

## ĽUDSKÁ PRIRODZENOSŤ, ROZUM A EMÓCIE: POHĽAD T. AKVINSKÉHO A D. HUMA

MICHAL CHABADA, MARIANA SZAPUOVÁ, Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta UK, Bratislava, SR

CHABADA, M., SZAPUOVÁ, M.: Human Nature, Reason and Emotions: Thomas Aquinas and David Hume  
FILOZOFIA 72, 2017, No. 9, pp. 698-710

The paper deals with the understanding of human nature in the philosophy of T. Aquinas and D. Hume. Its aim is to highlight some of the naturalistic tendencies in the writings of both authors. Naturalism is conceived as a position which in the explanation of human nature underlines the role of natural dispositions, inclinations and capacities operating in human mind, which are out of the control of reason. Aquinas and Hume are presented as philosophers of human nature. This view is supported by their understanding of the role of natural propensities of human beings as well as the relationship between reason and emotions (passions) and also their respective explanations of moral actions.

**Keywords:** Aquinas – Hume – Naturalism – Mind – Reason – Emotions – Moral action

Predmetom tejto štúdie je problém ľudskej prirodzenosti, ktorý budeme sledovať u dvoch historických postáv, a to u Tomáša Akvinského a Davida Huma. Cieľom nášho príspevku je identifikovať a osvetliť tie prvky v myslení týchto autorov, ktoré možno považovať za naturalistické.<sup>1</sup> Pod naturalizmom budeme chápať názor, podľa ktorého v človeku existujú isté prirodzené schopnosti a náklonnosti. Tieto náklonnosti majú „inštinktívnu“ povahu, prejavujú sa automaticky a nie sú výsledkom racionálnej reflexie.<sup>2</sup> Sústreďme sa na antropologické otázky u Akvinského a Huma, ktorých chceme predstaviť ako filozofov ľudskej prirodzenosti. V jednotlivých častiach štúdie postupne osvetlíme názory obidvoch filozofov na prirodzené náklonnosti človeka, na problém rozumu, emócií, vôle a konania, ako aj na problém ľudskej prirodzenosti. V závere ponúkneme základné črty obrazu človeka u Akvinského a Huma, pričom popri identifikácii vzájomných analógií upozorníme aj na závažné rozdiely medzi nimi.

<sup>1</sup> Nekladíme si však za cieľ zaujať hodnotiace stanovisko; odpoveď na otázku, ktorý názor je akceptovateľnejší, ponechávame na čitateľa.

<sup>2</sup> Takéto ponímanie naturalizmu nachádzame napr. u P. Strawsona, ktorý ho spája s Humovou epistemologickou pozíciou (pozri Strawson 1985). G. Keil, ktorý podáva zaujímavú typológiu foriem naturalizmu, však proti takémuto ponímaniu formuluje isté výhrady (Keil 2008, 292-293).

**O prirodzených sklonoch.** Pri identifikácii naturalistických tendencií tak vo filozofii T. Akvinského, ako aj vo filozofii D. Huma je vhodné začať výkladom ich chápania tzv. prirodzených sklonov. O existencii prirodzených sklonov, ktoré sú vlastné človeku, Akvinský hovorí vo svojich úvahách o prirodzenom zákone. „Podľa poriadku prirodzených sklonov (...) existuje poriadok príkazov prirodzeného zákona“ (*STh* I-II, q. 94, a. 2). Prirodzené sklony vysvetľujú, prečo je nejaká entita pravidelne a charakteristickým spôsobom aktívna (Rota 2012, 108). Z povahy úkonov/účinkov môžeme nepriamo usúdiť na povahu príčiny. „Prirodzenosť nejakej veci sa ukazuje z jej činnosti“ (*STh* I, q. 76, a. 1, co.). Špecifickosť a rozdielnosť prirodzených náklonností je založená na type esencie (*STh* I-II, q. 10, a. 2, co.; Šprunk 2005, 24-25). „Každú formu nasleduje nejaká náklonnosť (...) prirodzenú formu nasleduje prirodzená náklonnosť, ktorá sa nazýva prirodzenou snaživosťou“ (*STh* I, q. 80, a. 1, co.). Akvinský charakterizuje náklonnosť aj ako prirodzenú lásku. „Prirodzená láska nie je nič iné než inklinácia k prirodzenosti“ (*STh* I, q. 60, a. 1, ad 3). V sklonoch ľudskej prirodzenosti sa ukazujú základné ľudske dobré (*bona humana*), ku ktorým smeruje ľudská aktivita a ktoré sú súčasťou túžby po blaženosti (Machula 2016, 11).

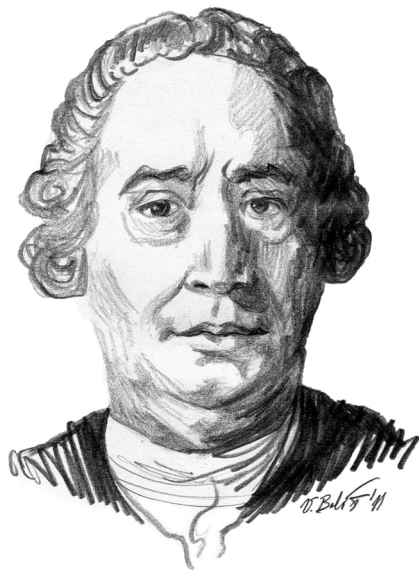
Povaha prirodzených sklonov u človeka je založená na hylemorfickom chápaní jeho prirodzenosti,<sup>3</sup> ktorú vyjadruje jeho definícia ako rozumového živočícha (*STh* I, q. 76, a. 4, s. c; Volek 2003, 147-159). Duša je princípom života a formuje prvú látku do ľudskeho tela (*STh* I, q. 75, a. 1, co.). Zo spojenia duše a tela vznikajú vegetatívne a zmyslové funkcie, ktoré sú viazané na nejaký telesný orgán, a najmä racionálna aktivita, ktorá nemá orgán (*De veritate*, q. 10, a. 1, co.). „Vegetatívny život je teda predpokladom života senzitívneho, ten je zas predpokladom života rozumového. Vďaka duši ako komplexnému organizačnému princípu tvoria tieto úrovne schopností podstatnú (substanciálnu) jednotu, v ktorej je nižšia úroveň predpokladom vyššej: vegetatívne funkcie umožňujú rast a vyživovanie zmyslových orgánov, zmysly zas slúžia rozumu“ (Peroutka 2012, 33).

