

## PRIRODZENOSŤ, VÔĽA A CNOŠŤ:

### ANTINATURALISTICKÉ ČRTY ETIKY JÁNA DUNSA SCOTA

MICHAL CHABADA

Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava, Slovenská republika,  
michal.chabada@uniba.sk

PŮVODNÍ VĚDECKÁ PRÁCE ▪ OBDRŽENO: 4/9/2019 ▪ PŘIJATO: 4/11/2019

---

**Abstrakt:** Hlavným cieľom práce je identifikovať antinaturalistické črty etiky Dunsca Scota. Predpokladom je objasnenie pojmu naturalizmu. V teoretickej filozofii je možné rozlíšiť metafyzický, vedecko-metodologický a sémanticko-analytický naturalizmus. V praktickej filozofii je naturalizmus prítomný v etike cnosti, v ktorej sa pri dosahovaní dobrého života pracuje s pojmom ľudskej prirodzenosti a emočno-afektívna stránka človeka je relevantným prvkom etického uvažovania. Voči nej stojí etika pravidiel, podľa ktorej je zdrojom morálne dobrého ľudská racionalita, prax má byť formovaná podľa poznania rozumu a emocionalita je v tomto etickom uvažovaní irelevantná. Na základe rozboru niektorých diel Dunsca Scota je jeho etika antinaturalistická v týchto bodoch: vôľa ako protiklad prirodzenosti; oddelenie morálky a blaženosti; sekundárny význam emócií v etickom uvažovaní; univerzálne záväzný imperatív lásky k Bohu; vôľa ako sídlo morálnych cností. Spojenie blaženosti, cnosti a prirodzenosti u Scota stráca vnútornú súdržnosť, prirodzené a morálne dobro nekonvergujú, čo sa odráža v „denaturalizácii“ morálky. Na základe identifikácie antinaturalistických črt Scotovej etiky prichádzame k záveru, že jeho etika má bližšie k etike pravidiel.

**Kľúčová slova:** prirodzenosť; vôľa; etika cnosti; etika pravidiel; naturalizmus; Ján Duns Scotus

### NATURE, WILL AND VIRTUE: ANTI-NATURALIST FEATURES OF JOHN DUNS SCOTUS'S ETHICS

**Abstract:** The aim of the paper is to identify anti-naturalist features in Duns Scotus's ethics. The prerequisite is to clarify the meaning of the term naturalism. In theoretical philosophy metaphysical, scientific-methodological and semantic-analytical naturalism can be distinguished. In practical philosophy naturalism is present in the ethics of virtue, which, in achieving a good life, considers the emotional-affective part of man to be a relevant element of ethical reasoning. The ethics of rules can be regarded as an opposite to the ethics of virtue, one in which emotionality is irrelevant. On the basis of an analysis of some of Duns Scotus's works, the author argues that his ethics is antinaturalistic in these aspects: the understanding of will in opposition to nature; the separation of morality and bliss; a secondary role of emotion in ethical reasoning; a universally binding imperative of love to God; will as the seat of moral virtues. The connection between bliss, virtue and nature, according to Scotus, loses internal cohesion, the natural and the moral good do not converge, which is reflected

in the 'denaturalisation' of morals. Having identified the anti-naturalist features of Scotus's ethics, the author concludes that his ethics is closer to the ethics of rules.

**Keywords:** nature; will; ethics of virtue; ethics of rules; naturalism; John Duns Scotus

---

Cieľom nášho príspevku je identifikovať antinaturalistické črty v etike Jána Dunsu Scota. K stanoveniu tohto cieľa nás motivoval názor T. Hoffmanna: „Vodiaca niť, ktorá sa tiahne scotistickou teóriou konania a etikou je dištancovanie sa do naturalizmu“ (Hoffmann 2012, 46). Predpokladom overenia tejto hypotézy je vyjasnenie významu termínov „prirodzený“ a „prirodzenosť“. Ako hovorí P. F. Strawson, „termín naturalizmus je používaný elasticky“ (Strawson 1985, 1).

