

PROBLEMATIKA ÚMYSLU (*INTENTIO*) U PETRA ABELARDA A TOMÁŠA AKVINSKÉHO

ANDREA BLAŠČÍKOVÁ, Katedra náboženských štúdií, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Nitra, SR

MARTIN VAŠEK, Katedra filozofie, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Nitra, SR

BLAŠČÍKOVÁ, A., VAŠEK, M.: The Problem of Intention (*Intentio*) in the Works of Peter Abelard and Thomas Aquinas
FILOZOFIA 73, 2018, No 10, pp. 831 – 843

The aim of this article is to examine the core of Abelard's intentionalist ethics, his understanding of intention, and some of the problems present in his conception. It also aims to demonstrate a more comprehensive understanding of the issue of intentions developed by Thomas Aquinas and compare it to Abelard's teaching. The study explores these topics from the perspective of history of philosophy and points out similarities and differences in the approaches of both of the philosophers. Abelard's conception was further elaborated by Thomas Aquinas, however, the problem of intention and its place in the evaluation of human actions has not been completely solved.

Keywords: Intention – Virtue – Abelard – Aquinas – Medieval ethics

Úvod. Začiatkom 12. storočia bola v etike populárna tzv. „teória stupňov“, ktorej zástancom bol Anzelm z Laonu. V procese konania človeka rozlišoval štyri stupne (fázy): *suggestio*, *delectatio*, *consensus*, *opus*. V laonskej škole, ktorá zdôrazňovala svedomie a subjektívny aspekt v morálnom konaní, študoval aj Peter Abelard a škola sa stala inšpiratívnou pre jeho etiku, aj keď neakceptoval v plnom rozsahu Anzelmovu teóriu (Marenbon 1997, 254; Chabada 2015, 44 – 46). Počas nasledujúcich dvoch storočí Abelardom spracovaná problematika subjektívnych podmienok v morálnom konaní zamestnávala mnohých mysliteľov. Postupne sa vyprofilovali dve školy. Prvá františkánska, či v širšom zmysle augustínovská (Alexander z Hales, Viliam z Auvergne), sa držala Augustínovej definície hriechu ako prestúpenia Božieho zákona v slove, skutku alebo túžbe, následkom čoho v jej analýze morálneho konania dominoval primát objektívneho poriadku pred subjektívnym aspektom. Druhou bola škola reprezentovaná Albertom Veľkým a Tomášom Akvinským, ktorá bola pozornejšia voči subjektu konajúceho, ako aj voči úlohe intencie v etike (Lecler 1994, 118 – 120). Koncept intencie však nevyzdvihla jednostranne a lokalizovala ho v rámci komplexnejšieho opisu, resp. vysvetlenia charakteru ľudského konania, pri ktorom využila a zároveň spresnila (doplnila) výklad daný Aristotelom v jeho Etike

Nikomachovej. Ako pripomenul A. Kenny, Akvinský sa zároveň vyhol paradoxom, ktoré spôsobili zlú povest' Abelardovej teórii intencie (ST I – II, q. 19, a., 5 – 6) (Kenny 2012, 457 – 458).

Zámer tejto štúdie je dejinno-filozofický. Chceme priblížiť jadro Abelardovej etiky intencie, chápanie a význam úmyslu v rámci jeho etickej koncepcie. Následne chceme demonštrovať komplexnejšie uchopenie problematiky intencie u Tomáša Akvinského v porovnaní s Abelardovou náukou, poukázať na ich prieniky, rozdiely a kladenie dôrazu. Ide nám o demonštrovanie dvoch spôsobov traktovania problematiky intencie v rámci jednej spoločnej platformy, ktorou je kresťanská filozofia (resp. etika), s odstupom dvoch storočí. Nie je naším zámerom vstúpiť do súčasných diskusií, ktoré sa venujú problematike úmyslu, ale objasniť myšlienkové cesty dvoch výrazných postáv stredovekého myslenia.

Abelardova etika intencie. Za kľúčový Abelardov etický spis sa pokladá *Etika, alebo poznaj sám seba*, no etike sa venuje aj v ďalších svojich dielach. Podľa českého filozofa Pavla Flossa sa Abelard zaslúžil o emancipáciu etiky ako filozofickej disciplíny, pretože dovtedy bola etická problematika v kresťanskej tradícii traktovaná ako súčasť teológie (*theologia moralis*). „Pred Tomášom Akvinským patrí Abelard k tým mysliteľom, ktorí etiku ponímali ako disciplínu s vlastným predmetom a jemu zodpovedajúcimi metódami skúmania“ (Floss 2004, 160 – 161). Abelard je podľa českého autora svojou etikou úmyslu zároveň kritikom vtedajšieho trestného práva, ktoré museli odmietnuť prví stredovekí humanisti, ku ktorým Abelard patril. Flossovo tvrdenie sa však nemôže týkať výlučne jeho spisu *Etika*. Je nesporné a evidentné, že stredoveký filozof sa v *Etike* pohybuje v hraniciach kresťanskej morálky, nastoľuje otázky o morálnom živote kresťana, často cituje Bibliu a cirkevných otcov. Podľa R. Heinzmanna spis *Etika* je teologickou monografiou o morálnych princípoch kresťanstva, a nie morálno-filozofickým traktátom, ako by sa podľa názvu mohlo zdať (Heinzmann 2002, 190). Inak je to v spise *Dialóg medzi filozofom, židom a kresťanom*. Kresťan tu racionálne obhajuje najvyššiu, pravú etiku, ktorá bola zavŕšená Kristovým hlásaním a prevyšuje všetky minulé zákony a morálne nauky. Filozof vyzýva kresťana, aby objasnil, v čom tkvie jej jadro, chce spoznať racionálne dôvody, na základe ktorých kresťan pokladá svoje morálne učenie za jediné pravé a na základe ktorých by sa on sám mal preň rozhodnúť (Vašek 2013).