Najelementárnejší prirodzený sklon, ktorý je založený v substancialite všetkého živého, je sklon zachovať si svoju vlastnú existenciu. „Podľa tohto sklonu k prirodzenému zákonu patrí to, čím sa zachováva život človeka a čím sa zabraňuje opaku“ (*STh* I-II, q. 94, a. 2, co.). Na tomto sklone sa zakladajú všetky úkony, ktoré sa týkajú vegetatívneho života, a to prijímanie potravy, trávenie a rozmnožovanie. Druhý sklon v človeku sa viaže na to, „čo mu špeciálnejšie patrí podľa prirodzenosti, ktorú má spoločnú s ostatnými živočíchmi. A podľa toho patrí k prirodzenému zákonu to, čo prirodzenosť naučila všetky živočíchmi“ (*STh* I-II, q. 94, a. 2, co.). Z tohto sklonu vyrastajú aktivity, ktoré má človek spoločné so živočíchmi, medzi ktoré patria zmyslové poznávanie a zmyslové snaživosti. Na základe prvého a druhého prirodzeného sklonu je človek zakorenený v biofyzickom svete. Tretí sklon sa viaže na špecifickosť človeka, ktorou je racionalita. Človek má „sklon k dobru podľa prirodzenosti jeho rozumu. (...)

---

<sup>3</sup> Posledným zdôvodnením existencie a štruktúry prirodzených sklonov je Akvinského náuka o *večnom zákone*. Boh navrhol a stvoril ľudskú prirodzenosť ako zameranú na samého seba (na Boha). Od večného zákona závisia aj ostatné druhy zákonov ako od svojho princípu (*STh* I-II, q. 91, a. 1).

Tak má človek prirodzený sklon k tomu, aby poznával pravdu o Bohu a aby žil v spoločnosti. A podľa toho patrí k prirodzenému zákonu všetko, čo sa týka tohto sklonu, napr. aby sa vyvaroval nevedomosti, aby neurážal tých, s ktorými musí žiť, a podobné veci, ktoré k tomu patria“ (*STh* I-II, q. 94, a. 2, co.). Z tohto tretieho sklonu vyrastajú schopnosti a úkony špecifické pre človeka: rozumové poznávanie a rozumová žiadosť (t. j. vôľa) a spoločenský život. V prirodzenosti človeka pôsobí teleologická dynamika predkognitívnych (predracionálnych a pred- emocionálnych) náklonností.



*David Hume*

Na rozdiel od Akvinského, ktorého učenie o prirodzených sklonoch sa pohybuje nielen v rovine antropológie, ale aj v rovine metafyziky, Hume svoje názory o prirodzených sklonoch formuluje v kontexte svojho psychologizujúceho výkladu fungovania mysle a svojej epistemológie. Humov naturalizmus sa primárne javí ako naturalizmus epistemologický, lebo o prirodzených presvedčeniach uvažuje vo svojom výklade fungovania ľudskej mysle. Sú to presvedčenia, ktoré idú mimo alebo nad rámec rozumu, nie sú ním zdôvodniteľné, no predsa sa ich držíme pevne, bez pochybností. Podľa Huma ľudská myseľ je vybavená prirodzenými náklonnosťami, ktoré stoja za takými „prirodzenými“ presvedčeniami, ako je viera v uniformitu prírody, viera v to, že budúcnosť sa bude podobáť minulosti, alebo viera v kauzálne spojenie (Smith 1905a).<sup>4</sup> Tieto presvedčenia sú súčasťou ľudskej prirodzenosti, človeka nimi vybavila samotná príroda; sú

inštinktívne, zastávame ich automaticky, bez racionálneho uváženia či reflexie.

Humovo zdôraznenie významu prirodzených sklonov mysle má centrálny význam v jeho názoroch týkajúcich sa skeptického problému (pozri Greif 2014, 160-162).

Hume rozlišuje medzi umierneným a pyrrhónskym pochybovaním, pričom uznáva prospešnosť umierneného skepticizmu, odmieta prílišné, pyrrhónske pochybnosti, ktorých sa môžeme zbaviť „jedine silnou mocou prirodzeného pudu“ (Hume 1967b, 197, 198). Vo štvrtej časti prvej knihy svojho *Traktátu o ľudskej prirodzenosti* sa podrobne venuje skepticizmu v otázke existencie vonkajšieho sveta. Práve v prvých dvoch paragrafoch, venovaných skepticizmu vo vzťahu k rozumu a vo vzťahu k zmyslom, formuluje Hume

---

<sup>4</sup> Na naturalistické prvky v Humovej filozofii ako prvý upozornil N. K. Smith (Smith 1905a; 1905b).

explicitne svoju pozíciu ako odpoveď na otázku, či sa sám považuje za skeptika: „Táto otázka (t. j. otázka, akú kladie skeptik; pozn. autorov) je zbytočná (...) Príroda nás nejakou absolútnou a nekontrolovateľnou nevyhnutnosťou predurčila na to, aby sme usudzovali, práve tak, ako nás predurčila na to, aby sme dýchali a cítili“ (Hume 1967a, 183).

Otázka ohľadom existencie telies, ako ju kladie skeptik, je jalová: „Je zbytočné pýtať sa *Existujú telesá, alebo neexistujú?* To je niečo, čo musíme predpokladať vo všetkých našich úvahách“ (Hume 1967a, 187). Aj keď pochybnosti skeptika nemožno vyvrátiť argumentom, nemusíme sa pre ne znepokojovať ani si ich všímať; sú totiž celkom neúčinné. „Skeptik aj tak bude naďalej uvažovať a veriť, aj keď tvrdí, že svoj rozum nemôže obhájiť rozumom (...). Príroda to nenechala na jeho voľbu a nepochybne sú to presvedčenia tak zásadného významu, že im v našom neistom uvažovaní a v našich neistých špekuláciách treba dôverovať“ (Hume 1967a, 187). Otázka, ktorá je pre neho dôležitá a zmysluplná, sa týka príčin našej viery v existenciu vonkajšieho sveta a znie takto: „(...) prečo prisudzujeme nepretržitú existenciu objektom, i keď nie sú prítomné pred našimi zmyslami; a prečo predpokladáme, že majú existenciu odlišnú od existencie v mysli a percepcii?“ (Hume 1967a, 188). Pri zodpovední tejto otázky uvažuje o troch možných pôvodcoch presvedčení o nepretržitej a (od mysle) nezávislej existencii telies; sú to zmysly, rozum a predstavivosť (*imagination*). Po odmietnutí prvých dvoch možností dospieva k záveru, že zdrojom týchto presvedčení je len predstavivosť. Hume nachádza spoločné črty tých impresií, pri ktorých nadobúdame presvedčenie o nepretržitej a nezávislej existencii telies: ide o stálosť (*constancy*) a súdržnosť (*coherence*). Názor o „nepretržitej existencii telesa závisí od stálosti a súdržnosti istých impresií“ (Hume 1967a, 195), ktoré v našej imaginácii vedú k tomu, že im prirodzene veríme.

