

K niektorým aspektom chápania cnosti u Viliama Ockhama

Rastislav Nemec

Aristotelovo dielo *Etika Nikomachova* patrilo v stredoveku medzi najviac rôznorodo interpretované texty. Vyvolalo zaujímavé filozofické i teologické komentáre, ktoré sa ho snažili zapojiť do kontextu kresťanskej doktríny. Tieto sa diferencovali v závislosti už aj od rôznych zaužívaných teologických kompendií, morálnych konkordancií či teologických slovníkov.¹ My sa v tomto príspevku budeme preto zaoberať pohľadom na Ockhamovo etické myslenie a zdôvodnenie slobodného morálneho rozhodnutia (I.–II.), ktoré je inšpirované Aristotelovou etikou, zameriame sa na rozdiel vnútorných a vonkajších cnostných skutkov a na základné vlastnosti cnosti u Ockhama (III.), dotkneme sa problému *správneho rozumového súdu* (IV.), spomenieme si päť stupňov cností, akú funkciu pri jednotlivých cnostiach zohráva tento správny rozumový súd, predstavíme si význam tzv. heroickej cnosti u Ockhama (V.–VI.) a na záver ponúkneme súhrn.

1. SLOBODNÁ VÔĽA AKO PREDPOKLAD CNOSTNÉHO KONANIA

Je asi všeobecne známe, že aristotelovská etika zdôrazňovala úzke spojenie medzi cnosťou a rozumovým úsudkom, podobne ako súlad vôle s rozumovým úsudkom.² V neskorom stredoveku a vo filozofii V. Ockhama (rovnako ako J. D. Scota) je primárne predmetom filozofického záujmu skôr vôľa, až potom rozumový súd. Práve tento moment totiž konštituuje podľa Dunska Scota i V. Ockhama prvotnú možnosť cnostného konania: „O morálnej kvalite konania vôle veľmi silno rozhoduje to,

¹ Porov. I. BEJCY, *The Cardinal Virtues in The Middle Ages: A Study in Moral Thought from The Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden – Boston: Brill 2011, s. 135–136.

² ARISTOTELES, *Nikomachova Etika* 1107a, Bratislava: Pravda 1979, s. 51: „Cnosť je vedome volený stav (...), ako by ho určil rozumný človek.

že toto konanie je spôsobené vôľou...“.³ Vôľa je vnútorne slobodná, čo podľa neho znamená, že si môže voliť medzi dvoma možnosťami (kontingenciami). Spravidla platí, že si volí jednu z možností, ktoré si môžu byť protikladné. Rovnako to tvrdí aj Duns Scotus.⁴ Preto je vôľa sama kontingentnou a na to, aby sme mohli hovoriť o cnostnom konaní, je potrebné, aby táto vôľa bola vnútorne slobodná a vnútorne rozhodnutá vykonať nejaký skutok.

Do istej miery je to v porovnaní s učením Tomáša Akvinského zjednodušenie problematiky kontingencie. Tomáš kontingenciu vníma komplexnejšie, je prítomná v tomto svete hlavne z dôvodu materiálnych vecí. To znamená, že kontingencia sa nevyčerpáva len v dobrovoľných skutkoch, ktoré sú kontingentné.⁵

V otázke slobodnej vôle však zostáva Ockham takpovediac v Tomášových šľapajach. Sloboda, ako jej rozumie Ockham, si neprotirečí s ľubovoľným druhom príkazu (to isté tvrdí aj Tomáš v *De veritate*⁶), respektíve s autoritou. Ockham ďalej špecifikuje túto schopnosť tým, že tvrdí, že vôľa si môže vybrať z protikladných možností (napr. konať, alebo nekonať) – Ockham to nazýva voľbou indiferentných a kontingentne odlišných vecí.

Ockham tvrdí, že slobodu možno definovať trojako:

- V prvom zmysle chápe slobodu ako protiklad tlaku, nátlaku (*coactus*) – takáto sloboda prislúcha rozumovo obdarenému stvoreniu, nie zvieratám či čistej matérii.

- V druhom zmysle sa sloboda stavia do protikladu k nevoľníctvu (*servitus*) rozumovo obdareného človeka, jeho zotročeniu. Môže prislúchať jednotlivcovi a najlepšie by sme ju mohli charakterizovať ako slobodu konania či rozhodovania. Človek v tomto prípade je nevoľníkom,

³ V. LEPPIN, „Ockham,“ in W. OCKHAM, *De connexion virtutum. Über die Verknüpfung der Tugenden*, úvod a preklad Volker Leppin, Herder, 2008, s. 10.

⁴ Napríklad vo svojom komentári k metafyzike: Ján Duns Scotus, *Super libros metaphysicorum*, lib. IX, q. 15, n. 36, ed. G. Etzkorn, OPh IV, 684–85.

⁵ Napríklad v súlade s dianím v prírode Tomáš konštatuje kontingenciu a potrebu nutnej príčiny. Porov. Tomáš AKVINSKÝ, *Summa contra gentiles* III., 86.

⁶ Tomáš AKVINSKÝ, *De veritate*, q. 22, art. 6. Cum autem voluntas dicatur libera, in quantum necessitate non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; (...) Secundum vero horum est respectu quorundam obiectorum, scilicet respectu eorum quae sunt ad finem, et non ipsius finis; et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium obiectorum, sed quorundam, scilicet eorum quae sunt ad finem; nec respectu cuiuslibet status naturae, sed illius tantum in quo natura deficere potest.

keď nemôže presadiť ním preferované ciele, keď sa musí poddať svojej vôľou napríklad svetskému pánovi.

• Tretí význam slobody – a to je asi ten najvšeobecnejší – charakterizuje slobodu ako protiklad k spojeniu s prirodzenosťou, s nutnosťou (*opponitur necessitati*), danosťou, s inštinktom. Takto filozoficky koncipovaná sloboda vyznieva ako protiklad ustálenosti a z tohto dôvodu ju Ockham definuje ako kontingenciu. Zvieratá potrebujú k svojmu životu inštinkt, čiže niečo ustálené a dané, nemôžu si vyberať, preto všetko ich konanie je spojené s mocou a násilím.⁷ Znamená to, že predpoklad, ktorý spomína Aristoteles ako prirodzený cieľ človeka, čiže cieľ dosiahnuť blaženosť, je rovnako ako niečo vopred stanovené protikladom slobody?

2. BLAŽENOSŤ – DETERMINOVANÝ CIEĽ?

Ockham berie do úvahy, že blaženosť – rovnako ako ostatné morálne ciele – musí vyplývať zo slobodného a rozumného rozhodnutia. Prirodzený cieľ v aristotelovskom zmysle nechápe ako niečo, k čomu človek „automaticky“ speje, ale len kontingentne. Vôľa i sloboda – ako sme už povedali – majú kontingentný charakter. Ako by potom mohla chcieť niečo nutne? Najprv Ockham skonštatuje, že „ľudská vôľa od prírody smeruje k tomu, že túži po tomto poslednom celi, tak ako celá príroda túži po vlastnom sebazdokonalení“.⁸ Vzápätí sa však postaví proti myšlienke, že by sa vôľa človeka nutne musela prikláňať k dobru. Svojou argumentáciou sa tak zjavne ohradí proti pozícii Tomáša Akvinského, ktorý v prípade vôle hovorí o takejto inklinácii a o blaženosti hovorí ako o poslednom celi každého človeka, aký dosiahne po smrti v tzv. blaženom nazeraní (STh I 2,1–I 2,3).

