedzovať inštinkty a návyky (vrodené či získané), ktoré vychádzajú z našej špecifickej alebo individuálnej prirodzenosti a s našou afektivitou úzko súvisia. Americká neurovedkyňa Ann Graybiel opisuje neurologické základy rôznych druhov návykov.²³⁵ Aj reflexy môžeme podľa nej chápať ako nižšiu formu návykov. Správanie zvierat, ako je zložitá stavanie hniezd či rituály párenia labutí, sa dosť výrazne približuje k ľudským návykom v tom zmysle, že oboje sú naučené, zahŕňajú voľbu a zámerné uskutočňovanie cieľov. Často tiež aktivujú analogické časti mozgu.²³⁶ Na druhej strane závislosti a obsedantno-kompulzívne správanie sú podľa nej „extrémne návyky“ alebo „poruchy“ návykov.²³⁷ Keďže tieto poruchy sú, žiaľ, pomerne časté, ukážeme v tejto stati, ako v oblasti návykov môžu súčasné vedy o človeku čerpať z múdrosti anjelského učiteľa.

3.1 Pesimizmus ohľadom ľudskej slobody

Po teroristickom útoku 11. septembra 2001 sa približne u jednej z piatich osôb, ktoré žili v blízkosti Svetového obchodného centra v New Yorku, vyvinula posttraumatická stresová porucha. Tehotné ženy s touto poruchou mali chronicky zníženú hladinu kortizolu, t. j. hormónu, ktorý pomáha zvládať stres. Dojčatá, narodené týmto matkám, mali abnormálne

²³⁵ Porov. Ann M. GRAYBIEL, „Habits, Rituals, and the Evaluative Brain,“ *Annual Review of Neuroscience* 31 (2008): 359–387.

²³⁶ Tamže, s. 371–374.

²³⁷ Tamže, s. 369–370 a 374–375.

nízku hladinu kortizolu a oveľa väčšie ťažkosti so zvládaním stresu v porovnaní so svojimi rovesníkmi.²³⁸ Tieto zistenia sa zhodujú so štúdiami, ktoré ukazujú, že stres matky môže mať dlhodobé negatívne účinky na srdcovú frekvenciu jej dieťaťa a ako opakované vzorce nálad matky (vrátane depresí) ovplyvňujú neuro-behaviorálny vývin plodu.²³⁹

Iné štúdie sledovali vývin detí v útlom detstve v smutne známom prípade rumunských sirôt. Išlo o viac ako sto detí, ktoré sa stali obeťami rumunského komunistického systému. Po narodení boli bez akejkoľvek pozitívnej ľudskej interakcie a fyzického kontaktu ponechané ležať vo vlastných výkaloch. Krmili ich z fliaš pripevnených nad ich postieľkami a umývali opláchnutím studenou vodou.²⁴⁰ Aj keď boli adoptované vo veku menej ako dva roky, siroty, ktoré strávili v ústave viac ako šesť mesiacov, sa nevyvíjali úplne normálne. Napriek desaťročiu dobiehania mali menšie mozgy ako iné deti v ich veku²⁴¹ a často trpeli duševnými poruchami, ako sú dezinhibovaná porucha príchylnosti, kvázi-autistické správanie či rôzne kognitívne poruchy.²⁴² Tieto rumunské deti a deti narodené matkám s posttraumatickou stresovou poruchou vykazovali podobné črty.

Iná séria štúdií sledovala deti, ktoré prekonalí pôrodné komplikácie, prežili pokus o interrupciu alebo zažili negatívne biologické vplyvy, ako je podvýživa či pasívne fajčenie, prípadne zažili materské odmietnutie a výchovu v dojčenskom ústave viac ako štyri mesiace počas prvého roku života. Výsledkom skúmaní bolo, že všetky tieto deti mali neskôr väčšiu pravdepodobnosť prejavovať násilie.²⁴³ Na základe týchto a podobných štúdií by sme mohli

²³⁸ Porov. 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.

²³⁹ 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; Michael T. KINSELLA a Catherine MONK, „Impact of Maternal Stress, Depression and Anxiety on Fetal Neurobehavioral Development,“ *Clinical Obstetrics and Gynecology* 52, č. 3 (2009): 425–440.

²⁴⁰ 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.

²⁴¹ Porov. Mitul A. MEHTA a kol., „Amygdala, Hippocampal and Corpus Callosum Size Following Severe Early Institutional Deprivation: The English and Romanian Adoptees Study Pilot,“ *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 50, č. 8 (2009): 943–951.

²⁴² Porov. Michael RUTTER a kol., „Effects of Profound Early Institutional Deprivation: An Overview of Findings from a UK Longitudinal Study of Romanian Adoptees,“ *European Journal of Developmental Psychology* 4, č. 3 (2007): 347.

²⁴³ 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; Adrian RAINE, Patricia BRENNAN a Sarnoff A. MEDNICK, „Birth Complications Combined with Early Maternal Rejection at Age 1 Year Predispose to Violent Crime at Age 18

dôjsť k záverom, ktoré by potvrdzovali princípy materialistického determinizmu. Ten vysvetľuje abnormálne správanie spôsobom, ktorý predpokladá pasivitu jednotlivca. V bežnej komunikácii postuláty materialistického determinizmu vyjadrujú práve vety typu: „On je jednoducho taký a iný už nebude“, s ktorými sme začali túto kapitolu.

Mohol sa taký narodiť, mohol sa takým stať chorobou, zranením, nevydarenou chirurgickou operáciou alebo vyššou silou, ktorá zasiahla „jeho osud“. Bez ohľadu na príčinu znevýhodnenia minulé utrpenie takéhoto človeka poskytuje často 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.²⁴⁴ 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 zlo páchať a vyvážiť tak ujmu, ktorú prežili. Týmto rozhodne nechceme tvrdiť, že by súciti a pomoc obetiam zla neboli správne. Podľa nás sú dokonca vecou bazálnej spravodlivosti. Zdá sa však, že načrtnutá tendencia v mnohých prípadoch v súčasnosti vykazuje viditeľnú kauzálnu spojitosť od *kultúry obete* cez *kult pomsty* až po *tyraniu*. Ako správne a spravodlivo reagovať na popísaný problém?

Sv. Tomáš, vychádzajúc z Aristotelových Kategórií,²⁴⁵ všeobecne označuje návyky ako *nadobudnuté a stabilné dispoziecie duše*.²⁴⁶ Vysvetľuje, že súvisia predovšetkým s vôľou²⁴⁷ a sú to hlboko zakorenené sklony. Nedeterminujú však naše správanie absolútne, pretože nenútiť vôľu konať, ako to ukážeme. Zvieratá sú determinované svojimi inštinkami, ľudia sú však determinovaní predovšetkým svojou vôľbou.²⁴⁸ Človek má slobodu voľby, pokiaľ ide o jednotlivé dobrá, s ktorými sa v živote stretáva.²⁴⁹ V tomto smere rozlišuje Akvinský medzi „pracovaním“ (z lat. *facere*) a „pôsobením“ (z lat. *agere*):

Years,” *Archives of General Psychiatry* 51, č. 12 (1994): 984–988; 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.

²⁴⁴ Porov. GREENE a COHEN, „For the law, neuroscience changes nothing and everything,” s. 1778–1780 .

²⁴⁵ Porov. ARISTOTELES, *The Complete Works of Aristotle: Categories*, ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1991, § 6 a 15.

²⁴⁶ Porov. *ST*, I–II, q. 50, a. 2.

²⁴⁷ *ST*, I–II, q. 50, a. 5: „Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quendam principalem ordinem ad voluntatem.“

²⁴⁸ *ST*, I–II, 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.“

²⁴⁹ Pozri k tomu stat' 1.5.

Práca je činnosť prechádzajúca do vonkajšej matérie, napríklad stavať, rezať a podobne, zatiaľ čo *pôsobenie* je činnosť pretrvávajúca v jej konateľovi, napríklad vidieť, chcieť a podobne.²⁵⁰

Práca je teda primárne prechodná činnosť, ktorá zahŕňa formovanie nejakej veci, a je nám vonkajšia. Naopak, *pôsobenie* je v prvom rade trvalá činnosť a ide pri ňom predovšetkým o formovanie vnútra človeka, hoci môže zahŕňať aj vonkajšie aktivity.

Materialistický koncept vidí človeka ako *predmet*, na ktorom sa má niečo konať zvonku. Ide teda o koncept *facere*. Človek je v tomto ponímaní čistá matéria – plastelína, ktorú tvarujeme vlastnými rukami, či lego, ktoré si zostavíme, ako chceme. Tomáš Akvinský, naopak, tvrdí, že človek je najmä činiteľ, ktorý sa formuje prostredníctvom svojich zámerne volených činov.²⁵¹ Týmto spôsobom sa stávame zodpovednými za podobu, ktorú svojimi skutkami nadobúdame. Takto človek zažíva seba samého nie ako nejakú bábku v rukách osudu či stavebnicu lega, ale ako skutočného *činiteľa* – umelca, ktorý vytvára svoje vrcholné dielo. V ďalšom texte ukážeme, prečo práve takýto náhľad na človeka zodpovedá realite.

3.2 Návyky ako determinovanie prirodzenosti?

Nielen niektoré odborné štúdie z predchádzajúcej state naznačujú, že návyky sťažujú alebo úplne znemožňujú dobrovoľné ľudské skutky. Istú verziu tejto tézy postuloval aj Servais Pinckaers, podľa ktorého *habitus* v tomistickom zmysle nie je „návyk“, ako sa používa v súčasnom bežnom jazyku.²⁵² Návyk v dnešnej komunikácii podľa neho znamená „zniženie, ak nie úplné vylúčenie, úplného vedomia a dobrovoľného rozhodnutia úplne na začiatku“, pretože „automatizácia návyku zbavuje skutok práve toho, čo mu dáva morálny rozmer“.²⁵³

Americkí neurovedci Howard Eichenbaum a Neal Cohen v podobnom duchu definujú návyk ako „ten aspekt učenia motorických zručností, ktorý sa týka získaných, stereotypných a nevedomých behaviorálnych repertoárov“.²⁵⁴ Takými sú napríklad chôdza, šoférovanie auta či písanie na počítači. Táto koncepcia stotožňuje návyk s *procedurálnou pamäťou* človeka, keďže návyk je podľa nej naučenie a zapamätanie si motorických programov, ktoré sú

²⁵⁰ ST, I–II, q. 57, a. 4. Zdôraznenie kurzívou je naše.

²⁵¹ Porov. ST, I–II, q. 26, a. 2. Daniel De Haan to komentuje nasledovne: „Through the efficacy of the will, the person transcends the natural determinations of the physical order and becomes the sort of person who chooses and performs certain axiologically specified activities,“ porov. DE HAAN, „Thomistic Hylomorphism,“ s. 100.

²⁵² Porov. Servais T. PINCKAERS, „Virtue Is Not a Habit,“ *Cross Currents* 12, č. 1 (1962): 66.

²⁵³ Tamže, s. 67.

²⁵⁴ Howard B. EICHENBAUM a Neal J. COHEN, *From Conditioning to Conscious Recollection: Memory Systems of the Brain*, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 435: „acquired, stereotyped, and unconscious behavioral repertoires.“

výsledkom opakovaných motorických úkonov. To znamená vylúčenie vyšších racionálnych a reflexívnych schopností človeka, a tým aj plnú dobrovoľnosť jeho konania. Keďže ľudia vykonávajú zvykové činnosti neustále, mohlo by to vyzerat' tak, že mnohé – ak nie dokonca všetky – naše činnosti nie sú úplne dobrovoľné.

Ako reagovať na takúto tézu? Začnime tým, že téza hovorí len o jednom význame návyku a opomína iné významy, ktoré nevyklúčujú plne dobrovoľné konanie. Pri skúmaní koncepcie *návyku* alebo *zvyku* u sedemdesiatich siedmich mysliteľov naprieč tisícročiami vedci zistili, že existujú dva hlavné smery v jeho chápaní:²⁵⁵ 1. *Asociačný* model znamená, že ak sa objaví udalosť A, nastane alebo sa bude preferovať aj udalosť B, pretože B predtým opakovane nasledovala po udalosti A. Tento model funguje na základe jednoduchšej schémy podnet – odozva. Návyky sa tu interpretujú mechanicky ako deterministické automatizmy. *Asociačný* smer vychádza z Aristotelovho traktátu *De memoria et reminiscencia* a jeho opisov fyzických a psychologických mechanizmov pamäti a spomínania.²⁵⁶ V roku 1749 sa o prvú asociačnú syntézu fyzických a psychologických vysvetlení ľudských návykov pokúsil David Hartley.²⁵⁷ Takéto vysvetlenia zamerané na empirické štúdie uprednostňovali behavioristi a súčasné koncepcie, ktoré spájajú ľudské návyky so strojovým učením.

2. Okrem tejto koncepcie však existuje aj *organizačný* smer chápania návykov so svojim zameraním na to, ako si ľudia, podobne ako všetky živé stvorenia, organizujú svoje správanie na rôznych úrovniach. Návyky sú v tomto modeli „ekologické, samo-organizačné štruktúry, ktoré súvisia so sieťou predispozícií a plastických závislostí v subjekte a v prostredí“.²⁵⁸ *Organizačný* smer prevzal dedičstvo Aristotelovej filozofie prírody a spisu *De anima*, podľa ktorého je duša „najviac a primárne“²⁵⁹ pôvodcom pohybu. Túto líniu rozvíjal „nemecký idealizmus, francúzsky spiritualizmus, pragmatizmus aj fenomenológia“.²⁶⁰ V mnohých ohľadoch od Aristotela vzdialený Georg Friedrich Hegel súhlasil s tézou, že návyk je druhou prirodzenosťou, teda „sprostredkujúcim pojmom“ medzi seba-riadením duše a určovaním

²⁵⁵ 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.

²⁵⁶ Porov. ARISTOTELES, „De memoria et reminiscencia,“ in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, New York: Random House, 1941, 451b11–453b10, s. 612–617.

²⁵⁷ Porov. David HARTLEY, *Observations on Man: His Frame, His Duty, and His Expectations*, Londýn: Thomas Tegg and son, 1834.

²⁵⁸ BARANDIARAN a DI PAOLO, „Genealogical Map,“ s. 1: „ecological, self-organizing structures that relate to a web of predispositions and plastic dependencies.“

²⁵⁹ Porov. ARISTOTELES, *De anima*, I, 2.

²⁶⁰ BARANDIARAN a DI PAOLO, „Genealogical Map,“ s. 1.

sveta, v ktorom človek žije.²⁶¹ Francúzsky filozof a archeológ Félix Ravaisson zase svojím *De l'habitude* v roku 1838 položil základy pre fenomenologické a holistické chápanie návykov.²⁶² Organizačný smer pokračoval Edmundom Husserlom,²⁶³ Johnom Deweym²⁶⁴ či Jeanom Piagetom.²⁶⁵ Dnes je tento typ chápania návykov výrazný v oblasti neurovied,²⁶⁶ kognitívnej vedy,²⁶⁷ robotiky a senzo-motorických prístupov k poznaniu.²⁶⁸

Zdá sa, že Tomáš Akvinský sa snaží o syntézu najlepších vysvetlení materiálnych a pôsobiacich príčin návyku, ktoré tvoria jadro *asociačného* prúdu, a formálnych a finálnych príčin, ktoré predstavujú *organizačný* smer. Tomáš chápe návyk ako realitu, ktorá existuje na viacerých úrovniach ľudskej osoby. Nižšie návyky individuálnej prirodzenosti nie sú podľa neho same osebe nezlučiteľné s čiastočne dobrovoľnými návykmi. Napríklad flegmatický temperament človeka s jeho prirodzenými sklonmi je kompatibilný s rozumovým návykom posudzovať bezpečnosť svojho okolia. Takéto nižšie návyky sú *dispozície*, ktoré môžu nakloniť vôľu, ale same osebe vôľu nehýbu.²⁶⁹ Sú tiež kompatibilné s úplne dobrovoľnými návykmi, ako sú intelektuálne návyky pre štúdium, ktoré si človek slobodne volí. Zároveň

²⁶¹ Porov. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Hegel's Philosophy of Mind, Part 3 of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Oxford: Clarendon Press, 1894.

²⁶² Porov. Félix RAVAISSON, *De l'habitude*, Paríž: Henri Fournier et Cie, 1838.

²⁶³ 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.

²⁶⁴ 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.

²⁶⁵ Porov. Jean PIAGET, *La psychologie de l'intelligence*, Paríž: Armand Colin, 1947; *Biologie et connaissance*, Paríž: Gallimard, 1967.

²⁶⁶ 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.

²⁶⁷ Porov. Ezequiel A. DI PAOLO, Marieke ROHDE a Hanne DE JAEGHER, „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: 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: MIT Press, 1992.

²⁶⁸ 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: 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.

²⁶⁹ Podľa Tomáša Akvinského samotná prítomnosť návyku nevedie človeka nutne k nejakému skutku, keďže návyky sú podriadené vôli, porov. *ST*, I–II, q. 78. a. 2: „habitus definitur esse quo quis utitur cum voluerit.“

plne dobrovoľné návyky môžu koexistovať s mimovoľnými pohybmi tela aj duše, ako je napríklad trávenie a pohyb vôle k univerzálnemu dobru. Zahŕňajú tak prvky automatizmu bez toho, aby sa narušila ich podstatná dobrovoľnosť.

Akým spôsobom teda návyky ovplyvňujú naše konanie? Akvinský tvrdí, že impulz sa môže stať človeku prirodzeným, keď sa opakuje a stabilizuje ako správanie.²⁷⁰ Už od detstva si človek zvyká robiť dobro aj zlo. Naše činy formujú náš vnútorný život a posúvajú ho smerom, ktorý sa čoraz ťažšie mení, pretože po špecifických skutkoch nasledujú špecifické návyky.²⁷¹ Návyk sa stáva akoby „druhou prirodzenosťou“, keďže „čo je navyknuté, stáva sa potešením, pretože sa to stáva prirodzeným“.²⁷² Platí to počas celého života človeka, ale obzvlášť o mladšom veku, z ktorého si uchováваме najsilnejšie návyky: „Duša silno lipne na veciach, ktorými bola presiaknutá od detstva, akoby boli prirodzene a samy osebe známe.“²⁷³ Takže pravidelné správanie dieťaťa vedie k hlboko zakoreneným návykom.²⁷⁴

Zámerným a premysleným pravidelným vykonávaním činov sa prostredníctvom získaných návykov človek determinuje. Sv. Tomáš tak charakterizuje ľudský návyk ako sklon k činnosti, ktorý je výsledkom vedomého konania. Podľa komentára Rogatiena Bernarda: „Skutočne ľudský návyk je pre neho esenciálne vecou, nad ktorou má človek kontrolu a vďaka ktorej je človek pánom sám nad sebou.“²⁷⁵ Návyk v Tomášovom chápaní predstavuje dispozíciu v duši, ktorá neničí našu slobodu (dobrovoľnosť), a človek ju môže podľa vlastného uváženia prispôbovať a používať. Dokonca „s inherentnou schopnosťou návyku človek získava plnú kontrolu nad sebou samým“.²⁷⁶ K tejto schopnosti ľudského návyku sa vrátíme v stati 3.4.

3.3 Nedobrovoľné a vedome chcené návyky

Doposiaľ sme načrtli koncepciu *habitu* podľa sv. Tomáša Akvinského, ktorá ukazuje, že návyky nemusia nutne našu slobodu vylučovať. Čo však najmä s negatívnymi návykmi, ktoré

²⁷⁰ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 19.

²⁷¹ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 2, l. 1, n. 10: „secundum harum differentiam sequuntur differentiae habituum.“

²⁷² *ST*, I–II, q. 32, a. 2, ad 3.

²⁷³ *ScG*, I, 11, č. 1: „Consuetudo autem, et praecipue quae est a puero, vim naturae obtinet.“

²⁷⁴ 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.“

²⁷⁵ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Somme Théologique*, zv. I, *La Vertue, 1a–2ae, questions 49–60*, preložil Rogatien Bernard, Paríž: Cerf, Desclée & Cie, 1933, s. 385.

²⁷⁶ Tamže.

sa javia ako jednoznačne nedobrovoľné? Čo ak sú navyše spôsobené fyzickými zmenami v ľudskom organizme? Aký majú vplyv na našu slobodu?

Portugalsko-americký neurovedec António Damásio vo svojich výskumoch ukázal, ako je pre našu samoreguláciu kľúčový mozog. Jeden z Damásiových pacientov²⁷⁷ žil celkom bežný život až do stredného veku. Bol úspešný účtovník, verný manžel a milujúci otec. Jeho správanie sa však začalo meniť po odstránení nádoru z prednej časti mozgu. IQ tohto človeka síce zostalo na úrovni 140, ale počas šiestich mesiacoch 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 rýchlo opustila. Vo všeobecnosti EVR preukazoval vážny nedostatok rozvážnosti. Čo sa to s ním stalo? Zistilo sa, že pri odstraňovaní nádoru mu lekári poškodili prednú kôru mozgu a amygdalu. Predný mozgový lalok je však rozhodujúci pre naše plánovanie, amygdala má zase zásadnú úlohu pri pocitoch strachu a odporu. Diagnostická hypotéza potvrdila, že bez vzájomnej komunikácie jeho rozumu a emócií nebol EVR schopný robiť dobré praktické rozhodnutia.

Zdá sa, že tento prípad tiež dokazuje, že človek vo svojom konaní nie je slobodný. Ako bol EVR pri všetkej dobrej vôli limitovaný poškodením mozgu, tak má predsa každý človek svoju slobodu obmedzenú rôznymi fyzickými, psychickými či kultúrnymi faktormi. Nakoniec aj Aristoteles tvrdí, že „aký človek je, taký sa mu zdá cieľ“.²⁷⁸ Z toho sv. Tomáš odvodzuje, že ak sa človek zmení nejakou konkrétnou záležitosťou, zdá sa mu dobré niečo, čo sa mu predtým také nezдалo.²⁷⁹ 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“.²⁸⁰

Nie je v našich silách byť úplne iní, akí sme, pretože individuálnu osobnosť „má človek od narodenia“²⁸¹ a jednoducho k nemu patrí. Nedobrovoľné návyky nadobúdame bez plného

²⁷⁷ Poznáme ho ako „EVR“, pozri jeho príbeh: Paul M. CHURCHLAND, *Neurophilosophy at Work*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 50.

²⁷⁸ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, III, 5.

²⁷⁹ Porov. *ST*, I–II, q. 9, a. 2: „secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem.“

²⁸⁰ 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 praecepit.“

²⁸¹ *De veritate*, q. 24, a. 1, arg. 19.

uváženia z našej špecifickej a individuálnej prirodzenosti, ako aj udalosťami alebo skutkami po narodení. Bránia teda tieto návyky úplnej dobrovoľnosti (slobode) nášho konania? Ako sme už naznačili v predchádzajúcej stati, návyky same osebe nemôžu vytvárať plne dobrovoľné skutky. Môžu podnietiť *acti hominis*, ale nespôsobujú činnosť, ktorá je v pravom slova zmysle ľudská. Návyky totiž nevedia spôsobiť, že rozum nutne uprednostní nejakú vec pred inou.²⁸² Napríklad stravovací návyk môže niekoho nasmerovať k tomu, aby uprednostnil koláč pred rezňom, ale žiadny návyk neprinúti človeka *ku konkrétnemu koláču práve tu a teraz*. Návyky sú vždy len dispozíciou k všeobecným dobrám.

Návyk k rannej rozcvičke môže smerovať človeka, aby si šiel zabehať každé ráno o šiestej. Nikoho však tento návyk neprinúti, aby behal ráno 25. decembra. Bežec má stále na výber: môže sa rozhodnúť spať dlhšie, alebo vstať a dať si namiesto behu výdatné raňajky. Dokonca ani nedobrovoľné návyky či závislosti nebránia slobodnej voľbe ako takej, pretože človek si zachováva slobodu zvoliť si rôzne spôsoby, ako dosiahnuť svoj cieľ.²⁸³ Variabilita ľudskej voľby je znakom toho, že človek má slobodu presahujúcu slobodu konania, ktorá vychádza len z inštinktu, ako to vidíme u zvierat.²⁸⁴ Hoci naše vášne môžu pohnúť vôľu tým, že jej predstavia predmet, ktorý sa v danej chvíli javí ako dobrý a vhodný,²⁸⁵ rozumová duša si v princípe stále udržiava slobodu konať, alebo nekonať.²⁸⁶ Z toho dôvodu má silu odmietnuť svoje afektívne sklony a návyky aspoň niekedy.²⁸⁷

Tomáš Akvinský súhlasí s tým, že ľudia majú veľa rôznych návykov a sklonov, ktoré nie sú dobrovoľné. Tvrdí však, že hoci tieto predstavujú do istej miery vynútený pohyb vôle daný našou genetikou alebo nadobudnutou črtou, nie sú v absolútnom rozpore so slobodnou voľbou. V niektorých prípadoch ide dokonca o to, čo „môže byť nutné, a predsa dobrovoľné“.²⁸⁸ Čo tým myslí? Napríklad skutočnosť, že vôľa prirodzene a nevyhnutne túži

²⁸² 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.“

²⁸³ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 19: „diversae viae remaneant eligibiles ad consecutionem illius finis.“

²⁸⁴ Porov. *ScG*, III, 85, č. 7: „omnis hirundo similiter facit nidum.“

²⁸⁵ Porov. *ST*, I–II, q. 9, a. 2: „Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem.“

²⁸⁶ 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.“

²⁸⁷ Porov. *De malo*, q. 6, a. 1: „Quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur.“ Napriek tomu, že konať proti stabilnému návyku nie je jednoduché, porov. tiež *De veritate*, q. 24, a. 12, ad 13: „licet cum difficultate. Non tamen manente habitu potest contingere quod diu maneat, nihil secundum habitum agens.“

²⁸⁸ *De veritate*, q. 24, a. 12, ad sc. 10: „necessarium, et tamen voluntarium.“

po univerzálnom dobre a nenávidí biedu „kvôli prirodzenému sklonu, ktorý je podobný sklonu k návyku“.²⁸⁹

Pri *automatizovanom správaní* potrebujeme zvážiť jeho zdroj. Slobodný človek má návyky, ktoré pramenia z jeho slobodnej voľby a pochádzajú z vlády nad sebou samým a vlastného presvedčenia. Takýto človek bude konať skutky pochádzajúce z návykov aj pri absencii spúšťačov a odmien. Ak však človek koná z nedobrovoľných príčin, ktoré sú v priamom rozpore s jeho vôľou, potom jeho správanie plynie z návykov nezlučiteľných so slobodnou voľbou. Keď sa človek oslobodí od spúšťačov tohto správania, často s vynútenými skutkami prestane.²⁹⁰

Ak je naše konanie iniciované úplne bez účasti (pozornej zaangažovanosti) rozumu, nemôže byť dobrovoľné. Konanie však môže byť iniciované rozumom, aj keď naša zámerná pozornosť nie je súčasne prítomná s našim aktuálnym správaním. To je prípad človeka, ktorý „spontánne“ pohne rukou po tom, ako sa rozhodol zúčastniť na experimente, kde sa od neho vyžadovalo, aby v určitom momente rukou pohl.²⁹¹ Šoférovanie auta pri každodennom dochádzaní do práce je tiež takouto aktivitou. Napriek tomu, že šoférujeme „automatizovane“, môžeme s istotou povedať, že tento druh nášho správania je plne dobrovoľný.

Automatizovaná činnosť teda nie je vždy v rozpore s dobrovoľnosťou.²⁹² V tom istom ľudskom konaní môžu tieto črty koexistovať a vzájomne si prospievať. Ak automatické správanie pramení zo slobodných rozhodnutí človeka, neprináša nutnosť ani neodstraňuje slobodu voľby.²⁹³ Navyše človek sa podľa Akvinského formuje a individualizuje aj prostredníctvom získavania návykov.²⁹⁴ Vedomé formovanie sa postupne stáva naším pravidelným a predvídateľným správaním. Keď slobodne nadobúdame návyk, „vyplýva z toho, že človek účinne túži po celi, ktorý je v súlade s týmto návykom“.²⁹⁵

²⁸⁹ Tamže: „propter naturalem inclinationem, cui assimilatur inclinatio habitus.“

²⁹⁰ Porov. SULLIVAN, *Heroic Habits*, s. 65–72.

²⁹¹ Pozri stať I.1.

²⁹² Opozitum „dobrovoľného“ je „nedobrovoľný“. Adjektívum „automatizovaný“ (dokonca v určitom zmysle 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.“

²⁹³ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 19: „habitus necessitatem non inducit, nec libertatem electionis tollit.“

²⁹⁴ Porov. tamže: „homo efficitur aliqualis per aliquem habitum acquisitum cuius nos causa sumus.“

²⁹⁵ Tamže.

Americký špecialista na teóriu vnímania a vedomia Alva Noë dokonca tvrdí, že „potrebujete návyky myslenia a správania, aby ste boli rozhodní a rozvážni“.²⁹⁶ Pod pojmom „návyk“ pritom Noë rozumie automatizovanú rutinu: „Skúšať niečo nové je vždy riskantné; spoliehaním sa na to, čo sme už otestovali, šetríme energiu.“²⁹⁷ Neurovedecký výskum teda podporuje filozofickú tézu, že keď má operatívna sila návyk, jej účinnosť sa zvyšuje. Štúdie hovoria o dlhodobom zosilňujúcom účinku, ku ktorému vedie zhodná a opakujúca sa činnosť synaptických kontaktov.²⁹⁸ Aktivita vykonávaná z návyku zvyšuje synaptickú silu, uľahčuje behaviorálny výkon a disponuje človeka, aby v budúcnosti konal podobne.²⁹⁹

Čo to znamená v praxi? Vezmime si spomenutý príklad šoférovania automobilu. Keď človek získa zručnosti potrebné na dobrú jazdu, môže svoju myseľ oslobodiť od úzkostlivého sledovania detailov riadenia a rozmyšľať nad celkom inými (abstraktnými) záležitosťami. Zautomatizovanie niektorých návykov znižuje potrebu okamžitej kontroly, ako keď skúsený klavirista už pri svojej hre nemusí úzkostlivo sledovať pohyb prstov. Ak už nepremýšľa o podriadených cieľoch, môže sa majster uvoľniť a zažívať svoju činnosť v novej kvalite.³⁰⁰ Inak povedané, rozvíjanie určitého automatizovaného správania nám umožňuje venovať pozornosť vyšším záležitostiam namiesto toho, aby sme míňali sily a čas premýšľaním nad bežnými úkonmi.

Navyše, naše vášne, predstavivosť ani kognitívna schopnosť³⁰¹ nie sú vždy pod našou vedomou kontrolou. Sú však formované mnohými voľbami, ktoré ich učia a prispôsobujú, aby vyhodnotili niečo za dobré a vhodné (alebo zlé a nevhodné).³⁰² „Prirodzený apetít alebo sklon (totiž) nasleduje prirodzene vlastnú formu“, ktorá pochádza z toho, že vec je „rozpoznaná ako dobrá“.³⁰³ Napríklad vedomým a systematickým uprednostňovaním utrpenia

²⁹⁶ 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. 118. Noë ďalej pokračuje: „a life without habits would be robotic. Each day would be like one’s first day in an unfamiliar country“ (s. 119).

²⁹⁷ Tamže, s. 123.

²⁹⁸ Porov. LARRIVEE a GINI, „Is the philosophical construct,“ s. 1. Výsledkom je „stabilization and proliferation of coordinated synaptic activity.“

²⁹⁹ Porov. tamže, s. 2.

³⁰⁰ Primárny cieľ návyku pomáha jeho vlastníčkovi vybrať si medzi nižšími, podriadenými cieľmi, porov. FIERY CUSHMAN a ADAM MORRIS, „Habitual Control of Goal Selection in Humans,“ *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 112, č. 45 (2015): 13817–13822.

³⁰¹ 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.

³⁰² Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 3, l. 13, n. 6: „homo iudicat aliquid esse bonum ut secundum se et simpliciter provenit ex inclinatione habitus.“

³⁰³ Tamže, n. 1: „aliquid appetatur, praeexigitur quod apprehendatur ut bonum.“

pred pôžitkom môže človek svoje vášne a myslenie „navyknúť“ na úsudok, že smrť nie je absolútne zlo, ale len relatívne. Odvaha sa zase pestuje tak, že človek prekonáva nebezpečenstvá pre správny cieľ.