Hume viackrát prízvukuje, že príroda sa nespolieha na nedokonalý ľudský rozum, ale že vybavila človeka istými prirodzenými presvedčeniami. Tak, ako viera v existenciu vonkajšieho sveta patrí k našej prirodzenosti, aj idea kauzality spočíva na pocite, ktorý prežívame, keď zakúšame, ako jednu udalosť opakovane sprevádza iná. Tento pocit je habituálny či inštinktívny, je súčasťou našej prirodzenosti. Presvedčenie o existencii telies, presvedčenia o faktoch (*matters of fact*) sú vytvorené „(...) akýmsi druhom prirodzených pudov, ktorý nijaké rozumové úvahy, nijaký myšlienkový postup nevie ani vyvolať, ani im zamedziť“ (Hume 1967b, 180). K takýmto presvedčeniam inklinujeme prirodzene, patria k našej mentálnej výbave a sú rezistentné proti akejkolvek pochybnosti. Dôvera v naše neisté, pravdepodobnostné uvažovanie, je „vecou zásadného významu“ (Hume 1967a, 187) a patrí k ľudskej prirodzenosti. Filozofické pochybovanie je bezmocné, príroda si totiž „(...) vždy ubráni svoje práva a nakoniec prekoná akékoľvek abstraktné rozumovanie“ (Hume 1967b, 178). Svojim zmyslom nemôžeme nedôverovať, „ľudia sú vedení inštinktom alebo predpojatnosťou, aby svojim zmyslom dôverovali“ (Hume 1967b, 190). Humove epistemologické úvahy tak vyúsťujú do celistvej antropologickej koncepcie akcentujúcej ľudskú prirodzenosť.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> O centrálnom postavení Humovho antropologického projektu v celkovom systéme jeho filozofie pozri tiež (Janoušek 2016).

**O rozume, vôli a emóciách.** „Nič nie je obvyklejšie vo filozofii, ba aj v bežnom živote, ako hovoriť o zápase medzi rozumom a vášňou, preferovať pritom rozum a tvrdiť, že ľudia môžu byť cnostní iba vtedy, ak sa podriadia diktátu rozumu. Každá racionálna bytosť, ako sa hovorí, sa musí vo svojom konaní riadiť rozumom (...). Na takomto spôsobe uvažovania je založená, zdá sa, väčšia časť morálnej filozofie, antickej aj modernej“ – takto opisuje Hume názory prevládajúce vo filozofii, v opozícii proti ktorým formuluje svoje tézy a argumenty (Hume 1967a, 413). V tejto časti štúdie sa pozrieme na to, či pod Humovu charakteristiku spadá aj Akvinského učenie o vzťahu rozumu a emócií; následne zrekonštruujeme Humove názory.

Na úrovni zmyslov môžeme podľa Akvinského rozlíšiť medzi kognitívnymi a snaživými schopnosťami. Rozdiel medzi kognitívnymi a snaživými schopnosťami spočíva v tom, že „duša je snaživou silou zameraná na samotné veci. (...) Naproti tomu poznávací sila nie je ťahaná k veci, ako je sama v sebe, ale poznáva ju v intencii predmetu“ (STh I-II, q. 22, a. 2, co.). „Psychická snaživá schopnosť je vyšším prípadom 'snaživosti'. Od čistej naturálnej inklinácie sa líši tým, že smeruje k niečomu, *nakoľko to bolo poznané*“ (STh I-II, q. 27, a. 2, co.; Peroutka 2012, 145).

Emócie (*passiones animae*) sú na jednej strane to, čo duša vnútorne zakúša, teda je istým spôsobom trpná (*passio*).<sup>6</sup> No na druhej strane motivujú subjekt k istému typu aktivity. Emócie sú vnútornými *pohybmi*, ktoré subjekt motivujú, no súčasne v ňom spôsobujú zmenu. Emócie môžeme charakterizovať ako *motus* (hýbané), resp. *movens* (pohybujúce), sú reakciou-akciou, vyvolané predmetom, ktorý je pre ne prítiažlivý, a ústia do modifikácie subjektu (STh I, q. 80, a. 2, co.; Uffenheimer-Lippens 2003, 537). Emócia má dva aspekty: formálny (psychologický) a materiálny (somatický). „Vnímanie urážky vedie k túžbe po pomste (čo je formálny aspekt hnevu) a k tomu, že krv okolo srdca vrije (čo je materiálny aspekt hnevu)“, prípadne k začervenaniu, zvýšeniu krvného tlaku, systolickému/diastolickému pohybu a pod. (STh I-II, q. 22, a. 2, ad 3; King 2012, 211).<sup>7</sup> Orgánom vnútorných zmyslov je nervová sústava (Matula 2003, 25-26), orgánom emotivity je srdce, ktoré pri hneve vrije, pri strachu chladne a sťahuje sa (STh I-II, q. 22, a. 2, ad 3).