Ockham predstavuje päť možností, prečo môže človek túto blaženosť nechcieť (OTh I 503–506).

V prvom prípade je slobodný a nemusí po poslednom celi túžiť nevyhnutne, ale ak mu rozum prikáže, čo nemá chcieť, nebude takáto vôľa chcieť blaženosť ako posledný cieľ. Rozum môže ovplyvniť vôľu, aby ju presvedčil o úžitku tej alebo onej túžby. Rozum však môže vyriešiť (ne-

⁷ Guglielmus OCKHAM, *In Sent. dist. 1, q. VI*, OTh I, 486–487.

⁸ Wilhelm OCKHAM, *Texte zur Theologie und Ethik*, preklad V. Leppin, Stuttgart: Reclam 2000, s. 125.

správne) súdy, a tak môže dospieť induktívne k názoru, že blaženosť nie je možné dosiahnuť, ako nie je možná *pro statu isto*.

Druhá možnosť sa týka morálnej voľby ako akceptácie dôsledkov konania. Keď sa rozhodneme pre nejaké hriešne konanie – berieme do úvahy aj dôsledky nášho konania. Ak sa nerozhodneme pre blaženosť, takáto blaženosť nemôže byť skutočnou. Ockham tým chce povedať, že ak nie sme slobodní čo do vecného rozhodnutia, nemôžeme byť zodpovední za dôsledok svojho konania – a naopak. Ak nie sme príčinou konania, nemôžeme niesť vinu za zlé konanie. Ak veriaci spácha samovraždu aj napriek poznaniu, že je to zlé, slobodne sa rozhodne takého dôsledky niesť, hoci je veriaci. Kto si žiada účel, žiada si nutne aj prostriedky. V tomto zmysle sa človek môže stavať proti svojej blaženosti.

V treťom zmysle možno blaženosť odmietnuť aj v súlade so správnym úsudkom rozumu. Ak si niekto žiada blaženosť ako blaženosť, pre ňu samotnú, ako to, že ju nedosiahne v súlade s Božou vôľou.⁹ Ockham tu naráža na fakt večne zatratených, ktorých vôľa je síce nasmerovaná k blaženosti, ale nebola zladená s rozumovým úsudkom, a naopak.

Ockham ďalej vyostří svoju tézu tvrdením, že je možné vlastnú blaženosť odmietnuť aj tvárou v tvár Bohu (*clare viso*). Božia *potestas absoluta*¹⁰ môže ľuďom dopriať radosť nebeskej potechy ešte pred smrťou a vtedy sa môže aj tvárou v tvár takejto oblažujúcej skúsenosti rozhodnúť inak. Dôvod je v tom, že človek sa podľa Ockhama teší z dosahovania (*fruitur*) blaženosti. Tu však treba rozlíšiť *frui* ako aktívny postup, ktorého dôvod je v samotnom ľudskom konaní a dosahovaní blaženosti, v druhom zmysle možno *frui* chápať ako samotnú radosť vôle z Boha. Ak *frui* chápeme v tomto prvom zmysle ako aktívnu voľbu človeka, kedy je príčina voľby v samotnej vôli, potom vôľa môže proti rozumovému súdu chcieť (*velle*) blaženosť v jednom čase i nechcieť (*nolle*) blaženosť v inom čase.

A posledná možnosť sa dotýka predpokladu, že blaženosť je pre niektorých ľudí skôr nedostatkom ako výhodou. Pre človeka, ktorý nemiluje Boha, môže blaženosť vyzeráť ako nevýhoda, ako strata niečoho cenného tu na zemi a nie ako hodnota. V týchto príkladoch Ockham poukazuje na fakt, že rozum a ľudská vôľa nie sú jednoliate a že vôľa, inokedy rozum, môžu hovoriť niečo úplne odlišné.

⁹ Wilhelm OCKHAM, *Texte zur Theologie und Ethik*, s. 135.

¹⁰ „Potestas absoluta“ je Božia moc spraviť čokoľvek, čo si neprotirečí s jeho esenciou, dokonca aj prekročiť všetky zákony, ktoré ustanovil, kým „potestas ordinata“ je moc, ktorou Boh koná v rámci zákonov, ktoré stvoril.

Teda v prvom rade môžeme skonštatovať, že Ockham považuje ľudskú slobodu za istú formu kontingencie, nakoľko je nestála, menlivá a do istej miery „spontánna“. V druhom rade jej pripisuje absolútnu hodnotu, keďže nie je obmedzená žiadnou prirodzenou inklináciou k definitívne-
mu cieľu, ale kontrastuje len s „potestas absoluta Dei“. Božia absolútna moc síce môže prekročiť ním samým stanovené zákony, čiže spasiť človeka aj bez milosti udelenej mu v krste, ale Boh to podľa Ockhama nemôže chcieť, pretože by prekročil rovinu slobodného rozhodnutia človeka. Preto Boh nastrojuje poriadok, zákon, normu a obmedzuje sám seba, svoju nikým a ničím neobmedzenú esenciu, a získava len obmedzenú moc nad stvorením (*potestas ordinata*). Boh a Božia moc je teda len teoreticky absolútna, čím Ockham dospieva k názoru, že aj Božia sloboda je z lásky „obmedzená“ svojim vlastným rozhodnutím.

Čo sa týka slobody, pre Ockhama je teda dôležitejší aspekt slobody, ktorú dáva Boh človeku, ako aspekt všeobecného smerovania k blaženosti. Tak ako je cnosť individuálnym „stvárnéním“ ľudského rozhodnutia do konkrétnej podoby, tak neexistuje blaženosť, ktorá by nemala byť „odsúhlasená“ človekom a slobodne vyvolená. V tomto prípade si treba uvedomiť jedno: Ockham nemyslí blaženosť na spôsob večného oslávenia, ktoré bude po smrti darom od Boha, ale zdôvodnenie, prečo blaženosť dosahujeme (v duchu Aristotelovej *eudaimonia* z EN I). Pozrieme sa na chvíľu na oblasť cnosti a cnostného konania u Ockhama, ako túto „špecificky aristotelovskú“ tému interpretuje on.

3. VONKAJŠIE VERSUS VNÚTORNÉ CNOSTNÉ SKUTKY

Ockhamova základná téza ohľadom cnosti a cnostného konania spočíva v tvrdení, že cnosti sú habity, ktoré sa navzájom líšia numericky, tak ako sa numericky líšia ich predmety, a že tento habitus si vyžaduje špecifický rozdiel v akte.¹¹ Ockham tu siaha k rôznym príkladom, ktoré sa týkajú poznania. Odlišným aktom poznania – hovorí – poznávame jednotlivé časti propozície a odlišným aktom jednu celú propozíciu.¹² Takto v duchu Dunska Scota vníma takpovediac rozdiel medzi intuitívnym a abstraktívnym poznaním.

¹¹ Guglielmus OCKHAM, *Quaestiones variæ*, q. VII, čl. 1. OTh VIII, 323–327.

¹² Guglielmus OCKHAM, *Reportatio* III, q. 9. OTh, VI, 283–84.