Keď sa už návyk stane súčasťou charakteru, má tendenciu generovať rovnaké skutky ako tie, ktoré ho vytvorili.³⁰⁴ Táto kauzalita je však prediktívna, nie determinujúca. Návyk predpovedá činnosť, je teda stavom *pripraveného potenciálu*. Preto ten, kto má návyk, „je schopný urobiť čin odporujúci návyku, pretože nie je nevyhnutné, aby návyk vždy používal“.³⁰⁵ S touto tézou súhlasí aj zistenie neurovedeckej štúdie Amira Dezfouliho a Bernarda Balleina,³⁰⁶ podľa ktorej si konajúci môže vybrať medzi rôznymi návykmi a uviesť ich do činnosti vo vhodnej situácii. Plne dobrovoľné návyky tak robia následné skutky viac dobrovoľnými (a slobodnými), nie menej.

Plne dobrovoľné návyky tvoria akúsi „samozosilňujúcu špirálu“. Zámer človeka získať nejaký návyk si zachováva svoju silu, ba dokonca môže silnieť prostredníctvom následných potvrdení a skutkov vychádzajúcich z návyku. Ako oheň môže zvýšiť svoju teplotu len vtedy, keď už niečo horí, tak konajúci môže zvýšiť *intenzitu svojej vôle*, ak už má vôľu zameranú na určitý predmet. Keď po uskutočnení skutku navyše zakúsi želanú odmenu, je pravdepodobné, že skutok zopakuje a návyk tak potvrdí. Kvalita skutku pritom môže rásť. Okrem toho harmonickým zjednotením celej škály návykov môže človek nielen konať *v plne ľudskom režime*,³⁰⁷ ale správnymi návykmi sa tiež môže stať kvalitnejším človekom.

3.4 Cnosti ako dokonalé ľudské návyky

Slovo „cnosť“ v dnešnom jazyku väčšinou znamená nejaký druh morálnej dobroty, najmä nesebeckosť a konanie dobra pre druhých. Podľa tohto chápania je cnostný človek ten, kto sa stará o bezdomovcov alebo čistí znečistený potok vo svojom okolí. Niektorí ľudia vnímajú „cnosť“ všeobecnejšie – ako dispozíciu zachovávať pravidlá.³⁰⁸ Ale antické korene tohto

³⁰⁴ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 12, ad 19: „habitus semper reddant similes actus.“

³⁰⁵ Tamže.

³⁰⁶ Porov. 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.

³⁰⁷ 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.“

³⁰⁸ Podľa Waltera Schallera je tento „kantovský“ model štandardnom v teórii cností, porov. Walter E. SCHALLER, „Are virtues no more than dispositions to obey moral rules?“ *Philosophia* 20, č. 1–2 (1990): 195–207. Steven Jensen, odvolávajúc sa na *De malo*, q. 1, a. 3 a *ScG*, III, 10, č. 14, tvrdí, že „Thomas teaches that the very first

slova siahajú hlbšie. Grécke slovo *areté*, ktoré sa bežne prekladá ako „cnosť“, v antickom kontexte znamenalo „zdatnosť“ alebo „dokonalosť“. Vyjadrovalo telesný ideál mladých mužov, ktorí sa pripravovali na olympijské hry, alebo ideálne politické schopnosti pre *dokonalú* vládu.³⁰⁹ Cnosť teda bola spojená s praxou a zručnosťou, ktorá zahŕňala bytie autentickým človekom v tom najlepšom zmysle slova.³¹⁰

Tomáš Akvinský pokračuje v tejto línii a tvrdí, že na najvšeobecnejšej úrovni „cnosť označuje završenie schopnosti (sily)“.³¹¹ Vo Vulgáte, ktorú Tomáš používal, sa latinský ekvivalent slova cnosť – *virtus* chápal ako „moc“, ktorá pochádza od Boha a je zameraná na dobré skutky. Kniha múdrosti tak chváli Boha slovami: „Tvoja moc je zdrojom spravodlivosti.“³¹² Lukášovo evanjelium zase zaznamenáva, že keď Kristus kráčal medzi ľuďmi, všetci sa ho usilovali dotknúť, „lebo z neho vychádzala sila a uzdravovala všetkých“.³¹³ Okrem Božej moci však *virtus* pre Akvinského znamená aj ľudskú silu, ktorú stotožňuje s dokonalosťou plne ľudských návykov, teda cnosťou.³¹⁴ Cnosť totiž zdokonaľuje moc človeka a robí ho silnejším. Kto ju má, ovláda a zameriava svoje apetity tak, že dobrý skutok vykoná rýchlejšie, ľahšie a zručnejšie. Slovo „virtuóz“ práve v súlade s týmto chápaním označuje umelca, ktorý tak ovládol svoje telo a vášne, že umelecké dielo vytvorí *celkom prirodzene*.³¹⁵

Ľudia sa rodia bez krídel, pazúrov, kopýt a iných spôsobilostí, ktoré majú zvieratá. Majú však potenciál dosiahnuť väčšiu dokonalosť, ktorá sa v najplnšej miere získava práve prostredníctvom cností. Nie všetky ľudské schopnosti však môžu viesť k cnosti. Sv. Tomáš tvrdí, že vláda nad sebou samým je základom pre úplne dobrovoľné (teda plne ľudské) skutky.³¹⁶ Cnosti tak nemôžu existovať v schopnosti, nad ktorou človek nemá vládu. Ak totiž

cause of moral evil is a failure to consider the moral rule“ a „a person who does evil must have set aside his knowledge of the moral rule,“ porov. JENSEN, *Sin: A Thomistic Psychology*, Washington: The Catholic University of America Press, 2018, s. 3.

Tu je potrebné poznamenať, že Akvinský netvrdil, že morálka spočíva v dodržiavaní externého, promulgovaného pravidla, ale na prirodzenom zákone, ktorý vnútorne smeruje človeka k tomu, čo je dobré z hľadiska jeho prirodzenosti (porov. *ST*, I–II, q. 94, a. 4) a čo ho vedie k dokonalosti podľa zákona milosti vpísaného do jeho srdca (porov. *ST*, I–II, q. 106, a. 1).

³⁰⁹ Pozri používanie výrazu *areté* spisovateľmi ako Homér, Platón, Aristoteles či Tukydidés v článku Margalit FINKELBERG, „Virtue and Circumstances: On the City-State Concept of Arete,“ *The American Journal of Philology* 123, č. 1 (2002): 35–49.

³¹⁰ Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, I, 13: „cnosť, ktorú musíme študovať, je ľudská dokonalosť; pretože dobro, ktoré hľadáme, je ľudské dobro a šťastie – ľudské šťastie.“

³¹¹ *De virtutibus*, q. 1, a. 1: „virtus (...) potentiae complementum designat.“

³¹² *Múd* 12, 16: „Virtus enim tua justitiae initium est.“

³¹³ *Lk* 6, 19: „quia virtus de illo exibat, et sanabat omnes.“

³¹⁴ Porov. *ST*, I–II, q. 61, a. 1: „cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana.“

³¹⁵ Porov. LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, s. 305–311.

³¹⁶ *De virtutibus*, q. 1, a. 4: „Quilibet igitur actus cuius homo dominus est, est proprie actus humanus.“

nemôže ovládať jej aktivitu svojou vôľou, nemôže ju ani zdokonaľiť svojím rozumom. Vo vegetatívnych schopnostiach človeka, ako je napríklad rast, vyživovanie či trávenie, preto nemôžu byť žiadne cnosti.

Cnosť je dobrým návykom.³¹⁷ Pretože je dobrá okrem toho, že zdokonaľuje aj napĺňa svojho vlastníka.³¹⁸ Ako výsledok ľudských rozhodnutí vedie človeka k plnému rozkvetu. A pretože je návykom, predstavuje kvázi-trvalú kvalitu vtlačenú do ľudskej duše.³¹⁹ Americký analytický filozof Robert Merrihew Adams si všíma objektívne naplňajúcu vlastnosť cnosti. Cnosť je podľa neho človeku „vnútorná“ a jej hodnota nezávisí od následkov cnostného konania.³²⁰ Súčasná britská filozofka Julia Annas tvrdí, že cnostný skutok sa má konať kvôli nemu samému. Takže nie je cnostný, kto koná dobré skutky pre postranné úmysly, to znamená iné úmysly ako dobro samo.³²¹ Akvinský s tým úplne súhlasí,³²² ale zároveň sa stavia proti morálke, ktorá sa usiluje o dobro bez úžitku pre cnostného človeka a videla by dokonalosť v zbavení sa lásky k sebe.³²³ Tomášov cnostný človek má z cnostného konania potešenie.³²⁴

Cnosť sa podľa sv. Tomáša rozvíja nenarušenou reťazou dobrých návykov.³²⁵ Tieto závery potvrdzuje aj mnohoročný výskum nedávno zosnulého maďarsko-amerického psychológa Mihalyho Csikszentmihalyiho. Vo svojej *psychológii optimálneho výkonu* ukazuje, že kľúčovým aspektom pocitu naplnenia u ľudí je aktívne angažovanie sa v režime, ktorý nazýva

³¹⁷ 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 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.

³¹⁸ Ako dobro napĺňa a zdokonaľuje svoj subjekt, pozri Peter Samuel LOVÁS, „Good intentions and bad actions: Thomas Aquinas on the intention in our acting,“ *ACTA facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis* 19, č. 1 (2022): 40–44.

³¹⁹ Porov. *De virtutibus*, q. 1, a. 2, ad 7: „virtus per essentiam suam est qualitas.“ Jej „kvázi-trvalosť“ znamená, že ju človek môže aj stratiť, hoci nie ľahko.

³²⁰ 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).“

³²¹ Porov. Julia ANNAS, *Intelligent Virtue*, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 110: „we deny virtue to those whose virtuous behaviour turns out to depend on ulterior motives.“

³²² Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 2, l. 4, n. 4: „aliud autem est ut electio operis virtuosi 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.“

³²³ 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.

³²⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 2, l. 4, n. 4: „secundum se placet ei qui habet habitum virtutis, tamquam ei conveniens.“

³²⁵ Tamže, lib. 7, l. 13, n. 8: „uniuscuiusque habitus sunt operationes aliquae non impeditae.“

„stav toku“.³²⁶ Človek vstupuje do „toku“, keď vystúpi z pasivity neplodného premýšľania a venuje svojej činnosti sústredenú pozornosť tak dlho, ako je potrebné na dosiahnutie cieľa.³²⁷ Julia Annas dopĺňa, že najväčší pôžitok z naplnenia človek dosiahne, keď svoje ciele harmonicky usporadúva a prispôsobuje bezprostrednej situácii v prebiehajúcej aktivite.³²⁸

Hudobník môže v „stave toku“ tvorivo improvizovať. Taká improvizácia mu neprináša len pôžitok, ale podľa súčasného neurovedeckého výskumu v hudbe tiež uľahčuje jeho emocionálno-intelektuálnu integráciu a hlbšie spojenie s inými hudobníkmi.³²⁹ Prečo má „stav toku“ také pozitívne účinky? Tomáš Akvinský vysvetľuje, že pokiaľ nejde o sebazničujúcu aktivitu, bez ohľadu na jej druh (či už ide o umenie, šport, písanie knihy a pod.), zvykové konanie prináša človeku radosť. Takáto činnosť totiž existuje v režime kvázi-prirodzenosti v duši, ktorá „robí svoju činnosť kvázi-prirodzenou a následne príjemnou“.³³⁰ Spojenie návyku a radosti vyplýva z prirodzenosti, pretože všetko, čo človek vníma ako prirodzené, je mu príjemné (aspoň na určitý čas). Tomáš dokonca definuje radosť z hľadiska jej vzťahu k návyku ako „pôsobenie už existujúceho návyku“.³³¹ Radosť najviac pochádza z návyku a návyk sa stáva viac zakoreneným vďaka radosti. Tomášovo pochopenie cnosti týmto spôsobom ladí a dopĺňa zistenia psychológie a neurovied.

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 cnostiam. Tomáš však prekvapivo tvrdí, že ľudia majú tiež prirodzené sklony k nerestiam. V tejto stati sa predstavíme štandardný empirický model toho, ako biológia ovplyvňuje emocionálne poruchy správania a námietky voči tomuto modelu. Následne preskúmame Akvinského pozíciu a navrhujeme riešenia niektorých sporných bodov, ktoré štandardný model prináša.

³²⁶ Porov. Mihaly CSIKSZENTMIHALYI, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, New York: HarperCollins Publishers, 2008.

³²⁷ Porov. *tamže*, s. 31: „focus attention at will, to be oblivious to distractions, to concentrate for as long as it takes to achieve a goal, and not longer.“

³²⁸ Porov. ANNAS, *Intelligent Virtue*, s. 70.

³²⁹ 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.“

³³⁰ *De virtutibus*, q. 1, a. 1: „qui cum sit per modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem.“

³³¹ *Sent. Ethic.*, lib. 7, l. 12, n. 10: „delectatio sit operatio habitus connaturalis iam existentis.“

Negatívne ľudské správanie môže mať biologicko-chemické príčiny, ktoré treba odlišiť od zlyhaní rozumu a vôle, pretože predstavujú fyzicky aj metafyzicky odlišné, hoci vzájomne súvisiace zdroje. Nedobrovoľné príčiny abnormálneho správania zahŕňajú chemickú nerovnováhu. Napríklad nadbytok dopamínu je spojený so schizofrenickými poruchami, nedostatky sérotonínu sú spojené s náhlymi a častými zmenami nálad a podobnými problémami.³³² Špecifické osobnostné patológie môžu byť teda spôsobené primárne chemickými poruchami v organizme.³³³

Psychiatrická genetika, ktorá pracuje aj s chemickými príčinami porúch osobnosti, vysvetľuje, ako je ľudská psychika ovplyvnená genetickými a epigenetickými faktormi.³³⁴ Táto oblasť štúdia býva často spojená s evolučnou psychiatriou, ktorá sa usiluje o špekulatívne vysvetlenia fyzických príčin psychicky založeného správania, ako je dominancia alebo podriadenosť.³³⁵ Napríklad pri násilnom správaní štúdie psychiatrickej genetiky a evolučnej psychiatrie preukazujú súvislosť medzi fyzickou (genetickou) príčinou a prejavom jedinca.³³⁶ Táto skutočnosť sa dá označiť ako „genetická predispozícia“ k patologickému behaviorálnemu prejavu. Genetické predispozície je notoricky ťažké stanoviť z dôvodu veľkého počtu ovplyvňujúcich faktorov, problematického zberu vzoriek či eliminácie v dôsledku zdieľaného prostredia falošne pozitívnych vzoriek. Genetické výskumy sa navyše zaoberajú iba fyzickými mechanizmami ľudského správania a neberú do úvahy prípadnú existenciu nefyzických príčin psychologických a behaviorálnych porúch. Výskumný model, založený na pôsobiacich príčinách, vynecháva formálne a finálne kauzálne vysvetlenia.

Napriek tomu však netreba hneď zavrhnúť tézu, že niektoré psychologické a behaviorálne poruchy majú biologické príčiny. Už Aristoteles vysvetľoval, ako môže prostredie, strava, choroby a starnutie narušiť obvyklé telesné tekutiny a tak ovplyvniť prirodzený charakter

³³² Porov. Jerald KAY a Allan TASMAN, *Essentials of Psychiatry*, Chichester: John Wiley & 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; 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.

³³³ 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.

³³⁴ Pozri napríklad Michael ARRIBAS-AYLLON, Andrew BARTLETT a Jamie LEWIS, *Psychiatric Genetics: From Hereditary Madness to Big Biology*, Londýn; New York: Routledge, 2019.

³³⁵ Porov. KAY a TASMAN, *Essentials of Psychiatry*, s. 838–842.

³³⁶ 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.

a behaviorálne dispozície človeka.³³⁷ Tomáš Akvinský si uvedomoval, že individuálna prirodzenosť³³⁸ človeka môže mať poruchy. Niektorí ľudia majú podľa neho zvrátený rozum kvôli vášni, získanému návyku alebo zlému návyku prirodzenosti.³³⁹ Na viacerých miestach vo svojich spisoch rozoberá, ako môžu psychosomatické procesy človeka priviesť k emocionálnym a behaviorálnym poruchám.³⁴⁰ Afektívne a behaviorálne poruchy pritom môžu indikovať sklon *contra naturam*.

Čo takýto sklon konkrétne predstavuje? *Contra naturam* môže byť nejaký náš sklon – podľa sv. Tomáša dvomi základnými spôsobmi: buď je v rozpore s dobrom rozumu, alebo pôsobí proti telesnej integrite človeka.³⁴¹ Nezriadené sklony pritom môžu zasahovať rôzne oblasti tela či našej afektivity.³⁴² Akvinský dokonca tvrdí, že ľudia môžu mať „vrodenný návyk, ktorý ich nakláňa k zlu“.³⁴³ Vysvetľuje tiež, že „zvrátené prirodzenosti“ sú zdrojom nezriadených temperamentov, z ktorých pramení potešenie z neprirodzených pôžitkov.³⁴⁴

Biologická porucha, hoci sa akcidentálne môže stať súčasťou individuálnej prirodzenosti konkrétneho jedinca, ide proti špecifickej ľudskej prirodzenosti, teda proti človeku ako takému, pretože prináša rozklad princípov ľudskeho dobra. Keď sa na ňu pozrieme z druhého konca kauzality, vrodenné pôžitky spôsobuje individuálna prirodzenosť konkrétneho jednotlivca, keďže človek nachádza potešenie len v tom, čo mu je nejakým spôsobom podobné. Ak sa teda niekto „teší z konkrétnej činnosti alebo vášne, je to znakom toho, že k nim prirodzene inklinuje“.³⁴⁵

³³⁷ Porov. Mariska LEUNISSEN, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, New York: Oxford University Press, 2017, s. 33–42.

³³⁸ Viac k individuálnej a špecifickej prirodzenosti pozri stať 4.2.

³³⁹ Porov. *ST*, I–II, q. 94, a. 4: „aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae.“

³⁴⁰ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 7, l. 1, n. 4: „perversitas appetitus quae interdum rationem pervertit in hoc consistit quod corrumpitur commensuratio affectionum humanarum.“

Tamže, n. 5: „potest corrumpi contemperantia humanarum affectionum, ita quod progrediatur ultra limites humanae vitae in similitudinem affectionum alicuius bestiae.“

³⁴¹ Porov. *ST*, I–II, q. 31, a. 7: „id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem.“

³⁴² 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 aliorum 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.“

³⁴³ *De veritate*, q. 16, a. 1, ad 11: „habitus ille inclinans ad malum innatus.“

³⁴⁴ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 7, l. 5, n. 3: „fiunt delectabilia propter malam consuetudinem, quae fit quasi quaedam natura.“

³⁴⁵ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 2, l. 11, n. 7: „si aliquis in aliqua actione vel passione multum delectetur, signum est quod naturaliter inclinatur in illud.“

Primárnym účinkom „zvrátenej prirodzenosti“ je, že človek má radosť z nezriadeného správania. Pre Aristotela bol príkladom vrodenej zvrátenosti muž, ktorý sa tešil z vyrezávania a konzumovania nenarodených plodov z lôn tehotných žien, alebo tyran Falaris, ktorý nachádzal záľubu v krutom mučení ľudí.³⁴⁶ Podľa sv. Tomáša niektorí ľudia inklinujú k istým pôžitkom, pretože sa narodili „príliš krehkí“.³⁴⁷ Iní majú vrodenný panický strach, takže sa „boja všetkého, dokonca aj pišťaňa myši“ kvôli „živočíšnej plachosti“.³⁴⁸ Keby sme chceli Tomášove tvrdenia v tomto smere zovšeobecniť, zvrhlé povahy a sklony podľa neho pripodobňujú ľudí zvieratám.³⁴⁹

Zvrátená prirodzenosť zapríčiňuje „skazené a zvrátené telesné temperamenty“, ktoré najviac skazia zmyslový apetít, predstavivosť a úsudky kognitívnej schopnosti.³⁵⁰ „Skazenosť temperamentu“ tlačí aj na rozum človeka,³⁵¹ sama osebe však nemôže spôsobiť vznik neresti, pretože sklony temperamentu sa nedotýkajú vôle.³⁵² Človek nemôže mať od prirodzenosti návyk na hriech.³⁵³ Ľudia s týmito vrodennými alebo získanými sklonmi sa môžu volať

prirodzene iracionálnymi nie preto, že by nemali rozum, ale (pretože je tento) veľmi obmedzený a zameraný na jednotlivé veci, ktoré vnímajú svojimi zmyslami, takže žijú výlučne podľa zmyslov.³⁵⁴

Takíto ľudia sú podľa sv. Tomáša „od prirodzenosti kvázi-živočíšni“³⁵⁵ v tom zmysle, že podobne ako zvieratá sledujú telesné potešenia nasmerované na prirodzené dobré. Ako príslušníci ľudského druhu majú ľudskú dôstojnosť, ale svojou individuálnou prirodzenosťou

³⁴⁶ Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, VII, 5.

³⁴⁷ Porov. *ST*, II–II, q. 138, a. 1, ad 1: „ex naturali dispositione, quia videlicet habent animum minus constantem, propter fragilitatem complexionis.“

³⁴⁸ 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.“

³⁴⁹ Porov. *tamže*, n. 5: „quae fiunt delectabilia propter perniciosam naturam hominum qui sunt quasi bestiales, quia propter corruptelam complexionis assimilantur bestiis.“

³⁵⁰ Porov. *tamže*, n. 3: „fiunt delectabilia propter perniciosas naturas, puta cum aliqui homines habent corruptas et perversas complexionis corporis et secundum hoc sequitur quod in his sint perversissimae tam apprehensiones imaginationis quam etiam affectiones sensibilis appetitus.“

³⁵¹ Porov. *tamže*, n. 8: „ratio in eis est oppressa ex malitia complexionis.“

³⁵² Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 2, l. 1, n. 5: „virtutes morales neque sunt in nobis a natura neque sunt nobis contra naturam.“

³⁵³ 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.“

³⁵⁴ *Sent. Ethic.*, lib. 7, 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.“

³⁵⁵ *Tamže*: „sunt quasi secundum naturam bestiales.“

inklinujú k dobrám, ktoré sú v rozpore s dobrom na ľudskej, a dokonca aj na živočíšnej rovine. Ak človek koná na základe sklonov *contra naturam*, skazí sa pod úroveň zvierat.³⁵⁶

Sv. Tomáš však zastáva názor, že vášne, ktoré vyplývajú zo zvrátenej prirodzenosti človeka, môžu spôsobovať nezriadené správanie, ktoré môže byť čiastočne dobrovoľné alebo dokonca nedobrovoľné. V zásade sa človek môže rozhodnúť vidieť, že dobro, ktoré má pred sebou, nie je v určitom ohľade dobré. Niekedy sa však stáva, že „človek nielen má tieto (protiprirodzené) túžby, ale je nimi dokonca ovládaný“.³⁵⁷ Ľudia totiž silno inklinujú k predmetom sklonu svojej prirodzenosti.³⁵⁸ Intenzívne prežívaný pôžitok alebo bolesť môžu takto úplne skaziť úsudok rozumu. Človek si už nevolí prostriedky na dosiahnutie svojho skutočného posledného cieľa, ale len na zakúšanie vytúženého pôžitku.³⁵⁹

Tomáš však nabáda k súcitu voči takýmto ľuďom. Ako nevyčítame chorobu alebo telesný hendikep tým, ktorí sa tak narodili, nie je spravodlivé zosmiešňovať alebo obviňovať ľudí, ktorí sa narodili so sklonom *contra naturam*.³⁶⁰ Zároveň však sv. Tomáš netvrdí, že by vrodenný nezriadený temperament ospravedlňoval človeka zo zvráteného správania. Argumentuje, že vôľa môže dokonca odmietnuť zlé sklony našich vášní presmerovaním pozornosti rozumu. Zdrojom takéhoto odmietnutia je uznanie intelektu, že by to bolo dobré.³⁶¹ Nad hriechmi, ku ktorým sme z našej povahy náchylní, však víťazíme len ťažko. Aristoteles a Tomáš Akvinský preto odporúčajú na vrodenné nezriadené sklony reagovať analogicky, ako sa narovnávajú krivé stromčeky:³⁶² aby krivý strom stál vzpriamene, ohýbajú ho záhradníci v smere opačnom k jeho pôvodnému sklonu. Podobne aj človek môže skutočne prekvitať, ak

³⁵⁶ 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 decidit.“

³⁵⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 7, l. 5, n. 15: „homo non solum habeat huiusmodi concupiscentias, sed etiam ab eis superetur.“

³⁵⁸ Porov. tamže, lib. 2, l. 11, n. 7: „Homines autem vehementer tendunt ad ea ad quae naturaliter inclinantur.“

³⁵⁹ Porov. tamže, 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.“

³⁶⁰ Porov. tamže, 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 miserentur eorum.“

³⁶¹ 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.

³⁶² 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.“

v zápase so svojimi nezriadenými sklonmi bude rozvíjať cnosť, ktorá je v protiklade k jeho nezriadeným (vrodeným alebo získaným) dispozíciám.

V tejto stati a stati 3.3 sme ukázali, ako podľa sv. Tomáša genetické a širšie biologické dispozície spôsobujú určité emocionálne a behaviorálne poruchy. Hoci mu chýbali vedomosti o konkrétnych biologických príčinách, Akvinský uznával, že fyziologické poruchy môžu zásadne brániť racionálnemu správaniu. Niekedy dokonca vedú k takým silným vášňam, že človek koná už nie *ľudské skutky*, ale aktivity na úrovni zvierat. Vrodené negatívne sklony však nerobia človeka „menej človekom“, pretože neničia jeho esenciálnu racionálnu prirodzenosť. Napriek tomu takto zasiahnutým jedíncom minimálne čiastočne bránia v ľudskej činnosti v pravom zmysle slova a akcentujú potrebu milosti a cnosti. Tomášov skôr teoretický prístup vynecháva špekulácie o tom, ako často vznikajú čisto biologické poruchy, ale jeho početné odkazy na ne naznačujú, že podľa neho nie sú zriedkavé. Pretože porucha spôsobená dedičnosťou je ontologicky odlišná od chyby získanej životným štýlom alebo prostredím človeka, Akvinský ich rozlišuje. V nasledujúcej stati sa pozrieme na ich vzájomnú interakciu.

3.6 Dobré úmysly a dobrovoľné neresti

Krásny fyzický vzhľad hlavnej postavy v románe *Portrét Doriana Graya*³⁶³ sa nemení, jeho vnútro sa však stále viac kazí, čo sa prejavuje na meniacom sa portréte. Oscar Wilde na postave Graya ilustroval, ako dobrovoľné zlo v prvom rade kazí dušu človeka. Hoci ľudia aj dnes vo všeobecnosti pripúšťajú, že sa dopúšťajú chýb, stále viacerí popierajú, že by zlé ľudské návyky boli celkom dobrovoľné. Pre mnohých je ťažké uznať, že niekto je plne zodpovedný, keď sa odchýli od konania dobra. Najmä ak je táto deviácia konzistentná a jej subjekt ju vníma ako *prirodzenú*.

Sv. Tomáš formuluje jednu verziu tejto našej súčasnej ťažkosti vo svojej námietke nasledovne: ak impulz vychádza z prirodzenosti, potom nemôže byť hriešny, pretože „čokoľvek je prirodzené, nemôže byť príčinou hriechu, lebo hriech je *contra naturam*“.³⁶⁴ Človek predsa nemôže mať od prirodzenosti návyk na hriech, ako tiež uvádzame v predchádzajúcej stati.³⁶⁵ Najrôznejšie impulzy, ktoré sú pevne zakorenené v našej

³⁶³ Pozri Oscar WILDE, *Portrét Doriana Graya*, Odeon: Bratislava, 2017.

³⁶⁴ *ST*, I-II, q. 75, a. 2, arg. 3: „quod est naturale, non potest esse peccati causa, quia peccatum est contra naturam.“

³⁶⁵ Porov. tiež *Super Sent.*, lib. 2, d. 42, q. 2, a. 1.

prírodzenosti (napríklad týkajúce sa jedla alebo rozmnožovania), nás však môžu veľmi ľahko odchyliť od dobrého konania. Preto sa môže zdať, že naše zlé rozhodnutia a následné skutky nie sú úplne dobrovoľné alebo sú takéto mimoriadne zriedkavo.

Slabšia forma argumentu o nedobrovoľnosti zlých skutkov sa sústreďuje okolo tvrdenia, že ľudia majú vo všeobecnosti dobré úmysly.³⁶⁶ Aj Tomáš Akvinský tvrdí, že ľudia si nikdy nevolia zlo ako také. Metafyzicky by to bolo nemožné, pretože zlo sa protíví zmyslovému apetítu a vôli, preto sa mu vyhýbajú.³⁶⁷ Koreňom každej ľudskej voľby je túžba po vnímanom dobre, ktoré sledujeme svojimi voľbami. V prípade cudzoložstva ide človeku možno o zmyselné potešenie, nie primárne nerestný charakter.³⁶⁸ Človek pri takomto skutku zvyčajne nemá v *úmysle* stať sa nerestným. Chce „len trochu zábavy“, „myslí to dobre“, možno dokonca urobil fundamentálnu voľbu dobra, ale jednoducho si „teraz nemôže pomôcť“. Teda naše rozhodnutie pre dobro môže mať nakoniec zlé následky.³⁶⁹

V argumente o údajnej nevyhnutnosti hriechu vidí Akvinský istú obdobu manichejského pesimizmu, podľa ktorého „človek nutne hreší a v žiadnom prípade sa nemôže hriechu vyhnúť“.³⁷⁰ Odpoveď na tieto argumenty začína Tomáš konštatovaním, že

všetka nevyhnutnosť je buď z prinútenia, alebo z prirodzeného sklonu. Ale nevyhnutnosť hrešiť nie je prirodzeným sklonom, pretože potom by naša prirodzenosť bola zlá a nakláňala by nás k zlu.³⁷¹

K hriechu však človeka nemožno prinútiť, pretože ak nie je skutok dobrovoľný, nemôže byť hriechom. Ďalej Akvinský argumentuje, že keď si nezriadená vôľa dobrovoľne vyberie časné dobro (napríklad cudzoložný pôžitok) s vedomím, že vylučuje duchovné dobro, ktorým je poriadok rozumu, prirodzený zákon, Boží zákon alebo Božia láska, robí zámerný obchod.

³⁶⁶ O dobrých úmysloch pri zlých skutkoch pozri LOVÁS, „Good intentions and bad actions,“ s. 44–54.

V tejto súvislosti katolícke morálne učenie hovorí o tzv. vnútorne zlých skutkoch, ktoré sú zlé na základe svojho predmetu bez ohľadu na okolnosti skutku a úmysel konajúceho. O možnosti ich dišpenzovateľnosti z Božej strany pozri Peter Samuel LOVÁS, „Question of Dispensation of the *Intrinsically Evil Acts* According to St. Thomas Aquinas,“ *Acta Universitatis Carolinae Theologica* 12, č. 1 (2022): 127–141.

³⁶⁷ Porov. *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.“

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.“

Pozri k tomu uvažovanie o metafyzickom základe zla v Peter Samuel LOVÁS, „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, 2023, s. ____.

³⁶⁸ Neporiadok (zlo) v skutku si však cudzoložník tiež volí, aby dosiahol sexuálnu rozkoš (dobro), po ktorej túži, porov. *De malo*, q. 3, a. 12.

³⁶⁹ 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.“

³⁷⁰ *De veritate*, q. 24, a. 12: „Manichaei dixerunt quod homo necessario peccat, nec aliquo modo peccatum vitare potest.“

³⁷¹ Tamže, sc. 9.

Vzdáva sa vyššieho dobra, aby uprednostnil nižšie dobro.³⁷² Rozhodnutie vzdať sa duchovného dobra však predstavuje voľbu duchovného zla, ktoré deformuje dušu. Akcidentálna narušená forma nahrádza správnu formu veci, pretože zlo nie je len jednoduchou absenciou dobra, ale je stratou (*depriváciou*) náležitej formy.³⁷³ Ak človek vie, že sa dopúšťa cudzoložstva, a vie, že cudzoložstvo je nezriadené správanie, tak si pre seba vedome vyberá neporiadok (poruchu), teda zlo. Pritom sa stáva 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 činov.

Jeden hriech, samozrejme, nemusí hneď spôsobiť hriešny návyk.³⁷⁴ Jednotlivé zlé skutky majú časovo obmedzené trvanie, ale ich následky môžu trvať dlho, a to predovšetkým na osobe, ktorá ich vykonala.³⁷⁵ Spáchaním aj jediného smrteľného hriechu sa človek 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.³⁷⁶

Človek tak získava dispozíciu zvoliť si aj ďalší hriech v súlade s predchádzajúcou voľbou. Keď naň bude mať príležitosť, rýchlo a ľahko si ho zvolí, pokiaľ sa nezadrží dôkladným premyslením. Ak si dobrovoľne a habituálne vyberáme zlo, rozvíjame v sebe zlozvyk, teda nerest'.