Akvinský rozlišuje „jedenásť základných emócií, ktoré rozdeľuje na dva druhy“ (King 2012, 209), a to podľa dychtivosti (*concupiscibilis*) a srdnatosti (*irascibilis*) (STh I-II, q. 23, a. 1, co.; King 2012, 208; Peroutka 2012, 152). Tieto dve schopnosti snaživosti sú podľa Akvinského dvoma základnými emocionálnymi reakciami na prítomné resp. neprítomné predmety, ktoré zmysly spoznali a vyhodnotili ako dobré, resp. zlé. „Vec vidíme, uchopujeme predstavivosťou, inštinktívne hodnotíme a zároveň v nás takto poznávaná vec vzbudzuje nejakú emotívnu odozvu“ (Peroutka 2012, 147). V emóciách môžeme určiť dvojakú protikladnosť: podľa protikladnosti predmetov (dobro a zlo) a podľa približovania/vzdďalovania sa k/od dobru/zla. V emóciách dychtivosti je len prvý typ protiklad-

<sup>6</sup> Pridržiavame sa prekladu spojenia „*passiones animae*“ v zmysle „emócie duše“, nie „vážne duše“ (por. Peroutka 2012, 148).

<sup>7</sup> Emócie sú prejavom zmyslovej časti duše, ktorú majú aj nerozumové živočíchy, takže „emócie majú živočíchy i ľudia“ (STh I-II, q. 24, a. 1, co.; King 2012, 212).

nosti, v emóciách srdnatosti sú obidva jej typy (*STh* I-II, q. 23, a. 2, co.). Emócie dychtivosti sú preto jednoduchšie, emócie srdnatosti komplikovanejšie. „V dychtivosti sú tri dvojice emócií, totiž láska a nenávisť, túžba a útek, radosť a smútok“ (*STh* I-II, q. 23, a. 2, co.; por. King 2012, 208; Peroutka 2012, 151). „Srdnatosť zahŕňa tri skupiny, totiž nádej a zúfalstvo, strach a odvahu, a hnev, ktorý nemá nijakú opačnú emóciu“ (*STh* I-II, q. 23, a. 4, co.). Láska je tak základnou emóciou, z ktorej sa odvodzuje nenávisť. „O láske sa hovorí, že je strachom, radosťou, túžbou a smútkom, no nie podľa esencie, ale ako príčina týchto emócií“ (*STh* I-II, q. 26, a. 1, ad 2.). Z lásky sú odvodené emócie dychtivosti a z nich, keď sa pripojí aspekt „obťažnosti“, sa odvodzujú emócie srdnatosti (*STh* I-II, q. 29, a. 2, co.; por. Peroutka, 2012, 155-156). Emócie dychtivosti sú primárnejšie, emócie srdnatosti sa k nim pridávajú v dôsledku obťažnosti. „Emócie srdnatosti majú v emóciách dychtivosti jednak svoj princíp, jednak svoje zakončenie“ (*STh* I-II, q. 25, a. 1, co.).



*Tomáš Akvinský*

zumu je závislá od predstavivosti a vôľa reaguje na poznanie rozumu, takže rozum i vôľa sa ocitajú v silovom poli emócií. „Poznanie intelektu býva sprevádzané emóciami v dôsledku toho, že pri činnosti rozumu je zároveň na zmyslovej rovine činná aj predstavivosť, pričom zmyslovými predstavami sú prebúdzané emócie“ (Peroutka 2012, 168; por. Matula 2003, 70-75).

Natíska sa tu otázka vzťahu ľudskej racionality (rozumu/vôle) a emócií. Akvinský hovorí, že emócie môžeme ovplyvniť čiastočne a až následne, lebo prvotná „emocionálna reakcia nie je úplne v našej moci, keďže predchádza úsudok rozumu; v našej moci je len do istej miery“ (*De veritate* q. 25, a. 5, co.; King 2012, 216). Akvinský si uvedomuje

Pozrime sa, ako tematizuje Akvinský otázku vzťahu rozumu a emócií. Hoci ľudský rozum je nemateriálny (*STh* I, q. 75, a. 5, co.), predsa sú jeho aktivity odkázané na materiál, ktorý ponúkajú zmysly. Medzi zmyslovými schopnosťami ľudskej duše vyniká predstavivosť. „Rozumové pojmy sú abstrahované z konkrétnych predstáv“ (*STh* I, q. 85, a. 1, ad 4).

Do vzťahu rozumu a emócií môže aktívne zasiahnuť vôľa. Vôľa a emotivita sú dva druhy snaživosti, no vôľa nasleduje rozumové poznanie (*STh* I, q. 82, a. 3, ad 2). Vôľa je rozumovou apetitívnou schopnosťou (*STh* I-II, q. 26, a. 1, co.). Hoci sú úkony vôle možné aj „bez vášne a vzrušenia ducha“ (*STh* I, q. 82, a. 5, ad 1), predsa sú tu prítomné emócie. Úkony zmyslového poznania sú spontánne sprevádzané emóciami, činnosť rozumu

nielen to, že rozum s vôľou vplývajú na emócie, ale aj to, že sa nás zmocňujú veľmi silné emócie, ktoré akoby vyradujú racionalitu z činnosti (*STh* I-II, q. 17, a. 7, co.). Emócie sú premenlivé, pretože „sú reakciou na vonkajší svet meniacich sa predmetov, a preto majú (...) nepredikovateľnú a (...) rebelujúcu povahu“ (Uffenheimer-Lippens 2003, 544).