Hlavným pojmom Abelardovej etiky je pojem úmysel (*intentio*). Pre Abelardovu dobu bola príznačná spiritualizácia monastického života a morálky. Väčší význam sa pripisoval intencii, zámeru a skúsenosti, v opozícii voči vonkajšiemu konaniu, rituálom a jasne definovaným pravidlám (Porter 2000, 374). Možno povedať, že základnou tézou Abelardovej etiky je nasledujúca myšlienka: Nie je správne hodnotiť to, čo sa deje, teda určité konanie, ale s akým úmyslom resp. zámerom (*intentio*) sa to deje; a preto jedine v intencii spočíva zásluha a chvála (Abelard 2006, 36). Určitý skutok nie je dobrý sám osebe (*in se*), ale z toho dôvodu, že vychádza

z dobrej intencie. Tým, čo je skutočne dobré osebe (*bonum in se*) je pritakanie dobremu (*consensus*), resp. dobrý zámer (Kobusch 2013, 63).¹ *Summum bonum in se* je iba Boh sám. Boh ako *probator et cognitor cordis* dokonalým spôsobom prihliada na to, s akým úmyslom sa niečo deje; neprihliada primárne na skutok ako taký, ale na vnútorné zmýšľanie (*non opus attendit set animum*). Človek sa naproti tomu prednostne orientuje na vonkajšie skutky druhých a hodnotí ich aj vzhľadom na dobro spoločnosti. Boh však všetko redukuje na intenciu (*Dominus vero ad intentionem cuncta reducens*) (Abelard 1855, 710).

Podľa Abelarda preto nemožno pokladať za zásluhu, keď napríklad niekto dáva chudobnému almužnu, bez zohľadnenia ďalších aspektov konania, najmä intencie. Rozhodujúca je skutočnosť, že základom skutku musí byť láska a pripravenosť (pohotovosť) vôle. Zdanlivo dobré konanie nemusí byť v konečnom dôsledku správne, keď jednotlivец sleduje vlastné ciele a nezhoduje sa s Božím poriadkom. Upriamuje preto pozornosť na dôležitosť modlitby, konkrétne na slová „*fiat voluntas tua*“. Nosnou či rozhodujúcou je intencia zameraná na posledný cieľ človeka, ktorým je Boh sám. O intencii uvažuje aj v súvislosti s konaním a zámermi Boha, nie iba človeka. Na známej biblickej pasáži obetovania Izáka Abrahámom poukazuje na správnosť intencie Boha v prípade vyžadovania obety Izáka, ako aj v prípade následného zrušenia tejto požiadavky.

V *Etike* nastoľuje viaceré morálne dilemy a problematické otázky. Je autorom, ktorý do oblasti viery necháva výrazne „vstúpiť“ a „pracovať“ ľudské *ratio*. Pýta sa napríklad, ako je to v prípade tých, ktorí opovrhujú kresťanskou vierou alebo prenasledujú kresťanov, nakoľko sú presvedčení, že kresťanská viera odporuje Bohu, pričom prenasledovanie chápu ako prejav úcty voči Bohu? Možno tu hovoriť o vine, keď sa nazdávajú, že ich intencia je správna a konajú podľa svedomia? Môžu byť spasení tí, ktorí nie vlastnou vinou nikdy nepočuli zvesť evanjelia? Prečo Boh neobráti tých, ktorí majú zlú vôľu? V otázkach by sa dalo pokračovať.

Z pohľadu Abelarda to, čo ľudia konajú z nevedomosti, ani nevedomosť sama či nevieru nie sú hriechy vo vlastnom zmysle slova (*proprie*), teda nejde tu o priame pohrdanie Bohom (*contempus Dei*). Zároveň však platí, že všetko nesprávne konanie alebo konanie proti spásu možno nazvať hriechom. V tomto zmysle je aj nevedomosť a nevieru hriechom, hoci sa ukazuje, že v istých prípadoch nejde o pohrdanie Bohom. Abelard tu evidentne diferencuje explicitné, vedomé pohrdanie Bohom, a pohrdanie vychádzajúce z nevedomosti, omylu, či presnejšie skutky vykonané z neprekonateľnej neznalosti (*per ignorantiam invincibilem*). Za hriech vo vlastnom zmysle pokladá to, čo pramení, resp. tkvie v previnení nedbalosti (*in culpa negligenciae consistit*); dôležitý je tak aspekt vlastného nedbalého zavinenia. Preto

¹ Rovnako poznamenáva F. de Siano: „Intenciu“ možno zameniť so „súhlasom“. Dobrá intencia je dobrá *in se*, vonkajší akt je dobrý iba *ex intentione*. (Siano 1971, 636, 637).

tvrdí, že nepoznanie Boha, nevier a nesprávne konanie sa v mnohých prípadoch nedajú považovať za osobnú vinu – ako je to v prípade tých, ku ktorým sa nezávine nedostalo ohlasovanie evanjelia. Boha síce možno poznať a milovať aj na základe prirodzeného zákona, no tento stupeň poznania a lásky je v konečnom dôsledku neúplný, keďže chýba explicitné poznanie Krista, láska a viera v neho (Abelard 2006, 80 – 82).

Dôsledkom týchto úvah je príklad, ktorý môže byť vnímaný ako osobitne kontroverzný. Ide o konanie tých, ktorí prenasledovali, mučili a usmrtili Krista a jeho stúpencov. Z pohľadu jeho etickej koncepcie zhrešili iba *in operatione*, ale nie *in intentione*. Dokonca sa nazdáva, že by sa dopustili väčšej viny, keby ich proti svojmu svedomiu neprenasledovali. Dodajme, že tento príklad nesporne prinajmenšom vyvoláva otázky, či je možné prenasledovanie a usmrtenie niekoho ospravedlniť dobrou intenciou a či vôbec možno považovať za dobrú intenciu usmrtenie druhého z toho dôvodu, že jeho viera nie je pravá a zabitie je prejavom úcty voči Bohu. Tento príklad je osobitne problematický, otvára morálne dilemy a otázky.