Sama osebe je nerest' nežiaduca, obvykle si ju človek nevolí pre ňu samotnú. Cudzoložník zvyčajne nechce zlozvyk, ide mu napríklad o sexuálny pôžitok, ako sme spomenuli vyššie. Keď si však opakovane vyberá nezriadený pôžitok, znamená to, že túži po ňom viac, ako si želá vyhnúť sa následnej neresti. Všeobecný princíp totiž hovorí, že ak niekto chce „príčinu, o ktorej vie, že má konkrétny účinok, vyplýva z toho, že chce tento účinok“.³⁷⁷ Človek, ktorý

³⁷² Porov. *ST*, I–II, 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 aliquo temporali bono.“

³⁷³ Porov. LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, s. 172.

³⁷⁴ Porov. *ST*, I–II, q. 71, a. 4: „non generatur habitus per unum actum.“

³⁷⁵ Viac o širších následkoch voľby zlých činov pozri LOVÁS, „Moral Conversion,“ s. ____.

³⁷⁶ *De veritate*, q. 24, a. 12.

³⁷⁷ *Sent. Ethic.*, lib. 3, l. 12, n. 6: „Si enim aliquis vult aliquam causam ex qua scit sequi talem effectum, consequens est quod velit illum effectum.“

túži po dobre spojenom s istým zlom v prípade vedome nezriadených skutkov, teda *nevyhnutne* chce aj toto zlo.³⁷⁸

Ako je cnosť výsledkom slobodných rozhodnutí, tak je to aj s nerest'ou.³⁷⁹ Dobré skutky majú sklón rozvinúť sa do cnosti a podobne aj dobrovoľne konané zlo má svoju vlastnú zvrátenú dynamiku, ktorá ústí do neresti. Nerest' je totiž anti-cnosťou. Pokračujúce nezriadené voľby vytvoria dobrovoľný zlý návyk a trvalo prekrútenú vôľu.³⁸⁰ Cnosť zdokonaľuje schopnosti (predovšetkým vôľu) zároveň s osobou, ktorá má cnosť. Nerest', naopak, kazí vôľu a celú osobnosť nerestného človeka. „Zlé návyky (však už) vôbec nepodliehajú vôli po tom, čo ich vytvorila.“³⁸¹ Neznamená to, že by skutky neresti boli nedobrovoľné; ale napríklad človek, ktorý sa dobrovoľne (svojimi opakovanými skutkami) stal nespravodlivým, nestane sa opäť spravodlivým, kedykoľvek by chcel.

Nerest' pôsobí proti rozumovému poriadku, preto je v rozpore s prirodzenosťou človeka.³⁸² Naša vôľa prirodzene túži po dobre. Najvyššie dobro je teda zo svojej podstaty tým najúžasnejším, po čom môžeme túžiť. Všeobecným účinkom každej neresti je však nárast nezriadenej sebalásky a pohrdanie Bohom.³⁸³ Nezriadená sebaláska alebo pýcha je totiž 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.³⁸⁴ Nejde pritom len o smrteľné hriechy, ktoré sme spomínali vyššie. Dlhodobé následky habituálneho všedného hriechu zahŕňajú totiž tiež 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.³⁸⁵ Opakovaný dobrovoľný hriech má jednoznačnú trajektóriu zostupnej špirály, ktorá odvádza človeka od jeho finálneho dobra a znetvoruje mu dušu, ako sa to stalo Dorianovi Grayovi.

³⁷⁸ Človek „si vyberá niečo, čo je v určitom ohľade dobré, ale je zlé absolútne (ako celok)“, porov. *De malo*, q. 1, a. 3. Môžeme tiež hovoriť o zdanlivom dobre, porov. *ST*, I–II, q. 8, a. 1.

³⁷⁹ Porov. *Sent. Ethic.*, lib. 3, l. 11, n. 6: „Si enim verum est quod actiones virtutum et vitiorum sint voluntariae, et per consequens virtus et malitia.“

³⁸⁰ Porov. *De malo*, q. 1, a. 1, ad 4.

³⁸¹ *Sent. Ethic.*, lib. 3, l. 12, n. 7: „habitus mali non subiacent voluntati omnino, postquam sunt generati.“

³⁸² Porov. *ST*, I–II, q. 71, a. 2: „vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.“

³⁸³ Porov. Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *Knowing the Love of God: Lessons from a Spiritual Master*, DeKalb: Lighthouse Catholic Media, 2015, s. 57.

³⁸⁴ Porov. *ST*, I–II, q. 78, a. 1.

³⁸⁵ 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.

3.7 Prehnaný optimizmus ohľadom ľudskej slobody

Keď francúzsky filozof Michel Foucault prišiel s otázkami: „Nemohol by sa život každého človeka stať umeleckým dielom? Prečo by mala byť lampa alebo dom umeleckým predmetom, ale nie náš život?“³⁸⁶ podobne ako mnohí iní jeho súčasníci sa aj on snažil oslobodiť spod obmedzení svojej doby. Ako neskôr 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.“³⁸⁷ Aby mohli ľudia uniknúť zo svojho historického a spoločenského kontextu najmä pred nutnosťou, vnímal Foucault ako užitočný prostriedok Nietzscheho „nadčloveka“. *Übermensch* je podľa neho „niečo, čo sa rozchádza s tradíciou metafyzického humanizmu“, slúži ako „smrť posledného človeka“³⁸⁸ a otvára dvere novému ľudstvu. Vykorenený človek prechádza v hraničnej situácii procesom *dekonštrukcie* a opätovnej *konštrukcie*, ktoré ho majú „vytrhnúť zo seba samého“.³⁸⁹ Foucault postuloval, že ľudia si tvoria nielen vlastnú identitu, ale aj prirodzenosť.³⁹⁰ Človek sa dá podľa neho najlepšie pochopiť ako predmet, umelecké dielo oddelené od svojej prirodzenosti.

Na Foucaulta neskôr nadviazali transhumanisti. Snažia sa však už o prekročenie konceptu človeka ako seba-vedomujúceho a seba-utvárajúceho umelca a prichádzajú s koncepciou jedinca ako „vedca a boha, ktorý je naplnením prorociev“. Vo svojom programovom článku *Transhumanismus* z roku 1957 anglický evolučný biológ Julian Huxley tvrdil, že ľudia sa nevyhnutne stanú architektmi svojej vlastnej evolúcie. Podľa neho totiž človek

fakticky určuje budúci smer evolúcie na tejto zemi. To je jeho neodvratný osud a čím skôr si to uvedomí a začne v to veriť, tým lepšie pre všetkých, ktorých sa to týka.³⁹¹

³⁸⁶ Michel FOUCAULT, „On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress,“ in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, 1984, s. 350: „But couldn't everyone's life become a work of art? Why should the lamp or the house be an art object, but not our life?“

³⁸⁷ 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: „we wanted to be completely other in a completely different world.“

³⁸⁸ Porov. Alan D. SCHRIFT, „Nietzsche's French legacy,“ in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. Bernd Magnus a Kathleen M. Higgins, Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1996, s. 328: „Foucault interprets the *Übermensch* as something which breaks with the tradition of metaphysical humanism. (...) Foucault applauds Nietzsche's announcement of the disappearance of “man” as the standard-bearer of an all-too-serious anthropocentrism for opening the postmodern *episteme*.“

³⁸⁹ Porov. FOUCAULT, „Interview with Michel Foucault,“ s. 241–242.

³⁹⁰ Porov. FOUCAULT, „What is Enlightenment?“ in *The Foucault Reader*, ed. Rabinow, s. 42: „This modernity does not “liberate man in his own being”; it compels him to face the task of producing himself.“

³⁹¹ Julian HUXLEY, „Transhumanism,“ *Journal of Humanistic Psychology* 8, č. 1 (1968): 73: „determining the future direction of evolution on this earth. That is his inescapable destiny, and the sooner he realizes it and starts believing in it, the better for all concerned.“

Huxleyho téza je založená na skutočnosti, že ľudia môžu vedome formovať vlastný vývoj prostredníctvom svojej inteligencie a schopností. Namiesto toho, aby boli podriadení silám „slepej evolúcie“, sú v skutočnosti jej hýbateľmi, ktorí riadia jej proces. „Ľudský druh,“ podľa Huxleyho, „môže, ak si to želá, prekročiť sám seba – nielen sporadicky: tu niekto jedným spôsobom, tam niekto iným spôsobom; ale vo svojej úplnosti ako ľudstvo.“³⁹²

Na základe takýchto postulátov sa transhumanisti zaoberajú nielen premenou vonkajších proporcií tela, ale najmä bunkových a genetických štruktúr, ktoré tvoria základ ľudskej bytosti. Michel Foucault sa zdal byť presvedčený, že človek je dosť silný na to, aby sa zničil a znovu stvoril *ex nihilo*. Transhumanisti si uvedomujú, že ľudia majú svoju minulosť, ale tvrdia, že naša budúcnosť je obmedzená len našou predstavivosťou a technickými (materiálnymi) možnosťami. Tento *prehnaný optimizmus* ohľadom ľudskej slobody reprezentujú v našom bežnom živote aj všetky slogany typu „Buď, kým chceš!“ či „Môžeš sa stať kýmkoľvek (alebo čímkoľvek) len chceš“. Ich lákavé zdôvodnenie by sme mohli výstižne nazvať *doktrínou neobmedzeného sveta*.

Aká je však realita? Naše túžby skutočne môžu byť nekonečné, ale naše schopnosti naplniť ich trvalo ostávajú obmedzené. Slovenský telocvikár si môže priať byť anglickou kráľovnou, ale v skutočnosti ňou nikdy nebude. Niekto by mohol reagovať: „Ak si to praješ, mal by si byť schopný stať sa kráľovnou, ale kozmická nespravodlivosť a diskriminácia ti v tom bránia.“ Inými slovami, hoci náš telocvikár nemá možnosť (a schopnosť) byť tým, po čom túži, ale má na to morálne právo. Takáto logika predpokladá, že každá mysliaca bytosť by mala byť schopná chcieť nemožnosti, protirečenia a absurdity a jej túžby by sa napriek tomu mali naplniť.

Ľudská prirodzenosť v tom prípade nie je integrálnou danosťou, ale, podľa slov Miltonovho Satana, sme „splodení sami od seba, vychovaní vlastnou rýchlou silou“.³⁹³ Pravidlo, že akékoľvek ľudské túžby sa musia splniť len kvôli tomu, že existujú, však vedie tiež k tendencii manipulovať blížneho. Keď sa totiž *doktrína neobmedzených možností* v spoločnosti rozšíri, stáva sa najskôr morálnym príkazom v podobe: „Treba pomôcť iným dosiahnuť to, po čom túžia,“ neskôr však vynucovaným imperatívom v znení: „Musíš mi pomôcť dosiahnuť, po čom túžim,“ a tyrania sa tak demaskuje. Nakoniec teda prehnaný

³⁹² Tamže, s. 76: „transcend itself – not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way, but in its entirety, as humanity.“

³⁹³ John MILTON, *Paradise Lost*, 2. vyd., Londýn: Samuel Simmons, 1674, kniha 5, v. 860: „self-begot, self rais'd by our own quick'ning power.“

optimizmus vykazuje spoločné črty s extrémnym pesimizmom ohľadom ľudskej slobody, ako sme uviedli vyššie.³⁹⁴

Slovo *transhumanismus* etymologicky naznačuje prechod *od ľudského k niečomu inému*. V chápaní transhumanistov ide o niečo *viac ako ľudské*. Z produktu evolúcie má človek dospieť na nový stupeň, ktorý pochádza z jeho vynaliezavosti. Pozrime sa teraz na takýto „prehnaný optimizmus“ ohľadom našich schopností a slobody, ktorá je s nimi spojená, z perspektívy Tomáša Akvinského. Ten by súhlasil s Foucaultom a Huxleyom, že človek sa môže vedome zapojiť do procesu svojho seba-utvárania. Práve nový návyk, ktorý je dôsledkom opakovanej slobodnej voľby sledujúcej určitý cieľ, znamená podľa Tomáša nadobudnutie akejsi „druhej prirodzenosti“.³⁹⁵ Táto „nová prirodzenosť“ má následne svoju vlastnú dynamiku, pretože presahuje jednotlivé úkony vôle, ktoré ho vytvorili. Človeka nabáda konať istým spôsobom, a tak môže formovať túžby, emócie aj schopnosť voľby a myslenia človeka.

Nové túžby a celkové správanie človeka, ktoré pochádzajú z návyku, naozaj prekračujú sklony a limity inštinktov a reflexov našej prirodzenosti. Naše vnútorné afektívne impulzy sa premenia na niečo kvalitatívne odlišné, čo je výsledkom seba-formovania jedinca. Potiaľto by teda Akvinského náhľad rámcovo korešpondoval s tézami Foucaulta a Huxleyho. Sv. Tomáš by však s Foucaultom nesúhlasil v tom, že seba-utváranie je „zničenie toho, čím sme, a stvorenie úplne inej veci“.³⁹⁶ Prirodzenosť totiž človeku, rovnako ako žiadnej inej veci, nemožno nijakým spôsobom odňať. Akvinský tvrdí, že „návyk sa podobá prirodzenosti, ale nedosahuje ju“.³⁹⁷ Na rozdiel od prirodzenosti návyk sa dá odstrániť, hoci s ťažkosťami.³⁹⁸ „Druhá prirodzenosť“ tak predpokladá existenciu zásadnejšej „prvej prirodzenosti“, ktorú charakterizuje ohraničená prispôsobivosť.

Ak sa nejaký subjekt snaží úplne prekročiť „prvú prirodzenosť“ alebo ak ignoruje jej základné zákonitosti, nemôže prežiť. Napríklad ovocný strom sa dá štepením modifikovať, aby prinášal lepšie ovocie. Rovnako divoko rastúci ker ruží sa dá vhodným strihaním prispôbiť, aby vyháňal nové púčiky. Pokiaľ však modifikačné zásahy presiahnu mieru, danú prirodzenosťou

³⁹⁴ Porov. stať 3.1.

³⁹⁵ Porov. *ST*, I–II, q. 32, a. 2, ad 3: „consuetudo est quasi altera natura.“

De Veritate, q. 20, a. 2: „Tunc vero recipitur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti.“

³⁹⁶ FOUCAULT, „Interview with Michel Foucault,“ s. 275: „the destruction of what we are as well as the creation of a completely different thing.“

³⁹⁷ *ST*, I–II, q. 53, a. 1, ad 1: „habitus similitudinem habet naturae, deficit tamen ab ipsa.“

³⁹⁸ Porov. tamže: „cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus difficile removetur.“

organizmu, strom či ružový ker uschne. Podobne sa ľudské telo nikdy nebude dať prispôbiť tak, aby prijímalo kyselinu sírovú ako svoju jedínú obživu. 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,³⁹⁹ tým má väčšiu šancu uspieť, a dokonca priviesť jej objekt k rozkvetu (ako to vidíme na ružovom kre či ovocnom strome).

S týmito argumentmi sa stotožňuje aj Félix Ravaisson, keď tvrdí: „Návyk nielenže predpokladá prirodzenosť, ale dokonca sa vyvíja v smere prirodzenosti a súhlasí s ňou.“⁴⁰⁰ Človek si môže slobodne tvoriť tie najlepšie návyky, ktoré rozvíjajú jeho prirodzenosť. Rozlišovacím kritériom, či mu „druhá prirodzenosť“ prospieje, je súlad s úsudkom rozumu, ak sa tento riadi zákonmi „prvej prirodzenosti“. Vtedy „nová prirodzenosť“ človeka privádza k autentickému rozkvetu a túto skutočnosť označuje Tomáš Akvinský pojmom *cnosť*. Ide o dokonalosť návykov rozumu a vôle, ktoré následne ovplyvňujú celého človeka.⁴⁰¹ V najhlbšom význame je však „cnosť dokončenie potencie (schopnosti)“.⁴⁰² Najprirodzenejšia a najväčšia schopnosť človeka tkvie v práci na svojom rozvoji a tým najdokonalejším spôsobom, akým sa človek môže formovať, je získavanie vlády nad sebou samým.

Ľudská dokonalosť si vyžaduje návyky, ktoré koordinujú intelekt a emócie prostredníctvom vôle, pretože vôľa hýbe všetkými schopnosťami, ktoré sú nejakým spôsobom racionálne.⁴⁰³ Cnosti majú túto kvalitu. Zároveň zdokonaľujú človeka nielen v konaní niečoho, ale ho tiež vnútorne premieňajú.⁴⁰⁴ Takže je zrejmé, že cnosť „je náklonnosť zdokonaleného k najlepšiemu“.⁴⁰⁵ Cnostný človek je dokonalým v celkovom morálnom zmysle. Nie je teda transhumánny či nadľudský, ale *plne ľudský*.

³⁹⁹ Teda čím je zmena subjektu vlastnejšia, ako píše 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.“

⁴⁰⁰ Tamže: „l'habitude ne suppose pas seulement la nature ; elle se développe dans la direction même de la nature ; elle abonde dans le même sens.“

⁴⁰¹ Porov. *ST*, I–II, q. 49, a. 2: „habitibus animae et corporis (...) sunt dispositiones quaedam perfecti ad optimum.“

⁴⁰² Porov. *De virtutibus*, q. 1, a. 1: „virtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat.“

⁴⁰³ Porov. *ST*, I–II, q. 56, a. 3: „voluntas movet omnes alias potentias quae aliquantulum sunt rationales.“
K tomu, ako sa môžu aj naše vášne stať participáciou racionálne, pozri stať 2.6.

⁴⁰⁴ Porov. tamže: „reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem.“

⁴⁰⁵ *De virtutibus*, q. 1, a. 1: „virtus bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum (...) et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum.“

V našich rukách je tak nielen projekt dotvárania sveta,⁴⁰⁶ ale aj seba-tvarovania podľa formovateľnosti našej prirodzenosti. V tomto zmysle je vhodnejšie hovoriť o *seba-určovaní* ako seba-utváraní. Naše návyky nám ukazujú nielen hranice našich schopností seba-tvarovania, ale aj to, že nie sme bohmi, ako by transhumanisti (podobne ako naši prarodičia)⁴⁰⁷ chceli. Na rozdiel od nás, Boh nemá potenciál rozvoja ani možnosti zdokonalenia svojich schopností. Nie sme ani anjeli, ktorí nerozvíjajú svoje mentálne návyky a na hmotu môžu pôsobiť len zvonku. Ani nie sme ako kamene, ktoré si nevedia osvojiť nové návyky (napríklad návyk lietania – bez ohľadu na to, koľkokrát ich vyhodíme nahor).⁴⁰⁸ Našou prvou a základnou prirodzenosťou je, že sme bytosti, ktoré konajú prostredníctvom svojho tela, a to dokonca aj vtedy, keď pôsobíme na seba samých.

Návyky teda svedčia o tom, že máme telesno-duševnú prirodzenosť. Sú prejavom našej *dejinnosti*, to znamená, že máme svoju minulosť, prítomný stav a perspektívu budúcnosti. Poskytujú tiež priestor pre naše bytostné zdokonaľovanie. Naše pozemské limity neprekonáme vytvorením nejakej autonómnej bytosti typu *autopoiesis*,⁴⁰⁹ ale „prekalibrovaním“ našich limitov prostredníctvom pracovania na našej skutočnej dokonalosti – cnostiach. Ich plnosť získavame, keď nám Boh, najväčší umelecký majster, dáva najmä cez vliate cnosti novú prirodzenosť v Kristovi.⁴¹⁰

3.8 Záver: Cnosť ako vrcholné dielo človeka

Stať sa, čím chceme, je pre nás, ľudí, ktorých ťaží vlastná minulosť a osobné limity, vždy prítlačivé. Naša „nová prirodzenosť“ však predpokladá existenciu zásadnejšej „prvej prirodzenosti“, ktorú charakterizuje ohraničená prispôsobivosť. V tejto kapitole sme ukázali, že návyk je takouto získanou novou prirodzenosťou. Konáť 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

⁴⁰⁶ Podľa *Gn* 1, 28.

⁴⁰⁷ Porov. *Gn* 3, 6.

⁴⁰⁸ Pozri stať 1.4.

⁴⁰⁹ Tento pojem označuje systémy, ktorých vznik nemožno vysvetliť z vonkajších príčin, ale len vďaka ich vlastnej 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.

⁴¹⁰ K tejto skutočnosti sa vrátíme v stati 5.2.

forme“.⁴¹¹ Návyk je teda dynamickým sklonom. Podobne činnosti, ktoré pramenia z návyku, na svoje prevedenie vyžadujú kreativitu konajúceho podľa jeho schopností.

Vďaka pochopeniu finálnej kauzality sa Tomáš Akvinský 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“.⁴¹² 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 pôsobenia⁴¹³ stáva v istej miere *pánom svojho osudu*. Ide o druhú základnú tézu ohľadom slobody v tejto dizertačnej práci.⁴¹⁴

Tu už hovoríme o pozitívnom rozmere slobody, teda byť slobodným *pre* kvalitu.⁴¹⁵ Nieкто sa napríklad môže postupne stať slobodným pre hru na klavíri alebo šach vďaka tomu, že „absolvoval dlhý proces cvičenia a zameriavania tela a mysle na veľmi konkrétne dobro“.⁴¹⁶ Podobne sa naša sloboda realizuje pri formovaní cností tak, že usmerňuje naše túžby, aby dosiahnutie dobra bolo najskôr možné a neskôr ľahké. Prostredníctvom cností človek získava vládu nad sebou samým, čo je ten najdokonalejší spôsob, akým sa môže formovať.

⁴¹¹ RAVAISSON, *De l'habitude*, s. 38: „l'habitude figure sous une forme successive.“

⁴¹² Napríklad *In I metaph.*, l. 3, n. 7.

⁴¹³ Porov. *ST*, I, q. 105, a. 5.

⁴¹⁴ Prvou je že „necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est,“ porov. *ST*, I, q. 83, a. 1. O tom, akým spôsobom sa toto tvrdenie konkrétne prejavuje v ľudskom konaní, pozri našu I. kapitolu.

⁴¹⁵ Tento rys je rozhodujúci pre Akvinského etiku cností, ako o tom píše Servais PINCKAERS, *Prameny kresťanskej morálky: Její metoda, obsah, dějiny*, Praha: Krystal OP, 2018, s. 327–347. Viac k tomu ešte v Závěre tejto dizertačnej práce.

⁴¹⁶ BARRON, *Obnovme si nádej*, s. 123.

4. Sloboda a prirodzený zákon

Človek je *mikrokozmos*, ktorý svojím telom zapúšťa hlboké korene do materiálneho sveta, zatiaľ čo svojou dušou žije v duchovnom horizonte.⁴¹⁷ Ľudská duša z hľadiska svojej dokonalosti zaujíma najnižšie miesto medzi nemateriálnymi substanciami, ľudskému telu zase patrí najvyššie miesto medzi materiálnymi substanciami.⁴¹⁸ V tejto kapitole sa budeme zaoberať skúmaním, nakoľko nás skutočnosti prirodzeného zákona determinujú v našom konaní. Východiskom nášho bádania bude Akvinského definícia prirodzeného zákona ako

konceptu prirodzene vstúpeného do človeka, ktorý ho vedie k tomu, aby konal vhodne vo svojich vlastných skutkoch, či už pochádzajú z rodovej prirodzenosti, ako je rozmnožovanie, jedenie a pod., alebo sa týkajú druhej prirodzenosti, ako je uvažovanie a pod.⁴¹⁹

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. O rozdiely medzi „špecifickou“ a „individuálnou“ prirodzenosťou sme písali už vyššie.⁴²⁰ O „prirodzenom“ a „prirodzenosti“ však 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 venovali v predchádzajúcej kapitole. V tejto kapitole sa budeme viac zaoberať našimi vrodennými inštinktmí a dispozíciami. Tie nás ešte silnejšie ako získané návyky vedú k istému spontánnemu správaniu pred uvažovaním.⁴²¹ Znamená to, že naše inštinkty a prirodzené dispozície nás „programujú“ na spôsob robotov a vylučujú našu slobodu? Pozrieme sa na spôsob ich fungovania.

4.1 Teleologická kompozícia ľudskej prirodzenosti⁴²²

Ako uvádza už Aristoteles, každá aktivita zahŕňa nejaký objekt, zmenu, ktorá sa na objekte vykonáva, a nový stav, ktorý objekt získava.⁴²³ Sv. Tomáš k tomu pridáva nevyhnutnú

⁴¹⁷ 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.

⁴¹⁸ Porov. *ST*, I, q. 75, a. 7.

⁴¹⁹ *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 hujusmodi; 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 rovnomenými kategóriami modernej biológie. Ďalšiu charakteristiku prirodzeného zákona na základe *ST*, I–II, q. 91, a. 2 pozri v stati 4.2.

⁴²⁰ Pozri stat' 1.2.

⁴²¹ 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.

⁴²² Táto stat' bola publikovaná v článku LOVÁS, „Prirodzená teleológia ľudského konania,“ s. 2–7.

existenciu príčiny, ktorá na ovplyvňovaný objekt pôsobí.⁴²⁴ 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 *immanentné 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.⁴²⁵

Jedna operácia⁴²⁶ 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 prirodzenosti⁴²⁷ 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 účasť na večnom zákone od pasívnej.⁴²⁸ Pasívna participácia sama osebe ešte nie je prirodzeným zákonom, je len „kvázi-zákom“. Vesmír sa správa, akoby podliehal zákonu, pretože Boh doň vpísal určitý poriadok. Tento poriadok však, keďže je prítomný aj v nerozumových stvoreniach, 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 Steven Long, tieto „schopnosti definujeme ich skutkami a skutky definujeme ich predmetmi a cieľmi“.⁴²⁹ 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

⁴²³ Porov. ARISTOTELES, *Fyzika*, I, 7.

⁴²⁴ Porov. *ST*, I, q. 41, a. 1, ad 2.

⁴²⁵ Porov. *ST*, I, q. 14, Prológ.

⁴²⁶ Výraz *operácia* tu používame ako synonymum výrazu *činnosť* alebo *aktivita* podobne, ako to uvádzajú MARGELIDON a FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, s. 8–9, 326.

⁴²⁷ Definovanie pojmu *prirodzenosť* pozri v úvode k 1. kapitole.

⁴²⁸ Porov. *ST*, I–II, q. 91, a. 2.

⁴²⁹ LONG, „Natural Law, the Moral Object, and *Humanae Vitae*,“ s. 287.

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.⁴³⁰ 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.⁴³¹ 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.⁴³² Cieľ skutku je teda prvým 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.⁴³³

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.⁴³⁴ 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

⁴³⁰ 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.

⁴³¹ 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.

⁴³² 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: „Omne agens in agendo intendit aliquem finem.“

⁴³³ Napríklad kameň sa hýbe v súlade so svojou prirodzenosťou pôsobením ťažiska a gravitačnej sily. Porov. 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.“

⁴³⁴ 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 miraculum*, we could begin to act, we could never end (because our acts would lack any natural point of termination).“

vyjadrené činnosťami konkrétneho bytia. Každý skutočne ľudský čin⁴³⁵ obsahuje určitú zmenu, vykonanú ľudským činiteľom v príjemcovi s istým cieľom.⁴³⁶ Sv. Tomáš často opakuje, že podstata ľudského skutku závisí od úmyslu a „princípom ľudských skutkov (...) je (ich) cieľ“.⁴³⁷ 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 (prinajmenšom 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.⁴³⁸

Aristoteles aj Tomáš Akvinský hovoria o dôležitosti hierarchie prirodzených cieľov, medzi ktorými vyniká *finis ultimus*.⁴³⁹ Aký je? Podľa kardinála Kajetána má posledný cieľ tri vlastnosti: je to dokonalé dobro, prirodzene chcené a – keďže zjednocuje všetky ostatné ciele – angažuje vôľu.⁴⁴⁰ Aristoteles tvrdí, že našim posledným cieľom je dobrý život v šťastí.⁴⁴¹ Šťastie neznamená iba subjektívne naplnenie, ale ide o dosiahnutie dobra, ktoré zdokonaľuje a naplňuje človeka.⁴⁴² 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.⁴⁴³ Tie sú totiž potrebné na výber správnej činnosti, ktorá sa volí podľa konkrétnych okolností a dispozícií konajúceho, s nevyhnutnou znalosťou hierarchie prirodzených cieľov. Na rozdiel od Aristotela sv. Tomáš rozlišuje medzi

⁴³⁵ 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.“

⁴³⁶ Porov. tamže: „Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint.“

⁴³⁷ Tamže, a. 3.

⁴³⁸ 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.“

⁴³⁹ 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, 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.

⁴⁴⁰ Porov. LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, s. 60.

⁴⁴¹ Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, I, 7.

⁴⁴² Sv. Tomáš túto myšlienku prevezme a rozvíja, porov. *ST*, I–II, q. 1, a. 5.

⁴⁴³ Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, I, 10.

posledným cieľom a jeho dosiahnutím, ktorým je podľa neho šťastie. Posledným cieľom v pravom zmysle slova je však Boh.⁴⁴⁴

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

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.⁴⁴⁵

4.2 Inštinkty a sklony našej špecifickej prirodzenosti

Existujú dispozície, ktoré pochádzajú z našej špecifickej prirodzenosti rovnako ako také, ktoré majú vzťah k našej individuálnej prirodzenosti. V nasledujúcich statiach budeme hovoriť o dispozíciách, ktoré sú spoločné pre všetkých alebo takmer všetkých členov ľudského druhu, pretože majú pôvod v našej špecifickej prirodzenosti.

Na najzákladnejšej úrovni bytia, ktorú vidíme u všetkých (aj neživých) stvorení, sa ľudské telo riadi fyzikálnymi zákonmi prírody, ako je napríklad gravitácia. Rovnako ako kamene a snehové vločky, aj ľudia majú prirodzený inštinkt udržať sa v existencii a spolupracovať na spoločnom dobre sveta. Sv. Tomáš v tomto smere dokonca hovorí o prirodzenej láske, ktorú majú stvorenia k cieľom svojej prirodzenosti.⁴⁴⁶ Zdravé ľudské telo ďalej automaticky plní „vegetatívne“ funkcie: prispôsobuje sa vonkajším podmienkam, aby si zabezpečilo výživu a reprodukciu. Vegetatívne deje organizmu pritom nie sú pod kontrolou rozumu.⁴⁴⁷ Spoločne s vyššími živočíchmi máme nepodmienené reflexy. Americkí neurovedci Gluck, Mercado a Myers menujú niektoré z nich:

rovnako ako Pavlovove psy, aj ľudia majú reflex slinenia v reakcii na pohľad a vôňu jedla. To je len jeden z niekoľkých reflexov, s ktorými sa deti rodia: novorodenci sajú, keď sa stretnú s bradavkou (sací reflex), zadržávajú dych pri ponorení pod vodu (potápačský reflex) a uchopia prst tak pevne, že by uniesli svoju vlastnú váhu (palmárny uchopový reflex).⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ 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.“

⁴⁴⁵ LONG, *Teleological Grammar of the Moral Act*, s. 72.

⁴⁴⁶ 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.“ O teleologickom zameraní prirodzenosti sme písali v predchádzajúcej stati.

⁴⁴⁷ Porov. ST, I–II, q. 17, a. 8: „actus vegetabilis animae non subduntur imperio rationis.“

⁴⁴⁸ Mark A. GLUCK, Eduardo MERCADO a Catherine E. MYERS, *Learning and Memory: From Brain to Behavior*, New York: Worth Publishers, 2008, s. 53.

Hoci takzvané primitívne reflexy zrelosťou človeka zoslabnú, zdraví

dospelí majú tiež reflexy, ako napríklad reflex trhnutia kolenom, keď vám lekár udrie do kolena gumeným kladivkom, a reflex žmurknutia, keď vám niekto fúka vzduch do oka.⁴⁴⁹

Podobne ako u zvierat, aj niektoré ľudské reflexy môžu byť podmienené smerom k novým objektom. Nové reflexné pohyby môžeme získať natrénovaním, ako sme ukázali v stati 3.3. Tak ako nižšie zvieratá, aj my sa vieme prispôbiť nášmu prostrediu využívaním schopnosti vonkajšieho pohybu, a rovnako ako vyššie zvieratá, aj my máme vnútorné sily našich vášní. So zvieratami máme tiež spoločné fyzicko-emozívno-kognitívne dispozície, nazývané *inštinky*, ktoré nás smerujú k určitému neuváženému seba-pohybu. Okrem toho sa však vieme hýbať aj tak, že si predstavujeme zvolený cieľ predtým, ako začneme konať. To je jedinečný, vyšší spôsob pohybu, ktorým spomedzi telesných bytostí disponuje len človek. Dokonalejší spôsob seba-pohybu zároveň znamená „dokonalejší spôsob života“.⁴⁵⁰

Podľa amerického antropológa Charlesa Varelu je inštinktívne správanie nemenné, automatické, nutkavé, dokonca „robotické“.⁴⁵¹ Keďže však má človek intelekt, ktorý vždy usmerňuje jeho správanie, nemôže konať inštinktívne v pravom zmysle slova. Téza inštinktívneho ľudského konania si teda podľa Varelu sama osebe protirečí.⁴⁵² Tomáš Akvinský, naopak, tvrdí, že ľudia majú inštinky, ktoré ich smerujú k rôznemu konaniu. Aký je teda vzťah medzi inštinktmi a rozumom v našom konaní? Inštinky sú pred-rozumové, neuvážené a nedobrovoľné sklony zmyslového apetítu, ale aj intelektu a vôle. Na rozdiel od zvierat, ktoré nemôžu nenasledovať svoje inštinky, zdraví⁴⁵³ a zrelí ľudia môžu impulzy pochádzajúce z inštinktív odmietnuť, alebo potvrdiť dobrovoľnou voľbou. Inštinky tak nevytvárajú ľudské konanie vo vlastnom zmysle slova ani si nutne nevyžadujú našu aktivitu.