Podobne ako Duns Scotus vo svojom *Komentári k Metafyzike*¹³ si Ockham ale myslí, že predmet cnosti ešte nestanovuje základný rozdiel v cnostiach: Boh napríklad je jednak predmetom teologálnych cností (viery, nádeje a lásky) a zároveň predmetom cností získaných, ktoré majú rovnaké pomenovanie. Kým predmet je v oboch prípadoch rovnaký, rozdiel medzi nimi je v akte: kým predmetom získanej cnosti je Boh, rovnako to platí aj v prípade vliatej cnosti, ale vliata je navyše „darovaná zhora“.¹⁴

Teda tak ako každému aktu poznania zodpovedá nejaký habitus poznania, pre Ockhama platí, že každému aktu/skutku človeka zodpovedá nejaká dokonalá podoba konania – habitus, cnosť. Ako si ale takúto dokonalú podobu konania predstavuje? Vopred si tu naznačíme, že Ockham rozlišuje medzi skutkami, ktoré sú len kontingentne cnostné, a skutkami, ktoré sú cnostné nevyhnutne.

Ockhamovým špecifikom v oblasti etiky a špeciálne pri otázke cností je rozlišovanie vonkajších a vnútorných skutkov človeka. O oboch týchto skutkoch vopred konštatuje, že sú len kontingentne cnostné, to znamená, že takýto skutok môže byť morálne dobrý, cnostný, ale aj morálne zlý, nerestný.¹⁵ Ockham uvádza príklad – chodenie do kostola kvôli chvályhodnému cieľu – môže byť cnostným skutkom. Teda skutkom, ktorý predstavuje morálne dobro, ale rovnako to môže byť aj skutok, ktorý nie je dobrý. Človek, ktorý sa do kostola vyberie kvôli Božej oslave, má cnostný úmysel, človek, ktorý sa vyberie do kostola, napríklad aby ho videli všetci ľudia alebo aby zožal márnú slávu, nekoná niečo cnostné.¹⁶

¹³ Ján Duns Scotus, *In Metaph.* VI, q. 1, n. 4, VII, s. 305.

¹⁴ Viliam OCKHAM, *O princípe biblie alebo o tom, či sú cnosti poprepájané*, in L. TKÁČIK (ed.), *Studia Cappucinorum Boziniensa II*, preklad R. Nemec, Kraków: Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2016, s. 115: „V širšom zmysle sa pod touto cnosťou chápú získané cnosti, vlastne získaná viera, získaná láska a získaná nádej, lebo tieto habity majú za svoj predmet Boha. V užšom zmysle chápeme pod teologickou cnosťou len tú, ktorá označuje vliate habity...”

¹⁵ Viliam OCKHAM, *O princípe biblie alebo o tom, či sú cnosti poprepájané*, s. 107: „Avšak obidva druhy aktov sú kontingentne cnostné – či sú to vonkajšie alebo vnútorné (akty), ako sú vôľa a intelekt (hoci akt vôle je morálne indiferentným aktom)...”

¹⁶ Viliam OCKHAM, *O spojení cností*, in M. LICHNER – R. NEMEC – M. CHABADA – M. ANDOKOVÁ (ed.), *Pluralita kresťanského myslenia: Pluralita myslenia v tradícii kresťanského stredoveku a stredoveku*, Trnava: Dobrá kniha, 2014, s. 197: „Napríklad: chodiť do kostola kvôli náležitému cieľu je (samo sebou) cnostné, avšak ten istý akt (ísť do kostola), ak ho

Ockham sa nazdáva, že takýto vonkajší skutok je cnostný len na základe pomenovania (*denominatio extrinseca*), čiže bol by nazvaný ako cnostný len zo strany tretej osoby. Ale nie je cnostný sám osebe, nakoľko to, či je dobrý, alebo zlý, spôsobuje v jeho prípade nejaký iný akt. Môže byť cnostný alebo necnostný v závislosti od vnútorného úkonu vôle a len ten je v skutočnosti primárne cnostný alebo nerestný. Treba v tomto bode poznamenať, že Ockham tu interpretuje napríklad „návštevu kostola“ ako vonkajší skutok, ktorý je vyvolaný dvoma možnými vnútornými aktmi (dobrým, alebo zlým úmyslom), čiže ide o dva vnútorné skutky, ktorých vonkajšia podoba je navonok rovnaká, kým pre Tomáša a Scota sú tieto oba prípady dvoma vonkajšími skutkami, ktoré majú odlišnú prirodzenosť. Teda pre Ockhama sa vonkajší skutok stáva cnostným len v prípade, že je aj vnútorný úkon (vôle) od prvého momentu cnostný. V takom prípade hovorí o *denominatio intrinseca*, čiže o cnostnom na základe jeho intencie.

Skúsme sa teda v tejto chvíli zamyslieť nad tým, aké sú *vnútorné skutky* – ťažisko Ockhamovej teórie. Kým v prípade vonkajších skutkov cnostný skutok musí zohľadňovať okolnosti konania (čas, priestor a cieľ), v prípade vnútorných skutkov – zdá sa – úplne absentujú okolnosti. Ockham v takom prípade hovorí skôr o čiastočnom predmete. Primárnym čiastočným predmetom takéhoto vnútorného skutku je podľa neho cieľ spojený s úmyslom. Nie je ním napríklad nedeľná návšteva kostola, ale oslava Boha. Sekundárnym čiastočným predmetom je správny úsudok rozumu (*recta ratio*). Práve v tomto správnom súde rozumu tkvie prvý základný rozdiel v porovnaní Dunsom Scotom (a samozrejme aj Tomášom). Podľa Ockhamovho názoru je rozumnosť nevyhnutnou vlastnosťou morálneho skutku. K cnostnému skutku teda nestačí, aby mal konajúci iba habituálnu rozumnosť, ale musí mať aj aktuálnu. Ockham dokonca z tohto dôvodu kritizuje Scota¹⁷ napríklad za to, že preňho je správny súd rozumu len príčinou cnostného skutku, to znamená, že stojí len na začiatku konania, nie je teda vlastnosťou morálneho skutku aj počas jeho konania. Dokonca sa nazdáva, že v prípade takéhoto kauzálneho vzťahu ide u Scota o prirodzený (neutrálny) skutok (ako

sprevádza zlý úmysel, musí byť nerestný. Z toho vyplýva, že (tento) akt je kontingentne cnostný...”

¹⁷ Viliam OCKHAM, *O princípe biblie alebo o tom, či sú cnosti poprepájané*, s. 162: „Proti tomu namietam: ak by sa správny súd rozumu vyžadoval len ako esenciálna a parciálna príčina (...) potom by takýto skutok bol dokonale čnostný aj bez aktu rozumnosti...”

napríklad chôdza), a tým pádom rozumový súd nemôže zmeniť kvalitu skutku a urobiť z nemorálneho skutku skutok morálny.¹⁸

Ockham primárne uvádza ako príklad vnútorného skutku rozumovú úvahu.¹⁹ Tá môže mať spočiatku vznešený cieľ, napríklad poznávanie Boha. Spočiatku je tento úmysel – ak chce niekto poznávať pravdu, prípadne Božiu existenciu – cnostný, keď má vôľa nejaký zásluhový úmysel. No v prípade, že sa úmysel človeka zmení a takáto rozumová aktivita stále trvá, nemôže ísť o nevyhnutne, ale len o kontingentne cnostný skutok.