Nemecký historik filozofie T. Kobusch k tomuto príkladu poznamenáva, že Abelard ním šokoval svojich súčasníkov a nikto pred ním nepochopil svedomie ako „najvyššiu inštanciu mravnosti“ tak ostro ako on (Kobusch 2013, 64). A. Kenny zasa tvrdí, že Abelard nerobí jasnú dištinkciu medzi nesprávnou mienkou prenasledovateľov o vhodnosti zabiť kresťanov a ich cnostným zámerom slúžiť Bohu zabitím druhých. V dôsledku toho nie je jasné, či jeho doktrína ospravedlnenia prostredníctvom intencie znamená, že mýliace sa svedomie ospravedľňuje od viny, alebo že dobrý cieľ ospravedľňuje niečo predtým poznané ako zlé. Abelard nikdy jasne nerozlíšil medzi vôľovým a kognitívnym elementom v intencii. Kenny podobne ako Kobusch hovorí o šoku a pohoršení, ktoré Abelard vyvolal u svojich súčasníkov, hoci sa snažil zdôvodňovať, že práve poznanie prirodzeného zákona limituje možnosti vzniku „úprimných“ morálnych omylov (Kenny 2012, 456).

Abelard problematiku intencie zakomponoval do širších súvislostí a snažil sa rozlišovať. Na jednej strane kládol dôraz na to, čo nie je z moci človeka samého, za čo človek nenesie zodpovednosť, nerozhoduje o tom, ale čo môže do jeho života „vstúpiť“ ako dar či *inspiratio*. Argumentoval tým, že niektorí nevedeli o Ježišovom božstve a považovali ho iba za „Syna človeka“ z toho dôvodu, že Boh im to nezjavil. Nedostali dar viery, ktorej základom je prijatie Krista. Dar viery však nie je v moci človeka. Abelard tým kráča v Augustínovej línii, príbuznosť so spôsobom uvažovania biskupa z Hippo je tu zrejmá. Nanovo tak odkryl zložitost' problému vzťahu milosti a slobodnej vôle človeka. Pre etiku sa tým zároveň otvára uvedená problematika neprekonateľnej neznalosti. Na druhej strane ostro odsudzoval konanie farizejov, ktorí konali z nenávisti a zlomyseľnosti; pozorovali Ježišov život, jeho spravodlivé činy, videli skutky vykonané jedine z moci Ducha, a napriek tomu ho neprijali. Konali proti vlastnému svedomiu klamlivým tvrdením, že Duch Svätý je zlým duchom (Abelard 1855, 694 – 696).

Vo vyššie spomenutom spise *Dialóg medzi filozofom, židom a kresťanom* Abelard analyzuje aj problematiku prirodzeného zákona a otázku najvyššieho dobra. V dialógu filozofa a kresťana je hlavným zámerom vybrať z morálnych zákonov ten, ktorý je presvedčivejší a lepší. Filozof (ktorý tu nereprezentuje Abelardovo stanovisko), je zástancom prirodzeného rozumového náboženstva, nie je ateista ani agnostik a začleňuje sa do tradície zahrnujúcej Platóna, Aristotela, Cicera, stoikov, no veriaci mu predsa vyčíta tvrdošijnosť neviery (*infidelitatis obstinatio*). Podľa filozofa sa filozofická a kresťanská etika vo viacerých podstatných bodoch zhodujú: človek má žiť spravodlivo, má bojovať proti neresti, usilovať sa o cnosť, získať zásluhy a dosiahnuť najvyššie dobro. Nevyhnutné je konať podľa prirodzeného zákona, podľa jeho hlavných princípov, ku ktorým patria úcta k Bohu, láska k rodičom a potrestanie vinníkov. Je presvedčený, že Starý a Nový zákon obsahujú aj niektoré prirodzené morálne predpisy, akými sú láska k Bohu a blížnym, zákaz cudzoložstva, krádeže a vraždy. V spise *Problemate Heloissae* Abelard na tieto úvahy nadväzuje a formuluje požiadavky nevyhnutné na dosiahnutie spásy: milovať Boha a blížneho, nedopustiť sa vraždy, klamstva a cudzoložstva (Abelard 1855, 703; Vašek 2013).

Položme si teda otázku, či poznanie prirodzeného zákona a konanie podľa neho bez väzby k zjaveným pravdám je podľa Abelarda postačujúce. Podľa kanadského autora P. Kinga bol stredoveký filozof presvedčený, že prirodzený zákon je vštepený do všetkých rozumových bytostí, prístupný rozumovou úvahou, a tak možno tvrdiť, že Božia vôľa je v ňom zahrnutá, „stelesnená“ a vyjadrená v tzv. „zlatom pravidle“ (King 1995, 14 – 17). Na druhej strane historik stredovekej filozofie v Cambridge J. Marenbon voči Kingovej téze tvrdí, že Abelard, zdá sa, bol veľmi nedôverčivý a podozrievavý voči pokusom použiť formálny princíp, akým je „zlaté pravidlo“, ako bázu morality (Marenbon 2006, 344 – 347).