Akvinský charakterizuje vzťah medzi racionalitou a emocionalitou ako „politický vzťah“ (*STh* I-II, q. 9, a. 2, ad. 3). Z toho vyplýva, že racionalita a emocionalita na seba nielen vplývajú, ale sú sčasti aj vzájomne nezávislé (Uffenheimer-Lippens 2003, 545). Ak rozumom poznáme niečo ako eticky dobré a vôľou sa pre to rozhodneme, no emócie sa akosi búria, môžeme pomocou úmyselne vyvolávaných predstáv „búrku emócií“ utíšiť a rozumom poznané dobro dosiahnuť efektívnejšie. Rozum sa vzťahuje k emóciám skrze predstavivosť, lebo „zmyslovými predstavami sú prebúdzané emócie“ (Uffenheimer-Lippens 2003, 539; Peroutka 2012, 168). „Imaginatívne si môžeme sprítomniť jednu a tú istú vec z rozličných uhlov pohľadu (...), a tým vyvolať odlišné emocionálne odpovede“ (*De veritate* q. 25, a. 4, co.). Rozum so súhlasom vôle môže ovplyvniť emócie aj tým, že uvažuje o konkrétnej situácii vo všeobecných súvislostiach (King 2012, 216), čím môže zmierniť svoj emocionálne stav a získať potrebný odstup (Uffenheimer-Lippens 2003, 549). Rozum má na emócie vplyv aj prostredníctvom intenzívneho zaujatia vôle. Intenzita záujmu vôle sa „prelieva“ do emotionality (*STh* I-II, q. 24, a. 4, ad 1). Racionalita však môže mať na emócie pri ich vedomom zintenzívňovaní väčší vplyv, než je primerané (*STh* I-II, q. 30, a. 3, co.) (napr. prílišná láska k peniazom) (*STh* I-II, q. 2, a. 1, ad 1). Emócie však môžu vplývať na racionalitu. „Predstavivosť a emotivita majú vždy vplyv na naše myslenie, niekedy môžu hrať dominantnú rolu, čo sa navonok prejavuje napr. pri nekontrolovanom hovorení (...), pri hovorení zo spánku či – extrémne – pri sluchových halucináciách“ (Peroutka 2012, 77) alebo pri zásahoch do tela. Somatická zmena tak vyvolá emocionálnu zmenu a tá môže vplývať na fungovanie rozumu (napr. opitosť) (*STh* I-II, q. 10, a. 3, co.). Vôľa však môže priamo zasiahnuť, aby boli účinnejšie len isté emócie a bojovali proti iným emóciám. Z emócií dychtivosti a srdnatosti sú rozumovým schopnostiam bližšie emócie srdnatosti, pretože ich štruktúra je komplexnejšia. Emócie srdnatosti sú preto v porovnaní s emóciami dychtivosti ovplyvniteľnejšie rozumom/vôľou (*De veritate* q. 25, a. 6, co.). Na základe toho je v moci vôle narábať s emóciami a rozohrať ich proti sebe navzájom v záujme dosiahnutia správneho dobra.

Akvinský teda emócie nedegraduje, nenavrhuje ich vytesňovanie či potláčanie, ale ani ich neabsolutizuje. Za nadradený ale považuje rozum a v tomto zmysle sa jeho chápanie nevymyká vyššie uvedenej Humovej charakteristike tradičného chápania človeka ako primárne racionálnej bytosti. Z „politického“ chápania vzťahu racionality a emotionality vyplýva, že emócie nie sú vo svojej podstate vyrušujúcim, cudzím a morálne zlým faktorom, nie sú a priori nasmerované proti rozumu. Morálny život neznamena vytesňovanie ani potláčanie emócií, ale skôr ich kultiváciu a integráciu do úsilia o blaženosť (Uffenheimer-Lippens 2003, 547; Volek 2003, 348-356).

Emócie nie sú ani dobré, ani zlé, ale mravné dobro/zlo je v nich obsiahnuté len do tej miery, do akej sú podriadené vláde rozumu a vôle (*STh* I-II, q. 24, a. 1, co.). Nie sme zodpovední za to, že máme emócie, no zodpovedáme za to, čo s nimi urobíme. Ak sú

emócie v zhode s poznaním rozumu, je ich rola v nadobúdaní cností a dosahovania blaženosti prospešná (*STh* I-II, q. 59, a. 2, co.). Na rozdiel od Huma, ktorý morálku odvodzuje z ľudských citov, Akvinský ju spája primárne s praktickým rozumom. To, čo sa ukazuje v prirodzených sklonoch, a teda aj v emóciách, sú prirodzené dobrá ako hranice, ktoré predchádzajú úkony rozumu a môžu byť vo vzájomnom konflikte. Preto z nich nemožno na spôsob priamej preskripcie „odvodiť“ morálne normy. Prirodzené sklony majú „meta-normatívny charakter“ a až „prijatím a vypracovaním skrze usporadujúci rozum sa stávajú normami“ (Honnefelder 2008, 237). Pri poznávaní toho, čo je dobré/zlé, resp. cnostné/nerestné, vo formulovaní a stanovovaní noriem a v spresňovaní poznania cieľa, ku ktorému má smerovať cnostné konanie, je kľúčový rozum človeka, ktorý poznáva nielen cieľ, ale aj prostriedky, ktoré k nemu vedú.

Humova koncepcia rozumu a emócií, ako aj ich vzťahu vychádza z jeho opisu operácií mysle. Hume rozdeľuje všetky percepcie mysle na impresie (dojmy) a idey (myšlienky), ktoré sa od impresií líšia nižším stupňom živosti a sily. Medzi impresie radí zmyslové pocity či vnemy (*sensations*), vášne a emócie (*emotions*), ako sa objavujú v mysli. Emócie patria medzi percepcie mysle. Impresie ďalej člení na zmyslové (*impressions of senses*), ktoré sú primárne, a impresie z reflexie, ktoré sú sekundárne. Medzi prvé radí zmyslové pocity, ale aj pocit bolesti či radosti, medzi impresie z reflexie radí vášne a emócie/city (*sentiments*). Otázkou pôvodu či pôvodcu impresií, Hume necháva otvorenú, nemožno rozhodnúť, či pochádzajú z nejakého objektu, či sú výsledkom tvorivej sily mysle, alebo sme ich nadobudli od stvoriteľa (Hume 1967a, 84).

Väčšina Humových interpretátorov sa zhoduje v názore, že jeho primárnym cieľom bolo určiť hranice ľudského rozumu, odhaliť neopodstatnenosti jeho nárokov byť najvyššou autoritou riadiacou nielen ľudské poznanie, ale aj morálne prežívanie a praktické konanie. Tieto výklady sa často opierajú o slávnu Humovu tézu o podriadenosti rozumu citom a vášňam: „Keďže rozum sám nikdy nemôže vyvolať žiadny čin alebo chcenie, usudzujem, že táto schopnosť je rovnako neschopná zabrániť chceniu (...) Tak sa ukazuje, že princíp, ktorý odporuje našej vášni, nemôže byť ten istý, ktorý odporuje rozumu, iba sa tak nesprávne nazýva. Keď hovoríme o konflikte vášne a rozumu, vlastne nehovoríme presne, filozoficky. Rozum je a má byť iba otrokom vášní a nikdy si nemôže nárokovať na inú úlohu než im slúžiť a podrobovať sa im“ (Hume 1967a, 451)<sup>8</sup>. Argumentácia v prospech tejto tézy sa opiera o zásadu, podľa ktorej predmetom ľudského rozumu môžu byť len vzťahy medzi ideami alebo fakty. Čo nespadá do týchto oblastí, to nemôže byť pravdivé alebo nepravdivé a nemôže byť predmetom rozumu. Je evidentné, že naše city, túžby, vášne, vôľa i konanie nepodliehajú takémuto súhlasu alebo nesúhlasu, nemôžu byť považované ani za pravdivé, ani za nepravdivé, preto nemôžu byť ani v súlade, ani v nesúlade s rozumom, ktorého predmetom sú, moderne povedané, propozície ako nositelia pravdivostnej hodnoty. Keďže vášne/emócie také nie sú, nemôžu sa dostať do konflik-