Mohlo by sa teda zdať, že inštinky a sklony prirodzenosti nás hýbu v súlade s rozumom len vtedy, keď sa podieľajú na rozume prostredníctvom príkazu vôle.⁴⁵⁴ Lenže Tomáš tvrdí opak:

⁴⁴⁹ Tamže: „the knee-jerk reflex when the doctor hits your knee with a rubber mallet, and an eyeblink reflex when someone blows air at your eye.“

⁴⁵⁰ Porov. *ST*, I, q. 18, a. 3: „perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum, haec enim perfectius movent seipsa. Et huius est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas; et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa, quae exequentur motum.“

⁴⁵¹ 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.“

⁴⁵² Porov. tamže, s. 114: „to believe that human beings are instinctive is to believe in a proposition that is a theoretical self-contradiction.“

⁴⁵³ „Zdravie“ v tejto stati myslíme v širokom význame – ako zdravie fyzické a psychické.

⁴⁵⁴ 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.“

„Niekedý sa pohyb zmyslového apetítu náhle vzbudí pochopením predstavivosti alebo zmyslu. A vtedy je takýto pohyb mimo príkazu rozumu.“⁴⁵⁵ Ak tu hovorí o „pochopení“, tak to predpokladá súlad s rozumom. Na druhej strane sa však zdá, že sv. Tomáš kategoricky popiera existenciu správne nasmerovaných pohybov zmyslového apetítu, ktoré by predchádzali úsudok rozumu. Napríklad o Adamovi a Eve, ktorí pred prvotným hriechom nemali nezriadené túžby, píše, že „v stave nevinnosti bol nižší *appetitus* úplne podriadený rozumu, a tak neexistovali žiadne *vásne duše* okrem tých, ktoré nasledovali po úsudku rozumu“.⁴⁵⁶ Ako teda vysvetliť tieto, ako sa zdá, rozporné tvrdenia?

Americký morálny filozof Daniel De Haan označuje naše vnútorné deje, ktoré predchádzajú úsudok praktického rozumu, ako „predchádzajúce kognitívne vnímanie“.⁴⁵⁷ Nejde o plne morálne skutky a okrem zdravých ľudí existujú tieto aj u tých, ktorí sú neschopní reči alebo operácií vyššieho rozumu. Ak tieto deje nie sú prikázané rozumom, a sú dokonca mimo neho, nie sú však nevyhnutne v rozpore s rozumom. Existuje totiž niekoľko dôvodov, prečo sú prirodzené hnutia predchádzajúce rozumový úsudok, ktoré pochádzajú zo zmyslových apetítov zdravých ľudí, vo svojej podstate v súlade s rozumom:

1. Aj inštinktívne správanie zvierat je v istom zmysle v súlade s rozumom. Niežeby zvieratá boli schopné premysleného úsudku, ale ich inštinkty majú účasť na Božej múdrosti, ktorá prozreteľne prikazuje zvieratám, aby hľadali svoje prirodzené dobro. Keď teda prirodzený inštinkt pohne zvieratom, ako píše sv. Tomáš, „pohyb prirodzeného apetítu vychádza z pochopenia separátneho Intelektu, ktorý ustanovil prírodu“.⁴⁵⁸ To isté môžeme povedať o inštinktívnom správaní človeka.

2. Ľudské inštinkty vychádzajú z univerzálnych princípov prirodzeného zákona, ktoré máme vpísané do *synderesis*.⁴⁵⁹ Ak sú naše inštinkty v súlade s prirodzeným zákonom, musia byť aj v súlade s rozumom. Prirodzený zákon je totiž dobro stvorenia usporiadané podľa vlastností svojej prirodzenosti v súlade s Božou múdrosťou a ako účasť na nej.⁴⁶⁰

⁴⁵⁵ *ST*, I–II, q. 17, a. 7: „Contingit etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus. Et tunc ille motus est praeter imperium rationis.“

⁴⁵⁶ *ST*, I, q. 95, a. 2: „In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus, unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis iudicio consequentes.“

⁴⁵⁷ Porov. Daniel D. DE HAAN, „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): 320–321: „antecedent cognitive perception.“

⁴⁵⁸ *ST*, I–II, q. 40, a. 3: „motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit.“

⁴⁵⁹ Viac o *synderesis* pozri v stati 4.4.

⁴⁶⁰ Porov. *ST*, I–II, q. 91, a. 2.

3. Inštinktívne ľudské konanie navyše vždy do určitej miery zahŕňa inteligenciu. Nemusí to podľa nás nutne znamenať *vedomú slobodnú voľbu*, ako predpokladal Varela. Naše inštinkty však zahŕňajú nižší praktický intelekt prostredníctvom *synderesis* a kognitívnej schopnosti. Okrem toho sa zdá, že v dôsledku štruktúry mozgu, v ktorej asociačná kôra (zabezpečuje myslenie) dominuje senzorickej a motorickej kôre (vykonáva motorickú kontrolu), existuje prvok učenia vo väčšine ľudského správania,⁴⁶¹ inštinktívne nevynímajúc.

4.3 Taxonómia prirodzených ľudských sklonov

Americký neurovedec Stephen Porges tvrdí, že vzťahy medzi cicavcami závisia od vnímania bezpečnosti, ktoré určuje, či ich správanie bude prosociálne, alebo defenzívne.⁴⁶² Procesom, ktorý Porges nazval „neurocepcia“,⁴⁶³ podľa neho cicavce, vrátane ľudí, rozlišujú bezpečné a nebezpečné prostredia s cieľom zapojiť sa do sociálnej interakcie. Na základe vyhodnotenia situácie si následne volia jednu zo štyroch základných reakcií: útok, útek, zamrznutie alebo sociálne angažovanie. Tieto reakcie pritom pochádzajú z prirodzeného zmyslového úsudku, ktorý má rozpoznateľné psychologické a emocionálne rysy. Existuje však nejaká celková klasifikácia našich inštinktív a sklonov prirodzenosti, ktorá by mohla mať relevanciu aj vo vzťahu k našej slobode?

Ako píše americký psychológ Samuel Malkemus, v modernej vede neexistuje zhoda na „koherentnom jednotnom chápaní inštinktívneho života“.⁴⁶⁴ Ani Tomáš Akvinský nikdy vyčerpávajúco nevymenoval všetky ľudské inštinkty, o ktorých uvažoval. Jeho taxonómia prirodzených ľudských sklonov však môže moderným vedám o človeku rozšíriť obzor v rozlišovaní medzi rôznymi vnútornými popudmi, ktoré človeka nabádajú k istým skutkom.

⁴⁶¹ Porov. Donald O. HEBB, *The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory*, New York: John Wiley and Sons, 1949, s. 167–170.

⁴⁶² Porov. Stephen W. PORGES, *The Polyvagal Theory: Neurophysiological Foundations of Emotions, Attachment, Communication, and Self-Regulation*, New York: Norton, 2011, s. 21–24.

⁴⁶³ 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.

⁴⁶⁴ Samuel A. MALKEMUS, „Reclaiming Instinct: Exploring the Phylogenetic Unfolding of Animate Being,“ *Journal of Humanistic Psychology* 55, č.1 (2015): 12. Malkemus sa pritom odvoláva na Luther L. BERNARD, *Instinct: A Study in Social Psychology*, New York: Henry Holt, 1926, s. 125: „Colvin and Bagley list 25 instincts under the following general headlines: Adaptive, individualistic, sex and parental, social, and religious and esthetic. E. A. Kirkpatrick accepts 30 instincts which he arranges under the following headings: Individualistic or self-preservative, parental, group or social, adaptive, regulative, and resultant or miscellaneous. H. W. Warren has only 26 instincts, which he classifies generally as nutritive, reproductive, defensive, aggressive, and social. Woodworth's 110 instincts are arranged under the three general headings of responses to organic needs, responses to other persons, and play instincts.“

Pre nás sú Tomášove inštinky a sklony dôležitou súčasťou v skúmaní ľudskej slobody. Prirodzené sklony sú podľa neho zamerané jeden na druhý v troch stupňoch, ktoré korešpondujú s hierarchiou bytia.⁴⁶⁵

O prvých dvoch stupňoch sme písali v predchádzajúcej stati. Sú to tendencie, ktoré máme spoločné buď so všetkými živými stvoreniami, alebo len so zvieratami. Na prvej úrovni nás prirodzený zákon nabáda, aby sme si zachovali a ochraňovali základné životné potreby.⁴⁶⁶ Ide o pud sebazáchovy, vyživovania a zachovania v celistvej jednote. Druhú rovinu tvoria sklony, ktoré sa vzťahujú na plodenie a výchovu potomstva, a naše zmyslové sociálne a emocionálne inštinky.⁴⁶⁷ Na poslednej úrovni sú sklony, ktoré sa vzťahujú špecificky na skutky rozumovej prirodzenosti, ako je budovanie spoločenského poriadku, usilovanie sa o poznanie pravdy a dosiahnutie šťastia.⁴⁶⁸ Podat' vyčerpávajúci výpočet a charakteristiku inštinktov a sklonov rozumovej prirodzenosti v učení Tomáša Akvinského prekračuje bádateľský zámer tejto dizertačnej práce. Predsa však považujeme za potrebné uviesť na ilustráciu niektoré z nich.

Každý človek má podľa sv. Tomáša zo svojej prirodzenosti niečo ako *inštinkt šťastia*.⁴⁶⁹ Neznamená to, že každý človek je šťastný, ale že nevyhnutne túži po šťastí.⁴⁷⁰ Tomáš tiež rozlišuje to, čo by sme mohli nazvať *Božím inštinktom*. Latinský termín *religio* (náboženstvo) podľa Akvinského vystihuje dve skutočnosti. V prvom rade ide o slobodné spájanie (latinsky *ligare*) človeka s Bohom prostredníctvom bohoslužby. Druhý význam slova však naznačuje, že človek „sa cíti viazaný nejakým prirodzeným inštinktom, aby vzdával úctu Bohu, od ktorého pochádza jeho bytie a všetko dobré“.⁴⁷¹ *Boží inštinkt* tiež vedie našu vôľu k usilovaniu sa o konečné dobro. S tým súvisí prirodzený *morálny inštinkt*, ktorý podľa

⁴⁶⁵ Tri stupne bytia tu predstavujú rastliny, živočíchy a človeka.

⁴⁶⁶ 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.“

⁴⁶⁷ Porov. tamže: „quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia.“

⁴⁶⁸ Porov. tamže: „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.“

⁴⁶⁹ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 19: „ex ipsa sui natura inest eis necessarius appetitus ultimi finis, scilicet beatitudinis.“

⁴⁷⁰ 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.“

⁴⁷¹ 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.“

Tomáša nakláňa myseľ každého človeka k pochopeniu praktických právd morálky a k ich uvádzaniu do života. Jeho škála zahŕňa už všetky morálne príkazy Starého zákona.⁴⁷²

V oblasti ľudského spolunažívania identifikuje Akvinský *inštinkt altruizmu*, ktorý nás vedie k prirodzenej láske ku všetkým ľuďom. Dôkazom je, že

človek nejakým prirodzeným inštinktom pomáha človeku, ktorý sa ocitne v núdzi, hoci ho nepozná. Napríklad ho môže zavolať z nesprávnej cesty, pomôže mu vstať, ak spadol, a ďalšie podobné skutky: ako keby každý človek bol prirodzene známym a priateľom každého človeka.⁴⁷³

Ďalším je akýsi *ekonomický inštinkt*, ktorý zahŕňa prirodzený *sklon zhromažďovania vecí*, keďže „v človeku je prirodzená túžba zbierať veci, ktoré sú nevyhnutné pre život“.⁴⁷⁴ Tento sklon smeruje tiež k správne mu užívaniu materiálnych vecí, keďže všetci ľudia majú „prirodzenú dispozíciu“ zachovať si život individuálne a kolektívne správnym používaním týchto vecí.⁴⁷⁵

4.4 *Synderesis* ako sklon prirodzenosti

Podstatným prirodzeným sklonom podľa Tomáša je *synderesis*. Pojmom, ktorý prevzal z patristickej tradície,⁴⁷⁶ označuje „prirodzený *habitus* (porozumenia) univerzálnych princípov prirodzeného zákona“.⁴⁷⁷ *Synderesis* je v istom zmysle základom pre všetko ľudské konanie, pretože jeho prostredníctvom človek aj bez rozumového skúmania poznáva prvé princípy mravného konania, ako je to, že sa nikomu nesmie ubližovať.⁴⁷⁸ Vďaka *synderesis* „má každý človek svojou prirodzenosťou základné povedomie o týchto princípoch, ktoré sa môžu rýchlo použiť, keď treba.“⁴⁷⁹ Ide o dispozíciu praktického intelektu, ktorou poznávame aktuálne príkazy prirodzeného zákona.⁴⁸⁰

⁴⁷² Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Epistolam S. Pauli ad Galatas Lectura*, Turín; Rím: Marietti, 1953, ch. 2, l. 4, n. 94.

⁴⁷³ 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.“

⁴⁷⁴ Tamže, 134, č. 2: „homini naturaliter insit appetitus congregandi ea quae sunt necessaria ad vitam.“

⁴⁷⁵ Porov. tamže, 132, č. 3.

⁴⁷⁶ 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.

⁴⁷⁷ *De veritate*, q. 16, a. 1: „habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt universalia principia iuris naturalis.“

⁴⁷⁸ Porov. *ST*, I, q. 79, a. 12. Pozri tiež *Sent. Ethic.*, lib. 6, l. 11, n. 3: „puta nulli esse nocendum.“

⁴⁷⁹ HOFFMANN, „Conscience and *Synderesis*,“ s. 256.

⁴⁸⁰ Porov. *ST*, I–II, q. 94, a. 1, ad 2: „synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.“

Pretože prirodzený zákon obsahuje praktické princípy k rozkvetu stvorení, *synderesis* nás nabáda k tomu, čo je dobré, a odvracia od toho, čo nám škodí.⁴⁸¹ Podľa sv. Tomáša ľudia sú z prirodzenosti schopní konať dobré skutky, ktoré im *synderesis* navrhuje.⁴⁸² Prečo ho teda nie všetci vždy nasledujú, ba dokonca sa zdá, že ani nie vždy poznajú základné princípy morálneho konania? Je to preto, že tieto princípy nie sú „vrodenými ideami“. Tomáš potvrdzuje, že „pravda alebo správnosť sú rovnaké pre všetkých, ale nie všetci ich rovnako poznajú“.⁴⁸³ Mysel' človeka môže byť navyše rozrušená vášňami⁴⁸⁴ alebo môže mať nezriadenú dispozíciu z individuálnej povahy človeka, čím sa *synderesis* oslabuje. Človek si tiež jednoducho môže zvoliť neriadiť sa *synderesis* v konkrétnej situácii.

Ako je možné, že si niekto vyberie konať proti svojmu prvému prirodzenému sklonu? Ani *synderesis*, hoci je silné, nie je samo osebe postačujúce na to, aby nás pohlo ku konaniu. Poskytuje len formuláciu všeobecných praktických príkazov nášmu intelektu, ale nedokáže prikázať, čo sa bude konať tu a teraz. Ukazuje štandardné cesty k dosiahnutiu rozkvetu a tie, ktoré nás od rozkvetu odvádzajú. Na vykonanie skutku podľa *synderesis* je však podľa Tomáša potrebná kognitívna schopnosť, ktorá pochádza z našej racionality a vníma mimozmyslové rozmery stvorených vecí.⁴⁸⁵

Fungovanie *synderesis* a kognitívnej schopnosti vidieť na príklade dieťaťa, ktoré zbadá svoju matku. 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 príkaz k skutku, že svoju matku môže milovať tu a teraz.⁴⁸⁶ Takže keď matka otvorí náruč, v dieťati sa napokon aktivizuje inštinktívne konanie bežať smerom k nej. Skutok je mimo-rozumový a v tomto zmysle mimovoľný.⁴⁸⁷ Podobne však môžu rôzne

⁴⁸¹ Porov. *De veritate*, q. 16, a. 1, sc. 4: „actus eius est inclinare ad bonum, et remurmurare malo.“

⁴⁸² Porov. *De veritate*, q. 16, a. 1, ad 12: „actum homo naturaliter potest.“

⁴⁸³ *ST*, I–II, q. 94, a. 4: „veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota.“

⁴⁸⁴ Porov. *De veritate*, q. 16, a. 1, ad 7: „sensualitas inclinatur semper ad malum.“

⁴⁸⁵ Viac pozri DE HAAN, „Perception and the *Vis Cogitativa*,“ s. 397–437.

⁴⁸⁶ 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. tamže, s. 417.

⁴⁸⁷ Na iniciovanie skutku sa vyžaduje afektívny príkaz, ktorý je impulzom pre pohyb zmyslového apetítu, porov. tamže, s. 426.

inštinkty prirodzene viesť človeka ku konaniu, keď *synderesis* osvetlí kognitívnu schopnosť s jej úsudkami.

4.5 Jedinečná individuálna prirodzenosť

Všetci ľudia majú podľa sv. Tomáša niektoré sklony či *habity* preto, že sú ľudia. Rovnako však Tomáš zdôrazňuje, že neexistujú žiadne „všeobecné ľudské bytosti“. *Ludstvo* nie je konkrétny jednotlivý človek.⁴⁸⁸ Iba jednotlivci existujú, a hoci všetci vlastnime spoločnú ľudskú prirodzenosť, každý z nás je jedinečný. V stati 1.2 sme uviedli rozdiel medzi *špecifickou a individuálnou prirodzenosťou*. Vo vzťahu k obom máme isté prirodzené sklony či dispozície.

Duša a telo sú spolupôsobiacie príčiny, ktoré dokopy tvoria (v istom zmysle obsahujú) ľudskú prirodzenosť.⁴⁸⁹ Samotná duša tak nie je princípom individuálnosti osoby, nie je jej esenciou ani existenciou.⁴⁹⁰ Namiesto toho je ľudská duša stvorená ako forma konkrétneho tela, ktoré ako také neexistuje, pokiaľ nemá dušu a tá nie je vo vhodne disponovanej matérii. Stvoriteľ sám tvorí každú jednotlivú dušu z ničoho a vkladá ju do matérie, ktorá ju je schopná prijať.⁴⁹¹ Rodičia prispievajú k stvoreniu človeka tým, že tvoria matériu, ktorá je vhodne disponovaná na prijatie rozumovej formy (duše).⁴⁹² Boh je primárnou účinnou príčinou ľudskej jedinečnosti, rodičia sú materiálnymi príčinami. Akým spôsobom poskytujú rodičia materiál, vďaka ktorému sú ich deti jedinečné? Genetika dáva na túto otázku viaceré odpovedi.

V jadre našich buniek je ľudský genóm, ktorý tvorí kompletný súbor našich chromozómov. Každý chromozóm obsahuje molekuly DNA a lineárna sekvencia informácií z DNA určuje genetický kód. V genetike panuje dnes v zásade zhoda na tom, že každý jedinec má „odtlačok DNA“, ktorý ho robí geneticky jedinečným (jednovaječné dvojčatá sú výnimkou).⁴⁹³ Genetický kód zabezpečuje tri rôzne úrovne biologickej organizácie jedinca, počínajúc

⁴⁸⁸ 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. 45: „humanitas (...) non est homo.“

⁴⁸⁹ Porov. *ST*, I, q. 91, a. 4, ad 3: „utrumque sit pars humanae naturae.“

⁴⁹⁰ Porov. Lawrence DEWAN, „The Individual as a Mode of Being According to Thomas Aquinas,“ *The Thomist* 63, č. 3 (1999): 403–424.

⁴⁹¹ Porov. *ScG*, II, 87.

⁴⁹² 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.“

⁴⁹³ Porov. Robert J. BROOKER, *Genetics: Analysis & Principles*, 4. vyd., New York: McGraw-Hill, 2012, s. 3.

molekulárnou úrovňou, ktorá formuje štruktúru na úrovni bunky. Tá následne pôsobí na úroveň organizmu ako celku.⁴⁹⁴

Nemecko-americký biofyzik a genetik, nositeľ Nobelovej ceny za fyziológiu a medicínu Max Delbrück tvrdil, že Nobelovu cenu by si zaslúžil Aristoteles za objav implicitného princípu DNA.⁴⁹⁵ Podľa nedávno zosnulého talianskeho filozofa, experta na Aristotela Enrica Bertiho by Aristoteles sekvenciu DNA chápal ako „formálny princíp“, akýsi „plán rozvoja“ a „program“, ktorý dáva tvar alebo formu materiálu budúcej osoby.⁴⁹⁶ Berti zároveň súhlasí s Aristotelom aj Akvinským, že absolútnou formálnou príčinou ľudskej osoby je duša, ktorá ako životný princíp oživuje hmotu. Poukazuje na to, že „DNA obsiahnutá v jadre zygoty (...) už obsahuje všetky informácie potrebné na rozvoj nervového systému, t. j. matérie, pomocou ktorej intelektuálna duša funguje“.⁴⁹⁷ To podľa neho znamená, že oplodnené vajíčko predstavuje vhodnú materiu na prijatie rozumovej duše v okamihu počatia. Na základe takéhoto uvažovania by sa mohlo zdať, že sekvencia DNA je tou „význačnou materiou“,⁴⁹⁸ ktorú sv. Tomáš identifikoval ako „princíp jedinečnosti“ človeka. Je to však naozaj tak?

Genóm nie je len statický, lineárny kód informácií, ako sa predpokladalo. Namiesto toho ide o „trojrozmernú spleť životne dôležitých vlákien, ktorá sa neustále skladá a preskupuje a reaguje na vonkajšie podnety“.⁴⁹⁹ Niektoré dôsledky tejto skutočnosti skúma nový rastúci vedný odbor epigenetiky. Ten sa zameriava na dedičné bunkové alebo znakové variácie, ktoré nie sú spôsobené zmenami v DNA, ale životným prostredím a inými faktormi. Podľa výsledkov vedeckých štúdií⁵⁰⁰ sa niektoré epigenetické faktory môžu prenášať z generácie na generáciu a na človeka majú rovnaký vplyv ako samotný genóm.⁵⁰¹ Ich funkcia totiž spočíva

⁴⁹⁴ Porov. tamže, s. 7.

⁴⁹⁵ 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.

⁴⁹⁶ 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: „a formal principle, that is, a ‘development plan’, a ‘programme’, containing a certain amount of information.“

⁴⁹⁷ Tamže, s. 84. Berti však ide vo svojom argumentovaní ešte ďalej a tvrdí dokonca, že „it would appear that the question of whether the DNA sequence is a sufficient definition of human nature should be answered affirmatively“. Podľa nás však chemická sekvencia sama osebe nemôže vyčerpávajúco charakterizovať pojem tohto typu.

⁴⁹⁸ Porov. *ST*, I, q. 75, a. 4: „materia signata“.

⁴⁹⁹ Nathaniel COMFORT, „Genetics: We Are the 98%,“ *Nature* 520, č. 7549 (2015): 616: „a three-dimensional tangle of vital string, constantly folding and rearranging itself, responsive to outside input.“

⁵⁰⁰ Porov. Eva JABLONKA a Marion J. LAMB, *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, Cambridge (USA): The MIT Press, 2014, s. 135–143.

⁵⁰¹ Porov. David S. MOORE, *The Developing Genome: An Introduction to Behavioral Epigenetics*, New York: Oxford University Press, 2015, s. 39.

v determinovaní, či sú informácie z DNA aktivované, potlačené, alebo regulované. V tomto smere dokážu následne modifikovať samotnú DNA.⁵⁰² Epigenetika tak ukazuje, že od svojich rodičov dedíme nielen ich fyzické charakteristiky prostredníctvom DNA, ale aj isté ich črty, získané skúsenosťami alebo správaním. Čo to konkrétne znamená?

Jedna epigenetická štúdia ukázala,⁵⁰³ že myši s averziou na vôňu čerešňových kvetov preniesli svoj odpor na nasledujúce generácie cez fyzický mechanizmus, ktorý kontroloval, ako boli niektoré gény aktivované. Ďalšie pokolenie myši sa narodilo s nosovými neurónmi citlivejšími na vôňu čerešňových kvetov a s väčším mozgovým priestorom zameraným na túto vôňu. Iná štúdia švédskych vedcov⁵⁰⁴ skúmala u ľudí účinky dostupnosti potravín na nasledujúce generácie. Výsledky ukázali, že ak šlo o chlapca, ktorý bol vo veku od deviatich do dvanástich rokov podvyživený, jeho budúci syn mal menšiu pravdepodobnosť úmrtia na kardiovaskulárne choroby a jeho budúce vnúčatá mali menšiu pravdepodobnosť úmrtia na cukrovku. Naproti tomu chlapci, ktorí mali v rovnakom veku nadmernú hmotnosť, mali vnúčatá, u ktorých bola štyrikrát vyššia pravdepodobnosť úmrtia na príčiny súvisiace s cukrovkou. Podobne môžu účinky užívania tabakových výrobkov ovplyvniť viaceré pokolenia potomkov.⁵⁰⁵ Americký vývinový psychológ a kognitívny neurovedec David Moore komentuje tieto štúdie nasledovne: „Naše vlastnosti sa vyvíjajú vďaka vzájomným aktivitám rôznych genetických, epigenetických a environmentálnych faktorov, ktoré fungujú ako integrovaný systém.“⁵⁰⁶ To potom znamená, že len samotná DNA nemôže byť Akvinského „*materia signata*“, princípom jedinečnosti každého človeka.

Čo teda stojí za jedinečnosťou každého z nás? Tomáš Akvinský vychádza z princípu, že telo a duša človeka sú „proporcionálne a takpovediac prirodzene prispôsobené jeden druhému“.⁵⁰⁷ Ako ukazuje štúdium DNA a epigenetiky, každé ľudské telo je jedinečné. Z princípu telesnej jedinečnosti a princípu proporcionality duše a tela môžeme odvodiť, že aj každá duša je jedinečná.⁵⁰⁸ Keď sa k tomuto tvrdeniu pripojí jedna zo základných scholastických axiém, že

⁵⁰² Porov. tamže, s. 41–42.

⁵⁰³ Porov. Brian G. DIAS a Kerry J. RESSLER, „Parental olfactory experience influences behavior and neural structure in subsequent generations,“ *Nature Neuroscience* 17, č. 1 (2014): 89–96.

⁵⁰⁴ Porov. Gunnar KAATI, Lars O. BYGREN a Sören Edvinsson, „Cardiovascular and diabetes mortality determined by nutrition during parents’ and grandparents’ slow growth period,“ *European Journal of Human Genetics* 10 (2002): 682–688.

⁵⁰⁵ Porov. MOORE, *The Developing Genome*, s. 184.

⁵⁰⁶ Tamže, s. 213.

⁵⁰⁷ *ScG*, II, 81, č. 7: „ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata.“

⁵⁰⁸ Porov. *ST*, I, q. 85, a. 7, ad 3: „differentia formae quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; sunt enim diversorum individuorum diversae formae, secundum materiam diversificatae.“

„čokoľvek je prijaté, je prijaté podľa spôsobu prijímateľa“,⁵⁰⁹ Akvinský prichádza k prekvapivému (hoci pre neho „zjavnému“) záveru, že „čím lepšia je dispozícia tela, tým lepšiu dušu prijíma“.⁵¹⁰

Rastlinný ker má v metafyzickom (nie morálnom) význame kategoricky horšiu dušu ako šimpanz, ktorý má zjavne väčšie schopnosti pohybu, emócií, zmyslového vnímania atď. Všetci ľudia sú zo svojej podstaty členmi toho istého druhu, takže majú rovnakú prirodzenú dôstojnosť. Naše duše sa však medzi sebou líšia vo svojich schopnostiach, ako píše Tomáš:

Keďže aj medzi ľuďmi sú niektoré telá lepšie disponované, sú im pridelené duše s väčšou schopnosťou porozumenia.⁵¹¹

Ľudské duše sa navzájom odlišujú svojimi neesenciálnymi vlastnosťami, ako je intelektuálna schopnosť, teda rozdiely medzi nimi sú akcidentálne a vyplývajú z Božieho zámeru, že konkrétna racionálna duša je spojená s konkrétnym telom, ktorého je substanciálnou formou. Robert Pasnau to vysvetľuje nasledovne: „Akvinský objasňuje, že samotná myseľ – nehmotná zložka duše – je ovplyvnená telesnými dispozíciami.“⁵¹² Konkrétna duša je prvým aktom, životným princípom a bytím konkrétneho tela, ktoré je usporiadané jedinečným genómom (DNA spolu s epigenetickými modifikáciami). Existencia jednotlivcej duše je v istom zmysle obmedzená „rozsahom tela“.⁵¹³

Inými slovami, duša a telo nie sú dve samostatné substancie, ktoré sú náhodou spojené, ale tvoria prirodzenú jednotu ľudskej osoby.⁵¹⁴ Ich spojenie je totiž prirodzené a sú prispôbené len pre seba: „Je to tá istá esenciálna forma, ktorou je človek vlastnou bytosťou, telom, ktorou žije, ktorou je zvieratom a človekom.“⁵¹⁵ V istom zmysle sa telo a duša vzájomne zahŕňajú. Celok tohto Tomášovho učenia nám pomáha objasniť rozdiel medzi dispozíciami, ktoré má človek, pretože je človekom, a sklonmi, ktoré má vďaka svojej osobitnej a jedinečnej povahe.

⁵⁰⁹ Porov. *ST*, I, q. 75, a. 5: „omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.“

⁵¹⁰ *ST*, I, q. 85, a. 7: „Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam.“

⁵¹¹ *ST*, I, q. 85, a. 7: „in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo.“

⁵¹² PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 384.

⁵¹³ *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 5, a. 2, ad 6: „individuatío animarum dependeat a corpore quantum ad sui principium.“

⁵¹⁴ Porov. *ScG*, II, 44, č. 6.

⁵¹⁵ *ST*, I, q. 76, a. 6, ad 1: „Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo.“

4.6 Sklony a dispozície individuálnej prirodzenosti

Aké sú teda sklony a dispozície, pochádzajúce z našej individuálnej prirodzenosti, a akým spôsobom ovplyvňujú naše konanie a slobodu? S využitím empirických techník v posledných desaťročiach vedci intenzívne študovali osobnosť a v menšej miere temperament,⁵¹⁶ ktorý by sme mohli označiť ako „surovinu osobnosti“. Podobne ako drevo alebo kameň môžu byť vyformované do rôznych tvarov pri zachovaní svojich základných štrukturálnych črt, tak má aj temperament svoje vlastné, čiastočne tvarovateľné vlastnosti ako základ osobnosti. Vrodený temperament človeka sa nedá úplne zmeniť, ale môže byť formovaný zámernou vôľou a interakciou s prostredím.⁵¹⁷ Stabilná črta temperamentu do veľkej miery pochádza z vrodených biologických faktorov. Odhaduje sa, že 40 až 50 percent osobností možno pripísať genetickým faktorom.⁵¹⁸ Napríklad výskumy dvojčiat ukazujú, že jednovaječné dvojčatá majú príbuznejšiu osobnosť ako dvojvaječné dvojčatá rovnakého pohlavia. Štúdie adopcie zase zistili, že biologické deti majú so svojimi rodičmi viac spoločných osobnostných črt ako adoptované.⁵¹⁹

Klasifikácia temperamentu a osobnostných črt zostáva diskutovanou otázkou. Americký vývinový psychológ Jerome Kagan predstavil štvordimenzionálnu typológiu: málo-reakčný, veľmi-reakčný, ľahko-vzrušený a ľahko-zúfalý typ človeka.⁵²⁰ Tieto typy sa nie celkom zhodujú so štyrmi klasickými galénovskými kategóriami. Robert Cloninger zase vyvinul model, ktorý rozdeľuje osobnosti na základe štyroch črt temperamentu, t. j. závislosti od odmeny, vytrvalosti, vyhľadávania novinek a vyhýbania sa ublíženiu.⁵²¹ Niektoré štúdie potvrdzujú významné časti Cloningerovho modelu, vrátane analýz paralimbických a neokortikálnych oblastí mozgu.⁵²² Viacerí psychológovia podporujú tzv. Päťfaktorový model (PFM), ktorý bol vďaka svojej integračnej schopnosti oslavovaný ako iniciátor

⁵¹⁶ 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. Michael STOCK, „Dimensions of Personality,“ *The Thomist* 33, č. 4 (1969): 611.