O týchto prípadoch, keď sa úmysel počas činnosti mení, Ockham hovorí, že sú to kontingentne cnostné skutky (vnútorné skutky), teda nie sú to skutky, ktoré sú cnostné samy zo seba, samy sebou. Podmienkou ich cnostného charakteru je správny súd rozumu, ktorý sa síce nasledoval na začiatku, ale zmenil sa. Takýto súd stojí následne v protiklade k vôli, protirečí jej a v takom prípade nemôže ísť o nevyhnutne cnostný skutok. Aj v prípade, že sa úmysel (akt vôle) konajúceho v priebehu konania zmení a konajúci zmení svoje správanie a konanie aj navonok (z hriešneho konania na cnostné), nemôže ísť v takom prípade o nevyhnutne cnostný skutok. Je to vnútorný skutok, ktorý síce je cnostný, ale len kontingentne, práve kvôli zmenenej kvalite konania.

Vidíme teda, že jedine úkon/akt vôle môže byť primárne podľa Ockhama „hodný chvály alebo hany“, čo znamená, že len úkon vôle môže byť primárne cnostným a len úkon vôle môže byť aj nevyhnutne cnostným. Všetky ostatné akty/skutky sú potom cnostné len sekundárne – ak sú teda sprevádzané úkonom/aktom vôle a v závislosti od vôle môžu byť cnostné. Napríklad: chcieť niečo, lebo je to Boží príkaz, je podľa Ockhama nevyhnutne cnostné, lebo sa takýto akt nemôže stať a ani nestane nerestným (nemôže byť zlý alebo obsahovať niečo zlé, čo by niekomu uškodilo) a na druhej strane je takéto konanie vrcholne chvályhodné. V tomto sa zhodne so Scotom, pre ktorého je takýto Boží príkaz (Dekalog) formálne dobrým, preto je prikázaním, ale je prikázaným hlavne preto, že je dobrým.²⁰

¹⁸ Ján Duns SCOTUS, *Ordinatio* II, d. 17, p. 1, q. 1–2. Porov. M. CHABADA, *Úvod do čítania Jána Dunsu Scota*, Bratislava: Verbum, 2012, s. 82.

¹⁹ Viliam OCKHAM, *O princípe biblie alebo o tom, či sú cnosti poprepávané*, s. 107.

²⁰ M. CHABADA, „Zakotvenie etiky v prirodzenom zákone podľa Jána Dunsu Scota,“ *Filozofia* 63, č. 3 (2008): 247.

Ockham totiž tvrdí, že len „vôľa môže byť vnútorne dobrá, alebo zlá“. Drží sa pritom tvrdenia, ktoré formuloval Duns Scotus vo svojom *Ordinatio*, kde tvrdí, že skutok je primárne dobrý na základe vôle, pretože „vôľa je účinnou príčinou morálneho skutku“. ²¹ Scotus tým chce povedať, že takýto skutok je primárne dobrý na základe toho, že účinná príčina (rozum) z neho robí taký skutok, ktorý si volíme slobodne. A na základe toho je pre Scota takýto skutok dobrý alebo zlý. Aj pre Ockhama platí, že skutky sú teda dobré/zlé v závislosti od aktu vôle. Len takýto akt je potom hodný chvály, alebo hany, pretože primárny úkon vôle, ktorý tento nasleduje, je cnostný.

Mohlo by sa zdať, že keď je tým najdôležitejším úkonom v prípade cnostného konania úkon vôle (úmysel, *intentio*), že v takom prípade ide o zrelativizovanie skutkov, ktoré sú samy osebe dobré, či skutkov, ktoré sú samy osebe zlé. Jednoducho, ak je úmysel (akt vôle) tým rozhodujúcim pre posúdenie matérie skutku a nerozhoduje pri tom vonkajšie konanie, zdalo by sa, že Ockham akoby tvrdí, že nezáleží na samotnej realizácii tohto skutku, stačí jeho vnútorná podoba. Táto námietka je pomerne vážna a pomerne ťažko u Ockhama vyvrátiteľná. Jej prvú časť však Ockham vyvracia aspoň tým, že podľa neho existujú činnosti, ktoré sú samy osebe dobré, alebo zlé. Dobrým skutkom nehľadiac na „okolnosti“ – a tým aj nevyhnutne cnostným konaním – je napríklad modlitba kvôli oslave Boha. Modlitba nemôže byť zlá, navyše ak je vedená správnym súdom rozumu. Zásluha sa chápe ako všetko, čo človek robí slobodne a keď v súlade s rozumom nasleduje Božiu vôľu. Rovnako tvrdí, že vnútorné rozhodnutie darovať almužnu – aj tento vnútorný akt je v súlade s tým, čo od nás chce Boh, a zároveň takéto rozhodnutie je nevyhnutne dobré na základe rozumového súdu (nehovoríme samozrejme o vonkajšom skutku, ktorý si vyžaduje zohľadnenie okolností).

V tomto je zaujímavý rozdiel v porovnaní s Dunsom Scotom. Scotus tvrdí, že dať almužnu môže byť skutkom, ktorý je dobrý, zlý, ale aj dokonca indiferentný. Je dobrý v prípade, že cieľom takeého konania je Boh. Dávať však almužnu kvôli márnej sláve alebo inému zlému cieľu – to robí z almužny zlý skutok. Tieto ciele sú nekompatibilné s tým, prečo sa almužna dáva, preto sú zlé. Posledným spôsobom je konanie, v ktorom absentuje rozumový súd. V takom prípade ide o konanie, ktoré nemôže kvalifikovať ako dobré, alebo zlé. Preto ide o indiferentný skutok. ²²

²¹ Ján Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 40, q. un, n. 9, ed. Vat. VIII. 469.

²² Ján Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 7, q. un., n. 35.37, ed. Vat. VIII. 91–92.

Pre Ockhama je však paradoxne takýto skutok almužny nevyhnutne cnostný už ako vnútorný úkon, to znamená ako úmysel vykonať dobro, keď mu takýto súd prikazuje rozumový súd (*recta ratio*), ktorý je v takom prípade čiastočným predmetom. To znamená, že rozum ako parciálny predmet jasne vytýči, ako treba tento skutok realizovať, aby sa jeho vnútornej добрote zadosťučinilo. Naproti tomu je zlom osebe všetko, čo je zlé na základe zlého úmyslu a čo si primárne napríklad protirečí s Božím príkazom – Ockham tu spomína ako príklad krádež alebo smilstvo.

4. SPRÁVNÝ ÚSUDOK ROZUMU

Čo sa týka vonkajších skutkov, ktoré súvisia s okolnosťami (napríklad časom a priestorom), dôležitou podmienkou takého skutku je *správny súd rozumu* (*recta ratio*). Cieľ takého konania musí byť vznešený a túžený (*intentio*).