---

<sup>8</sup> Podľa viacerých humovských bádateľov táto téza je kľúčom k pochopeniu Humovej naturalistickej koncepcie ľudskej prirodzenosti a zároveň tvorí jadro jeho teórie konania i teórie morálky (pozri napr. Smith 1905a; Stroud 1997).



tu s rozumom, ale vyznačujú sa samostatnou existenciou: „Keď som nahnevaný, som posadnutý touto vášňou a táto emócia neodkazuje na žiaden iný objekt, podobne, ako keď som smädný alebo chorý alebo keď som viac ako päť stôp vysoký“ (Hume 1967a, 415). Na druhej strane Hume pripúšťa, že aj city a vášne môžu byť niekedy nerozumné, môžu sa dostať do konfliktu s rozumom, ale iba v prípade, že nejaký cit, napr. nádej alebo strach, je založený na predpoklade existencie niečoho, čo v skutočnosti neexistuje, alebo v prípade, že na dosiahnutie nášho cieľa volíme nesprávne prostriedky (Hume 1967a, 416).

Pri interpretácii Humovho chápania rozumu si treba povšimnúť, že najčastejšie tento termín používa na označenie schopnosti usudzovania, ale nie v normatívnom zmysle (Garrett 2006, 154). Rozum môže iba usmerniť konanie, no nemôže ho zapríčiniť. Je podľa neho evidentné, že „impulz (na konanie; pozn. autorov) nevychádza z rozumu, je ním iba riadený“ (Hume 1967a, 414). Impulzom sú city, konkrétne náklonnosť alebo averzia<sup>9</sup> k želateľnému alebo neželateľnému stavu. Ak na základe pozorovania alebo usudzovania zistíme, že vo vedľajšej miestnosti je melón, a tiež zistíme, že ak ho chceme ochutnať, musíme prejsť do vedľajšej miestnosti alebo poprosiť niekoho, aby nám ho doniesol, celé naše usudzovanie nás nepovedie k činu, ak melón zjesť nechceme. Bez vôle a emócie zrejme neurobíme nič (Stroud 1997, 157). Rozum je relevantný len pri voľbe prostriedkov, ktorými chceme dosiahnuť naše ciele, ale samotné ciele neurčuje, tie určujú naše vášne a city. A keďže voľba prostriedkov podlieha určeným cieľom, aj rozum je a má byť podriadený vášňam.

Centrálnu úlohu zohrávajú city a vášne v oblasti morálky. Keďže city a vášne podnecujú ľudské konanie, morálka pramení z nich. Ak sa morálka týka náklonností a konania ľudí, nemôže byť odvodená z rozumu (Hume 1967a, 457), lebo rozum je v oblasti citov a konania neúčinný. K rozlišovaniu medzi cnosťou a neresťou nás neprivádza rozum, nedospievame k nemu porovnávaním ideí, preto sa to musí diať inak, a to prostredníctvom nejakých citov; „(...) mravnosť je skôr predmetom citov než predmetom súdenia (...)“ (Hume 1967a, 470). Cnosť a neresť sa týkajú našich pocitov a vášní, sú to impresie z reflexie (*reflections*). Inými slovami, nie rozum, ale morálny cit je východiskom aj základom rozlišovania medzi cnosťou a neresťou, pričom morálny cit je daný prirodzene, „je prirodzenou súčasťou konštitúcie ľudského ducha“ (Smreková 2000, 467). To však neznamená, že rozum nezohráva nijakú rolu. Túžby a vášne nám predkladajú ciele, o ktoré sa usilujeme, no rozum, operujúci vo sfére faktov alebo vzťahov medzi ideami, nám ukazuje cestu k dosahovaniu týchto cieľov (pozri Norton 1993, 163).

Podľa Huma vyvodzovanie zo skúsenosti, na ktorom je ľudské poznanie postavené, v sebe obsahuje krok, ktorý nie je založený na argumente: „Ak ducha k tomuto kroku nepobáda nejaký argument, musí ho naviesť nejaká iná zásada, ktorá má rovnakú váhu a moc; a táto zásada sa bude uplatňovať dovtedy, kým sa ľudská povaha nezmení“ (Hume 1967b, 178). Touto zásadou s rovnakou autoritou je zvyk. Táto autorita je podporená a potvrdzovaná reflexiou, ktorá zahrnuje aj vášne a v konečnom dôsledku sa overuje praktickým konaním človeka ako člena ľudskej spoločnosti. Ak na jednej strane Hume

---

<sup>9</sup> Náklonnosť a averziu považuje Hume za základné typy emócií a za hybnú silu všetkého ľudského konania (pozri Stroud 1997, 157).

poukazuje na limity rozumu, na druhej strane koncept rozumu rozširuje a zároveň naturalizuje, v istom zmysle aj „socializuje“.<sup>10</sup> Zdôrazňuje napr. význam názoru iných ako zdroja hrdosti a pokory: „Žiadna črta ľudskej povahy nie je významnejšia ako naša dispozícia, ktorá nás vedie k sympatii vo vzťahu k iným a k tomu, aby sme prostredníctvom komunikácie s inými dosiahli ich náklonnosť a city, akokoľvek odlišné od našich, alebo dokonca protikladné“ (Hume 1967a, 316). Hume tu opúšťa pôdu tradičného (epistemologického) individualizmu, svoju pozíciu obohacuje o akcentovanie sociálneho rozmeru rozumu a ľudskej prirodzenosti.