⁵¹⁷ Porov. Robert R. MCCRAE a Paul T. COSTA, Jr., *Personality in Adulthood*, 2. vyd., New York: The Guilford Press, 2006, s. 172–182.

⁵¹⁸ Porov. John MALTBY, Liz DAY a Ann MACASKILL, *Personality, Individual Differences and Intelligence*, 4. vyd., Londýn: Pearson, 2017, s. 200.

⁵¹⁹ Porov. tamže, s. 197–200.

⁵²⁰ Porov. Jerome KAGAN, *The temperamental thread: how genes, culture, time and luck make us who we are*, New York: Dana Press, 2010, s. 31.

⁵²¹ Porov. C. 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.

⁵²² Porov. Motoaki SUGIURA a kol., „Correlation between Human Personality and Neural Activity in Cerebral Cortex,“ *NeuroImage* 11, č. 5 (2000): 541–546.

„skutočného pokroku smerom ku konsenzu“.⁵²³ Jeho zástancovia napríklad vyzdvihujú, že štyri z piatich rozlišovacích kritérií PFM boli pozitívne spojené s funkciami rôznych mozgových častí.⁵²⁴ Kritici PFM, naopak, tvrdia, že jeho faktory sú nepresné, nekonzistentné, a preto neudržateľné.⁵²⁵ Nakoniec teda pravdou ostáva, že žiadny súčasný model klasifikácie temperamentu Galénovu typológiu úplne nenahradil.

Bez explicitných poznatkov súčasnej vedy už Tomáš Akvinský pozoroval významné individuálne rozdiely v mentálnom fungovaní rôznych ľudí, ich vrodených fyziologických reakciách aj emocionálnom správaní v dôsledku toho, čo nazýval *complexio*, čiže temperament.⁵²⁶ Pri vysvetľovaní sklonov individuálnej prirodzenosti vychádza Tomáš z upravenej formy Galénovej typológie temperamentov,⁵²⁷ sprostredkovanej predovšetkým Avicenom.⁵²⁸ Podľa Tomáša dušu nemožno redukovať len na temperament,⁵²⁹ ktorý je najmä emocionálno-fyziologická skutočnosť, ovplyvnená fungovaním srdca, bránice a predovšetkým veľkosťou a aktivitou mozgu.⁵³⁰ Akvinský navrhuje dôvody, prečo ľudia v porovnaní so zvieratami potrebujú najväčší mozog v pomere k veľkosti svojho tela. Obidva jeho dôvody, ako uvidíme, v istej miere potvrdili závery moderných vedeckých štúdií:

1. Sv. Tomáš argumentuje, že na zdokonalenie operácií vnútorných zmyslov je potrebný proporcionálne väčší mozog. Meta-analytická štúdia ľudského mozgu zistila, že väčší objem mozgu je spojený s vyššou inteligenciou.⁵³¹ Hoci niektoré zvieratá majú väčší mozog ako človek, náš mozog má hustejšie tkanivá určené na špecifické úlohy. Podľa inej štúdie

⁵²³ Porov. Christian B. MILLER, *Character and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 129–147.

⁵²⁴ Porov. Colin G. DEYOUNG a kol., „Testing Predictions from Personality Neuroscience: Brain Structure and the Big Five,“ *Psychological Science* 21, č. 6 (2010): 820–828.

⁵²⁵ Porov. Jerome KAGAN a Nancy C. SNIDMAN, *The Long Shadow of Temperament*, Cambridge, USA: Belknap Press, 2004, s. 56–63.

⁵²⁶ Porov. napríklad *ST*, I–II, q. 46, a. 5.

⁵²⁷ Pôvodná Galénova typológia 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.

⁵²⁸ 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.“

⁵²⁹ Porov. *ScG*, II, 63.

⁵³⁰ Porov. *ST*, I, q. 91, a. 3, ad 1.

⁵³¹ Porov. Jakob PIETSCHNIG a kol., „Meta-Analysis of Associations between Human Brain Volume and Intelligence Differences: How Strong Are They and What Do They Mean?“ *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 57 (2015): 411–432.

belgických vedcov⁵³² individuálne rozdiely v objeme mozgu mali vzťah k rozdielom v temperamente a charaktere ľudí.

2. Mozog podľa Tomáša modifikuje srdcové funkcie a telesnú teplotu, čo následne ovplyvňuje všetky ľudské činnosti, ktoré pramenia zo vzpriameného držania tela.⁵³³ Takéto tvrdenie podporuje zistenie neurovied, že mozgové podlôžko (hypotalamus) pomáha regulovať kardiovaskulárne a termoregulačné funkcie organizmu.⁵³⁴

Zo svojho chápania mozgu a zmyslov Tomáš uvádza, že vďaka našim intelektuálnym schopnostiam má ľudský druh v porovnaní so zvieratami „najvyváženejší temperament“.⁵³⁵ Nie všetci ľudia sú však rovnako vyvážení. Následkom štyroch typov galénovských temperamentov sú podľa neho emocionálno-akčné dispozície, ktoré možno pripísať fyzickým príčinám: „Impulz vášne môže vzniknúť buď z jej rýchlosti ako u cholerikov, alebo z jej intenzity ako u melancholikov“, alebo je to „poddajnosťou temperamentu (...) u flegmatikov“.⁵³⁶ Človek je tiež náchylný na zdravie (alebo chorobu) podľa svojho osobného temperamentu.⁵³⁷

Na rôznych miestach svojich diel⁵³⁸ sv. Tomáš predkladá obsiahly výpočet charakteristík, ktoré pripisoval štyrom druhom galénovských temperamentov. V skratke, „flegmatici sú prirodzene leniví, cholericci vznetliví, melancholici smutní a sangvinici žoviálni“.⁵³⁹ Napriek tomu Tomáš trvá na tom, že temperamenty *neurčujú* emocionálnu reakciu ani osobné konanie.⁵⁴⁰ Temperamenty nás *nakláňajú* reagovať typickými emocionálnymi vzorcami, pretože temperament je stabilný, telesný sklon reagovať na zmyslové dobrá konkrétnymi

⁵³² Peter VAN SCHUERBEEK a kol., „Individual differences in local gray and white matter volumes reflect differences in temperament and character: A voxel-based morphometry study in healthy young females,“ *Brain Research* 1371 (2011): 32–42.

⁵³³ Porov. *ST*, I, q. 91, a. 3, ad 1: „ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quod homo sit rectae staturae.“

⁵³⁴ Porov. Charles R. NOBACK a kol., *The Human Nervous System: Structure and Function*, 6. vyd., Totowa: Humana Press, 2005, s. 371–386.

⁵³⁵ Porov. *ST*, I, q. 91, a. 3, ad 1: „homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia.“

⁵³⁶ *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.“

⁵³⁷ Porov. *ST*, I–II, q. 51, a. 1: „esse aegrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem.“

⁵³⁸ Porov. napríklad *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. *Sent. De anima*, lib. 1, l. 2, n. 7.

⁵³⁹ *Sent. Ethic.*, lib. 3, l. 12, n. 1: „phlegmaticos naturaliter esse pigros, cholericos autem iracundos, melancholicos tristes et sanguineos iucundos.“

⁵⁴⁰ Napríklad porov. *De veritate*, q. 22, a. 9, ad 2: „sicut cholericus ex naturali complexionem inclinatur ad iram; tamen aliquis cholericus potest resistere per voluntatem isti inclinationi.“

predvídateľnými spôsobmi.⁵⁴¹ Prirodzené temperamenty však nie sú vášne. Naša afektívna reakcia aj konanie môžu byť formované slobodnou voľbou.

Jaak Panksepp a Lucy Biven identifikovali sedem základných emocionálne založených hnutí: hľadanie, hnev, strach, sexuálnu túžbu, starostlivosť, paniku (resp. smútok) a hru.⁵⁴² Títo neurovedci argumentujú, že ľudia môžu mať rôzne vrodené tendencie a následné morálne správanie, prameniace z rozdielnych emocionálnych systémov. Tvrdia napríklad, že v mozgu existuje akési „centrum hnevu“. Kedykoľvek boli totiž elektricky stimulované isté oblasti mozgu, všetky testované zvieratá reagovali útočným správaním a svoje útoky ešte zintenzívnili, ak sa zvýšilo elektrické napätie.⁵⁴³ U ľudí aj vyššia hladina testosterónu spôsobovala zvýšenú agresivitu.⁵⁴⁴ „Trvalé vzrušenie tohto centra,“ podľa autorov „vedie k chronickej podráždenosti a výbušným agresívnym poruchám.“⁵⁴⁵ Ľudia, ktorí trpia takouto poruchou, s väčšou pravdepodobnosťou ublížia iným, keď sú v záchvate hnevu.

V tejto a v ďalších podobných štúdiách⁵⁴⁶ sa vysvetľuje mnoho rôznych druhov dispozícií ku konaniu, ktoré môžu mať, prirodzene, obrovské dôsledky na naše správanie. V štúdiách však často chýbajú hodnotenia morálnych aspektov vrodených dispozícií. Rozvíjajúc aristotelovsko-galénovské chápanie ľudského temperamentu uvažuje Tomáš Akvinský nad morálnymi dôsledkami vrodených sklonov. Keďže temperament disponuje človeka na určité druhy správania a emocionálnych reakcií, rôzne temperamenty a telesné vlastnosti smerujú jednotlivcov podľa Tomáša k zodpovedajúcim cnostiam alebo nerestiam.⁵⁴⁷ Niektorí ľudia sú podľa neho zo svojho temperamentu obozretnejší ako iní. Ďalší majú lepšie dispozície pre miernosť.⁵⁴⁸ Prirodzený sklon k hnevu u cholericov⁵⁴⁹ prináša ľahkosť a rýchlosť v postavení

⁵⁴¹ Pozri k tomu Akvinského koncepciu vášní v stati 2.5.

⁵⁴² Porov. Jaak PANKSEPP a Lucy BIVEN, *The Archaeology of the Mind: Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*, New York: Norton, 2012.

⁵⁴³ Porov. tamže, s. 150.

⁵⁴⁴ Porov. tamže, s. 155.

⁵⁴⁵ Tamže, s. 436.

⁵⁴⁶ Napríklad porov. Mark R. LEARY a Rick H. HOYLE, *Handbook of Individual Differences in Social Behavior*, New York: Guilford Publications, 2013.

⁵⁴⁷ V stati 3.5 opisujeme túto skutočnosť z iného uhla pohľadu. Akvinský tiež hovorí o prirodzenom, biologicky založenom temperamente zvierat, ktorý ich vedie k analogicky „čnostnému“ či „nerestnému správaniu“. Levy podľa Tomáša inklinujú k „šľachetnosti“, lišky majú tendencie k „prefikanosti“, porov. *ST*, I, q. 55, a. 3, ad 3. Kone majú zase „úžasnú odvahu“ v boji, porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Expositio super Iob ad litteram. Opera omnia iussa edita leonis xiii p.m.*, zv. 26, Rím: Santa Sabina, 1965, ch. 39, l. 1, n. 39. Rozmanitosť a špecifickosť zvieracích temperamentov a ich správania z nich robí výstižné symboly ľudských charakterov a povahových črt, porov. *ST*, I, q. 106, a. 6, ad 1.

⁵⁴⁸ Porov. *ST*, II–II, q. 141, a. 1, ad 2.

⁵⁴⁹ Porov. *ST*, I–II, q. 46, a. 5: „ira naturalior est quam concupiscentia, quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quae est ex complexione.“

sa proti tomu, čo škodí človeku alebo jeho blízkym. Taký človek má teda aj sklon k statočnosti a odvahe.

Melancholici majú podľa Akvinského tendenciu k intenzívnejšej predstavivosti, ktorá ich disponuje na intelektuálne cnosti a odvádza ich od fyzických cností, ako je odvaha.⁵⁵⁰ Zároveň sú melancholici prirodzene smutnejší ako iní ľudia, a ak sa im nedarí vyrovnáť so svojou sklúčenosťou, inklinujú k šialenstvu.⁵⁵¹ Aby zmiernili svoj smútok a zachovali si vyváženú myseľ, majú melancholici silnú motiváciu vyhľadávať potešenie.⁵⁵² Kvôli protichodnej povahe cností a nerestí nie je možné inklinovať ku každej cnosti ani ku každej neresti. Sklon k istej cnosti zároveň zahŕňa odpor od opačnej cnosti. Tak sú odvážni ľudia zo svojej prirodzenosti menej trpezliví, pretože trpezlivosť vyžaduje krotiť vznetlivé vášne, ktoré odvaha povzbudzuje.⁵⁵³ Motívy a príčiny emócií a ich vzťah k cnostiam (napríklad vzťah hnevu k odvahe), ktoré Tomáš Akvinský obsírne opisuje, sú cenným príspevkom pre komplexné vysvetlenie vrodených sklonov človeka.

Vo všeobecnosti môžeme konštatovať, že prirodzené dispozície pre rôzne intelektuálne a morálne cnosti, ktoré pramenia z nášho temperamentu a našich telesných charakteristík, existujú v rôznej miere u rôznych ľudí.⁵⁵⁴ Takéto dispozície označuje Tomáš, podľa vzoru sv. Augustína, za „nedokonalé cnosti“.⁵⁵⁵ Podľa neho totiž existujú tri druhy cností: úplne nedokonalá, čiastočne nedokonalá a dokonalá cnosť. Prvý prípad je cnosť bez rozvážnosti a lásky. Druhý predstavuje cnosť s rozvážnosťou bez lásky a tretím druhom je cnosť s rozvážnosťou a láskou.⁵⁵⁶ Objektom nášho skúmania budú teraz *úplne nedokonalé cnosti*.

Ide o „sklony k určitým skutkom cnosti, ktoré majú niektorí od narodenia“.⁵⁵⁷ Medzi ľuďmi sú rozdelené nerovnomerne. Napríklad „niektorí (...) sú pohotví v dielach štedrosti, ale nie sú

⁵⁵⁰ Sv. Tomáš tiež uvádza, že melancholici sú často bojzlivejší, aj keď im nehrozí žiadne nebezpečenstvo, porov. *Sent. De anima*, lib. 1, l. 2, n. 7: „melancholicis frequenter, si nullum periculum immineat, ex ipsa complexionione inordinata fiunt timentes.“

⁵⁵¹ Porov. *ST*, I–II, q. 37, a. 4, ad 3: „tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam vel in maniam incidunt.“

⁵⁵² Porov. *tamže*, q. 32, a. 7, ad 2: „melancholici vehementer appetunt delectationes, ad expellendum tristitiam.“

⁵⁵³ Porov. *De virtutibus*, q. 1, a. 8, ad 10: „dispositio naturalis quae inclinatur ad unam virtutem, inclinatur 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.“

⁵⁵⁴ Porov. *ST*, I–II, q. 63, a. 1.

⁵⁵⁵ *De virtutibus*, q. 5, a. 2, ad 12: „virtutibus imperfectis, quae sunt dispositiones quaedam ad actus virtutum.“

⁵⁵⁶ Porov. *tamže*, a. 2: „Sic igitur est triplex gradus virtutum. Sunt enim quaedam virtutes omnino imperfectae, quae sine prudentia existunt (...)“

Toto rozdelenie sa čiastočne odráža v našom argumentovaní o úlohe vášní pri budovaní cností v stati 2.6.

⁵⁵⁷ *Tamže*: „inclinationes quas aliqui habent ad aliqua virtutum opera etiam ab ipsa nativitate.“

pohotoví v skutkoch cudnosti.⁵⁵⁸ Žiadny z týchto sklonov však nemá „dokonalý základ“ v cnosti, a to z dvoch dôvodov:⁵⁵⁹ 1. vrodené sklony môžu byť zle použité – podobne ako slepý kôň, ktorý beží rýchlejšie, ale divokejšie, čím tvrdsie ho bijú. Autentickú cnosť, naopak, nikto nepoužíva zle, tak ako nikto nemôže použiť vodu, aby niečo usušil; 2. nakláňajú nás ku konaniu nezávisle od rozumnosti. Lenže práve cnosťou rozumnosti smeruje človek svoje skutky a vášne k autentickému dobru. Rozumnosť (či rozvážnosť) je základom všetkých cností. Cnostné sklony samy osebe ešte nie sú formované rozumom, preto sú nedokonalé.⁵⁶⁰ Naš intelekt ich však môže následne formovať, a tak môžu byť zdokonalené na plnú cnosť.⁵⁶¹

4.7 Záver: Teleologické zameranie prirodzených sklonov

Samuel Malkemus tvrdí, že každý živočíšny druh má „inštinktívne jadro“, ktoré nemožno porušiť bez poškodenia zdravia, či dokonca života zvierat'a. Toto jadro spočíva v najzákladnejších inštinktoch potrebných na prežitie, preto sa môže adaptovať len v istej miere, „pretože jeho obmedzenie zahŕňa obmedzenie životnej sily organizmu“.⁵⁶² Sklony a inštinky prirodzenosti sú tak v istom zmysle prostredníkom medzi organizmom a jeho prostredím. V súlade s tým považuje Charles Varela inštinky za reakcie funkčne organizované tak, aby jedinca prispôsobili na aktuálnu výzvu prostredia.⁵⁶³ Podľa Varelovho názoru je inštinkt podobne ako návyk charakterizovaný „pravidelnosťou poriadku a automatickosťou“, ktorá je „druhovo predvídateľná“.⁵⁶⁴

Potiaľto sa tieto tézy zhodujú s tomistickým pohľadom, podľa ktorého sú naše inštinky usporiadané, automatické a predvídateľné podľa svojho druhu. Neznamená to však, že sú aj „robotické“, ako tvrdí Varela.⁵⁶⁵ Keby také boli, v nejakej miere by limitovali našu slobodu. Činnosti, prameniace z prirodzených sklonov, však, naopak, nevyhnutne vyžadujú kreativitu subjektu podľa jeho schopností. Napríklad lastovičky predvídateľne tvoria hniezda určitého

⁵⁵⁸ ST, I–II, q. 65, a. 1. A ďalej objasňuje: „Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine.“

⁵⁵⁹ Porov. *De virtutibus* q. 5, a. 2.

⁵⁶⁰ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Expositio super Isaiam ad litteram. Opera omnia iussa edita leonis xiii p.m.*, zv. 28, Rím: Editori di San Tommaso, 1974, ch. 11, l. 2, n. 361: „Est autem duplex imperfectio virtutis: una per accidens, quae est ex indispositione habentis (...) defectus est per se ex parte ipsius habitus.“

⁵⁶¹ Porov. ST, II–II, q. 108, a. 2.

⁵⁶² MALKEMUS, „Reclaiming Instinct,“ s. 22.

⁵⁶³ Porov. VARELA, „Biological Structure and Embodied Human Agency,“ s. 109.

⁵⁶⁴ Tamže, s. 111.

⁵⁶⁵ Porov. tamže, s. 110: „the truly significant distinctive property of instinctive behavior is that it is robotic.“

typu, ale každá lastovička musí stále používať svoju „vynaliezavosť“ na objavenie a zabezpečenie správneho materiálu, výber vhodného miesta pre hniezdo, prepravu a usporiadanie stavebných súčastí. Malkemus podobne poukazuje na aktivitu morskej korytnačky, ktorá musí

zápasit s neustále sa meniacim prostredím (...). Morská korytnačka je teda autonómny systém, ktorý je schopný dôležitým spôsobom uchopiť zmysel svojho prostredia. Nie je slepo poháňaná vnútornými mechanizmami.⁵⁶⁶

Sv. Tomáš Akvinský by na upresnenie tvrdil, že dynamická životná sila (živočíšna duša) korytnačky aktivuje jej zmyslové sily a korytnačku hýbe k cieľu, ktorý patrí k jej prirodzenosti. Pravidelnosť a poriadok spolu s automatickosťou sú znakmi konania zvierat, keďže zviera sa o ne prirodzene usiluje, pokiaľ mu to prostredie umožňuje. Jeho aktivita však nie je mechanicky robotická, pretože, aj keď sa účinky môžu podobat', kauzálna štruktúra, ktorá je základom organického správania, sa líši od mechanického fungovania. Formálnou príčinou pohybu robota je program, ktorý vymyslel človek, zatiaľ čo formálnou príčinou pohybu zvierat je jeho inštinkt, ktorý vychádza z jeho prirodzenosti.

Ak mimo-ludské inštinkty nevedú k robotickému správaniu, tak ľudské inštinkty už vôbec nie. Človek môže *vždy* odolať svojim inštinktom. Dokonca môže tvorivým používaním vlastnej inteligencie do istej miery svoje prirodzené sklony pretvárať.⁵⁶⁷ Moderní autori a reklamné slogany, ktoré povzbudzujú ľudí, aby „dôverovali svojim inštinktom“, implicitne uznávajú, že máme inštinkty, ktorými nie sme determinovaní. Ak by sme nimi totiž determinovaní boli, reklamy a odporúčania tohto typu by celkom stratili zmysel. Inštinktívne sklony sú prirodzenou nevyhnutnosťou, ale inštinkty same osebe ešte naše konanie absolútne neurčujú.

⁵⁶⁶ MALKEMUS, „Reclaiming Instinct,“ s. 17: „an autonomous system capable of making sense of its environment in important ways. It is not blindly driven by internal mechanisms.“

⁵⁶⁷ Britská morálna filozofka Mary Midgley v tomto smere rozlišuje medzi inštinktami, ktoré sú otvorené pre rôzne spôsoby konkrétneho behaviorálneho prevedenia, a tými, ktoré sa odohrávajú len jedným alebo niekoľkými spôsobmi, porov. Mary MIDGLEY, *Beast and Man: The roots of human nature*, Londýn; New York: Routledge, 2005, s. 37–39.

5. Ľudská sloboda a Božia sloboda

S výlučne aristotelovským chápaním ľudského šťastia a rozkvetu a čisto „eudaimonistickým“ opisom morálky sú spojené zjavné ťažkosti. V čom spočíva ich nedostatočnosť? Pravdepodobne najvýraznejším problémom je, že „aristotelovsky definovaná“ cnosť očividne nevedie k úplnému ľudskému rozkvetu. Z čisto ľudskej perspektívy je tiež ťažké, ak nie nemožné, dosiahnuť úplnú cnosť a šťastie.⁵⁶⁸ V nasledujúcich statiach teda preskúmame limity prirodzene nadobudnutých návykov v našom súčasnom stave.

Ak sa človek v stave po prvotnom hriechu usilovne sústreďí, môže sa vyhnúť určitým hriechom,⁵⁶⁹ ale nemôže sa dlho vyhýbať konaniu podľa svojich negatívnych návykov.⁵⁷⁰ Zároveň nás naše osobné hriechy vedú k návykom nezlučiteľným s priateľstvom s Bohom, ktorý je našim najvyšším osobným dobrom. Ako sa však mŕtvy nemôže oživiť sám od seba, nemôžeme ani my iba silou vlastnej slobodnej voľby povstať zo stavu hriechu.⁵⁷¹ Vyžaduje sa k tomu nadprirodzený habituálny dar Božej milosti.⁵⁷² Následne sa teda v tejto kapitole budeme venovať povahe a potrebe milosti pre rozvoj dokonalých návykov a dosiahnutie skutočného šťastia.

Na úrovni teológie existujú aj dnes chybné tendencie, ktoré sa podobajú tendenciám v psychologicko-antropologickej rovine. Ide konkrétne o nazeranie na ľudskú prirodzenosť ako na viac či menej skazenú dedičným hriechom alebo, naopak, podstatné zbožšťovanie našej prirodzenosti. Sv. Tomáš v tomto smere poukazuje na to, že Kristus vykupuje človeka vliatím milosti a cností. Habituálna Božia milosť sa teda stáva dokonalosťou podstaty duše, ale naša prirodzenosť ostáva ľudská.

5.1 Nutnosť milosti pre dobré návyky

Novozélandská morálna filozofka Christine Swanton poukazuje na nedostatočnosť aristotelovskej cnosti. Za základný rys eudaimonizmu pokladá jeho „nevyhnutnú podmienku“,

⁵⁶⁸ Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, I, 10.

⁵⁶⁹ Porov. *ST*, I–II, q. 74, a. 3, ad 2; *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 10 a 12. V týchto pasážach Akvinský argumentuje, že človek v stave hriechu má nevyhnutne nejaký hriešny sklon. Nemusí ho však nutne použiť v každej situácii.

⁵⁷⁰ 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, licet cum difficultate. Non tamen manente habitu potest contingere quod diu maneat, nihil secundum habitum agens.“ Pozri tiež *De veritate*, q. 24, a. 12, ad 19.

⁵⁷¹ Porov. tamže, a. 11, ad 5. Pozri tiež AKVINSKÝ, *Super Evangelium S. Ioannis*, ch. 11, l. 4, n. 1516: „Christus autem est tota causa resurrectionis nostrae, tam animarum quam corporum, et ideo hoc quod dicit ego sum resurrectio, est causalis locutio, quasi dicat: totum hoc quod resurgens in animabus et in corporibus, per me erit.“

⁵⁷² Porov. *ST*, I–II, q. 109, a. 7: „homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiae.“

že „vykonávanie (cnosti) charakteristicky prináša osobné uspokojenie a rozkvet“.⁵⁷³ Aristotelovská cnosť nemusí zahŕňať všetky druhy úspechu alebo vytvárať „zmysluplný“ život, ale „je konštitutívnu pre dobrotu človeka“, čo je podľa Swanton prakticky ekvivalentné ľudskému rozkvetu a šťastiu.⁵⁷⁴ Ak je cnosť ľudským rozkvetom, potom cnostný človek musí nevyhnutne „prekvitať“. Swanton však uvádza tri príklady, ktoré podľa nej ilustrujú neschopnosť cnosti zaručiť človeku rozkvet a šťastie.⁵⁷⁵

Prvým príkladom je žena, ktorá vykonáva náročnú a vyčerpávajúcu prácu pri pomoci domorodým kmeňom v džungli. Nakazí sa maláriou a dyzentériou, ktorým nakoniec podľahne. Druhým je umelkyňa s manickou depresiou, ktorá zomiera skôr, ako sa jej podarí získať uznanie za svoje diela. Posledným je aktivistka, ktorá sa snaží varovať ľudí pred blížiacou sa svetovou environmentálnou skazou. Nedokáže však u svojich súčasníkov vzbudiť väčší záujem o podstatné politické a spoločenské zmeny a v zúfalstve zomiera na infarkt. Swanton tvrdí, že nejde len o prípady jednotlivcov, ktorým chýba potrebné šťastie alebo pozitívne okolnosti, aby ich cnosť priniesla dobré ovocie. Tieto a iné podobné tragédie podľa nej jednoducho ukazujú, že cnosť nie je zapojená do ľudského rozkvetu a šťastia. Niektoré cnosti podľa nej nie sú teleologické,⁵⁷⁶ iné zase nie sú nasmerované k ľudskému dobru.⁵⁷⁷ Jej kritika nám poskytuje priestor na prehodnotenie prameňov ľudského šťastia.

Ako na ňu odpovedať? Mohli by sme argumentovať, že jej príklady v skutočnosti nie sú ilustráciami cností, pretože im chýba nejaký podstatný aspekt cnosti, napríklad kontemplácia najvyššieho dobra. Tiež by sme mohli poukázať na to, že jej hrdinky čiastočne „kvitli“ a boli čiastočne cnostné. Ich zúfalstvo však svedčí o tom, že im chýbala úplná cnosť. Pripusťme však, že existujú nevyvrátiteľné príklady, ktoré demonštrujú, že prirodzená cnosť nevedie k skutočnému plnému rozkvetu. Nemusi to nevyhnutne znamenať, že medzi získanou cnosťou a rozkvetom človeka nie je žiadny vzťah. Na tomto mieste však budeme teraz argumentovať, že prirodzená cnosť za súčasných podmienok nášho života naozaj *nemôže* viesť k úplnému rozkvetu. Uvedieme pre to tri dôvody:

1. Učenie o prvotnom hriechu nám sprostredkuje, že človek napriek svojmu najlepšiemu úsiliu *nemôže* v tomto živote dosiahnuť dokonalosť prirodzenej cnosti, pretože je habituálne odvrátený od svojho najvyššieho dobra. Swanton vo svojich troch príbehoch formuluje

⁵⁷³ Christine SWANTON, *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 81.

⁵⁷⁴ Porov. tamže, s. 80 a 85.

⁵⁷⁵ Porov. tamže, s. 81–83.

⁵⁷⁶ O teleologickej kompozícii ľudského konania pozri stať 2.1.

⁵⁷⁷ Porov. SWANTON, *Virtue Ethics*, s. 92–95.

skutočné problémy, ktoré sú vlastné nášmu svetu. Prvotný hriech spôsobuje nedokonalosti, ktoré bránia alebo aspoň umenšujú plný rozkvet človeka. „Trnie a bodľacie“ sťažujú Adamovu prácu⁵⁷⁸ a sú znakom toho, že „celé stvorenie spoločne vzdychá“ a túži po vykúpení.⁵⁷⁹ Tomáš Akvinský tvrdí, že pred prvotným hriechom „človek svojou prirodzenou voľbou a konaním mohol robiť dobro primerané svojej prirodzenosti, ako je dobro získanej cnosti“.⁵⁸⁰ Stav porušenej prirodzenosti človeku po páde znemožňuje „konať dobro prostredníctvom svojich prirodzených síl“.⁵⁸¹ Osobný hriech človeka ešte viac odvracia od úsilia dosiahnuť dobro. Tiež mu bráni

slabosť rozumu, ktorý sa ľahko mýli, (...) a vášne (...), ktoré ho priťahujú k zmyslovým a nižším veciam – pretože čím viac je k nim pripútaný, tým ďalej je od svojho konečného cieľa (...) a mnohé telesné slabosti mu bránia v uskutočňovaní cnostných skutkov, ktorými smeruje k blaženosti.⁵⁸²

Najhoršie však je, že ľudská myseľ si zvykla na hriech, a preto je náš úsudok zatemnený do takej miery, že nachádza radosť v nazývaní zla dobrom a dobra zlom.⁵⁸³ Naša prirodzenosť však nie je úplne skazená a zachováva si určitú schopnosť dosiahnuť čiastkové dobrá, ako je obrábanie poľnohospodárskej pôdy, rozvoj architektúry či vedecko-technický pokrok.⁵⁸⁴ Sme tiež schopní konať isté „prirodzené dobré skutky“, ako je rozdávanie almužny „z určitej prirodzenej lásky alebo štedrosti“.⁵⁸⁵ Človek trpiaci hriechom môže navyše stále rozvíjať niektoré cnosti.⁵⁸⁶ Obmedzená schopnosť cnosti v nás vychádza z toho, že „určité semená alebo princípy získaných cností v nás existujú od prirodzenosti“, takže „ľudské skutky, pokiaľ pochádzajú z (týchto) vyšších princíпов, sú schopné vytvoriť získané ľudské cnosti“.⁵⁸⁷

V stave neporušenej prirodzenosti mohol človek prirodzene a habituálne milovať Boha nadovšetko a všetko mu podriaďovať. V stave porušenej prirodzenosti na to potrebuje pomoc

⁵⁷⁸ Porov. *Gn* 3, 18–19.

⁵⁷⁹ Porov. *Rim* 8, 19–22. Pozri k tomu AKVINSKÝ, *Super Epistolam ad Romanos*, ch. 8, l. 7, n. 723.

⁵⁸⁰ *ST*, I–II, q. 109, a. 2.

⁵⁸¹ Tamže.

⁵⁸² *ScG*, III, 147, č. 7.

⁵⁸³ Porov. *ST*, I–II, q. 99, a. 2, ad 2: „multorum ratio oberrabat, ita ut quaedam quae secundum se sunt mala, ratio multorum licita iudicaret.“

⁵⁸⁴ 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.“

⁵⁸⁵ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 14: „dare eleemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis, secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate.“

⁵⁸⁶ Porov. *ST*, I–II, q. 63, a. 2, ad 2: „sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter; non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus absteineat ut in pluribus, et praecipue ab his quae sunt valde rationi contraria.“

⁵⁸⁷ Tamže, ad 3.

milosti.⁵⁸⁸ Dedičný hriech mu tiež bráni dosiahnuť plný rozkvet, ktorým je zjednotenie s Bohom ako najvyšším dobrom.⁵⁸⁹ Človek so svojimi prirodzenými silami môže iba s ťažkosťami naplňať podstatu nejakého prikázania, ale nemôže celkom plniť všetky prikázania ani sa z dlhodobého hľadiska nedokáže úplne vyhnúť hriechu.⁵⁹⁰ Čisto ľudská cnosť v našom súčasnom stave nie je schopná uskutočniť úplný ľudský rozkvet. Z týchto dôvodov hocijaká teória cností (od Aristotela, Swanton alebo iných), ktorá neberie do úvahy účinky prvotného hriechu, nebude vedieť úplne vysvetliť terajšie kvality a zlyhania cností.⁵⁹¹ Potrebujeme nadprirodzenú pomoc, aby sme chápali a v praxi aplikovali ľudskú cnosť v jej plnosti.