V akom vzťahu je vlastne tento správny rozumový úsudok k vôli? Ockham používa Aristotelovu definíciu cnosti z druhej knihy *Etiky Nikomachovej* (1106b–1107b), kde sa hovorí, že cnosť je čo do druhu *habitom* (teda zvykom, návykom, trvalou vlastnosťou duše), ktorej špecifickým rozdielom – teda definíciou tohto habitu je to, že je to cieľ zvolený slobodne na základe správneho súdu rozumu. k tomu treba povedať, že rozum a správny rozumový súd je pre Ockhama základným kritériom cnostného skutku:

... bez rozumnosti niet žiadnej morálnej cnosti a žiadneho cnostného skutku. Pretože žiaden skutok nie je cnostný, ak nie je v súlade so správnym úsudkom rozumu...²³

Ockham viackrát zdôrazňuje, že pri konaní musíme pamätať na to, aby bol úkon vôle vždy úplne v súlade s diktátom (*dictamen*) správneho rozumového úsudku. Ak by bol len čiastočne, nebol by cnostný. Tento rozum môže stanoviť, čo je správny čas a priestor a kedy daný skutok vykonať (kedy dať almužnu). A tomu sa vôľa musí úplne (*totaliter*) prispôbiť. Čokoľvek je predmetom daného skutku, ktorý diktuje správny

²³ Guglielmus OCKHAM, *Quaestiones variae*, III. čl. I. OTh VIII, 362: „Nulla virtus moralis nec actus virtuosus potest esse sine omni prudentia, quia nullus actus est virtuosus nisi sit conformis rectae rationi...“

úsudok rozumu, musí byť aj predmetom vnútorného cnostného aktu vôle.

Ockham uvádza príklad. Predstavme si, že získame nejakú cnosť, samozrejme v súlade so správnym úsudkom rozumu. Takto získaná cnosť sa môže natoľko zapísať do habitu vôle, že človek opakovanou činnosťou koná takpovediac túto cnosť „automaticky“. V takom prípade Ockham rovnako tvrdí, že absentuje súd rozumu (dokonca aj sloboda) a takýto skutok nemôže byť cnostný – aspoň nie vnútorne. Rozumové súdy takpovediac – ako tvrdí Vincent Spade – „hrajú definitívnu úlohu, kým správanie navonok nehrá žiadnu.“²⁴

Ockham uvádza príklad duševne chorého (slabomyseľného) človeka, ktorý môže navonok konať zdánlivo rovnako ako predtým, než sa z neho stal duševne chorý (slabomyseľný) človek. Čiže v súlade s habitom vôle a môže sa zdať, že koná cnostne. Keďže ale takýto človek nevie, čo robí, koná morálne indiferentne a nie cnostne – hoci to tak môže vyzerať. Cnostné konanie teda nie je pre neho „automatické“ konanie, čistý reflex či inštinkt, ale predpokladá minimálne morálnu reflexiu.²⁵

Súd rozumu je parciálnou príčinou nevyhnutne cnostného skutku, okrem neho je potrebný aj slobodný akt vôle. K cnostnému konaniu sa človek dostane len prostredníctvom *recta ratio*: Morálne je to, čo je regulatívne určené vzťahom medzi vôľou a rozumom.

Ockham tu spomína ešte dvojaký úkon vôle, ktorý môže nasledovať správny úsudok vôle. Prvý nazýva dostatočne imperatívnym (*aequivalenter imperativi*) skutkom vôle, ktorá sa rozhodne niečo vykonať, ale pre nejakú príčinu nemôže nasledovať správny úsudok rozumu. Uvádza príklad bohatého človeka, ktorý sa rozhodne rozdať celý svoj majetok chudobným z lásky k Bohu. Po stránke úmyslu a predmetu tohto skutku je to nevyhnutne cnostný skutok. Ak mu v tom bráni ale nejaká prekážka, aby tak urobil – napríklad rodina – napriek tomu, že je úprimne rozhodný tak urobiť – Ockham nazýva takýto skutok práve imperatívnym skutkom. Takéto úkony vôle sú obmedzené čo do nasledovania rozumo-

²⁴ V. SPADE, „Ockham,“ in <http://plato.stanford.edu/entries/ockham/> „intentions count for everything and external behavior or actions count for nothing...” [cit. 20. 3. 2017].

²⁵ Viliam OCKHAM, *O princípe biblie alebo o tom, či sú cnosti poprepávané*, s. 135: „Niektorí by sa mohli opýtať, či po získaní cnosti možno vykonať niečo cnostné bez rozumnosti. Odpovedám, že nie. Lebo nik nekoná cnostný skutok, ak ho nekoná s poznaním a slobodne. A preto (platí, že) ak príležitostne vykonáme akt vôle na základe tohto habitu, no bez (aktu) rozumnosti, nemôže ísť o cnostný skutok a ani ho takým nenazveme...”

vého súdu nejakými prekážkami. A tým pádom ich nemôžeme nazývať úplne dokonalým.

Kým pre druhý prípad formálne imperatívneho skutku (*actus imperativus formaliter*) Ockham uvádza príklad niekoho, kto sa rozhodne obetovať svoj život, podstúpiť smrť pre nejaký vznešený úmysel – napríklad pre obranu viery, je skutkom, v ktorom vôľa nasleduje správny súd rozumu a nič nebráni jeho realizácii. Takýto skutok, ktorý sa vôľa rozhodne nasledovať len z hľadiska toho, že je to diktát rozumu, chápe Ockham ako najdokonalejší stupeň cnosti. V súvislosti s touto problematikou dvoch úkonov vôle rozlišuje ešte päť stupňov morálnej cnosti.

5. PÄŤ STUPŇOV CNOSTI

Ockham hovorí, že každá morálna cnosť i spravodlivosť sa dá rozdeliť do piatich stupňov cnosti, ktoré sa tým pádom netýkajú jedného druhu konania, ale rôznych. Stupne neznamenujú odlišnú váhu dôležitosti, alebo že by relativizovali najobyčajnejší spôsob cnostného konania. Cnosti sú vlastne hierarchicky zoradené, pričom hierarchia vyjadruje predmety a okolnosti správneho morálneho konania. Nižšie stupne cnosti nie sú o nič menej dôležité, majú len takpovediac osobný dôsledok cnostného konania, kým stupne vyššie majú aj spoločenský prospech.

Rovnako platí, že nižšie stupne cnosti nemusia byť súčasťou predmetu vyššieho stupňa cností. Medzi týmito stupňami neexistuje prirodzená previazanosť a kontinuita, naopak – cnosti majú odlišné predmety a odlišné ciele, rovnako ako je možné dosiahnuť pri každej aj odlišný stupeň – v zmysle akosti.²⁶

Prvý stupeň cnosti má všetko potrebné pre cnostný akt, o čom sme si hovorili vyššie: dbá na okolnosti a vôľa je v súlade so správnym úsudkom rozumu a tento skutok má dobrý cieľ – úmysel, ktorým je „správna vec“ (*opera iusta*). Ockham píše:

Povedzme napríklad, že rozum nariadi, že to a to treba urobiť na tom alebo onom mieste v takom a takom čase, pretože to je vznešené alebo (to) prináša pokoj či nejaký podobný účinok, a vôľa sa prejaví v akte vôle, ktorý je v súlade s diktátom rozumu.²⁷

²⁶ R. WOOD, *Ockham on Virtues*, West Lafayette: Purdue University Press, 1997. s. 210.

²⁷ Viliam OCKHAM, *O spojení cností*, s. 203.

Druhý stupeň cnosti je skutok podobný predošlému, no v prípade tohto skutku sa prejavuje „istá neodbytnosť“.²⁸ Konajúci musí mať úmysel vytrvať aj v háklivých situáciách a obstať aj v prípade, že by bolo treba konať za cenu vlastnej smrti. Smrť samozrejme nie je aktuálne prítomná, ale podmienkou tohto stupňa cnosti je schopnosť obstať, respektíve vyžaduje sa pri nej úmysel nevzdať sa napr. spravodlivého rozsudku, ak hrozí niečo nepríjemné (teda úmysel konať bez ohľadu na dôsledky). Obsahuje rovnaké parciálne príčiny (predmety) ako skutok prvého stupňa, no pripája ešte iný moment – úmysel obstať v rozhodnutí konať aj napriek prekážkam. Respektíve v prípade, že ide o výrok súdu, podrobiť sa rozsudku, ak je spravodlivý. Druhý stupeň cnosti teda už predstavuje väčší stupeň všeobecného záväzku voči správneému úsudku rozumu, voči jeho diktátu.