Na základe našich úvah možno povedať, že Hume rozum naturalizuje, považuje ho za jednu z prirodzených ľudských schopností (podobne ako pamäť, obrazotvornosť či vášne). Rozum vyviera z našich prirodzených náklonností, je s nimi previazaný a nimi sa aj overuje: „Tam, kde je rozum pôsobivý a silný a je premiešaný s nejakou náklonnosťou, môžeme mu udeliť súhlas. No tam, kde taký nie je, nikdy nemôže na nás pôsobiť“ (Hume 1967a, 270). Keďže rozum sám je podriadený vášňam, predstava, že by naše prirodzené presvedčenia mali prejsť revíziou rozumu, je pre Huma neprijateľná: rozum sám, vzhľadom na to, že vo vzťahu k vášňam a ďalším prirodzeným inklináciám ľudskej mysle má podriadenú pozíciu, nemôže takéto presvedčenia ani spochybniť, ani odmietnuť.

**Obrazy človeka.** Základom obrazu človeka u T. Akvinského je chápanie človeka ako substanciálnej jednoty duše a tela. Vegetatívne a zmyslové schopnosti duše sa prejavujú skrze telo, racionálne sú nemateriálne, no sú odkázané na „materiál“, ktorý prichádza zo zmyslov. Všetkým týmto operáciám je duša prirodzene naklonená. Zmyslové schopnosti sa delia na kognitívne (vonkajšie a vnútorné zmysly) a snaživé (dychtivosť a srdnatosť), ich sídlom je nejaký telesný orgán a ich predmetom sú jednotliviny. Emócie dychtivosti a srdnatosti patria k zmyslovej duši, každý zmyslový vnem či predstava má svoju emocionálnu a somatickú odozvu. Schopnosti intelektu sa delia na kognitívne (rozum) a apetitívne (vôľa). Ľudský rozum je nemateriálny, zároveň je závislý od zmyslového poznania, najmä od predstavivosti. Rozum a vôľa sú spojené s emocionalitou preto, lebo rozum závisí od predstavivosti, a aj preto, lebo vôľa je snaživou schopnosťou. Emócie nepredstavujú cudzí prvok a nie sú a priori proti rozumu a ani rozum nie je proti nim. Ak sú emócie v zhode s poznaním rozumu a kultivované vôľou, svojou silou prispievajú k väčšej efektívnosti pri dosahovaní cnosti a blaženosti. Stanovenie a formulovanie toho, čo je eticky dobré, nie je však odvodené len z prirodzených sklonov a/alebo emócií, ale je primárne dielom praktického rozumu. Prirodzené sklony nefungujú na spôsob priameho predpisovania, ale sú hranicami, ktoré sú interpretované praktickým rozumom. Rozum a vôľa sú vo svojej podstate emóciám nadriadené, dokážu na ne vplývať a formovať ich. Na základe toho možno povedať, že „v každom psychickom úkone sa nejakým spôsobom prejavuje celý človek“ (Šprunk 2005, 10). Hoci Akvinský definuje človeka primárne ako poznávajúcu bytosť, poukazuje na to, že je aj cítiacou, konajúcou a spoločenskou bytosťou.

---

<sup>10</sup> V tom zmysle, že jeho fungovanie viaže na život v spoločnosti, na spolupôsobenie ľudí.

Akvinského obraz človeka môžeme označiť skôr za racionalistický,<sup>11</sup> pričom racionalita je dištinktívnym znakom, ktorý odlišuje človeka od všetkého mimofudského (prírodného, animálneho, neoživeného). Ako filozofický antropológ sa Akvinský pokúša vybudovať svoju teóriu človeka čiastočne špekulatívne, ale aj pozorovaním toho, ako ľudia reálne myslia, cítia a konajú. Hume ako filozofický antropológ postupuje experimentálnejšie než Akvinský a tradičnému obrazu človeka sa ten jeho vymyká. Podľa podtitulu Humovho *Traktátu* mu ide o *pokus o zavedenie experimentálnej metódy do skúmania morálnych otázok*,<sup>12</sup> pričom v jeho ponímaní „morálne otázky“ zahrnujú všetky otázky týkajúce sa ľudského spôsobu života. Pod morálnou filozofiou rozumie učenie o ľudskej prirodzenosti, ktoré má byť založené empiricky. V centre jeho záujmu sú otázky týkajúce sa človeka ako spoločenskej bytosti. Opakovane upozorňuje na potrebu starostlivého pozorovania ľudského života a skúmania „ľudského správania v spoločnosti, pri rôznych záležitostiach a radoostiach“ (Hume 1967a, xxiii). Výsledkom je obraz človeka, ktorý sa odlišuje od tradičného osvietenského obrazu, kde sa zdôrazňoval význam ľudskej racionality. Človek v Humovom ponímaní nie je len poznávajúcou, ale aj, alebo predovšetkým, cítiacou, prežívajúcou, konajúcou bytosťou; bytosťou plnou vášní a túžob. Samotný rozum nie je nejaká božská či nadprirodzená schopnosť, ale je súčasťou prirodzenosti, je ľudskou verziou „rozumu zvierat“<sup>13</sup>. Aristotelovskú, aj v osvietenstve populárnu definíciu človeka ako rozumného živočícha Hume akoby obracal naruby. V jeho ponímaní rozum nie je znakom odlišujúcim človeka od ostatného sveta, znakom, ktorý má legitimizovať jeho výsadné postavenie. Naopak, rozum sám je výtvorom prírody, je súčasťou ľudskej prirodzenosti, pričom jeho rozvinutie a uplatnenie je podmienené životom v „spoločnom svete“.

**Záver.** V našom príspevku sme sa zamerali na identifikáciu naturalistických prvkov vo filozofii T. Akvinského a D. Huma, na výklad ich chápania prirodzených náklonností, ktoré nie sú výsledkom racionálne reflexie. U Akvinského môžeme prirodzené sklony chápať ako predkognitívnu výbavu mysle, ktorá je zdrojom špecifických schopností duše a ich úkonov. V tomto zmysle by sme mohli označiť Akvinského za naturalistu. Tieto prirodzené sklony tvoria rámec, v ktorom sa odohráva množstvo našich aktivít. Každý sklon je zameraný na nejaké dobro, ktoré má povahu cieľa. Takto chápaný rámec však nemá povahu priameho predpisovania, ale je materiálom pre praktický rozum, ktorý posudzuje tak situácie, keď sa tieto prirodzené sklony dostávajú do vzájomného konfliktu, ako aj možnosti a podmienky aplikácie toho, čo spoznal ako eticky dobré. Naturalizmus je však u Akvinského zmiernený tým, že rozumové schopnosti nie sú „odsúdené“ na vy-

---

<sup>11</sup> Pod racionalizmom nerozumieme epistemologickú pozíciu, ale tradíciu chápať človeka ako bytosť racionálnu.