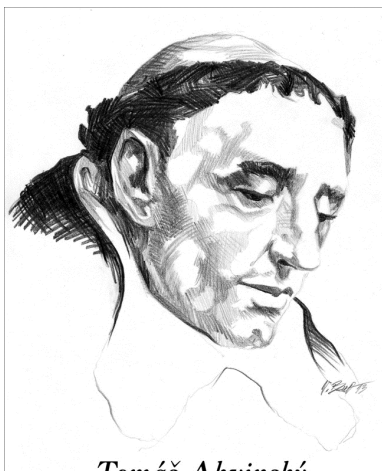
Podľa kresťana v *Dialógu* je v konečnom dôsledku učenie Krista dokonalejšie a lepšie ako morálne učenie filozofov, pretože výraznejšie nabáda k cnosti a pripomína nádej na večný život, pričom filozofická teória akoby zdôrazňovala iba „cnosti pre cnosti“, nie pre niečo iné. Pre filozofa bolo rozhodujúce prediskutovať osobitne otázku prirodzeného zákona. *Scientia morum* čiže etika pracuje s primeranými argumentmi, ktoré sa týkajú morálnej oblasti v dostatočnom rozsahu, a náboženské učenie akceptujúce Zákon (židovský alebo kresťanský) sa preto z jej pohľadu javí ako niečo nadbytočné. V tomto je zásadný rozdiel medzi veriacim a filozofom. Abelard znovu opakuje svoje hlavné presvedčenie: dobré, resp. zlé konanie je hodnotené podľa úmyslu (zámeru), inak sú skutky same osebe indiferentné. Pripúšťa, že v istých prípadoch je dobré, ak jestvujú (dejú sa) zlé veci, hoci v žiadnom prípade neplatí, že zlo je dobrom. Treba preto rozlišovať – niečo iné je tvrdiť, že je dobré, ak jestvujú (dejú sa) zlé veci, a tvrdiť, že zlo je dobrom. Odvoláva sa na Augustínovu teodíceu, kde Boh je chápaný ako ten, kto dokáže urobiť dobro zo zla a zlo má svoje „miesto“ v celkovom pláne a usporiadaní univerza (Abelard 2008, 248 – 250).

Abelard vysoko oceňoval morálne intencie nekresťanov, ktoré smerovali k naplneniu „požiadaviek“ prirodzeného zákona daného Bohom. Teda viedli k realizácii cieľov, ktoré konečnej ľudskej bytosti určil Boh ako autor prirodzeného zákona, a tie boli odhalené rozumom. Predsa však Kristus bol pre Abelarda vzorom a motivátorom, keďže človek potrebuje skutočný príklad pravej lásky (Siano 1971, 656). Ako pripomína J. Marenbon, odmietal myšlienku, že konečný cieľ človeka, ktorým je spása, by sa dal dosiahnuť bez explicitnej viery v Krista. Vyjadroval sa veľmi jasne o nevyhnutnosti viery v inkarnáciu pre spásu. Nazdával sa však, že inkarnácia bola prorokovaná nielen v Starom zákone, ale aj v antickom Grécku, Ríme, Sibylou, prostredníctvom básnikov a niektorých filozofov. Prirodzené poznanie Boha bez viery v inkarnáciu postačuje človeku, aby nasledoval Boha a viedol dobrý život, hoci nemiluje Boha dostatočne. „Viera, ktorá je mu zjavená vnútorne alebo prorokom ako odmena za tento dobrý život podľa prirodzených dôvodov, zväčšuje jeho lásku k Bohu a poslušnosť voči nemu až do stupňa, v ktorom môže byť spasený“ (Marenbon 1997, 329, 330).²

Nemecký historik filozofie T. Kobusch zdôraznil, že originalitu Abelardovej náuky nemáme hľadať už v samej téme súhlasu (*consensus*), ale „originalita Abelardovej náuky tkvie v jasnom sústreďení elementu mravnosti v akte pritakania“ (Kobusch 2013, 61). Pojem intencie (zámeru) je *de facto* k pojmu súhlas paralelný. Napokon dodajme, že Abelard „pripravil cestu pre etický realizmus, ktorý neskôr rozvinul sv. Tomáš Akvinský“ (Hrehová 2008, 140).

Miesto intencie v etike Tomáša Akvinského. Abelardovo hodnotenie ľudských skutkov prednostne na základe úmyslu našlo v Tomášovi Akvinskom svojho pokračovateľa. Aj on teda odmietol mienku, podľa ktorej sa morálnosť skutku odvodzuje od vonkajšieho a materiálneho aspektu skutku (Van den Berge 1975, 144). Originálnosť jeho učenia o добрote ľudského konania tkvie v rozlíšení morálnej dobroty, ktorá sa viaže na úmysel konajúceho, od celkovej morálno-fyzickej dobroty, ktorá popri úmysle berie do úvahy aj vonkajšiu realitu. Tomáš sa k rastúcemu presvedčeniu o nutnosti položiť do centra morálneho uvažovania úmysel, rovnako ako sa kladie vo vôli a ako vplýva na správnosť svedomia, prepracoval postupne (Capone 1969, 86). Preto sa prednostne oprieme o text jeho neskorého diela *Summa Theologiae*, ktoré mnohí považujú aj za jeho hlavné dielo (Torrell 2017, 238), s prihliadnutím na jeho komentár k *Etike Nikomachovej* (*Sententia libri Ethicorum*), písaný súbežne s etickou časťou *Teologickej sumy*.

² Problematike spásy pohanov sa na tomto mieste bližšie nevenujeme, nakoľko ide o samostatnú a obsiahlu tému. Odkazujeme na monografiu popredného historika stredovekej filozofie J. Marenbona, venovanú tejto problematike (Marenbon 2015).