2. Iba prostredníctvom priamej nadprirodzenej Božej pomoci môžeme uniknúť hriechu a jeho zraňujúcim účinkom. Keďže dedičný hriech sa dá ľudskou skúsenosťou len nepriamo dokázať a smrteľný hriech je teologický pojem, empirická veda môže v najlepšom prípade akurát potvrdiť svoju nedostatočnosť na úplné uzdravenie účinkov hriechu. Empirický prístup však môže podporiť tézu, že nadprirodzená pomoc je nevyhnutná pre úplnú ľudskú cnosť a šťastie. Akým spôsobom?

Deštruktívnu povahu prvotného hriechu môžeme preukázať na ústrednej organizačnej úlohe návyku v ľudskom živote, ako ju popisuje filozofia či psychológia. V aristotelovskom chápaní stojí návyk medzi potenciálom a uskutočnením a poskytuje princíp, ktorým sa dá vykonať usporiadaná činnosť. Niektoré empirické štúdie charakterizovali návyk ako *holon*, t. j. „druh prostredníka, ktorý organizuje činnosť a myšlienky nižšieho poriadku do autonómnych celkov, ktoré sú zase spájané do väčšieho systému“.⁵⁹² Podľa svojho autora Arthura Koestlera sa tento pojem zakladá na téze, že „hierarchická organizácia (je) základným princípom života“.⁵⁹³ Návyky potom „odrážajú, ako človek organizuje celý svoj životný priestor, svoje úlohy, voľný čas atď.“⁵⁹⁴ Predstavujú stav medzi chaotickými, neusporiadanými a usporiadanými emóciami, ktoré správne reagujú na konkrétnu udalosť. Napríklad návyk

⁵⁸⁸ Porov. *ST*, I–II, q. 109, a. 3.

⁵⁸⁹ Porov. *ST*, I–II, q. 85, a. 5, ad 2: „peccato originali non debetur poena aeterna ratione suae gravitatis, sed ratione conditionis subiecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solam fit remissio poenae.“

⁵⁹⁰ 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.“

⁵⁹¹ Pozri k tomu Steven A. LONG, „Speculative Foundations of Moral Theology and the Causality of Grace,“ *Studies in Christian Ethics* 23, č. 4 (2010): 397–414.

⁵⁹² Gary KIELHOFNER, Roann BARRIS a Janet HAWKINS WATTS, „Habits and Habit Dysfunction,“ *Occupational Therapy in Mental Health* 2, č. 2 (1982): 5.

⁵⁹³ Arthur KOESTLER, „Beyond Atomism and Holism: The Concept of the Holon,“ *Perspectives in Biology and Medicine* 13, č. 2 (1970): 132.

⁵⁹⁴ KIELHOFNER, BARRIS a HAWKINS WATTS, „Habits and Habit Dysfunction,“ s. 6.

emocionálnej regulácie je kvázi-trvalý sklon správne reagovať v emocionálne vypätých situáciách. Návyk môže tiež poskytnúť štrukturálny princíp vyššieho rádu na organizáciu nižších návykov a schopností. Zastrešujúci *návyk rodinnej rozvážnosti* môže zabezpečiť spravodlivosť, pokiaľ ide o distribúciu materiálnych dohier v určitej rodine. To následne aktivuje schopnosť k práci konkrétneho člena tejto rodiny.⁵⁹⁵

Isté neurovedecké štúdie⁵⁹⁶ ukazujú, že keď sa návyky človeka upevnia a jeho konanie je sústredenejšie na partikulárne ciele, mozog takéhoto človeka spotrebúva menej zdrojov (napríklad na pamäť). Jeho aktivita sa stáva účinnejšou, čo je znakom väčšieho poriadku. Na rozdiel od dobrých návykov dedičný a osobný hriech spôsobujú neporiadok na úrovni intelektu, vôle, vášní aj celého tela, vrátane neurologickej roviny. *Habitus* dedičného (aj osobného) hriechu pôsobí totiž ako *holon*, ktorý odvracia človeka od zamerania na Boha ako svojho konečného cieľa, čím sprostredkúva neporiadok. Človek síce môže vykonávať príležitostné skutky, ktoré sú zamerané na Boha, ako ho rozum človeka poznáva. Aby sa však úplne vyhol hriechu, „potrebuje v stave porušenej prirodzenosti habituálnu milosť, aby sa uzdravila (jeho) prirodzenosť“.⁵⁹⁷

Ak niekto stratí schopnosť prirodzeného zraku, jeho „habituálna“ slepota nemôže byť uzdravená, pokiaľ sa mu neobnoví schopnosť zraku. To sa však nestane len úsilím samotných očí. Podobne habituálny odpor duše k Bohu nemôže byť uzdravený bez milosti a vliatej cnosti lásky do duše. Bez nadprirodzenej pomoci nikdy nemôžeme dosiahnuť „neochvejný sklon k dobru“.⁵⁹⁸ Vo vyššie použitom jazyku moderných vied by sme povedali, že potrebujeme nový návyk pôsobiaci ako *holon*, ktorý by si podriadil všetky nižšie návyky. Presnejšie povedané, ide o dvojitý pohyb: negatívny, ktorý spočíva v odvrátení sa od hriechu (*aversio*), a pozitívny pohyb smerom k Bohu a zjednoteniu s ním (*conversio*).⁵⁹⁹ Obrátenie sa k Bohu zahŕňa podľa Tomáša dve skutočnosti: „Slobodnú voľbu spolupracujúcu s aktom povstania (od hriechu) a samotnú milosť.“⁶⁰⁰ Na rozdiel od pelagiánskej herézy sa v skutočnosti

⁵⁹⁵ Porov. tamže.

⁵⁹⁶ Porov. Stephane LEHERICY a kol., „Distinct Basal Ganglia Territories Are Engaged in Early and Advanced Motor Sequence Learning,“ *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 102, č. 35 (2005): 12566–12571; Beat MEIER a kol., „From Episodic to Habitual Prospective Memory: ERP-Evidence for a Linear Transition,“ *Frontiers in Human Neuroscience* 8, čl. 489 (2014): 1–13.

⁵⁹⁷ *ST*, I–II, q. 109, a. 8.

⁵⁹⁸ *De veritate*, q. 22, a. 5, ad 7.

⁵⁹⁹ Porov. tamže, q. 28, a. 2.

⁶⁰⁰ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Epistolam S. Pauli ad Ephesios Lectura*, Turín; Rím: Marietti, 1953, ch. 5, l. 5, n. 300. Akvinský následne ide ešte ďalej a tvrdí, že aj „hoc ipsum habet liberum arbitrium a gratia praeveniente“. Pozri k tomu tiež *ST*, I–II, q. 109, a. 7, ad 1.

nevieme sami pohnúť k tomu, aby sme získali Božiu pomoc, ktorá nás presahuje. Namiesto toho nás Boh hýbe (bez toho, aby porušil našu slobodu), aby sme jeho milosť získali.⁶⁰¹ Iba milosť, ktorá presahuje prirodzenosť, môže totiž prerušiť cyklus habituálneho zla a habituálne nasmerovať naše schopnosti k ich správne mu cieľu.

3. Bez nadprirodzenej milosti nie sme schopní konať nadprirodzené skutky, získavať nadprirodzené návyky ani dosiahnuť blaženosť.⁶⁰² Schopnosti našej prirodzenosti existujú výlučne v prirodzenej sfére. Človek tak nemôže vlastnou mocou (ani len s prirodzenou pomocou, akou je technológia alebo pomoc iných tvorov) vykonať čin, ktorý presahuje jeho prirodzené schopnosti.⁶⁰³ Potrebujeme nadprirodzenú pomoc milosti, aby sme konali skutky, ktoré nie sú úmerné ľudskej sile. Ide o diela nadprirodzenej cnosti, ktoré sú záslužné pre večný život.⁶⁰⁴ Aké konkrétne? Predovšetkým priateľská teologálna láska k Bohu,⁶⁰⁵ ktorá vedie človeka aj k nadprirodzenej láske k bližnému. Skutkom tejto lásky je podľa sv. Tomáša napríklad almužna s motívom lásky k Bohu.⁶⁰⁶ Ide o nadprirodzený skutok, ktorý je ovocím milosti a smeruje k nadprirodzenému cieľu – k Bohu, ktorý sa zjavuje, aby bol naším priateľom a predmetom našej blaženosti. Rozdiel medzi nadprirodzenou a prirodzenou láskou k Bohu objasňuje Akvinský nasledovne:

Nadprirodzená láska miluje Boha nadovšetko 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.⁶⁰⁷

S milosťou a teologálnou láskou môže človek milovať trojjediného Boha viac, ako miluje všetky stvorenia, vrátane seba samého. V stave porušenej prirodzenosti normálne „racionálna vôľa (...) sleduje (výlučne) svoje osobné dobro, pokiaľ nie je uzdravená Božou milosťou“.⁶⁰⁸ Znamená to, že podľa sv. Tomáša je každá láska bez Božej milosti sebecká? Podľa Davida Decosimu z Bostonskej univerzity Tomáš napríklad uznáva, že človek s cnosťou vlastenectva môže obetovať svoj majetok a dokonca aj svoj život pre svoju krajinu, pretože stvorenia

⁶⁰¹ Porov. *ScG*, III, 149, č. 1: „ad hoc adipiscendum a Deo movetur.“

⁶⁰² Porov. *ST*, I–II, q. 5, a. 5. Ide tu o nadprirodzenú blaženosť, teda zjednotenie s božskou podstatou v oblažujúcom nazeraní.

⁶⁰³ Porov. *ST*, I–II, q. 109, a. 3, ad 2: „natura non potest in actum excedentem proportionem suae virtutis.“

⁶⁰⁴ Porov. tamže, a. 2: „ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium.“

⁶⁰⁵ Porov. tamže, q. 108, a. 2: „gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum (...) Rectus autem gratiae usus est per opera caritatis.“

⁶⁰⁶ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 14.

⁶⁰⁷ *ST*, I–II, q. 109, a. 3, ad 1.

⁶⁰⁸ Tamže, a. 3.

prirodzené milujú spoločné dobro viac ako seba samých.⁶⁰⁹ V tomto prípade nejde o sebeckú ani na seba zameranú lásku. Treba však povedať, že toto dobro je spoločným len v tom zmysle, že sa týka skupiny jednotlivcov. Jeho charakter ostáva *osobným*,⁶¹⁰ pretože láska k takémuto dobru nie je nasmerovaná na Boha, „ktorý je spoločným dobrom pre všetkých“.⁶¹¹ Každý skutok, ktorý smeruje k blaženému životu, je neprimeraný ľudskej sile a všetkým našim nadobudnutým (teda prirodzeným) návykom. Na uskutočňovanie spásnych činov potrebujeme vyšší návyk, ktorým je „sila milosti“.⁶¹²

5.2 Milosť ako prameň nadprirodzených skutkov a návykov

Až doteraz sme argumentovali, že plnosť slobody a dokonalosť stvorenia neznamena len to, že vykonáva činnosti, ktoré sú same osebe dobré, ale že jeho skutky vychádzajú z vnútorného dynamického princípu, prostredníctvom ktorého sa čin stáva pre konajúceho kvázi-prirodzeným. Inými slovami, keď koná podľa akéhosi *zákona habitu* či *sklonu*. Inštinkt je takýmto zákonom pre zvieratá, konanie v súlade s rozumom je zákonom pre ľudí. Dôsledky prvotného hriechu sú však v jeho súčasnom stave tiež kvázi-zákonom pre človeka.⁶¹³ Tento *zákon habitu* existuje analogicky aj v nadprirodzenej sfére, pretože Boh ustanovil možnosť nadprirodzených dobrých skutkov s *habitom* posväcujúcej milosti. Zároveň nám dáva vnútorný princíp, na základe ktorého môžeme tieto skutky konať.⁶¹⁴ Posväcujúca milosť tak predstavuje *nový zákon evanjelia*, vštepový do našich srdc,⁶¹⁵ a je vnútorným sklonom našej novej prirodzenosti, ktorá je nám daná prostredníctvom zjednotenia s Kristom.⁶¹⁶

Akým spôsobom milosť habituálne pôsobí v duši? Na úvod chceme poznamenať, že téma milosti bola vždy zdrojom teologických diskusií a sporov, čo dokazujú celé traktáty a polemiky najrôznejších teológov.⁶¹⁷ Nateraz sa tu obmedzíme na stručný a nevyhnutne

⁶⁰⁹ Porov. David DECOSIMO, *Ethics as a Work of Charity: Thomas Aquinas and Pagan Virtue*, Stanford: Stanford University Press, 2014, s. 241–242. Decosimo sa tu odvoláva na *ST*, II–II, q. 26, a. 3.

⁶¹⁰ Porov. Oliva BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe According to Aquinas*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1992, s. 282.

⁶¹¹ *ST*, II–II, q. 26, a. 3. Boh ako „spoločný a základný princíp všetkých, ktorí sú schopní mať účasť na blaženosti“.

⁶¹² Porov. *ST*, I–II, q. 109, a. 5.

⁶¹³ Porov. *tamže*, q. 91, a. 6.

⁶¹⁴ Porov. *tamže*, q. 110, a. 2.

⁶¹⁵ Porov. *tamže*, q. 106, a. 1: „principaliter nova lex est lex indita.“

⁶¹⁶ Porov. Daria SPEZZANO, *The Glory of God's Grace: Deification According to St. Thomas Aquinas*, Ave Maria: Sapientia Press of Ave Maria University, 2015, s. 116–119.

⁶¹⁷ Jedna z posledných kontroverzií o milosti vyplynula z učenia Henriho de Lubaca, na ktorého z tomistickej perspektívy reagoval aj Serge-Thomas BONINO, ed., *Surnaturel: A Controversy at the Heart of Twentieth-*

neúplný náčrt milosti v súvislosti s našim konaním a slobodou z perspektívy Tomáša Akvinského.⁶¹⁸ Ľudská prirodzenosť je podľa sv. Tomáša „povýšená k Bohu“ dvomi spôsobmi:

1. *Osobným bytím*, čo je „jedinečný spôsob Krista, v ktorom bola ľudská prirodzenosť prijatá tak, aby tvorila osobu Božieho Syna“.⁶¹⁹ Pri vtelení totiž božská osoba Slova nespojila ľudskú prirodzenosť s božskou akcidentálne ani esenciálne, ale substanciálne a hypostaticky, teda vo svojej osobe. Ako je u človeka telo nástrojom duše, tak je ľudská prirodzenosť Ježiša Krista nástrojom jeho božskej prirodzenosti.⁶²⁰ Hypostatická únia božskej a ľudskej prirodzenosti Božieho Slova nemá v celom vesmíre obdobu.

2. *Pôsobením*, ktorým svätí poznávajú a milujú Boha.⁶²¹ Tento spôsob, akým sú svätí zjednotení s Bohom, priamo súvisí s návykom, pretože „pre dokonalosť *pôsobenia* je potrebné, aby sa schopnosť zdokonalila prostredníctvom návyku“.⁶²² V predchádzajúcich kapitolách sme argumentovali, že žiadny ľudský čin nemôže byť dokonalý bez návyku, pretože návyk je dokonalosťou schopnosti. Činnosť nasleduje bytie⁶²³ a pôsobenie nasleduje prirodzenosť.⁶²⁴ Vlastnenie nadprirodzených návykov, ktoré zdokonaľujú rozum a vôľu, si preto vyžaduje, aby podstata duše bola zjednotená s Bohom. Zároveň to platí aj opačne: aby bol človek zjednotený s Bohom prostredníctvom poznania a lásky, musí mať nadprirodzené návyky na úrovni rozumu a vôle. Presne toto je dielom posväcujúcej milosti.

Century Thomistic Thought, preložili Robert Williams a Matthew Levering, Ave Maria: Sapientia Press of Ave Maria University, 2007.

⁶¹⁸ O zasadení milosti do celkového systému Akvinského učenia pozri Thomas F. O'MEARA, „Grace as a Theological Structure in the *Summa theologiae* of Thomas Aquinas,“ *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 55 (1988): 130–153. Pre širšie historické a teologické syntézy témy milosti pozri Matthias J. SCHEEBEN, *Nature and Grace*, St. Louis: Herder, 1954 a *The Glories of Divine Grace*, Rockford: TAN Books, 2000; 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.

⁶¹⁹ *ST*, III, q. 2, a. 10.

⁶²⁰ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaestio disputata de unione verbi incarnati*, ed. Walter Senner, Barbara Bartocci a Klaus Obenauer, Stuttgart: Frommann–Holzboog, 2011, a. 1.

⁶²¹ Porov. *ST*, III, q. 2, a. 10: „per operationem, qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum.“

⁶²² Tamže.

⁶²³ Porov. *ScG*, III, 69, č. 10: „agere sequitur ad esse in actu“ a č. 20: „forma substantialis generantis est principium actionis.“

⁶²⁴ Porov. *ST*, III, q. 19, a. 2, sc.: „operatio sequitur naturam.“ Tento princíp preberá Tomáš od JÁN DAMASCÉNSKY, *De fide orthodoxa*, III, 15. Porov. tiež *ST*, III, q. 75, a. 6, arg. 3: „propria operatio rei sequitur formam substantialem eius.“

Návyky, ktoré získavame svojimi vlastnými schopnosťami, môžeme volať *druhou prirodzenosťou*,⁶²⁵ pretože fungujú podobným spôsobom ako naša prirodzenosť. Preto nám umožňujú konať rýchlo, ľahko, presne a ich výsledkom je radosť. Získané návyky sú prejavmi a dokonalosťami ľudských schopností. Rozširujú ich dosah, ale nevytvárajú novú schopnosť, ktorej predmet alebo zdroj činnosti by bol mimo našej prirodzenosti. Ani nové schopnosti, ktoré človeku dáva technológia, ako je bionický zrak alebo vylepšené gény, nie sú *nadprirodzené* v pravom zmysle slova, ako sme už naznačili v predchádzajúcej stati. Aj keď môžu ovplyvniť vyjadrenie genetického kódu, ich techniku vyvíjajú ľudia, ktorých schopnosti zasahujú iba do oblasti už existujúceho stvorenia.⁶²⁶ Sv. Tomáš tvrdí, že milosť do duše prináša dobro „väčšie ako dobro prirodzenosti v celom vesmíre“.⁶²⁷ Boh *ex nihilo* stvoril prvé stvorenie, ktoré „zostarlo“ kvôli hriechu. Milosť tiež spôsobuje *ex nihilo* nové stvorenie človeka, ktorý získava novú kvalitu. Nemá úplne novú podstatu, pretože milosť neruší ani nenahrádza prirodzenosť. Dokonalosť, naopak, predpokladá predchádzajúcu existenciu toho, čo sa dá zdokonaľiť.

Táto premena na úrovni prirodzenosti ďaleko prevyšuje spôsob, akým návyk zdokonaľuje naše prirodzené schopnosti,⁶²⁸ aj ten, o ktorom snívajú transhumanisti.⁶²⁹ Milosť tak uzdravuje, zdokonaľuje a pozdvihuje prirodzenosť.⁶³⁰ Nadprirodzené presahuje zákony prirodzenosti bez toho, aby im odporovalo. Prostredníctvom akéhosi *znovuzrodenia* alebo *znovustvorenia* majú ľudia posväcujúcou milosťou účasť na Božej prirodzenosti.⁶³¹ Akým spôsobom sa to deje? Tomáš vysvetľuje, že samotná božská podstata je *nekomunikovateľná*, preto na nej človek nemôže mať účasť. „Ale jej podoba, prostredníctvom vecí, ktoré komunikuje stvoreniam, sa šíri a rozmnožuje v stvoreniach.“⁶³² Ľudia sa stávajú „účastnými

⁶²⁵ Pozri stat' 3.2.

⁶²⁶ Porov. *De veritate*, q. 27, a. 3: „Gratia (...) est quaedam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale: nullus autem effectus supernaturalis potest esse ab aliqua creatura, duplici ratione. Primo quidem, quia eius solius est rem ultra statum naturae promoveri, cuius est gradus naturae statuere et limitare; quod solius Dei constat esse. Secundo, quia nulla virtus creata agit nisi praesupposita potentia materiae, vel alicuius loco materiae. Potentia autem naturalis creaturae non se extendit ultra perfectiones naturales; unde nullam supernaturalem operationem aliqua creatura efficere potest.“

Porov. tiež SCHEEBEN, *Nature and Grace*, s. 34: „it imparts to nature new capacities and powers, and hence opens up a new and permanent field of activity in a higher sphere.“

⁶²⁷ *ST*, I–II, q. 113, a. 9, ad 2.

⁶²⁸ Porov. SCHEEBEN, *Glories of Divine Grace*, s. 41–42.

⁶²⁹ Pozri stat' 3.7.

⁶³⁰ Porov. *ST*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

⁶³¹ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Secundam Epistolam S. Pauli ad Corinthios Lectura*, Turín; Rím: Marietti, 1953, ch. 5, l. 4, n. 192: „Et sic patet, quod infusio gratiae est quaedam creatio.“

⁶³² John F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington: The Catholic University of America Press, 2000, s. 120. Porov. tiež *ST*, I, q. 38, a. 1.

na Božej prirodzenosti⁶³³ nie na prirodzenej, ale nadprirodzenej úrovni a milosťou majú „určitú účasť na božstve“⁶³⁴ bez toho, aby si privlastnili božskú podstatu. Ako sa horiace drevo podieľa na prirodzenosti ohňa, tak podobne sú ľudia „zbožšťovaní“, pretože Boh ich pridruží „k božskej prirodzenosti prostredníctvom určitej participatívnej podobnosti“.⁶³⁵ Ide o „podobnosť v kvalite“,⁶³⁶ ktorá je zdrojom zjednotenia Boha so stvorením. Takouto účasťou na Božej prirodzenosti je náš život vedený k *božskému naplneniu*.⁶³⁷

„To, čo je substanciálne v Bohu, je akcidentálne stvorené v duši, ktorá má účasť na Božej добрote,“⁶³⁸ tvrdí sv. Tomáš. Habitálna milosť nie je substanciálnou, ale „akcidentálnou formou duše“.⁶³⁹ Je stvoreným,⁶⁴⁰ vnútorným, vliatym kvázi-návykom,⁶⁴¹ ktorý „nás nakláňa k správne konaniu; vedie nás slobodne konať veci, ktoré sú vhodné k milosti, a vyhýbať sa veciam, ktoré milosti odporujú“.⁶⁴² Tento *habitus* je základom Božej prítomnosti v jeho svätých. Božie prebývanie v duši je neustále, pokiaľ v duši zostáva „návyk milosti“ spolu s vliatymi cnosťami viery a lásky.⁶⁴³

5.3 Cnosť, milosť a ľudský rozkvet

Milosť uzdravuje, pozdvihuje a zdokonaľuje ľudskú prirodzenosť, ako sme argumentovali v predchádzajúcej stati. Takže je podstatná pre plný rozkvet človeka, vrátane jeho sklonov. Ale čo je vlastne *ľudský rozkvet*? Psychologickú odpoveď dáva Martin Seligman, hlasný zástanca toho, čo sám nazýva „ľudský rozkvet a blahobyť“.⁶⁴⁴ Seligman, ktorý štúdiom ľudského rozkvetu čiastočne reagoval na nedostatok úplného opisu duševného zdravia klasickou psychológiou,⁶⁴⁵ identifikoval päť základných znakov, vždy prítomných v ľudskom

⁶³³ 2 Pt 1, 4.

⁶³⁴ ST, I–II, q. 62, a. 1.

⁶³⁵ Tamže, q. 112, a. 1.

⁶³⁶ Porov. ST, I, q. 93, a. 9: „unum enim in qualitate similitudinem causat.“

⁶³⁷ Porov. ST, II–II, q. 19, a. 7.

⁶³⁸ ST, I–II, q. 110, a. 2, ad 2.

⁶³⁹ Tamže.

⁶⁴⁰ Porov. SPEZZANO, *The Glory of God's Grace*, s. 138.

⁶⁴¹ Porov. ST, I–II, q. 108, a. 1, ad 3: „quaedam habitudo.“

⁶⁴² Tamže, ad 2.

⁶⁴³ 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.“

⁶⁴⁴ Pozri Martin E. P. SELIGMAN, *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being*, New York: Atria Books, 2012.

⁶⁴⁵ Rovnaká pohnutka viedla k publikáciám: Christopher PETERSON a Martin SELIGMAN, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, New York: Oxford University Press, 2004, napísaná ako „manuál

rozkvete. Ide o pozitívne emócie, angažovanie sa v živote, vzťahy, zmysel a dosahovanie výsledkov.⁶⁴⁶

Pretože osobný rozkvet zahŕňa rozkvet tela, Seligman svoju pozíciu postavil na biologických štúdiách ľudského zdravia. Účastníci jeho výskumu, ktorí sa venovali utužovaniu telesnej odolnosti, mali menej príznakov fyzických chorôb a menej návštev lekára.⁶⁴⁷ Podobne iná komplexná empirická štúdia preukazuje, že aj pri zohľadnení rizikových a psychosociálnych faktorov sa väčší optimizmus u človeka spája s lepším zdravím, ktoré priamo ovplyvňuje fyzický rozkvet.⁶⁴⁸ Mnohé ďalšie štúdie ukazuje, že stres a depresia ohrozujú imunitný systém, zatiaľ čo sociálna podpora, pravidelný relax a vzťahy dôvery ho posilňujú.⁶⁴⁹ Významný pozitívny vplyv na zdravie vo väčšine prípadov prináša vyriešenie problému a vykonanie rozhodnutia, ktoré tiež prispievajú k flexibilnejšiemu, tvorivejšiemu a efektívnejšiemu mysleniu.⁶⁵⁰

Emocionálny rozkvet je teda spojený s rozkvetom nervových sietí mozgu a odstraňuje prekážky rozkvetu mysle, čo má následne účinky na naše správanie. Keď mal teda Seligman definovať biologické chápanie zdravia, pokladal za nutné zahrnúť do definície behaviorálne a dokonca aj morálne rysy. *Zdravie* ako nevyhnutný prvok fyzického rozkvetu podľa neho zahŕňa biologické aspekty (napríklad hormón oxytocín a dlhšie teloméry DNA), subjektívne (napríklad optimizmus a vitalitu) a funkčné aspekty (dobré manželstvo, obohacujúce priateľstvá či zaujímavá práca).⁶⁵¹

V podobnej línii tvrdil Aristoteles, že šťastie súvisí s ľudskou dokonalosťou. Jeho opis šťastia sa zhoduje s piatimi charakteristikami, ktoré identifikoval Seligman. Šťastie je podľa Aristotela sprevádzané radosťou (pozitívne emócie) a dosahuje sa konaním

duševného zdravia“; Christian SMITH, *To Flourish or Destruct: A Personalist Theory of Human Goods, Motivations, Failure, and Evil*, Chicago: University of Chicago Press, 2011, porovnáva rôzne prístupy k základným ľudským dobrám a motiváciám, ktoré tvoria základ pre Smithovu teóriu rozkvetu; Kristjan KRISTJANSSON, *Flourishing as the Aim of Education: A Neo-Aristotelian View*, Londýn: Routledge, 2020, prináša „klasickejší“, na Aristotelovi založený prístup k ľudskému rozkvetu.

⁶⁴⁶ Porov. SELIGMAN, *Flourish*, s. 16–29.

⁶⁴⁷ Porov. tamže, s. 82–83.

⁶⁴⁸ Porov. Heather N. RASMUSSEN, Michael F. SCHEIER a Joel B. GREENHOUSE, „Optimism and Physical Health: A Meta-Analytic Review,“ *Annals of Behavioral Medicine* 37, č. 3 (2009): 239–256.

⁶⁴⁹ Porov. Christopher PETERSON, *A Primer in Positive Psychology*, New York: Oxford University Press, 2006, s. 231.

⁶⁵⁰ Porov. Alice M. ISEN, „An Influence of Positive Affect on Decision Making in Complex Situations: Theoretical Issues with Practical Implications,“ *Journal of Consumer Psychology* 11, č. 2 (2001): 75–85; „A Role for Neuropsychology in Understanding the Facilitating Influence of Positive Affect on Social Behavior and Cognitive Processes,“ in *Handbook of Positive Psychology*, ed. C. R. Snyder a Shane J. Lopez, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 528–540.

⁶⁵¹ Porov. SELIGMAN, *Flourish*, s. 209.

(angažovanosť).⁶⁵² Je nemožné bez priateľstva (vzťahy),⁶⁵³ má obohacujúci obsah, uchopiteľný filozofickou kontempláciou (zmysel)⁶⁵⁴ a potrebuje istý druh bohatstva alebo úspechu (výsledky).⁶⁵⁵

Všetky tieto črty však podľa nás samy osebe nezachytávajú podstatu ľudského rozkvetu. Ako to môžeme tvrdiť? V prvom rade sa nám zdá, že sú tak široko definované, že by sa pri individuálnom posudzovaní mohli zhodovať dokonca aj s veľkým zlom. Napríklad Stalin mohol zažívať prevažne pozitívne emócie. V živote bol „plne zaangažovaný“, mal tiež vzťahy podpory, cítil význam aj zmysel svojho života a v podstate sa mohol tešiť z osobných „úspechov“. Podľa Seligmanových kritérií by teda život tohto diktátora a vraha mohol byť skvelým príkladom ľudského rozkvetu.

Aby sa vyhlo takejto pasci, niektorí myslitelia sa pri analyzovaní ľudského rozkvetu zamerali na to, čo nazývajú „silné stránky charakteru“. ⁶⁵⁶ Dokonalosť charakteru je totiž nutná na to, aby náš život kvitol. Dokonalý charakter a ľudský rozkvet závisia jeden od druhého, pretože najväčšia ľudská dokonalosť (rozkvet) sa musí dosahovať tým, čo je najvyššie a charakteristicky ľudské. Podobne tvrdil Aristoteles: „Šťastie musí byť nejakou formou kontemplácie“ v súlade s cnosťou.⁶⁵⁷ Skutočný ľudský rozkvet by sa preto mal prejavovať v správnom konaní. Jeho črty sú určené a riadené cnosťou, ktorá je definovaná a nasmerovaná prirodzenosťou. Naša prirodzenosť je totiž konštituovaná tak, aby sme získavali cnosti ako dokonalosti našich schopností.⁶⁵⁸

Zdá sa, že o vzťahu medzi ľudským rozkvetom a charakterom nám humanitné vedy nechávajú množstvo nezodpovedaných otázok. Psychológia tvrdí, že analógie s hudobnými a matematickými „zázračnými deťmi“ naznačujú, že dokonalé (zázračné) charaktery *by mali* existovať. Ale len málo z nich (ak vôbec) sa dá identifikovať z experimentálnej sociologickej perspektívy.⁶⁵⁹ Aristoteles v tejto línii konštatuje, že život úplného šťastia je pre človeka vzdialený. Jeho nedosiahnuteľnosť však podľa neho pochádza z niečoho „božského, čo je

⁶⁵² Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, I, 8: „Dokonalé skutky musia byť samé osebe príjemné.“

⁶⁵³ Porov. tamže, VIII, 1: „Nikto by si ne zvolil život bez priateľov, hoci by mal všetky ostatné dobré.“

⁶⁵⁴ Porov. tamže, X, 7: „Aktivita múdrosti je nepochybne najpríjemnejšou z dokonalých činností.“

⁶⁵⁵ Porov. tamže, I, 8: „Šťastie potrebuje aj vonkajšie dobré, pretože je nemožné, alebo nie ľahké, robiť šťastné skutky bez potrebného vybavenia (...). Zdá sa, že šťastie navyše potrebuje istý druh bohatstva.“ Ide však o inštrumentálne dobré, porov. tamže, I, 10: „Úspech alebo neúspech v živote nezávisí od (majetku), ale ľudský život (...) ich tiež potrebuje; lenže šťastie alebo nešťastie určujú dokonalé skutky alebo ich opak.“

⁶⁵⁶ Porov. PETERSON a SELIGMAN, *Character Strengths and Virtues*, s. 17–18.

⁶⁵⁷ Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, X, 8.

⁶⁵⁸ Porov. tamže, II, 1. Pozri tiež naše state 3.4 a 4.1.