Tretí stupeň cnosti (podobne ako štvrtý) sa týka úmyslu, cieľa, kvôli ktorému niečo konáme. Ockham tento stupeň nazýva „filozofickou“ cnosťou. Vykonať nejaký skutok len preto, že to nariaďuje samotný rozum, a len preto, že je to diktát rozumu.²⁹ Obsah tohto príkazu je pre vôľu taký záväzný, že ho chce vykonať – v tomto zmysle ide o „filozofickú“ cnosť a môžeme hovoriť o tom, že ide o exkluzívnu motiváciu. Vôľa vie odhliadnuť od svojho partikulárneho dobra a uposlúchnuť rozum. Hlavnú úlohu tu nezohrávajú morálne indiferentné motívy konania ako v prípade prvého a druhého stupňa. Už v tomto stupni sa vyžaduje istá „odvaha“. Napríklad: odvážny vojak, ktorý by bránil svojho kráľa nachádzajúceho sa v núdzi svojím vlastným životom, by v takomto prípade, kvôli vznešenému cieľu, ktorý je dobrodením pre viacerých ľudí, konal cnostne v súlade s druhým i tretím stupňom. Samozrejmenie v prípade, ak by svojím konaním sledoval nejaké postranné ciele (napríklad nakloniť si priazeň nejakej ženy) a ak jeho úmyslom nebolo poslúchať jedine diktát rozumu. Aj v tomto prípade – podobne ako pri ostatných stupňoch – by sa dehonestoval a znemožnil samotný cnostný skutok. Zaujímavé je, že

²⁸ Viliam OCKHAM, *O spojení cností*, s. 203: „Na druhom stupni chce vôľa vykonať spravodlivý čin podľa normy intelektu, ako sme povedali vyššie, a preto sa nebude chcieť za nijakých okolností vzdať ho kvôli nijakému dôvodu, ktorý by bol proti správneému súdu rozumu, dokonca ani kvôli tomu, aby sa vyhol smrti, iba ak by správny úsudok rozumu hovoril, že tohto sa netreba vzdať kvôli hrozbe smrti...“

²⁹ Viliam OCKHAM, *O spojení cností*, s. 204: „Tretí stupeň nastáva vtedy, keď chce niekto vykonať svoj čin v súlade s (vyššie) uvedeným, správny úsudkom rozumu a vyššie uvedeným úmyslom a chce ho vykonať za vopred stanovených okolností, avšak len preto, lebo to tak nariaďuje diktát správneho rozumu...“

Ockham tu implicitne tieto prvé tri stupne preväzuje a chronologicky či kauzálné viaže, hoci predtým takéto niečo odmieta, z čoho vychádza práve akosi logicky, že vyšší stupeň cnosti je dokonalejší – a to odmietal takisto.

Štvrtý stupeň cnosti sa odlišuje od predošlých dodatočným motívom pre cieľ: Veriaci kresťan, ktorý chce vykonať dobrý skutok „pre lásku Božiu“, a je to v súlade s tým, čo hovorí rozum, tak uskutočňuje dokonalú a pravú „mravnú cnosť“. Tento stupeň môžeme nazvať „kresťanským“, lebo na tomto stupni konáme niečo „kvôli Bohu“ alebo ináč povedané „z Božej vôle“ či „pre väčšiu Božiu slávu“. Len tento stupeň cnosti podľa Ockhama môžeme nazvať „dokonalým“ (*perfectus*) a tento stupeň dosahovali svätci. Tu je dôležité poznamenať, že primárnym úmyslom nie je „konať niečo na svoj vlastný prospech“, ale „konať niečo kvôli Bohu“ – nezištne, zadarmo a bez postranných zámerov – pre lásku Božiu. Ockham jednoznačne vyzdvihuje vznešenosť cieľa „propter Deum“ nad čisto filozoficky zdôvodnenou povinnosťou nasledovať diktát rozumu, ako je to pri treťom stupni. Odlišnosť tohto stupňa je teda primárne vo vznešenosti cieľa (úmyslu). Tento stupeň nazýva pravdepodobne preto „kresťanským“, lebo tým, čo je pre kresťana záväznejším a vznešenejším v porovnaní so správnym súdom rozumu je podriaďiť svoju vôľu i rozum vyšším zákonom – Božím prikázaniam, ktoré sú koniec koncov podľa Ockhama v súlade s princípmi rozumu. Dalo by sa povedať, že tento stupeň by mal byť najvyšším, ale Ockham postuluje ešte stupeň tzv. heroickej cnosti, ktorú môže dosiahnuť tak kresťan, ako aj neveriaci.³⁰

Piaty stupeň cnosti nazýva heroickým a tento nadväzuje priamo na tretí a štvrtý stupeň. Morálny heroizmus, ktorý sa vyžaduje na druhom stupni, formálne určuje naše konanie a na piatom stupni sa táto teoretická požiadavka stáva konkrétnou a praktickou. Napríklad: ak niekto na

³⁰ Treba si uvedomiť, že Ockham v tomto postoji voči pohanom nie je celkom jednoznačný. Vo svojom politickom diele *Dialogus* 1, VI, 77, stavia do rozporu pravú pohanskú cnosť s dokonalou kresťanskou cnosťou. Obe cnosti majú svoje parciálne ciele – lásku k Bohu a súlad s rozumom. Rozdiel medzi oboma spočíva v tom, že láska k Bohu je vznešenejším cieľom než láska k správne mu úsudku rozumu u pohana. Ešte podstatnejší rozmer by sme mohli vidieť v tom, že „poslušnosť voči Bohu“ sa dá ťažšie zneužiť, zatiaľ čo „úsudok rozumu“ nemusí byť dostačujúcou inštanciou dokonalej cnosti. Rozum je predsa omylný. Ockham v diele *O spojení cností* v prípade tohto piateho stupňa tvrdí, že protikladom kresťanskej cnosti je len to, čomu chýba rozumový úsudok, teda nevylučuje to pohana.

obranu svojej viery alebo na obranu pravdy či v prospech spoločenstva je ochotný podstúpiť smrť ako aktuálnu hrozbu – koná heroicky. Treba však povedať, že heroicky – čiže z hľadiska tohto najvyššieho stupňa – môže konať aj neveriaci, ak nasleduje svoje presvedčenie a rozumový úsudok. Okrem toho heroická cnosť je práve onen formálne exekutívny imperatívny úkon vôle, o ktorom sme si vyššie povedali, že je dokonalý.