Tomáš Akvinský

Tomáš zaraďuje úmysel (*intentio*) do širšieho celku svojho výkladu morálneho konania, v ktorom dominuje cieľ, pričom vo vzťahu k nemu sú usporiadané ostatné prvky morálneho rozlišovania. Úmysel definuje ako akt vôle vzhľadom na cieľ (*actus voluntatis respectu finis*) (Thomae de Aquino 1888, I – II, q. 12, a. 1 ad 4).³ Dáva si pritom záležať na odlíšení túžby po blaženosti ako cieľi, ktorá definuje ľudskú prirodzenosť a na pozadí ktorej sa objasňuje každá voľba, od blaženosti ako cieľa vôle, kladeného v úmysle. Ľudia sa totiž zjavne svojimi úmyslami líšia, hoci všetci v prirodzenom smerovaní vôle túžia po blaženosti. Cieľom úmyslu vôle je podľa neho to, v čom jednotlivec blaže-

nosť hľadá, v čom sa chce finálnym spôsobom uskutočniť. Týmto finálnym dobrom môže byť to, čo skutočne zodpovedá transcendentnej povahe cieľa, a teda Boh ako najvyššie dobro, alebo to, čo je mylne za najvyššie dobro dosadené, teda nejaké stvorené (konečné, limitované) dobro (I – II, q. 12, a. 3 ad 1; q. 1, a. 5). V úmysle sa teda človek definuje ako ten, kto vníma završenie seba samého v otvorenosti voči transcencii, celku, Bohu, alebo v uzavretosti, v imanencii vlastného ja.

Avšak pojem úmyslu je podľa Tomáša komplexnejší. Človek podľa neho dospieva k poslednému cez prostredné. Analogicky k fyzickému pohybu z bodu A do bodu C cez bod B je pohyb, ktorý je aktom vôle, pohybom k poslednému cieľu cez prostredný (blízky) cieľ (I – II, q. 12, a. 2). Z analógie medzi fyzickým pohybom a aktom vôle netreba usudzovať, že posledné dobro sa dosahuje ako niečo konkrétne na konci cesty. Posledné dobro (cieľ) si treba predstaviť skôr ako to, čo v duši ostáva, keď sa pomíne všetko partikulárne, viazané na okolnosti časopriestoru. E. Schockenhoff to vyjadril tak, že blaženosť v Tomášovom náhľade prichádza vlastne nepriamo, ako sprievodný jav morálnych skutkov. Získava a zachováva sa tým spôsobom, že človek svoj partikulárny skutok vzťahuje k integrite, k celku jeho života, k dokonalosti (Schockenhoff 2002, 245). Čiže vzťah bodu B a bodu C nie je vzťah rovnocennosti stredného a posledného, ale vzťahom konkrétneho a čiastočného k integrite duchovného, vzťahom toho, čo je pre cieľ (*quod est ad finem*), a posledného cieľa.

Otázkou teda je, čo je rozhodujúcim kritériom vzájomne usporiadaného vzťahu toho, čo je pre cieľ, a posledného cieľa. Je ním vonkajšia realita, ako keď sa skutok stáva dobrým, lebo zodpovedá poriadku prírodného sveta, alebo sám úmysel zjedno-

³ Pokiaľ neuvedieme inak, všetky ďalšie odvolávky sú na Tomášove myšlienky z diela *Summa Theologiae*.

tit' sa v skutku s Bohom bez zreteľa k realite? V prípade kladnej odpovede na prvú možnosť by sa z hodnotenia skutku vytratil konajúci subjekt a intencionalita založená na vzťahu konajúceho k Bohu, resp. vzťahu skutku k celku života; v prípade kladnej odpovede na druhú možnosť by sa zasa zredukovala hodnota Bohom ustanoveného objektívneho poriadku.

Tomášovo riešenie vidí kritérium vzťahu jednotlivého skutku a posledného cieľa v rozume, ktorý je účastný na svetle večného zákona. Predmet skutku, ku ktorému sa vôľa vzťahuje úmyslom, jej je totiž predkladaný rozumom. Vôli proporčné je porozumené dobro (*bonum intellectum*). Dobrota vôle preto závisí od toho, či si volí dobro, ktoré v predmete skutku nahliada rozum (I – II, q. 19, a. 3), pohnutý jej túžbou po plnosti dobra. Akt vôle vzťahujúci sa na konkrétny skutok, ktorý bol uvážení rozumom, sa nazýva súhlas (*consensus*) (I – II, q. 15, a. 3). Úmysel sa teda týka napätia vôle priťahovanej nekonečným dobrom a láskou k nemu, súhlas zase v tom istom úkone vôle zastrešuje ochotu vôle nasledovať dobro podľa vnímania rozumu. Znamená to, že rozum pohybuje vôľu zo strany predmetu, na ktorý sa vzťahuje úmysel vôle, a vôľa pohybuje rozum zo strany túžby po úplnom dobre, blaženosti. Tak rozum a vôľa v úmysle spolupracujú. Vôľa, ktorá by nesúhlasila s rozumom v súvislosti s posúdením predmetu skutku, by nemohla byť nazvaná dobrou.

Naznačenú teóriu môžeme ilustrovať na dvoch príkladoch. Prvý bol použitý aj Abelardom. Je ním problém milosrdného skutku, ktorý je vykonaný nie z lásky k blížnemu, ale pre vlastné vyniknutie. Tomáš hovorí: „Kto chce dať almužnu pre dosiahnutie márnej slávy, ten to, čo je dobré osebe, chce v zmysle zlého“ (I – II, q. 19, a. 7 ad 2). Sám skutok – dať almužnu – je podľa hodnotenia rozumu (teda podľa druhu a okolností) dobrým skutkom, skutkom milosrdenstva. Avšak v poriadku morálnosti pristupuje k hodnoteniu skutku žiadosť konajúceho, príčina (dôvod) chcenia skutku. Táto bola nezriadená, a preto vôľa darcu nemôže byť nazvaná dobrou.

Druhý príklad prevzal Tomáš od Aristotela. Vzťahuje sa na situáciu, v ktorej človek má naopak dobrý úmysel – z lásky podať chorému liek (med), no dôjde k nezamyšľanej zámene a podá mu jed (Thomae de Aquino 1969, lib. 7, l. 9, n. 4). V tomto prípade je vedľajším (akcidentálnym) z pohľadu morálneho hodnotenia skutku to, že konajúci spôsobil trpiacemu škodu, pretože chcel to, čo je dobrom osebe (dať liek chorému) a vzhľadom na okolnosti (liek primeraný stavu chorého), a chcel to aj uskutočniť v zmysle dobrého.