⁶⁵⁹ Porov. PETERSON a SELIGMAN, *Character Strengths and Virtues*, s. 25–26.

v človeku“.⁶⁶⁰ Filozof sa snaží nájsť koncept, akým je milosť. Tu prichádza na pomoc Akvinského teologická antropológia. Jeho vnímanie ľudského rozkvetu objasňuje otázku *dokonalých charakterov* a aj spôsob, akým môžu byť cnostné návyky stabilnejšie vštepené do človeka. Vysvetľuje tiež, čo cnosti spája, ako môže byť v ľuďoch „niečo božské“, čo im pomôže dosiahnuť úplné šťastie a čo je podstatou tohto šťastia.⁶⁶¹

Rozkvet je pre sv. Tomáša predovšetkým obrazom odvodeným z prírody, ktorý pomáha objasniť povahu a účinkovanie Najsvätejšej Trojice. Ako sú prirodzeným účinkom stromu jeho kvety, analogicky sa Otec a Syn navzájom milujú (prirodzene) zo svojej podstaty. Ich vzájomná láska (kvet), ktorá vychádza aj k ľudstvu, je Duch Svätý.⁶⁶² Ide tu dokonca o trojitý rozkvet: Božia láska je „kvitnutím“ Božej podstaty, láska Ducha Svätého je „prekvitaním“ Otca a Syna v ich vzájomnom vzťahu a svojím poslaním do sveta je Duch tiež „kvitnutím“ Božieho vzťahu k stvoreniam.

Ľudský rozkvet podľa Akvinského možno chápať iba ako účinok spojenia s Trojicou. Keď komentuje Iz 11, 1,⁶⁶³ Tomáš tvrdí, že „Kristus chcel prekviatať svojím svätým životom“ a „telo Kristovo prekviatalo kvetmi integrity a neporušenosti“.⁶⁶⁴ Telo prvého človeka Adama kvitlo nevinnosťou života. Pretože bol Kristus počatý bez hriechu Duchom Svätým, jeho telo pri vzkriesení „opäť zakvitlo“.⁶⁶⁵ Ježiš Kristus, ktorý nemá ani poškrvnu osobného hriechu, je teda tým „morálnym zázrakom“ s dokonalým charakterom. Ako taký je vzorom aj kauzálnym zdrojom mravnej dobroty.⁶⁶⁶ Nasledovaním Krista prostredníctvom konania dobrých skutkov a s jeho nadprirodzenou pomocou milosti kresťania prekvitajú vo svätosti.

„Ako je kvet ovocím v zárodku, tak je dielo cnosti zárodkom blaženosti, ktorá bude existovať, keď sa poznanie a láska zdokonalia.“⁶⁶⁷ Cnosť je rozkvetom človeka, ak sú jej skutky

⁶⁶⁰ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, X, 7. Aristoteles tu odkazuje na božskú pomoc, bez ktorej človek nemôže byť dokonale šťastný. Podobne píše aj v *Metafyzike*, I, 2: „Vlastnenie (najvyššej múdrosti) môže byť správne vnímané ako mimo ľudskej sily.“

⁶⁶¹ O tom, ako môžu byť Akvinského učenie a poznatky psychosociálnych vied o ľudskom rozkvetu vzájomne obohacujúce, pozri Craig S. TITUS, *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences*, Washington: The Catholic University of America Press, 2006, s. 105–109.

⁶⁶² Porov. *ST*, I, q. 37, a. 2.

⁶⁶³ „Z pňa Jesseho vypučí ratolesť a z jeho koreňov výhonok vykvitne.“ Pri citovaní Sv. písma v tejto práci používame preklad *Biblia. Starý a Nový zákon*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2018.

⁶⁶⁴ *ST*, III, q. 35, a. 7.

⁶⁶⁵ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In psalmos Davidis expositio*, Parma: Typis Petri Fiaccadori, 1863, 27, n. 7: „in Christo refluuit in resurrectione: fuit enim de spiritu sancto sine peccato concepta.“

⁶⁶⁶ Porov. John MEINERT, „In Duobus Modis: Is Exemplar Causality Instrumental According to Aquinas?“ *New Blackfriars* 95, č. 1055 (2014): 57–70; Nicholas CROTTY, „The Redemptive Role of Christ’s Resurrection,“ *The Thomist* 25, č. 1 (1962): 54–106.

⁶⁶⁷ AKVINSKÝ, *Super Epistolam ad Galatas*, ch. 5, l. 6, n. 328.

zamerané ku konečnému nadprirodzenému cieľu človeka, teda k blaženému zjednoteniu s Trojicou. Takéto skutky vedú človeka k úplnému naplneniu, ktorým je radosť z dosiahnutia tohto zjednotenia.⁶⁶⁸ Všetko toto je možné len skrze milosť a cnosti, ktoré nie sú získané, ale priamo vliate Bohom.

5.4 Teologický pesimizmus ohľadom ľudskej prirodzenosti

V stati 3.1 sme argumentovali, ako na psychologicko-antropologickej rovine materializmus degraduje ľudskú prirodzenosť a slobodnú voľbu človeka. Pesimizmus ohľadom našej prirodzenosti a slobody však existuje aj na teologickej rovine. Našu prirodzenosť také presvedčenie degraduje v dôsledku pôsobiaceho mechanizmu hriechu. Zdá sa, že túto tendenciu vykazujú aj niektoré texty Martina Luthera. Istý prúd ich interpretácie viedol k antropologickému pesimizmu. Komplexné zhodnotenie Lutherovho teologického myslenia zďaleka prekračuje bádateľský rámec našej práce. Na vybraných pasážach jeho diel však chceme demonštrovať určitý rys, ktorý je zaujímavý z perspektívy ľudskej slobody a konania. Ukážeme pritom, ako má ponímanie hriechu bez metafyzicky ukotvenej koncepcie *habitu* ťažkosti preklenúť priepasť medzi prirodzenosťou a milosťou.

V *Komentári k 51. žalmu* na margo 5. veršu⁶⁶⁹ Luther tvrdí:

Je veľkou múdrosťou vedieť, že nie sme nič iné len hriech. (...) celá prirodzenosť skazená hriechom (...), prirodzené schopnosti sú extrémne skazené.

Je jasné, ako sa stávame spravodlivými, a to jednoduchým pripočítaním spravodlivosti. (...) ani strom, ani ovocie ľudskej prirodzenosti nie sú dobré, ale všetko bolo tak zdeformované a zničené hriechom, takže v celej ľudskej prirodzenosti nezostalo nič dobré.⁶⁷⁰

Ďalej v pojednaní *De Servo Arbitrio* uvádza: „Ak človek stratil slobodu a je nútený slúžiť hriechu a nemôže chcieť dobro, aký záver možno o ňom spravodlivo vyvodit' než to, že hreší a nutne chce zlo?“⁶⁷¹ Pritom tiež zdôrazňuje niektoré pasáže listov sv. Pavla, ktoré hovoria o ľudskej skazenosti hriechom a potrebe nového života v Kristovi. Vo viacerých svojich spisoch nabáda kresťanov považovať „našu spravodlivosť za hnoj“ a Krista za jediného skutočne spravodlivého.⁶⁷² Jedným z jeho najsilnejších výrokov v tomto smere je nasledovný:

⁶⁶⁸ Porov. *ST*, I–II, q. 11, a. 3, ad 3: „ratio fruitionis est qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione.“

⁶⁶⁹ „Vedomý som si svojej nepravosti a svoj hriech mám stále pred sebou.“

⁶⁷⁰ Martin LUTHER, *Luther's Works*, zv. 12, *Selected Psalms I*, ed. Jaroslav Pelikan, St. Louis: Concordia, 1956, s. 307–308, 326–327.

⁶⁷¹ Použitý anglický preklad spisu: LUTHER, *The Bondage of the Will*, preložili J. I. Packer a O. R. Johnston, Grand Rapids: Revell, 1957, s. 149.

⁶⁷² Porov. LUTHER, *Luther's Works*, zv. 20, *Lectures on the minor prophets III: Zechariah*, ed. Hilton C. Oswald, St. Louis: Concordia, 1986, s. 110; zv. 26, *Lectures on Galatians, Chapters 1–4*, ed. Jaroslav Pelikan, St. Louis:

„Už som povedal, že naša spravodlivosť je hnojom v Božích očiach. Ak si však Boh zvolí ozdobiť hnoj, môže tak urobiť. Slnko nebolí, keď pošle svoje lúče do stoky.“⁶⁷³ Všetky tieto formulácie môžu znieť tak, že bagatelizujú prirodzenosť v procese vykúpenia. Na druhej strane však z nich vidno, že Luther, podobne ako Tomáš Akvinský a empirické vedy, uznáva, že ľudská sloboda je formovaná a limitovaná nedobrovoľnými návykmi a sklonmi našej špecifickej aj individuálnej prirodzenosti. Z jeho spisov sa tiež zdá zjavné, že hriechne návyky pokladal za istú prekážku plného rozkvetu našej prirodzenosti.

Niekoľko storočí po Lutherovi John Henry Newman, vzhľadom na „sklamania života, porážku dobra, úspech zla (...) prevahu a intenzitu hriechu, rozširujúce sa modlárstva, skazenosť, pochmúrne beznádejnú bezbožnosť“, dospel k záveru, že odklon človeka od svojho Stvoriteľa „je skutočnosť rovnako pravdivá ako skutočnosť jeho existencie“.⁶⁷⁴ Učenie o prvotnom hriechu bolo pre neho „takmer také zrejmé, ako že svet existuje a ako Božia existencia“.⁶⁷⁵ Tomáš Akvinský sa, naopak, musí odvolať na katolícku náuku, aby odôvodnil svoju vieru v prvotný hriech.⁶⁷⁶ Zlo je naozaj badateľné všade okolo nás, ale iba z Božieho zjavenia si môžeme byť istí, že jeho základným zdrojom je prvotný hriech. Sväté písmo učí, že Boh stvoril človeka „veľmi dobrého“,⁶⁷⁷ ale Adam a Eva zhrešili a účinky ich hriechu sa prenášajú na každého človeka prostredníctvom procesu plodenia.⁶⁷⁸

Bez správneho porozumenia skutočnosti prvotného (dedičného) hriechu sa otázka slobody nášho konania nedá adekvátne zodpovedať. Pozrime sa teda na jeho podstatu. Na základe rozsiahlej ničivej sile dedičného hriechu sv. Tomáš prichádza k záveru, že ide o *habitus*: „Je to nezriadená dispozícia, vyplývajúca zo zničenia harmónie, ktorá bola podstatná pre prvotnú spravodlivosť, rovnako ako telesná choroba je nezriadená dispozícia tela.“ Ide o dispozíciu, ktorá „sa zmenila takmer na prirodzenosť“.⁶⁷⁹ Týmto nedobrovoľným návykom sa naša

Concordia, 1986, s. 219; zv. 44, *The Christian in Society I*, „The Judgment of Martin Luther on Monastic Vows,“ ed. James Atkinson, Minneapolis: Fortress Press, 1966, s. 300.

⁶⁷³ LUTHER, *Luther's Works*, zv. 34, *Career of the Reformer IV*, ed. Lewis W. Spitz, St. Louis: Concordia, 1956, s. 184.

⁶⁷⁴ John Henry NEWMAN, *Apologia Pro Vita Sua*, Oxford: Oxford University Press, 1913, s. 335.

⁶⁷⁵ Tamže.

⁶⁷⁶ Porov. *De malo*, q. 5, a. 4: „absque omni dubio secundum fidem Catholicam tenendum est, quod mors et omnes huiusmodi defectus praesentis vitae, sunt poena peccati originalis.“

⁶⁷⁷ *Gn* 1, 31.

⁶⁷⁸ Porov. *Gn* 3 a *ST*, I-II, q. 81, a. 1 a 3: „etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura, quam concomitatur talis culpa.“

⁶⁷⁹ *ST*, I-II, q. 82, a. 1. Pozri k tomu tiež Mark JOHNSON, „Augustine and Aquinas on Original Sin: Doctrine, Authority, and Pedagogy,“ in *Aquinas the Augustinian*, ed. Michael Dauphinais a kol., Washington: The Catholic University of America Press, 2007, s. 147–158.

prírodnosť „udržiava (*se habet*) chorá“. V akom zmysle? Primárne „chorobné následky“ prvotného hriechu sú dvojité: osobná, trvalá strata pôvodnej spravodlivosti (t. j. stavu, v ktorom bol človek stvorený) a získaná nezriadená dispozícia duše.⁶⁸⁰

Pred prvotným hriechom ľudia mali *prírodnú dispozíciu* organickej neporušiteľnosti, ktorá pochádzala z habituálnej milosti telesnej nesmrteľnosti.⁶⁸¹ Táto milosť bola vliatym *habitom* stavu pôvodnej spravodlivosti, ktorý zároveň podriaďoval telo duši a človeka Bohu. Ako trest za prvotný hriech Boh túto milosť Adamovi, Eve a všetkým ich potomkom odobral.⁶⁸² Telesné defekty, choroby a bolesti sú následkami trestu, ktorý im bol uložený. Samotné naše telo sa ako hmota prirodzene rozpadne, racionálna duša však ostáva zo svojej podstaty nesmrteľná.⁶⁸³

Formálnou stránkou prvotného hriechu je strata prvotnej spravodlivosti, nezriadená túžba po stvorených dobrách predstavuje materiálnu stránku.⁶⁸⁴ Keďže túžba je hnacou silou, ktorá ťahá ostatné naše schopnosti, prvotný hriech sa pripisuje žiadostivosti, ktorá je „základnou (vášňou), v ktorej sú nejakým spôsobom zahrnuté všetky ostatné vášne“.⁶⁸⁵ Takže „prvotný hriech je, materiálne povedané, habituálnou žiadostivosťou“.⁶⁸⁶ Je teda vôbec správne označovať túto skutočnosť ako *hriech*? Jeho „hriešnosť“ spočíva v tom, že ide o nezriadený sklon k hriechu a dôsledok hriechu. Nie je to však osobný hriech jednotlivca, ktorý by spočíval v nejakom skutku. Nie je ani odvodený od našej prirodzenosti. Dedičný hriech je negatívnou „vrodenu“ depriváciou správneho *habitu*,⁶⁸⁷ „slabosťou prirodzenosti“,⁶⁸⁸ prenášanou „chorobou duše“.

Okrem prvotného (dedičného) hriechu našu prirodzenosť a slobodu ovplyvňuje aj každý osobný hriech. Akvinský argumentuje, že na najširšej úrovni hriech poškodzuje *trojaké dobro*

⁶⁸⁰ Porov. *ST*, I–II, q. 82, a. 1, ad 1: „peccatum originale habet privationem originalis iustitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.“

⁶⁸¹ 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.“

⁶⁸² Porov. *ST*, I–II, q. 85, a. 5: „subtracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis.“

⁶⁸³ Porov. *De malo*, q. 5, a. 5: „sed anima intellectiva non est corruptibilis nec per se nec per accidens.“

⁶⁸⁴ Porov. *ST*, I–II, q. 82, a. 3: „privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali, omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale.“ V pravom zmysle slova však prvotný hriech nie je formou, ktorá by existovala v duši. Preto v *De malo*, q. 4, a. 2 hovorí sv. Tomáš o *kvázi*-formálnom a *kvázi*-materiálnom prvku prvotného hriechu.

⁶⁸⁵ *ST*, I–II, q. 82, a. 3, ad 2.

⁶⁸⁶ *De malo*, q. 4, a. 2, ad 7.

⁶⁸⁷ Porov. *ST*, I–II, q. 82, a. 1, ad 3: „non autem huius personae; sed per vitiatam originem innatus.“

⁶⁸⁸ *ST*, I–II, q. 82, a. 1.

prirodzenosti.⁶⁸⁹ 1. pôvodnú spravodlivosť, 2. esenciálne vlastnosti a schopnosti duše a 3. cnostný sklon. Vplyv prvotného hriechu na stav pôvodnej spravodlivosti sme spomenuli vyššie. Teraz budeme hovoriť o druhom a treťom dobre prirodzenosti.

Pokiaľ ide o druhé, sv. Tomáš trvá na tom, že žiadny hriech (dedičný či osobný) nezničí ani nepoškodí „princípy prirodzenosti, na ktorých prirodzenosť stojí“, akým je samotná podstata racionálnej duše. Rovnako hriech nemôže zničiť podstatné vlastnosti duše alebo jej schopnosti, ktorými sú rozum a vôľa. Naša prirodzenosť aj po hriechu môže získavať nadobudnuté aj vliate cnosti. Rana po prvotnom hriechu však „infikuje“ podstatné schopnosti duše. Okrem samotnej existencie je hlavnou schopnosťou duše prostredníctvom vôle vykonávať skutky. Preto prvotný hriech ako choroba duše najskôr infikuje túto schopnosť a nakláňa človeka k hriechu.⁶⁹⁰ Pretože podstata duše zostáva po prvotnom aj osobnom hriechu nedotknutá a človek si zachováva svoju všeobecnú a špecifickú prirodzenosť, pretrváva podľa Akvinského aj určitý sklon k cnosti.⁶⁹¹

Zosilnenie jedného sklonu automaticky znamená zoslabenie jeho opaku. Sklon k hriechu tak oslabuje prirodzený sklon k cnosti.⁶⁹² Keďže prvotný hriech odvádza človeka od Boha, konečného cieľa všetkých stvorení a prameňa všetkého poriadku, „všetky schopnosti duše sú istým spôsobom ochudobnené o ich správny poriadok, ktorým sú prirodzene nasmerované k cnosti“.⁶⁹³ Každá naša schopnosť (podobne ako celý človek) je „zranená“:

Keď je rozum pozbavený svojho zamerania na pravdu, vzniká rana nevedomosti; keď je vôľa pozbavená svojho zamerania na dobro, vzniká rana zloby. Keď je hnevľivý apetít pozbavený svojho zamerania na namáhavé dobro, vzniká rana slabosti; a keď je žiadostivý apetít pozbavený svojho zamerania na príjemné dobro, umiernené rozumom, vzniká rana žiadostivosti.⁶⁹⁴

Naše schopnosti však nestrácajú zameranie na svoje prirodzené predmety, ale strácajú zameranie na svoj nadprirodzený predmet, pretože každá schopnosť má prekážku, ktorá jej bráni dosiahnuť jej konečný cieľ.⁶⁹⁵ 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 a podobne.

⁶⁸⁹ Porov. tamže, q. 85, a. 1: „bonum naturae humanae potest tripliciter dici.“

⁶⁹⁰ Porov. *ST*, I–II, q. 83, a. 3: „peccatum originale per prius respicit voluntatem.“

⁶⁹¹ Porov. *ST*, I–II, q. 85, a. 2.

⁶⁹² Porov. tamže, a. 1: „Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus (...). Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae quod est inclinatio ad virtutem.“

⁶⁹³ *ST*, I–II, q. 85, a. 3.

⁶⁹⁴ Tamže.

⁶⁹⁵ Porov. tamže, a. 2: „ponitur impedimentum pertingendi ad terminum.“

Habitus prvotného hriechu a naše osobné hriechy nás tiež vedú k životu mimo správneho poriadku sveta.⁶⁹⁶ Človek prirodzene miluje Boha viac ako seba samého, ale hriech ho obracia do seba. Odvracia ho od svojho konečného cieľa a najvyššieho dobra, ktorým je priateľstvo s Bohom,⁶⁹⁷ a vedie ho k egoizmu, malichernosti a neustálemu uprednostňovaniu zmyslových pôžitkov.⁶⁹⁸ Prvotný hriech ničí dokonalú harmóniu medzi emóciami a rozumom, osobný hriech disharmóniu ešte prehľbuje. Okrem toho „hriechom je zatemnený rozum najmä v praktických záležitostiach, vôľa sa zatvrdzuje na zlé, dobré skutky sa stávajú ťažšími a žiadostivosť impulzívnejšou“.⁶⁹⁹ Pretože je „odporom voči nemennému dobru“, ⁷⁰⁰ nakoniec hriech vylučuje vliatu cnosť lásky.

Napriek tomu všetkému však sv. Tomáš v súlade s katolíckou tradíciou tvrdí, že ľudská prirodzenosť nie je hriechom zničená.⁷⁰¹ Čo ho viedlo k tomuto záveru? Súčasťou odpovede je Akvinského (filozofické) uchopenie návyku. Hriešny návyk (z prvotného alebo osobného hriechu), rovnako ako iné návyky tohto typu, je formou, ktorá sa k duši pridáva a dáva jej sklon či tendenciu k istej činnosti. Ostáva však akcidentálnou vlastnosťou duše, čo znamená, že nemení podstatu duše. Nedobrovoľný návyk dedičného hriechu a získaný návyk osobného hriechu môžu človeka kvalifikovať ako „hriešneho“, ale nemenia substanciálne jeho podstatu (prirodzenosť).⁷⁰² A pretože ľudská prirodzenosť má sama osebe schopnosť získavať cnosti (získaná cnosť je dokonalosťou ľudskej prirodzenosti), človek môže nedokonalé cnosti získať dokonca aj v stave hriechu. Treba však pripomenúť, že nedokonalá cnosť nemôže človeka priviesť k večnej blaženosti ani ho zjednotiť s Najsvätejšou Trojicou. Aby sme mohli konať skutky, ktoré vedú k večnému životu, potrebujeme nadprirodzené návyky, ako tvrdíme v predchádzajúcich statiach.

Vráťme sa však k Martinovi Lutherovi. Britská morálna filozofka a teologička Clare Carlisle upozorňuje: „Odmietnutím tézy, že milosť sa dáva vo forme *habitu*, zdá sa, že Luther tvrdí, že

⁶⁹⁶ Porov. tamže, a. 4: „peccatum et est privatio modi, speciei et ordinis.“

⁶⁹⁷ 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.“

⁶⁹⁸ Porov. *De veritate*, q. 24, a. 12: „inclinatur mens ad ea eligenda quae sunt secundum carnalem sensum delectabilia.“

⁶⁹⁹ *ST*, I–II, q. 85, a. 3.

⁷⁰⁰ *De veritate*, q. 24, a. 12, ad 2.

⁷⁰¹ *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.“

⁷⁰² Ani *habitus* posväcujúcej milosti neničí našu prirodzenosť (porov. *ST*, I, q. 1, a. 8, ad 2: „gratia non tollat naturam, sed perficiat“), ničí však hriech.

aj keď dostaneme dar milosti, nikdy nám celkom nepatrí“,⁷⁰³ pretože pripísaná spravodlivosť je vonkajšia a cudzia našej prirodzenosti. Tiež „zmena, ktorá nastane, keď je nám daná Božia milosť, nie je podľa Luthera vliatím novej schopnosti alebo sklonu“, iba novým vzťahom k Bohu.⁷⁰⁴ Tomáš Akvinský naproti tomu trvá na tom, že Kristus vykupuje prirodzenosť vliatím milosti a cností. „Ako nadobudnuté cnosti umožňujú človeku kráčať v súlade s prirodzeným svetlom rozumu, tak vliate cnosti umožňujú človeku kráčať tak, ako náleží k svetlu milosti.“⁷⁰⁵ Nadprirodzené návyky, ktoré do ľudskej duše vlieva priamo Boh, pozdvihujú, očisťujú a oživujú naše prirodzené sklony. Akvinský preto tvrdí, že „milosť zdokonaľuje prirodzenosť podľa spôsobu prirodzenosti“.⁷⁰⁶ Potvrdzuje to aj skutočnosť, že ľudia, v ktorých živote sú viditeľné prejavy milosti a nadprirodzených cností ako viera a láska, si zachovávajú svoje ľudské návyky. Vliate nadprirodzené cnosti sú totiž „naštepene“ na prirodzené návyky, ktoré povyšujú a zdokonaľujú. Svätým zostáva ich osobnosť (temperament), ale smeruje k vyššiemu cieľu, poháňaná vnútornou silou, ktorá oživuje každú časť ich prirodzenosti.

5.5 Prehnaný optimizmus: milosť len ako „rozšírenie“ prirodzenosti

Istým protipólom teologického pesimizmu o ľudskej prirodzenosti je presvedčenie, že milosť je len jednoduchým pokračovaním alebo rozšírením našej prirodzenosti. Tento názor má určité paralely s presvedčením Michela Foucaulta a Juliana Huxleyho,⁷⁰⁷ pretože hoci pripúšťa istú formu nadprirodzena, ľudskú dokonalosť hľadá v pokračovaní prirodzených schopností človeka. Čo tým myslíme, ukážeme na niektorých tézach Pierra Teilharda de Chardina. Ústredným bodom vízie vesmíru tohto francúzskeho filozofa, teológa, geológa a paleontológa bola evolúcia, o ktorej píše ako o svetle, ktoré „osvetľuje všetky fakty, zakrivenie, s ktorým sa musia snúbiť všetky črty“.⁷⁰⁸

⁷⁰³ Clare CARLISLE, „The Question of Habit in Theology and Philosophy: From Hexis to Plasticity,“ *Body & Society* 19, č. 2–3 (2013): 39–40.

⁷⁰⁴ Tamže, s. 41.

⁷⁰⁵ *ST*, I–II, q. 110, a. 3.

⁷⁰⁶ *ST*, I, q. 62, a. 5.

⁷⁰⁷ Pozri k tomu stať 3.7.

⁷⁰⁸ Pierre Teilhard DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paríž; Chicoutimi: Éditions du Seuil; Pierre Palpant, s. 148: „Une lumière éclairant tous les faits, une courbure que doivent épouser tous les traits.“

Inde tvrdí, že *transformizmus*, širší pohyb v evolúcii, „už nie je hypotézou. Stal sa myšlienkovou formou, bez ktorej nie je možné žiadne vedecké vysvetlenie“.⁷⁰⁹ Čo sa zdá byť radikálne odlišné, je z tohto pohľadu nadväzujúcim pokračovaním. Napríklad hmotu vnímal ako

matricu ducha. Duch je vyšší stav hmoty. (...) Hmota bola matricou Vedomia a kamkoľvek sme sa pozreli, Vedomie, zrodené z Hmoty, vždy postupovalo smerom k nejakému Nadčloveku.⁷¹⁰

Preto celý vesmír prechádza stavom postupnej transformácie: „Stvorenie, vtelenie a vykúpenie nemožno vnímať inak ako tri vzájomne sa dopĺňajúce aspekty jedného a toho istého procesu.“⁷¹¹ Svoje presvedčenie vyjadril Teilhard de Chardin v miniatúrnom „kréde“:

Verím, že vesmír je evolúcia.
Verím, že evolúcia postupuje smerom k duchu.
Verím, že duch v ľudských bytostiach sa dopĺňa v osobnom.
Verím, že najvyšším osobným je univerzálny Kristus.⁷¹²

Táto vízia nadobúda konečnú podobu v jeho tvrdení: „Kristus Zjavenia nie je nikto iný ako *Omega evolúcie*.“⁷¹³ Alebo inými slovami: „Boh je všade okolo nás a v našom vnútri v procese ‚zmeny‘ v dôsledku zhody jeho magnetickej sily a nášho vlastného Myslenia.“⁷¹⁴ Takže sa zdá, že nie je žiadny podstatný rozdiel medzi prirodzeným a nadprirodzeným, prirodzenosťou a milosťou či medzi stvorením a Stvoriteľom.

Pri odpovedi na tieto De Chardinove tézy musíme uznať, že aj Tomáš Akvinský uznáva koncept zbožštenia a tvrdí, že je to konečné štádium ľudskej dokonalosti.⁷¹⁵ Vo svetle Božej slávy sa podľa Tomáša „rozumné stvorenie stáva božským“⁷¹⁶ prostredníctvom darov Ducha

⁷⁰⁹ DE CHARDIN, *The Vision of the Past*, preložil J. M. Cohen, New York: Harper a Row, 1966, s. 87: „transformism is now a hypothesis no longer. It has become the form of thought without which no scientific explanation is possible.“

⁷¹⁰ DE CHARDIN, *The Heart of Matter*, preložil René Hague, New York: Harvest; Harcourt Brace a spol., 2002, s. 35, 45: „the matrix of spirit. Spirit is the higher state of matter. (...) Matter was the matrix of Consciousness; and, wherever we looked, Consciousness, born of Matter, was always advancing towards some Ultra-Human.“

⁷¹¹ DE CHARDIN, „Reflections on Original Sin“ in *Christianity and Evolution*, preložil René Hague, New York: Harvest/Harcourt, 1971, s. 198: „Creation, incarnation and redemption are to be seen as no more than three complementary aspects of one and the same process.“

⁷¹² DE CHARDIN, „How I Believe“ in *Christianity and Evolution*, preložil René Hague, New York: Harvest Books; Harcourt Brace Jovanovich, 1962, s. 96: „I believe the universe is an evolution; I believe evolution proceeds towards spirit; I believe spirit, in human beings, completes itself in the personal; I believe the supreme personal is the Universal Christ.“

⁷¹³ DE CHARDIN, *The Heart of Matter*, s. 92: „the Christ of Revelation is none other than the Omega of Evolution.“

⁷¹⁴ Tamže, s. 53: „All around us, and within our own selves, God is in the process of ‘changing’ as a result of the coincidence of his magnetic power and our own Thought.“

⁷¹⁵ Porov. napríklad *ST*, I–II, q. 62, a. 1, kde odkazuje na *2 Pt* 1, 4a: „Tým nám daroval vzácne a veľmi veľké prisľúbenia, aby ste sa skrze ne stali účastnými na Božej prirodzenosti.“

⁷¹⁶ *ST*, I, q. 12, a. 5 ad 3: „fit creatura rationalis deiformis.“

Svätého. Ide o nadprirodzené sklony, vliaty „božský inštinkt“,⁷¹⁷ ktoré nás disponujú konať s určitou spolu-prirodzenosťou „voči božským veciam“. Keď je totiž milosť zakorenená v samotnej podstate duše, tieto dary sa pre nás stávajú *kvázi-prirodzenými*. Dary Ducha Svätého nás pripravujú na poznanie Božieho tajomstva spôsobom, ktorý nemožno dosiahnuť len prirodzenými schopnosťami. Dávajú nám duchovný zmysel pre Božiu vôľu a spontánny inštinkt konať nadprirodzeným spôsobom.⁷¹⁸

Na úrovni teologálnych cností láska dáva človeku vzťah k Bohu, ako keby bol Boh jeho *druhým ja*.⁷¹⁹ Prostredníctvom lásky chce totiž človek inému dobro „rovnako, ako chce sebe samému“, čím dáva najavo, že ho vníma ako svoje „druhé ja“.⁷²⁰ Boh zase miluje stvorenie tým viac, čím viac sa podieľa na jeho добрote, ktorá je prvým a hlavným predmetom jeho lásky. Preto Boh chce to, čo chcú jeho priatelia. Takýmto spôsobom je vôľa Božieho priateľa zjednotená s Božou vôľou. Potiaľto si tézy Akvinského a De Chardina ako-tak korešpondujú. Akvinský však nezmazáva rozdiely medzi osobami a prirodzenosťami a božskú prirodzenosť chápe ako Bytie samo osebe, na ktorom majú stvorenia v rôznych stupňoch účasť. De Chardinov neosobný „univerzálny Kristus“ stiera rozdiel medzi prirodzeným a nadprirodzeným. Zdá sa, že jeho pohľad na vesmír odstraňuje rozmer individuálneho a osobného a vzťah človeka s Bohom redukuje pod úroveň priateľstva.

Podľa sv. Tomáša však „dar milosti prevyšuje každú schopnosť stvorenej prirodzenosti, pretože ide o účasť na božskej prirodzenosti, ktorá prevyšuje každú inú prirodzenosť“.⁷²¹ Láska je však formou priateľstva, ktorá spája dve osoby najužším možným spôsobom podľa ich prirodzeností bez toho, aby zničila jednu alebo druhú. Avšak „teologálna láska v nás nemôže byť ani prirodzene, ani získaním prirodzenými silami, ale iba vliatím Ducha Svätého, ktorý je láskou Otca a Syna“.⁷²²

5.6 Záver: Realita prirodzená a nadprirodzená

Zdá sa, že dnešná doba doslova *zbožštuje slobodnú voľbu* človeka a tvrdí, že pravé šťastie dosiahneme vtedy, keď máme dovolené robiť všetko, čo len chceme, ako a s kým chceme.

⁷¹⁷ Porov. *ST*, I–II, q. 68, a. 1: „his qui moventur per instinctum divinum (...) dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum.“

⁷¹⁸ Porov. JOHN OF ST. THOMAS, *The Gifts of the Holy Spirit*, Tacoma: Cluny Media, 2016, s. 64–79.

⁷¹⁹ Porov. *ST*, II–II, q. 23, a. 2 ad 2: „Deus est vita effective et animae per caritatem et corporis per animam.“

⁷²⁰ Porov. *ST*, I–II, q. 28, a. 1: „amicus dicitur esse alter ipse.“

⁷²¹ *ST*, I–II, q. 112, a. 1.

⁷²² *ST*, II–II, q. 24, a. 2.

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 dobrá, ale ak v živote človeka zaujímajú nesprávne miesto, odpor voči pravidlám, zákonu a autorite ešte prehĺbia.