6. HEROICKÁ CNOSŤ

Virtus heroica Ockham komentuje v odvolávke na začiatok 7. knihy *Etiky Nikomachovej*, kde Aristoteles uvádza, že sa treba vyhýbať trom veciam: necnosti, nezdržanlivosti a zvieracej surovosti (κακία, ἀκρασία, θηριότης), pričom určuje, že opakom nezdržanlivosti je zdržanlivosť (ἐγκράτεια), opakom necnosti je cnosť. Čo je však protikladom zvieracej surovosti – *bestialitas*? Aristoteles nedáva na to odpoveď a niektorí autori sa nazdávajú, že nepriamo na to odpovedá myšlienkou heroickej cnosti, ktorú opisuje ako božskú. Okrem toho, že povie, že nie je v našej moci (je skôr ὑπὲρ ἡμᾶς), je heroická, lebo prináleží bohom (ἡρωικὴν τινα καὶ θείαν, EN 7.1.1145a19–20).

V podstate existovali tri základné smery či interpretácie – ako uvádza Saarinen³¹ – k otázke, čo je heroická cnosť. Boli hlavne motivované diskusiou o tom, či ju Aristoteles chápe ako praktickú, alebo rozumovú cnosť. Čiže v takom prípade súvisí jednak s myšlienkou a ideálom vnútornej sily, v ktorom pramení akýsi morálny asketizmus, alebo je to pohľad, ktorý spája heroickú cnosť len s myšlienkou rozumovej cnosti (konkrétne *prudentia*).

Prvá skupina autorov podľa Saarineny interpretuje túto Aristotelovu zmienku heroickej cnosti v tom zmysle, že mal na mysli morálnu cnosť a táto skupina autorov sa postupne snaží interpretovať takto prax kajúceho života. V tejto skupine spomína napríklad Alberta Veľkého, interpretujúceho kardinálne cnosti ako „božské“ cnosti – čiže Albert chápe kardinálne cnosti ako tie, ktoré „sú nad naše schopnosti“.³² Vidíme tu

³¹ R. SAARINEN, „Heroische Tugend als Grundlage der individualistischen Ethik im 14. Jahrhundert,“ in J. AERTSEN (ed.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin: De Gruyter, 1996, s. 450–451.

³² ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, VII: *Ethicorum Libri X*, Paris 1891, s. 464.

istú nadintepretáciu smerom k teológii, hoci to nie je priamo teologická reflexia. Príkladom tohto je asi najviac Albert Veľký, ktorý rozoberá heroizmus z čisto filozofického hľadiska.³³

Druhý prúd interpretuje Aristotela inak a vidí v jeho heroickej cnosti istý náboženský typ cnosti. Ide o heroizmus či hrdinský spôsob života, ktorý sa mimochodom od 17. storočia tiež v perspektíve teologickej interpretácie začal spájať s kanonizáciou – so svätorečením. Mučeníci a svätci sú vnímaní ako tí, čo „vynikajú v cnosti“, žijú heroickým spôsobom života. Práve výklad Aristotelových slov, že ide o „božskú“ cnosť, bol interpretovaný práve v tomto zmysle výnimočného života cnosti. Patrí sem podľa Saarinenena napríklad pohľad T. Akvinského. Tomáš chápe hlavne vliate cnosti ako tie, ktoré nie sú v našich silách (ὕπερ ἡμᾶς) – čiže sú podľa Saarinenena božského pôvodu, a týmto spôsobom – cez optiku vliatych cností – interpretuje aj získané cnosti. Aj keď na druhej strane Saarinen uznáva, že Tomáš vo svojom *Komentári k Etike* k tejto heroickej cnosti tvrdí, že sa človek odlišuje od ríše zvierat práve svojou racionálnou stránkou, ktorou môže dosiahnuť stav božskej a heroickej cnosti,³⁴ a tým do tejto kategórie úplne nezapadá.

Tretia skupina interpretácií Aristotelovej heroickej cnosti sa rozvíja podľa Saarinenena hlavne u autorov štrnásteho storočia a neskôr. Vníma heroickú cnosť ako rozumovú cnosť, na ktorú sa odvoláva v perspektíve aristotelovskej *eudaimonie*, ktorú môže človek prežívať len po zdokonalení najvyššej, špekulatívnej časti duše.³⁵ Napríklad J. Buridan sa snaží vnímať heroickú cnosť ako takéto najvyššie zdokonalenie, ale spája s ním aj istý aspekt uvažovania, argumentovania a rozhodovania sa, čiže do istej miery aj praktický cieľ. Z náznakov Saarinenovej štúdie môžeme pochopiť, že do tejto skupiny zakomponúva aj teóriu V. Ockhama.

Voči takémuto stotožňovaniu sa však treba ohraďiť v niekoľkých bodoch. Ockham nespĺňa úplne charakteristiky ani jedného tohto prúdu, a už vôbec nie aspekty poslednej menovanej. Na jednej strane síce hovorí o zdokonalení racionálnej stránky (pretože tá je určujúca), ale na

³³ Viac o interpretácii heroickej cnosti u Alberta Veľkého odporúčam pozrieť dielo J. MÜLLER, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Münster: Aschendorff, 2001, s. 192–197.

³⁴ Cituje pasáž z Akvinského diela *Sententia libri Ethicorum* VII, 1.: „ita etiam rationalis pars quandoque in homine perficitur et confortatur ultra communem modum humanae perfectionis (...) et hoc vocatur virtus divina supra humanam virtutem et continentiam...“

³⁵ R. SAARINEN, „Die heroische Tugend,“ s. 458–459.

druhej strane dopĺňa, že takýto heroický stupeň môže mať mnoho cností, nielen tie rozumové.³⁶ Rovnako sa nedá hovoriť, že by mal pod týmto termínom na mysli istý náboženský či teologický rozmer. Podľa neho síce existuje rozdiel medzi kresťanskou cnosťou a cnosťou neveriaceho – v cieli (úmysle) – lebo veriaci koná „pre lásku Božiu“ a neveriaci „len“ „kvôli vznešenému cieľu“. Avšak zaujímavé je, že heroickú cnosť ako najvyšší stupeň cnosti Ockham priznáva aj neveriacim.³⁷ Práve toto vidno nielen z hierarchie (4. a 5. stupňa cnosti), ale aj z politických úvah, ktoré vedie v politickom spise *Dialogus*, kde postuluje politickú potrebu obety jednotlivca v prípade odvrátenia nespravodlivosti zo strany vláda.

Spomeňme si, že práve takáto heroická cnosť sa týka formálne exekutívnych skutkov vôle. Tie sa podľa Ockhama týkajú aktuálnych okolností a vrcholnej potreby konať, zasiahnuť, angažovať sa v dôležitých okolnostiach (napríklad spoločenského života), zatiaľ čo dostatočne imperatívne skutky sa týkajú rovnakých okolností života, ale platí, že sa nám takýto dokonalý cnostný skutok nepodariť, lebo nám v tom niekto/niečo prekáža. Samozrejme, treba si uvedomiť, že heroická cnosť sa podľa Ockhama týka okrem toho troch vlastností: 1. všeobecne stavu, ktorý musia tieto skutky svojou kvalitou prekračovať (matéria), 2. konanie musí byť proti prirodzenej náklonnosti (napríklad proti inštinktu sebazáchovy) a 3. musí v tomto konaní ísť primárne o altruizmus.³⁸

³⁶ Viliam OCKHAM, *Princíp biblie alebo o tom, či sú cnosti poprepájané*, s. 156: „Nazdávam sa, že heroickú cnosť by sme našli v každom (vyššom) rode cnosti...“

³⁷ V tomto bode dochádza v interpretáciách k nedorozumeniam. Napríklad I. BEJCZY (*The Cardinal Virtues in the Middle Ages*, s. 195–196) konštatuje, že piaty stupeň je vyhradený len veriacim ľuďom a je konaný „kvôli Bohu“. P. KING („Ockham's Ethical Theory,” in *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. P. V. Spade, Cambridge: University Press, 1999, s. 235), ktorého Bejczy cituje, tvrdí v jednej citácii, že motívom piateho stupňa môže byť „lásky k Bohu“, ale rovnako spomína, že to môže byť spravodlivosť alebo mier. Hneď na to uvádza, že takýto človek koná spôsobom, ktorý prekračuje ľudské schopnosti – a to pravdepodobne viedlo Bejczyho k nesprávnym záverom. Rovnako T. MACHULA, „Tomáš o kardinálnych cnostech,” in TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Otázky o cnostech III*, Praha: Krystal OP, 2013, s. 22. Kritiku k tomu pozri v J. MARENBOON, *Pagans and Philosophers: Problems of Paganism from Augustine to Leibniz*, Oxford: Princeton University, 2015, s. 167.