Podľa Tomáša tak má každý mravne pripočítateľný skutok vlastne dva prepojené predmety: cieľ, ktorý je vnútorným úkonom vôle (márna sláva v prvom prípade, láska k blížnemu v druhom prípade), a vonkajšia činnosť, ktorá je predmetom vonkajšieho úkonu vôle (almužna v prvom prípade, podanie jedu namiesto medu v druhom prípade). Táto vonkajšia činnosť je predmetom vôle v tom zmysle, že sa jej predkladá ako nejaké dobro podľa vnímania rozumu. Samo prevedenie vonkajšieho skutku je účinkom vôle a sleduje vôľu (I – II, q. 20, a. 1 ad 1). Každý skutok podľa Tomáša preto možno posudzovať z hľadiska formálnej morálnosti, teda podľa

zamýšľaného cieľa, a materiálne, teda podľa predmetu vonkajšieho úkonu (I – II, q. 18, a. 6). Dobrý zamýšľaný cieľ je zjednotenie s Bohom v skutku súhlasu s dobrom, ktoré vníma rozum. Predmet vonkajšieho úkonu je mnohoraká realita a okolnosti, ktoré k skutku pristupujú z vonkajšieho sveta a ktoré rozum hodnotí. Tomáš oproti Abelardovi zachováva, že totálna dobrota skutku je *ex integra causa* (I – II, q. 19, a. 6 ad 1), je to celková formálno-materiálna či morálno-fyzická dobrota (Capone 1971, 97).⁴ Explicitne hovorí, že dobrovoľný skutok má nielen vnútornú intencionalitu, ale i vonkajškosť, podmienenú objektivitou materiálneho sveta, samou realitou. Tá sa vzťahuje k vôli ako *materia circa quam*, čo sú všetky činnosti a vášne, o ktorých je morálny život a do ktorých sa má vteliť formálna dobrota plynúca z cieľa (I – II, q. 20, a. 4). No zároveň Tomáš v zhode s Abelardom nepokladá materiálnu, ale formálnu morálnosť za kľúčovú z hľadiska vzťahu človeka k Bohu, z hľadiska otázky finálneho zavŕšenia v Bohu. Preto ako podľa neho platí Aristotelov postreh, že ten, kto kradne, aby cudzoložil, je viac cudzoložníkom ako zlodejom (in I – II, q. 18, a. 6), tak platí, že ten, kto pomáha druhým, aby získal prestíž, vynikol nad inými, je viac márnivcom ako dobrým človekom.

Týmto objasnením sa dostávame k ďalšej Abelardovej intuícii, ktorú Tomášov pohľad na jednotu formálneho a materiálneho prvku v dobrovoľnom skutku prehĺbil. Ako sme videli, problémom pre Abelarda boli skutky, ktoré človek vykoná v nevedomosti a ktorých paradigmatickým a kontroverzným príkladom je konanie prenasledovateľov Krista a jeho nasledovníkov. Za takéto skutky by ich aktéri nemali niesť vinu, lebo hoci sú materiálne zlými, predsa sa k nim vôľa mylne nesie ako k dobrým, cez ktoré vyjadruje svoju lásku k Bohu. Tomáš pri riešení postupuje obozretné. Problém sústredí do dvoch všeobecne položených otázok: prvou je otázka, či vôľa nesúhlasia s mylným rozumom je zlá (I – II, q. 19, a. 5), a druhou otázka, či vôľa súhlasia s mylným rozumom je dobrá (I – II, q. 19, a. 6). V prvej z otázok sa Tomáš odklonil od dobovej mienky Bonaventuru a Alexandra z Hales (Testa 2006, 90), podľa ktorých mýliaci sa rozum zaväzuje vôľu len v prípade indiferentných skutkov, nie v prípade skutkov osebe zlých. Tomáš v dôraze na primát svedomia (vnútorného rozumového pochopenia) konajúceho človeka ide v línii Abelarda. Spresňuje pritom, že dobrota vôle nezávisí od predmetu, aký je vo svojej prirodzenosti, ale od toho, ako je prirodzenosť tohto predmetu vnímaná rozumom. Ak teda rozum niečo mylne predkladá ako zlo, vôľa, ktorá sa k tomu nesie v rozpore s výrokom rozumu, nadobúda ráz zla, a to aj vtedy, keby podľa prirodzenosti veci išlo o niečo dobré. Vôľa v tomto prípade teda „bude zlá, lebo chce zlo. Nie síce to, čo je zlom osebe, ale to, čo je zlom akcidentálne, pre poňatie rozumu (*propter apprehensionem rationis*)“ (I – II, q. 19, a. 5).

⁴ Zosumarizovanie jednotlivých faktorov tejto úplnej (formálno-materiálnej) dobroty ľudského skutku podľa Tomáša možno nájsť v stati P. Voleka (Volek 2011, 17).