Našími najlepšimi skutkami sú však tie, ktoré sú v súlade s prirodzeným zákonom. Hriech a jeho účinky spôsobujú odklon od prirodzeného zákona.⁷²³ Naše prirodzené inštinkty vo všeobecnosti však vedú našu prirodzenosť k rozkvetu a jej dokonalosťou je cnosť.⁷²⁴ Ani skutky prirodzenej cnosti však samy osebe nestačia na dosiahnutie nadprirodzenej blaženosti. Potrebné je *nové stvorenie* v milosti, čo znamená účasť na Božej prirodzenosti, ku ktorej je človek povoláný. O Akvinského koncepte zbožštenia píše Daria Spezzano z americkej Providence College:

Božie adoptívne deti sú zbožšťované osobným pripodobnením sa Bohu prostredníctvom milosti, lásky a múdrosti (...). Otec veľkodušne zdieľa seba samého s tými, ktorí sú „nazývaní Božími deťmi“, v sebaobetovaní múdrosti a lásky, ktoré sa na nich vylievajú Darom milosti, ktorý rastie až do plnej záplavy v sláve, keď sa „mu stanú podobnými“, lebo ho „uvidia takého, aký je“.⁷²⁵

K tejto dokonalosti však dospejeme až v oblažujúcom videní, ktoré už nebude *habitom* ani dispozíciou, ale naším plným uskutočnením. Pred tvárou toho, v ktorého prítomnosti musí umlknúť každé iba ľudské slovo.

⁷²³ Porov. ST, I, q. 113, a. 1, ad 3: „homines a naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati.“

⁷²⁴ Pozri k tomu 3. kapitolu tejto práce.

⁷²⁵ SPEZZANO, *The Glory of God's Grace*, s. 338.

Záver: Integrálny pohľad na človeka a jeho slobodu

Je teda možná prepojitelnosť učenia Tomáša Akvinského s poznatkami moderných vied o človeku? Na konci nášho bádania v oblasti ľudskej slobody sa nám odpoveď zdá byť jednoznačne pozitívna. Tomášovo učenie sa nielenže dá prepájať s empirickými vedami, ich vzájomný dialóg viedol k obojstrannému obohateniu.

Ľudská sloboda existuje podľa sv. Tomáša na troch úrovniach. Prvú rovinu predstavuje *sloboda od nutnosti a obmedzení*. Našu slobodu môžu obmedziť mnohé vonkajšie faktory od fyzického donútenia až po absenciu vhodnej príležitosti. Bytostné limity slobody však pochádzajú z vnútorných príčin, ktoré boli predmetom nášho záujmu v tejto práci. Predovšetkým šlo o inštinkty a sklony našej prirodzenosti, naše dobrovoľné a nedobrovoľné návyky či našu afektívnu stránku. O tom, ako je človek schopný konať integrovaním týchto skutočností, hovorí druhá rovina našej slobody – *sloboda voľby*, ktorá predstavuje výber z rôznych alternatív konania či minimálne túžbu chcieť, alebo nechcieť vnímané dobro. Poslednou úrovňou je *sloboda pre dobro, alebo zlo*, teda morálna sloboda, ktorá umožňuje zamerať predmet nášho konania k dobrému, či zlému cieľu.

Neurovedecké experimenty Benjamina Libeta a jeho kolegov spochybňujú existenciu slobodnej voľby a „otvárajú dvere“ rôznym deterministickým vysvetleniam. Zdá sa, že sv. Tomáš by pripustil mäkkú formu kauzálneho determinizmu. Podľa Tomáša je totiž ľudská vôľa determinovaná svojím zameraním na všeobecné dobro. Rôzne predmety môžu priťahovať našu vôľu prostredníctvom vášní⁷²⁶ a táto príťažlivosť môže ovplyvniť rozum, aby videl len dobrú stránku konkrétneho predmetu. Dobro je totiž *principom* ľudského konania, pretože je vždy cieľom nášho skutku.⁷²⁷ 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 rozum koreňom našej slobody. Zároveň otvorenosťou pre všeobecné dobro rozum oslobodzuje vôľu od nutného sledovania konkrétneho dobra tu a teraz.

Sila *racionálneho apetitu* zase nespočíva len vo výbere z možností, ktoré mu predstavujú zmysly. Aj psy majú na to istú schopnosť.⁷²⁸ Ako všetky vyššie zvieratá, získavajú aj ľudia dojmy o svete prostredníctvom svojich vonkajších zmyslov. Na rozdiel od zvierat máme však my ľudia schopnosť abstrahovať „esencie“ dojmov získaných prostredníctvom našich

⁷²⁶ Porov. *ST*, I–II, q. 9, a. 2: „ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem.“

⁷²⁷ Pozri k tomu LOVÁS, „Good intentions and bad actions,“ s. 41–43.

⁷²⁸ Porov. *ST*, I–II, q. 13, a. 2, ad 3.

zmyslov, predstavivosti, pamäti alebo kognitívneho úsudku.⁷²⁹ 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. Servais Pinckaers tak správne konštatuje, že

slobodná vôľa nie je nejakou ďalšou schopnosťou, odlišnou od rozumu a vôle. Je presahom oboch (...). Sloboda je teda plodom náklonnosti rozumu a vôle k pravde a dobru.⁷³⁰

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.⁷³¹ 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. Môžeme to vidieť aj v akte *súhlasu*,⁷³² ktorým konajúci podľa sv. Tomáša „vzťahuje apetitívny pohyb na to, čo ide urobiť“.⁷³³ Človek takto svoje túžby smeruje k skutku tak, ako keď súhlasí s tým, že povie pravdu, a zároveň s potešením z hovorenia tejto pravdy.⁷³⁴

Vďaka pochopeniu finálnej kauzality Akvinský tvrdí, že človek „je skutočne slobodný vtedy, ak nie je spôsobený iným, ale je príčinou seba samého“.⁷³⁵ Neznamená to, že si spôsobujeme svoje vlastné bytie. Pri zachovaní primárneho a zvrchovaného Božieho pôsobenia však môžeme byť príčinou formovania svojho charakteru. Tu už ide o pozitívny rozmer slobody, ktorý sa naplno realizuje vo formovaní cností. Cnostný človek sa vyznačuje obnovenou 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 bude zápasiť so svojimi nižšími živočíšnymi popudmi. Jeho emócie ho budú stále viac nabádať k tomu, čo je morálne dobré. Pretože na to, aby človek dosiahol stav morálnej dokonalosti, musí sa stať mravne dobrým nielen v rozumových voľbách svojej vôle, ale aj vo svojich emóciách a túžbach.

⁷²⁹ Pozri k tomu Norman KRETZMANN, „Aquinas’s Philosophy of Mind,“ *Philosophical Topics* 20, č. 2 (1992): 77–101.

⁷³⁰ PINCKAERS, *Prameny kresťanskej morálky*, s. 350–351.

⁷³¹ Porov. *ST*, I–II, q. 15, a. 2, ad 1.

⁷³² Pre jednotlivé akty vôle v ľudskom skutku, ako ich Akvinský popisuje, pozri *ST*, I–II, q. 13–16.

⁷³³ *ST*, I–II, q. 15, a. 2.

⁷³⁴ Porov. *tamže*, a. 4, ad 1: „consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem.“

⁷³⁵ *In I metaph.*, l. 3, n. 7.

Zámerným a premysleným pravidelným vykonávaním činov sa človek determinuje prostredníctvom získaných návykov. Návyk v Tomášovom chápaní predstavuje dispozíciu v duši, ktorá neničí našu slobodu (dobrovoľnosť), a človek ju môže podľa vlastného uváženia prispôbovať a používať. Môžeme si tak slobodne tvoriť tie najlepšie návyky, ktoré rozvíjajú našu prirodzenosť. Rozlišovacím kritériom, či „druhá prirodzenosť“ človeku prospéje, je súlad s úsudkom rozumu, ak sa tento riadi zákonmi „prvej prirodzenosti“. Vtedy „nová prirodzenosť“ človeka privádza k autentickému rozkvetu. V tejto línii „cnosť označuje dokončenie potencie (schopnosti)“.⁷³⁶ Najväčšia a tiež najprirodzenejšia schopnosť človeka spočíva v práci na svojom rozvoji. Najdokonalejší spôsob, akým sa človek môže formovať, je, že získa vládu nad sebou samým.

Deterministické teórie prinášajú pesimizmus ohľadom ľudskej slobody. Pravdou však je, že nie je v našich silách byť úplne iní, akí sme, pretože individuálnu osobnosť „má človek od narodenia“⁷³⁷ a jednoducho k nemu patrí. Počas života nadobúdame tiež bez plného uváženia niektoré nedobrovoľné návyky. Samy osebe však návyky nemôžu vytvárať 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.

Stať sa, kýmkoľvek len chce, je pre človeka, ktorého ťaží vlastná minulosť a osobné limity, vždy veľmi príťažlivé. Naša „druhá prirodzenosť“ však predpokladá existenciu zásadnejšej „prvej prirodzenosti“, ktorú charakterizuje ohraničená prispôbivosť. Ak sa nejaký subjekt snaží úplne prekročiť „prvú prirodzenosť“ alebo ak ignoruje jej základné zákonitosti, nemôže prežiť. 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 vecí, tým má väčšiu šancu uspieť a dokonca priviesť svoj objekt k rozkvetu.

Pravdepodobne najvýraznejším problémom s výlučne aristotelovským chápaním ľudského šťastia a morálky je, že „aristotelovsky definovaná“ cnosť zjavne nevedie k úplnému ľudskému rozkvetu. Ak sa usilovne sústreďí, môže sa človek v stave po prvotnom hriechu vyhnúť určitým hriechom. Nemôže sa však dlho vyhýbať konaniu podľa negatívnych návykov, ktoré má.⁷³⁸ Z ľudskej perspektívy je ťažké, ak nie nemožné, dosiahnuť úplné šťastie a cnosť. Vyžaduje sa k tomu nadprirodzený habituálny dar.⁷³⁹ Ľudský rozkvet totiž

⁷³⁶ Porov. *De virtutibus*, q. 1, a. 1.

⁷³⁷ *De veritate*, q. 24, a. 1, arg. 19.

⁷³⁸ Porov. *tamže*, a. 12, ad 13 a 19.

⁷³⁹ Porov. *ST*, I–II, q. 109, a. 7.

podľa Akvinského možno chápať iba ako účinok spojenia s Najsvätejšou Trojicou. Nasledovaním Krista, ktorý je kauzálnym zdrojom mravnej dobroty, prostredníctvom konania dobrých skutkov a s pomocou jeho milosti kresťania prekvitajú vo svätosti. Sv. Tomáš trvá na tom, že Kristus vykupuje prirodzenosť vliatím milosti a cností. Nadprirodzené návyky, ktoré do ľudskej duše vlieva priamo Boh, pozdvihujú, očisťujú a oživujú naše prirodzené návyky. Preto Akvinský tvrdí, že „milosť zdokonaľuje prirodzenosť podľa spôsobu prirodzenosti“.⁷⁴⁰ Potvrďuje to aj skutočnosť, že ľudia, v ktorých živote vidno prejavy milosti a teologálnych cností, si zachovávajú svoje ľudské návyky a charakter.

V stati 1.3 sme naznačili existenciu viacerých koncepcií slobody. 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“.⁷⁴¹ 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.⁷⁴² Máme tiež *slobodu zmeniť sa* prostredníctvom svojich rozhodnutí.

V opozícii ku koncepcii slobody indiferentnosti (neurčenosti) charakterizoval Servais Pinckaers *slobodu kvality*, resp. slobodu pre jedinečnosť,⁷⁴³ ktorá predstavuje pozitívny rozmer slobody. Bez toho, aby popieral potrebu slobody od nátlaku a donútenia, zameranie na slobodu pre jedinečnosť (dokonalosť) zahŕňa podľa neho život vedome hľadajúci morálno-duchovný rozkvet.⁷⁴⁴ 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 naplňuje 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

⁷⁴⁰ ST, I, q. 62, a. 5.

⁷⁴¹ HUME, *A Treatise of Human Nature*, s. 407.

⁷⁴² Pozri k tomu tri úrovne ľudskej slobody v úvode k 2. kapitole tejto dizertačnej práce.

⁷⁴³ Porov. PINCKAERS, *Prameny kresťanské morálky*, s. 305–347.

⁷⁴⁴ Porov. PINCKAERS, *The Pinckaers Reader*, s. 130–143.

konečnému cieľu“.⁷⁴⁵ 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.⁷⁴⁶ Výber konkrétneho dobra je tak prostriedkom k realizovaniu cieľa našej vôle, alebo naopak, vzdialením sa od neho.

⁷⁴⁵ Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *Philosophizing in Faith: Essays on the Beginning and End of Wisdom*, Providence: Cluny Media, 2019, s. 232.

⁷⁴⁶ Porov. *ST*, I–II, q. 6, Prológ.

Bibliografia

A. Primárne pramene

Biblia. Starý a Nový zákon, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2018.

ARISTOTELES, *De anima*, preložil Christopher Shields, Oxford: Oxford University Press, 2016.

ARISTOTELES, „De memoria et reminiscencia,“ in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, New York: Random House, 1941, s. 607–617.

ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, Praha: Jan Laichter, 1937.

ARISTOTELES, *The Complete Works of Aristotle*, 2 zv., ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.

TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis. Opera omnia iussu edita leonis xiii p. m.*, zv. 2, Rím: Typographia polyglotta, 1884.

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, *Expositio super Iob ad litteram. Opera omnia iussa edita leonis xiii p.m.*, zv. 26, Rím: Santa Sabina, 1965.

TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Expositio super Isaiam ad litteram. Opera omnia iussa edita leonis xiii p.m.*, zv. 28, Rím: Editori di San Tommaso, 1974.

TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Turín: Marietti, 1971.

TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In psalmos Davidis expositio*, Parma: Typis Petri Fiaccadori, 1863.

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; Paříž: 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*, Paříž: Lethielleux, 1929–1956.

TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Sententia libri de anima. Opera omnia iussu edita leonis xiii p. m.*, zv. 45, Rím; Paříž: 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, Paříž: Cerf, Desclée & 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 Ephesios Lectura*, Turín; Rím: Marietti, 1953.

TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Epistolam S. Pauli ad Galatas Lectura*, Turín; Rím: Marietti, 1953.

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.

TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Secundam Epistolam S. Pauli ad Corinthios Lectura*, Turín; Rím: Marietti, 1953.

B. Literárne zdroje empirických vied

- ARNOLD, Magda, *Emotion and Personality*, zv. 1, *Psychological Aspects*, New York: Columbia University Press, 1960.
- ARNOLD, Magda, „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.
- BANDURA, Albert. „Reconstrual of ‘Free Will’ from the Agentic Perspective of Social Cognitive Theory,“ in *Are We Free? Psychology and Free Will*, ed. John Baer, James C. Kaufman and Roy F. Baumeister, Oxford: Oxford University Press, 2008, 86–127.
- 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.
- 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.
- 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.
- CHURCHLAND, Paul M., *Neurophilosophy at Work*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- CLONINGER, Robert, „A Unified Biosocial Theory of Personality and Its Role in the Development of Anxiety States,“ *Psychiatric Developments* 4, č. 3 (1986): 167–226.
- COMFORT, Nathaniel, „Genetics: We Are the 98%,“ *Nature* 520, č. 7549 (2015): 615–616.
- CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, New York: HarperCollins Publishers, 2008.
- CUSHMAN, Fiery a Adam MORRIS, „Habitual Control of Goal Selection in Humans,“ *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 112, č. 45 (2015): 13817–13822.
- 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.
- DENNETT, Daniel C., „The Self as a Responding—and Responsible—Artifact,“ *Annals of the New York Academy of Sciences* 1001 (2003): 39–50.
- 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.
- DEYOUNG, Colin G. a kol., „Testing Predictions from Personality Neuroscience: Brain Structure and the Big Five,“ *Psychological Science* 21, č. 6 (2010): 820–828.

- 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.
- DIAS, Brian G. a Kerry J. RESSLER, „Parental olfactory experience influences behavior and neural structure in subsequent generations,” *Nature Neuroscience* 17, č. 1 (2014): 89–96.
- 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 JAEGHER, „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: MIT Press, 2010, s. 33–87.
- DIPIETRO, 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.
- EDELMAN, Gerald M. a Giulio TONONI, *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*, New York: Basic Books, 2001.
- EICHENBAUM, Howard B. a Neal J. COHEN, *From Conditioning to Conscious Recollection: Memory Systems of the Brain*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- 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.
- FIFEL, Karim, „Readiness Potential and Neuronal Determinism: New Insights on Libet Experiment,” *Journal of Neuroscience* 38 [4] (2018): 784–786.
- FREEMAN, Walter J., *How Brains Make Up their Minds*, New York: Columbia University Press, 2001.
- 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.
- GLUCK, Mark A., Eduardo MERCADO a Catherine E. MYERS, *Learning and Memory: From Brain to Behavior*, New York: Worth Publishers, 2008.
- 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.
- HARTLEY, David, *Observations on Man: His Frame, His Duty, and His Expectations*, Londýn: Thomas Tegg a syn, 1834.
- 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.
- HEBB, Donald O., *The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory*, New York: John Wiley & Sons, 1949, s. 167–170.
- HUXLEY, Julian, „Transhumanism,” *Journal of Humanistic Psychology* 8, č. 1 (1968): 73–76.
- ISEN, Alice M., „A Role for Neuropsychology in Understanding the Facilitating Influence of Positive Affect on Social Behavior and Cognitive Processes,” in *Handbook of Positive Psychology*, ed. C. R. Snyder a Shane J. Lopez, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 528–540.
- ISEN, Alice M., „An Influence of Positive Affect on Decision Making in Complex Situations: Theoretical Issues with Practical Implications,” *Journal of Consumer Psychology* 11, č. 2 (2001): 75–85.
- JABLONKA, Eva a Marion J. LAMB, *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, rev. vyd., Cambridge (USA): The MIT Press, 2014.
- JOHNSON, Mark H., „Functional brain development in humans,” *Nature Reviews Neuroscience* 2 (2001): 475–483.

- KAATI, Gunnar, Lars O. BYGREN a Sören Edvinsson, „Cardiovascular and diabetes mortality determined by nutrition during parents' and grandparents' slow growth period,” *European Journal of Human Genetics* 10 (2002): 682–688.
- KAGAN, Jerome, *The temperamental thread: how genes, culture, time and luck make us who we are*, New York: Dana Press, 2010.
- KAGAN, Jerome a Nancy C. SNIDMAN, *The Long Shadow of Temperament*, Cambridge, USA: Belknap Press, 2004, s. 56–63.
- 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 & Sons, 2006.
- KIELHOFNER, Gary, Roann BARRIS a Janet HAWKINS WATTS, „Habits and Habit Dysfunction,” *Occupational Therapy in Mental Health* 2, č. 2 (1982): 1–21.
- KINSELLA, Michael T. a Catherine MONK, „Impact of Maternal Stress, Depression and Anxiety on Fetal Neurobehavioral Development,” *Clinical Obstetrics and Gynecology* 52, č. 3 (2009): 425–440.
- KOESTLER, Arthur, „Beyond Atomism and Holism: The Concept of the Holon,” *Perspectives in Biology and Medicine* 13, č. 2 (1970): 131–154.
- 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.
- LEHERICY, Stephane a kol., „Distinct Basal Ganglia Territories Are Engaged in Early and Advanced Motor Sequence Learning,” *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 102, č. 35 (2005): 12566–12571.
- LIBET, Benjamin W., „Do We Have Free Will?” *Journal of Consciousness Studies* 6, č. 8–9 (1999): 47–57.
- 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.
- MALTBY, John, Liz DAY a Ann MACASKILL, *Personality, Individual Differences and Intelligence*, 4. vyd., Londýn: Pearson, 2017.
- 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.
- MCCRAE, Robert R. a Paul T. COSTA, Jr., *Personality in Adulthood*, 2. vyd., New York: The Guilford Press, 2006, s. 172–182.
- MEHTA, Mitul A. a kol., „Amygdala, Hippocampal and Corpus Callosum Size Following Severe Early Institutional Deprivation: The English and Romanian Adoptees Study Pilot,” *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 50, č. 8 (2009): 943–951.
- MEIER, Beat a kol., „From Episodic to Habitual Prospective Memory: ERP-Evidence for a Linear Transition,” *Frontiers in Human Neuroscience* 8, čl. 489 (2014): 1–13.
- MELE, Alfred R. *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- 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.
- NAKONEČNÝ, Milan, *Lidské emoce*, Praha: Academia, 2000.

- NOBACK, Charles R. a kol., *The Human Nervous System: Structure and Function*, 6. vyd., Totowa: Humana Press, 2005.
- NOË, Alva, *Action in Perception*, Cambridge: 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.
- 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.
- PANKSEPP, Jaak a Lucy BIVEN, *The Archaeology of the Mind: Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*, New York: Norton, 2012.
- PETERSON, Christopher, *A Primer in Positive Psychology*, New York: Oxford University Press, 2006.
- PETERSON, Christopher a Martin SELIGMAN, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, New York: Oxford University Press, 2004.
- PIAGET, Jean, *La psychologie de l'intelligence*, Pariž: Armand Colin, 1947; *Biologie et connaissance*, Pariž: Gallimard, 1967.
- PIETSCHNIG, Jakob a kol., „Meta-Analysis of Associations between Human Brain Volume and Intelligence Differences: How Strong Are They and What Do They Mean?“ *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 57 (2015): 411–432.
- 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.
- RAINE, Adrian, Patricia BRENNAN a Sarnoff A. MEDNICK, „Birth Complications Combined with Early Maternal Rejection at Age 1 Year Predispose to Violent Crime at Age 18 Years,“ *Archives of General Psychiatry* 51, č. 12 (1994): 984–988.
- RASMUSSEN, Heather N., Michael F. SCHEIER a Joel B. GREENHOUSE, „Optimism and Physical Health: A Meta-Analytic Review,“ *Annals of Behavioral Medicine* 37, č. 3 (2009): 239–256.
- 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, Berlin; Heidelberg: Springer-Verlag, 1997, s. 457–486.
- RUTTER, Michael a kol., „Effects of Profound Early Institutional Deprivation: An Overview of Findings from a UK Longitudinal Study of Romanian Adoptees,“ *European Journal of Developmental Psychology* 4, č. 3 (2007): 332–350.
- SELIGMAN, Martin E. P., *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being*, New York: Atria Books, 2012.
- 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.
- 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.
- SMITH, Christian, *To Flourish or Destruct: A Personalist Theory of Human Goods, Motivations, Failure, and Evil*, Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- STOCK, Michael, „Dimensions of Personality,“ *The Thomist* 33, č. 4 (1969): 611–666.
- SUGIURA, Motoaki a kol., „Correlation between Human Personality and Neural Activity in Cerebral Cortex,“ *NeuroImage* 11, č. 5 (2000): 541–546.
- TEMPIA, Filippo, „Free Will, Perceived Time, and Neural Correlates of Conscious Human Decisions,“ in *Moral Behavior and Free Will: A Neurobiological and Philosophical Approach*, ed. Juan José Sanguinetti, Ariberto Acerbi a José Angel Lombo, Rome: IF Press, 2011, s. 168–181.
- 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.
- VAN SCHUERBEEK, Peter a kol., „Individual differences in local gray and white matter volumes reflect differences in temperament and character: A voxel-based morphometry study in healthy young females,“ *Brain Research* 1371 (2011): 32–42.
- 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: 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): 1–46.
- WEGNER, Daniel M., *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge: The MIT Press, 2002.
- 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.
- ANNAS, Julia, *Intelligent Virtue*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- 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.
- 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.
- 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.
- BONAVENTÚRA Z BAGNOREGIA, *Opera theologica selecta: Liber III. sententiarum*, Quaracchi; Florencia: Collegium S. Bonaventurae, 1941.
- 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 a Cajetan CUDDY, *Thomistic Psychology: A Philosophic Analysis of the Nature of Man*, Tacoma, WA: 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.
- 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.
- 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.
- CROTTY, Nicholas, „The Redemptive Role of Christ’s Resurrection,“ *The Thomist* 25, č. 1 (1962): 54–106.
- DE CHARDIN, Pierre Teilhard, „How I Believe“ in *Christianity and Evolution*, preložil René Hague, New York: Harvest Books; Harcourt Brace Jovanovich, 1962.
- DE CHARDIN, Pierre Teilhard, *Le phénomène humain*, Paríž; Chicoutimi: Éditions du Seuil; Pierre Palpant, 1956.
- DE CHARDIN, Pierre Teilhard, „Reflections on Original Sin“ in *Christianity and Evolution*, preložil René Hague, New York: Harvest; Harcourt, 1971.
- DE CHARDIN, Pierre Teilhard, *The Heart of Matter*, preložil René Hague, New York: Harvest; Harcourt Brace a spol., 2002.
- DE CHARDIN, Pierre Teilhard, *The Vision of the Past*, preložil J. M. Cohen, New York: Harper a Row, 1966.
- DECOSIMO, David, *Ethics as a Work of Charity: Thomas Aquinas and Pagan Virtue*, Stanford: Stanford University Press, 2014.
- 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.
- DESCARTES, René, *Œuvres de Descartes*, zv. 4, *Les passions de l’âme*, Paríž: Victor Cousin, 1824.
- DEWAN, Lawrence, „The Individual as a Mode of Being According to Thomas Aquinas,“ *The Thomist* 63, č. 3 (1999): 403–424.
- EDWARDS, Mark W., „The Expression of Stoic Ideas in the ‚Aeneid‘,“ *The Phoenix* 14, č. 3 (1960): 151–165.
- FEINGOLD, Lawrence, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters*, Naples: Sapientia Press of Ave Maria University, 2010.
- 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.
- GALÉDOS, *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.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Hegel's Philosophy of Mind, Part 3 of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Oxford: Clarendon Press, 1894.
- 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.
- HOFFMANN, Tobias, „Conscience and *Synderesis*,“ in *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies a Eleonore Stump, New York: Oxford University Press, 2012, s. 255–264.
- 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.
- INWOOD, Brad a Lloyd P. GERSON, eds. *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, 2. vyd., Indianapolis: Hackett, 1998.
- 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, Mark, „Augustine and Aquinas on Original Sin: Doctrine, Authority, and Pedagogy,“ in *Aquinas the Augustinian*, ed. Michael Dauphinais a kol., Washington: The Catholic University of America Press, 2007, s. 147–158.
- JOHNSON, Monte R., *Aristotle on Teleology*, Oxford; New York: Clarendon Press, 2006.
- JOURNET, Charles, *Le Mal*, 3. vyd., Saint-Maurice: Saint-Augustin, 1988.
- KANT, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- KIRK, Geoffrey S. a John E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- 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.
- KRISTJANSSON, Kristjan, *Flourishing as the Aim of Education: A Neo-Aristotelian View*, Londýn: Routledge, 2020.
- LABOURDETTE, Michel, *Cours de théologie morale*, zv. 1, *Morale fondamentale*, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2010.
- LABOURDETTE, Michel, „Grand cours“ de théologie morale, zv. 2, *Les actes humains*, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2016.
- LABOURDETTE, Michel, *La grâce. « Grand cours » de théologie morale*, zv. 7, Paríž; Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2019.
- LEUNISSEN, Mariska, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, New York: Oxford University Press, 2017.
- 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 Hüter 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 theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis* 19, č. 1 (2022): 39–56.
- 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, 2023, s. ____.
- 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, *Luther's Works*, zv. 20, *Lectures on the minor prophets III: Zechariah*, ed. Hilton C. Oswald, St. Louis: Concordia, 1986.
- LUTHER, Martin, *Luther's Works*, zv. 26, *Lectures on Galatians, Chapters 1–4*, ed. Jaroslav Pelikan, St. Louis: Concordia, 1986.
- LUTHER, Martin, *Luther's Works*, zv. 34, *Career of the Reformer IV*, ed. Lewis W. Spitz, St. Louis: Concordia, 1956.
- LUTHER, Martin, *Luther's Works*, zv. 44, *The Christian in Society I*, „The Judgment of Martin Luther on Monastic Vows,“ ed. James Atkinson, Minneapolis: Fortress Press, 1966.
- LUTHER, Martin, *The Bondage of the Will*, preložili J. I. Packer a O. R. Johnston, Grand Rapids: Revell, 1957.
- 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 *Vindictio* to the Habituation of Emotion,“ *Journal of the Society of Christian Ethics* 24, č. 1 (2004): 159–179.
- MCALEER, Graham J., „Pleasure: A Reflection on *Deus Caritas Est*,“ *Nova et Vetera* 5, č. 2 (2007): 315–324.
- MCINERNEY, Ralph M., *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, rev. ed., Washington: The Catholic University of America Press, 1997.
- MEINERT, John, „In Duobus Modis: Is Exemplar Causality Instrumental According to Aquinas?“ *New Blackfriars* 95, č. 1055 (2014): 57–70.
- MERCIER, Désiré-Joseph, *A Manual of Modern Scholastic Philosophy*, zv. 1, Londýn: Kegan Paul, Trench, Trubner a spol., 1917.
- 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.
- MIDGLEY, Mary, *Beast and Man: The roots of human nature*, Londýn; New York: Routledge, 2005.
- MILL, John Stuart, *Utilitarianism*, Kitchener: Batoche Books, 2001.
- MILTON, John, *Paradise Lost*, 2. vyd., Londýn: Samuel Simmons, 1674.
- MINER, Robert, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae, 1a2ae 22–48*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- MORAN, Dermot, „Edmund Husserl's phenomenology of habituality and habitus,“ *Journal of the British Society for Phenomenology* 42, č. 1 (2011): 53–77.
- NAKONEČNÝ, Milan, Tomáš MACHULA a Jan SAMOHÝL, *Česká tomistická psychologie*, Praha: Triton, 2009.
- NEWMAN, John Henry, *Apologia Pro Vita Sua*, Oxford: Oxford University Press, 1913.
- O'MEARA, Thomas F., „Grace as a Theological Structure in the *Summa theologiae* of Thomas Aquinas,“ *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 55 (1988): 130–153.
- OSBORNE, JR., Thomas M., „Practical Reasoning,“ in *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies a Eleonore Stump, New York: Oxford University Press, 2012, s. 276–286.

- 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 T., „Les passions et la morale,“ *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 74 (1990): 379–391.
- PINCKAERS, Servais T., *Prameny křesťanské morálky: Její metoda, obsah, dějiny*, Praha: Krystal OP, 2018.
- PINCKAERS, Servais T., „Renseignements techniques,“ in Saint Thomas d’Aquin, *Somme théologique, Les actes humains*, zv. 1, Paříž: Cerf, 1997, s. 422–437.
- PINCKAERS, Servais T., *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology*, ed. John Berkman a Craig Steven Titus, Washington: Catholic University America Press, 2005.
- PINCKAERS, Servais T., „Virtue Is Not a Habit,“ *CrossCurrents* 12, č. 1 (1962): 65–81.
- PIUS XI., „Studiorum ducem,“ *Acta Apostolicae Sedis* 15, č. 7 (29. jún 1923): 309–326.
- PLATÓN, *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 2005.
- PRINCIPE, Walter H., „St. Thomas on the Habitus-Theory of the Incarnation,“ in *St. Thomas Aquinas 1274–1974: Commemorative Studies*, zv. 1, ed. Etienne Gilson, Toronto: Pontifical Institute for Medieval Studies, 1974, s. 381–418.
- RAMÍREZ, Santiago, *De passionibus animae in I–II Summae Theologiae divi Thomae expositio (qq. xxii–xlvi)*, *Obras completas de Santiago Ramirez*, 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*, Paříž: 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.
- 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.
- SCHEEBEN, Matthias J., *Nature and Grace*, St. Louis: Herder, 1954.
- SCHEEBEN, Matthias J., *The Glories of Divine Grace*, Rockford: TAN Books, 2000.
- SCHRIFT, Alan D., „Nietzsche’s French legacy,“ in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. Bernd Magnus a Kathleen M. Higgins, Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1996.
- 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, *The Glory of God’s Grace: Deification According to St. Thomas Aquinas*, Ave Maria: Sapientia Press of Ave Maria University, 2015.
- SPINOZA, Baruch, *The Philosophy of Spinoza*, ed. Joseph Ratner, Seattle: Pacific Publishing Studio, 2011.
- 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.
- SWANTON, Christine, *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- TITUS, Craig S., *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences*, Washington: The Catholic University of America Press, 2006.
- TORRELL, Jean-Pierre, *Aquinas’s Summa: Background, Structure, and Reception*, preložil Benedict M. Guevin, Washington: The Catholic University of America Press, 2005.
- 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.

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.

WILDE, Oscar, *Portrét Doriany Grayovej*, Odeon: Bratislava, 2017.

WIPPEL, John F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington: The Catholic University of America Press, 2000.