³⁸ Viliam OCKHAM, *O spojení cností*, s. 205: „... Keď (niekto) potom chce formálne imperatívnym aktom vykonať nejaký skutok alebo podstúpiť niečo, čo prirodzene presahuje všeobecný ľudský potenciál a protirečí prirodzenej náklonnosti; alebo ak ho aj neprekračuje a neprotirečí prirodzenej náklonnosti, práve pokiaľ ide o povahu tohto aktu, protirečí svojej prirodzenej náklonnosti, pokiaľ ide o okolnosti: napriek tomu tvrdím,

Ockham uvádza príklad: človek, ktorý odmietne podstúpiť nepravosť a radšej sa rozhodne pre väzenie spojené s mučením alebo hrozbou upálenia. Takéto odmietnutie zo strany filozofa alebo aj kresťana posluhovať pri nepravosti prináša veľkú obeť – obeť, ktorú motivuje „vznešenejší“ cieľ. Tým vznešenejším môže byť Boh (Pravda), v prípade filozofa to môže byť pravda (spravodlivosť). Odmietnuť konať nepravosť pod hrozbou vlastnej smrti alebo ohrozenia vlastného spoločenského postavenia je pre Ockhama najvyšším svedectvom vernosti a zadostučinením voči vnútornému zmýšľaniu či hodnotám, podľa ktorých človek orientuje vlastný život. Stať sa nežiadaným v očiach iných nie je priamym cieľom, no dôsledkom toho, že verím vo vyššie hodnoty, než je spoločensky konformná podoba „pravdy“.

Je zaujímavé, že pri tomto stupni cnosti sa veľmi nezohľadňuje to, že cnosti vznikajú v súlade s náklonnosťami a inklináciami ľudskej prirodzenosti tým, že sú zdokonalené do podoby habitu a sledujú rozumový úsudok. Ockham tvrdí, že tento stupeň cnosti musí byť definovaný tým, že ide „proti prirodzenej náklonnosti“. Takáto cnosť podľa neho spĺňa podmienky, ktoré stanovuje Aristoteles vo svojej *Etike* (VII,1), keď hovorí, že vykonať takúto cnosť nie je schopný každý človek.

Ockham takpovediac spája tento stav s túžbou po blaženosti, rešpektíve s jej dosiahnutím. Spokojnosť človeka odmietajúceho nespravodlivosť sa nastolí až takouto obeťou. Absolútna vôľa človeka, ktorá je natoľko slobodná, že nemôže byť donútená konať proti svojej vôli nikým a ničím, pociťuje ako slasť a radosť každý skutok, ktorý si môže slobodne vybrať v súlade s rozumom. V tomto zmysle sa dá aj mučenie pre nepríjemnú pravdu alebo kvôli láske k Bohu či nastoleniu lepších pomerov v spoločnosti akceptovať ako prínosné z hľadiska minimálne pozitívneho príkladu. A pravdepodobne to bol Ockhamov zámer v politických súvislostiach svojej doby.

ZÁVER

Stredoveké teórie a interpretácie cnosti ponúkali v nadväznosti na Aristotelovu *Etiku Nikomachovu* tie najrôznejšie východiská a závery.

že takýto akt formálne určujúci (takéto konanie) podľa názoru filozofa spôsobuje heroickú cnosť...”

Spočiatku boli tieto teórie snahou o zladenie kresťanskej perspektívy vliatych a získaných cností s touto Aristotelovou snahou.

Ockham prináša odlišný postoj, ktorý uberá morálnej cnosti z jej teologických predpokladov. V duchu Dunska Scota je preňho primátom morálneho rozhodovania ľudská vôľa. Odlišnosť nastáva u Ockhama v dôraze na vnútorné skutky (v porovnaní s vonkajšími). Ockham považuje práve vnútorný úkon vôle za jediný nevyhnutne cnostný, ak sa vôľa v súlade s rozumovým súdom pre niečo rozhodne. Problematické na tejto pozícii je realizovanie takéhoto vnútorne „dokonalého“ skutku v okolnostiach tohto kontingentného sveta. Ockhamovi sa takáto realizácia vonkajšieho skutku navonok nezdá témou, ktorá by bola dôležitá. Druhou základnou výsadou je Ockhamov všade prítomný postulát *recta ratio*. Dokonalý skutok vôle je dokonalý samotným diktátom rozumu, ktorý vôľa prijme za svoj a rozhodne sa realizovať. Obe tieto spomínané vlastnosti dosť dobre navrávajú posun k novovekej, formálne zdôvodňovanej etike. Podobné známky nesie aj Ockhamovo rozlíšenie piatich stupňov cnosti. Jednotlivé tieto stupne cností síce podľa neho na seba zákonite nenadväzujú, Ockham im však istú hierarchiu a chronológiu automaticky priradzuje, pričom ich dosť dobre nerozlišuje. Najviac to vidíme na piatom „dokonalom“ stupni, ktorým sa podľa neho završuje i prekračuje hranica ľudskej prirodzenosti. Práve tento stupeň cnosti je z hľadiska Aristotelovej interpretácie pomerne problematický. Ockham ho síce prisudzuje formálne aj veriacim aj neveriacim ľuďom, aristotelovský univerzalizmus cnosti sa týmto stupňom mnohým ľuďom stáva nemožným.

Some Views on Virtue by William Ockham

Keywords: Virtue Ethics; the Middle Ages; Freedom; Will; Duns Scotus; Ockham

Abstract: The aim of this article is to focus on some specific perspectives of Ockham's ethics theory. His interpretation of Aristotle's virtue ethics was different from his contemporaries. Ockham (with D. Scotus) shifted the traditional standpoint of the various Aristotelian schools from a focus on reason and reasonable purposes toward the will and its internal/external acts. The will is faculty, in accordance with reason, which brings out an internal act and only this act can be free. Nothing else, apart from the will and its acts, can be necessarily free and thus virtuous. Nothing except for interior acts of the will can be fully virtuous. The perfect virtue is the only internal capacity of the will, although always

dependent on the "telos" – the end of the will. Ockham presents 5 degrees of virtues and especially the heroic one, being the highest of all virtues.

Doc. PhDr. Rastislav Nemec, PhD.
Katedra kresťanskej filozofie
TF Trnavskej univerzity v Trnave
Kostolná 1
814 99 Bratislava
rastislav.nemec@truni.sk