Je teda zrejme, že vôľa, ktorá by nesúhlasila s mylným rozumom, by bola zlá. Je však vôľa súhlasiača s mylným rozumom dobrá? Abelard svojou špekuláciou o zavinennej a nezavinennej nevedomosti predznačil úvahu Tomáša. Podľa Akvinského je odpoveď viazaná na rozlíšenie, o aký typ omylu ide. Pre vzájomný prienik rozumu a vôle má totiž na nejednom omyle svedomia podiel vôľa, následkom čoho už omyl nie je úplne nedobrovoľný a mimo morálnej zodpovednosti. Len úplne nedobrovoľný omyl (ako v prípade neúmyselnej zámény lieku) ospravedlňuje od hrišneho aspektu konania. V princípe môžu nastať dva prípady dobrovoľnej nevedomosti. Jedna je dobrovoľná priamo a osebe (*ignorantia directe et per se voluntaria*), druhá nepriamo a akcidentálne (*ignorantia indirecte vel per accidens voluntaria*) (I – II, q. 19, a. 6). V komentároch k tomuto rozlíšeniu sa prvá, uvážene vyhľadávaná, zdôvodňuje zvrátenosťou človeka, ktorý nechce, aby ho poznanie rušilo a výčitkami mu bránilo sledovať nerestné túžby (Finance 1974, 121). Druhý typ dobrovoľnej nevedomosti je častejší. Vzťahuje sa na prípady, keď človek z nedbalosti nevie, čo je povinný vedieť. Zanedbá svoje napredovanie, učenie, následne uvažuje podľa poloprávd a predsudkov, nakoľko nepodstupuje proces kritického preverenia toho, čo mu bolo a je odovzdávané. Človek teda nenesie vinu za skutok, ktorý vykonal v nevedomosti, ale môže niesť vinu za to, že k jeho zaslepenosti vo vzťahu k hodnoteniu reality došlo v dôsledku predošlého dobrovoľného povýšenia stvoreného dobra na dobro najvyššie, alebo v dôsledku nedbalosti, ktorá signalizuje úpadok vernosti v hľadaní dobra (Capone 1966, 112). Len láska k Bohu a z nej plynúca vernosť v hľadaní pravdy a dobra v skutkoch je zárukou ich dobroty – formálnej, ale postupne (nadobúdajúc jednotlivé morálne cnosti) aj materiálnej.

Platnosť tohto záveru potvrdzuje a dotvára aj Tomášovo učenie o láske (*caritas*) ako forme všetkých cností (*forma virtutum*) (II – II, q. 23, a. 8). Totiž princípom ľudského konania i všetkých cností je vôľa a láskou je vôľa vzťahnutá k najvyššej hodnote, k cieľu (II – II, q. 23, a. 8); jadro osoby je láskou zviazané s Bohom. To, že láska je formou skutkov, znamená, že láska, formujúc vôľu v jej žiadosti či túžbe po absolútnom dobre, utvára všetky morálne skutky. Nerobí to podľa Tomáša ako vzor (*exemplariter*), ani ako ich esencia (*essentialiter*), ale skôr ako ich príčina (*efficienter*) (II – II, q. 23, a. 8 ad 1), teda utvárajúc vôľu, ktorá je pôsobiacou príčinou skutkov. Cnosti si preto ponechávajú svoju vlastnú druhovú formu, závislú od rôznorodosti matérie, ktorej sa týkajú (*materia circa quam*), ale z dôvodu ich vôľového použitia sú závislé od cieľa, ktorý sa kladie vo vôli. „Láska sa nazýva cieľom ostatných cností, pretože všetky ostatné cnosti zameriava na svoj cieľ, a matkou je tá, ktorá počína svojim pôsobením iného. Tak sa láska nazýva matkou ostatných cností preto, že na základe snaženia o posledný cieľ počína úkony ostatných cností tak, že ich prikazuje“ (II – II, q. 23, a. 8 ad 3). Láska, a teda úmysel posledného cieľa, plodí dobré skutky na rozdiel od mienky, podľa ktorej je dobrý skutok najskôr založený v náležitej matérii a potom vôľou povýšený do roviny chceného a vzťahnutý k cieľu.

Tak sa objasňujú aj Abelardove výhrady voči nedostatočnosti čisto filozofickej teórie, ktorá skúma stvorený poriadok (prirodzený zákon), no pre zdržanlivosť filozofov vo vzťahnutí skutku k finálnemu cieľu (Bohu) ostáva v rovine „cnosti pre cnosti“. Ani podľa Abelarda, ani podľa Tomáša nie je náboženská otázka finálneho zavŕšenia sekundárnou, a to ani ak pripustíme, že medzi obsahmi konania nábožensky nie-veriacich a veriacich existuje základná zhoda. Ako vyplynulo zo skúmania témy mylného rozumu, z pohľadu konajúceho subjektu totiž táto teoretickým rozumom uznaná zhoda nie je efektívne dosiahnuteľná, ak v konajúcom chýba odpoveď lásky na priťahovanie plnosti dobra (Boha).

Záver. Na záver môžeme konštatovať, že svojimi rozlíšeniami sa Tomáš v niečom priblížil a v niečom vzdialil od Abelarda. Priblížil v dôraze na vnútorný úmysel konajúceho, ktorý zahŕňa lásku k Bohu, neoddeliteľnú od vôle súhlasiť s tým, čo o skutku súdi rozum. Vzdialil sa v odmietnutí úplne ospravedlniť vôľu človeka tam, kde sa rozum mylí, čo zdôvodnil potenciálnou dobrovoľnosťou omylu. Na rozdiel od Abelarda odmietol označiť za dobrú vôľu vrahov apoštolov (I – II, q. 19, a. 6, s. c.). Vôľa, ktorá nesúhlasí s mylným rozumom, by bola zlá, ale to, že s mylným rozumom súhlasí, ju ešte nečiní dobrou. Podstatné je jej úsilie vyjadriť v skutku správny úmysel, teda neznechať rozumu jeho usudzovanie nezriadeným príľnutím k nejakému stvorenému dobru vo vôli, naopak, podporiť túto jeho činnosť túžbou zjednotiť sa skutkom s Bohom v láske.