<sup>12</sup> Humove názory, prezentované ako výsledky empirického bádania, sa javia ako naivné, ak sú vnímané dnešným pohľadom. Dôležité však nie je to, či Humovo skúmanie zodpovedá dnešným štandardom empirického sociálnovedného výskumu, ani to, či prispel k rozvoju vedeckého poznania o človeku; aktuálny je jeho naturalistický, t. j. vedecký postoj k štúdiu človeka (Stroud 1997, 223).

<sup>13</sup> Pozri kapitolu O rozume zvierat in (Hume 1996, 147-152).

konávanie toho, čo diktujú emócie. Hoci uznáva dôležitosť emócií, nepovyšuje ich nad rozum, ale rozum by mal spolu s vôľou hrať v konaní dominantnú úlohu a emócie by mali byť kultivované a integrované do tohto rozumového poriadku. Človek sa v Akvinského antropológii nejaví ani ako „otrok emócií“, ale ani ako „nešťastná zloženina“ dobrej duše (rozumu) a zlého tela (emócií). Tieto krajnosti sú Akvinského antropológii cudzie.

Podobne ako Akvinský aj Hume postuluje existenciu prirodzených náklonností, ktoré tvoria podstatnú časť ľudskej kognitívnej výbavy. V jeho chápaní tieto náklonnosti nemajú charakter predkognitívnej danosti, ako je to u Akvinského, ale pôsobia ako dôležitá riadiaca sila pri formovaní ľudských presvedčení. Podľa Humovho názoru celok ľudského poznania vyviera z prirodzených náklonností mysle a nemá iné pevné základy než tie presvedčenia, ktoré sú súčasťou ľudskej prirodzenosti. Tieto prirodzené náklonnosti, „implantované“ do človeka prírodou, sú dispozíciami na tvorbu presvedčení a tvoria všeobecný rámec ľudského myslenia. Rozum prichádza k slovu len v tomto rámci (Strawson 1985, 15). Naturalizmus v jeho filozofii sa prejavuje aj v tom, že ohraničuje pôsobnosť a nároky rozumu a zároveň vyzdvihuje úlohu emócií a vášní, teda tých prirodzenejších či „prírodných“, prírodou daných dispozícií človeka.

Názory obidvoch autorov by bolo možné analyzovať aj z hľadiska posúdenia miery naturalizmu, pochopeného ako protipól supranaturalizmu na jednej strane a naturalizmu v zmysle metodologizmu/scientizmu na strane druhej. Vyžadovalo by si však osobitnú analýzu, ktorá prekračuje rámec tejto štúdie.

## Literatúra

- AKVINSKÝ, T. (2003): *Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě*. Praha: Krystal OP.
- AKVINSKÝ, T. (2005): *O lásce. Výběr z Teologické sumy*. Praha: Krystal OP.
- AKVINSKÝ, T. (2016): *O blaženosti v Teologické sumě*. Praha: Krystal OP.
- AKVINSKÝ, T.: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (navštívené 30. 7. 2017).
- AYER, J. A. (1990): *Language, Truth and Logic*. London: Penguin Books Ltd. First published 1936.
- GARRETT, D. (2006): Hume's Conclusions in "Conclusion of this Book". In: Traiger, S. (ed.): *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Malden: Blackwell Publishing Ltd.
- GREIF, A. (2014): Miesto naturalizmu v dnešných diskusiách o skepticizme. In: Bohunická, L., Laliková, E. (ed.): *Filozofia – veda – literatúra*. Bratislava: STIMUL, 159-166.
- JANOŤEK, H. (2016): Vášně a personalita jako podmínka filosofie v Humově *Pojednání*. *Filozofia*, 71 (7), 550-561.
- HONNEFELDER, L. (2008): *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*. Berlin: Berlin University Press.
- HUME, D. (1967a): *A Treatise of Human Nature*. Ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press. First edition 1888.
- HUME, D. (1967b): Úvahy o ľudskom rozume. In: *Antológia z diel filozofov. Novoveká empirická a osvietená filozofia*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry.
- HUME, D. (1996): *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Svoboda.
- KEIL, G. (2008): „Naturalism“. In: Dermot Moran (ed.): *The Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*. London: Routledge, 254-307.
- KING, P. (2012): Emotions. In: Davies, B. – Stump, E. (eds.): *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 209-226.

- MACHULA, T. (2016): Kam směřuje všechno lidské snažení? In: Akvinský, T.: *O blaženosti v Teologické sumě*. Praha: Krystal OP, 5-28.
- MATULA, J. (2003): *Epistemologické a psychologické aspekty Akvinského chápání člověka*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- PEROUTKA, D. (2012): *Tomistická filosofická antropologie*. Praha: Krystal OP.
- ROTA, M. (2012): Causation. In: Davies, B. – Stump, E. (eds.): *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 104-114.
- SMITH, N. K. (1905a): The Naturalism of Hume (I). *Mind*, 14 (54) (Apr., 1905), 149-173.
- SMITH, N. K. (1925b): The Naturalism of Hume (II). *Mind*, 14 (55) (Jul., 1905), 335-347.
- STRAWSON, P. F. (1985): *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. London: Methuen&Co. Ltd.
- SMREKOVÁ, D. (2000): K dejinnofilozofickým zdrojům renesancie pojmu cnosti. *Filozofia*, 55 (6), 460-471.
- STROUD, B. (1997): *Hume*. London: Routledge.
- ŠPRUNK, K. (2005): Tomáš Akvinský o lásce (úvod). In: Akvinský, T.: *O lásce. Výběr z Teologické sumy*. Praha: Krystal OP.
- UFFENHEIMER-LIPPENS, E. (2003): Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions. *The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly*, 56 (3), 525-558.
- VOLEK, P. (2003): *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského. Vo svetle súčasných komentárov*. Ružomberok: Katolícka univerzita.

---

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-14-0510.

---

Michal Chabada  
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK  
Gondova 2  
814 99 Bratislava 1  
Slovenská republika  
e-mail: michal.chabada@uniba.sk

Mariana Szapuová  
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK  
Gondova 2  
814 99 Bratislava 1  
Slovenská republika  
e-mail: mariana.szapuova@uniba.sk