Týmto Tomášovým prehĺbením Abelardovho učenia však problematika úmyslu a jeho miesta v hodnotení ľudských skutkov nebola dejinne uzavretá. Problémom sú najmä praktické dôsledky tohto riešenia. Čo robiť v prípade, keď je subjekt subjektívne presvedčený o správnosti svojho konania, ale z vonkajšieho hodnotenia je toto konanie výrazom vážnej nevedomosti? Podľa T. G. Belmansa (1990, 580) človek často zabúda, že svedomie, na ktoré sa odvoláva, sa ľahko môže stať komplicom nerestou spôsobeného nezriadeného chcenia. Tieto ťažkosti by však nemali zastrieť pozitívny náboj Tomášovho pohľadu, ktorý, ako sme videli, je vo svojom jadre podložený nielen rozumovým rozlišovaním, ale i teologickými predpokladmi. Ak totiž na popredné miesto kladieme úmysel cieľa (úsilie zjednotiť sa s Bohom v láske), potom možno skutočne predpokladať, že človek bude rásť aj v ostatných morálnych cnostiach, pretože vlastný záujem bude vidieť v symbióze s priateľstvom s Bohom. V dôsledku tohto rastu sa postupne naučí správne súdiť i o špecifických cieľoch svojich skutkov. Preto, ako sa zhodujú iní autori (Capone 1966, 111; Kútny 2015, 58), čím väčší prevláda dobrý úmysel, tým väčší prevláda spoľahlivé svedomie, eliminujú sa zavinené omyly a postupne rastie celková morálno-fyzická dobrota skutkov v ňom prameniach.

Literatúra

- PETRI ABAELARDI (1855): *Opera omnia*. Patrologiae cursus completus. Patrologiae tomus CLXXVIII. J. – P. Migne.
- ABAEALARD, P. (2008): *Collationes sive dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum. Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*. Frankfurt am Main – Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- ABAEALARD, P. (2006): *Scito te ipsum. Ethica. Erkenne dich selbst*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- BELMANS, T. G. (1990): Le paradoxe de la conscience erronée, d'Abélard à Karl Rahner. *Revue Thomiste*, 90 (4), 570 – 586.
- CAPONE, D. (1966): Antropologia, coscienza, e personalità. *Studia moralia*, 4 (1), 73 – 113.
- CAPONE, D. (1971): Realismo umano-cristiano nella teologia morale di s. Alfonso. *Studia moralia*, 9 (1), 59 – 115.
- CAPONE, D. (1969): Ritorno a s. Tommaso per una visione personalista in teologia morale. *Rivista di Teologia Morale*, 1 (1), 85 – 103.
- FINANCE, J. de (1974): Sens et limites de l'objectivisme moral chez Saint Thomas: a propos du problème de la conscience erronée. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 30 (1), 107 – 126.
- FLOSS, P. (2004): *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha: Vyšehrad.
- HEINZMANN, R. (2002): *Středověká filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.
- HREHOVÁ, H. (2008): Etika v období stredoveku. In: Remišová, A. (ed.): *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 118 – 151.
- CHABADA, M. (2015): *Kapitoly z dejín stredovekej filozofie II. Raná latinská scholastika*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- KENNY, A. (2012): *A New History of Western Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- KING, P. (1995): Abelard s Intentionalist Ethics. *The Modern Schoolman*, 72, 213 – 231.
- KOBUSCH, T. (2013): *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*. Praha: OIKOYMENH.
- KÚTNY, I. (2015): *Svedomie ako najskrytejšie jadro a svätyňa človeka. Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes – cesta k dialogickému uchopeniu transcencie svedomia*. Trnava: Dobrá kniha.
- LECLER, J. (1994): *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*. Paris: Albin Michel.
- MARENBNON, J. (2015): *Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*. Princeton: Princeton University Press.
- MARENBNON, J. (1997): *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARENBNON, J. (2006): The Rediscovery of Peter Abelard s Philosophy. *Journal of the History of Philosophy* 44 (3), 331 – 351.
- PORTER, J. (2000): Responsibility, Passion and Sin. A Reassessment of Abelard s Ethics. *Journal of Religious Ethics*, 28 (3), 367 – 394.
- SCHOCKENHOFF, E. (2002): The Theological Virtue of Charity (Ila Ilae, qq. 23 – 46). In: POPE, S. (ed.): *The Ethics of Aquinas*. Washington: Georgetown University Press, 244 – 258.
- SIANO, F. DE (1971): Of God and Man: Consequences of Abelard s Ethic. *Thomist: a Speculative Quarterly Review*, 35 (4), 631 – 660.
- TESTA, L. (2006): La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ripresa critica del problema della sua autorità. Milano – Roma: Glossa – Pontificio seminario lombardo.
- THOMAE DE AQUINO (1969): *Sententia libri Ethicorum*. [online]. Ed. a do elektronickej podoby spracoval R. Busa SJ, upr. E. Alarcón. Rím: [s. n.]. Editio Leonina. Dostupné na: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (Navštívené 11. 6. 2018).

- THOMAE DE AQUINO (1888): *Summa Theologiae*. [online]. Ed. A do el. podoby sprac. R. Busa SJ, upr. E. Alarcón. Rím: [s. n.]. Editio Leonina. Dostupné na: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (Navštívené 11. 6. 2018).
- TORRELL, J.-P. (2017): *Svatý Tomáš Akvinský: osoba a dílo*. Praha: Krystal OP.
- VAN DEN BERGE, R. J. (1975): La qualification morale de l'acte humain: Ebauche d'une réinterprétation de la pensée abélardienne. *Studia moralia*, 13 (1), 143 – 73.
- VAŠEK, M. (2013): Abelardova filozofická reflexia náboženského dialógu. *Filozofia*, 68 (6), 481 – 492.
- VOLEK, P. (2011): Vplyv aristotelizmu pri vysvetľovaní konania u Tomáša Akvinského. *Filozofia*, 66 (1), 11 – 23.

Andrea Blaščiková
Katedra filozofie FF UKF
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovenská republika
e-mail: ablascikova@ukf.sk

Martin Vašek
Katedra filozofie FF UKF
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovenská republika
e-mail: mvasek@ukf.sk