V článku postupujeme v týchto krokoch. Najprv vyjasníme významové polia, v ktorých sa používa termín „naturalizmus“ v súčasných filozofických a najmä etických diskusiách. Predstavíme, akým spôsobom etika cnosti a etika pravidiel zohľadňujú ľudskú prirodzenosť, najmä jej emocionálnu stránku, pri poznaní a formulácii morálne dobrého. Za účelom identifikácie antinaturalistických prvkov v Scotovej etike predstavíme v druhom kroku jeho náuku o vôli a v treťom kroku jeho chápanie prirodzeného zákona. V poslednom kroku zhrnieme zistené antinaturalistické črty etiky Dunsu Scota, poukážeme, že Scotova etika má bližšie k etike pravidiel a nakoniec načrtne dejinno-filozofickú líniu možného vplyvu jeho etiky.<sup>1</sup>

### **Podoby naturalizmu v súčasných filozoficko-etických diskusiách**

V teoretickej filozofii možno podľa G. Keila rozlíšiť tri druhy naturalizmu: metafyzický, vedecko-metodologický a sémanticko-analytický. Metafyzický naturalizmus je ontologickou tézou, podľa ktorej existuje len to, čo je predmetom prírodných vied. Vedecko-metodologický naturalizmus sa zakladá na epistemickej autorite prírodných vied, ktorých metódy sú vzorom a privilegovanou cestou k pravde. Sémanticko-analytický naturalizmus odstraňuje z vedy všetky intencionálne stavy, ktoré nie je možné skúmať metódami prírodných vied (Keil 2017, 29–40; Szapuová–Nuhliček 2017, 7–11). „Tieto tri varianty naturalizmu si navzájom nekonkurujú, alebo sú stupňami rozpracovanosti jednej a tej istej základnej myšlienky“ (Keil 2008, 192).

V praktickej filozofii sú naturalistické prístupy prítomné najmä v etike cnosti. Predstavitelia aristotelovského etického naturalizmu v etike cnosti (napr. Ph. Footová, M. Nussbaumová, R. Hurtshouseová či J. McDowell) sa vo svojich koncepciách odvolávajú na ľudskú prirodzenosť, ktorá slúži „ako vodítko konania a zdroj morálnych noriem“ (Keil 2005, 75). Pre etiku cnosti/vydateného života všeobecne platí, že „to, čo má byť (čo je žiadauce), nie je prísne oddelené od toho, čo je (od faktického bytia človeka). Naopak, to čo má byť, je kontextuálne s túžbami a presvedčeniami zviazanými s ľudskou prirodzenosťou (tak, ako ju chápu títo autori), resp. s jeho emóciami, motiváciami, projektmi atď. na jednej strane a so

---

<sup>1</sup> V článku chceme poukázať okrem iného na analógie medzi etikou povinnosti a etikou Dunsu Scota, ktoré sa ukazujú najmä v spôsobe uchopenia morálneho dobra a jeho významu pre prax. Samozrejme, detailná analýza podobností a rozdielov by bola určite prínosná, no jej spracovanie by výrazne prekročovalo rozsah článku.

sociálno-kultúrnym pozadím rámcujúcim a determinujúcim individuálnu existenciu na strane druhej“ (Smreková–Palovičová 2003, 11).

I pojem ľudskej prirodzenosti je viacznačný a stojíme pred problémom jeho definície: buď v definícii prirodzenosti človeka akcentujeme len racionalitu, alebo zohľadníme afektívnosť/emocionalitu a pokúsime sa o harmonizáciu s racionalitou. Etické diskusie o záväznosti ľudskej prirodzenosti ako základu morálnych presvedčení oscilujú okolo otázky, či a do akej miery máme v etickom uvažovaní zohľadňovať naturálny aspekt človeka ako motív formulovania morálne dobrého.

Hlavným znakom etiky či etik cnosti je, že:

spájajú morálku s konkrétnym ľudským dobrom. To, o čo sa človek usiluje vo svojom živote, je dosiahnutie dobra [...], či už dobro má podobu blaženosti, šťastia, vydareného života. [...] Snaha sledovať vlastné dobro je prirodzenou tendenciou človeka [...] vlastné dobro dosiahneme prostredníctvom cnostného života. Ak vedíme dobrý život, teda žijeme v súlade s cnosťami, znamená to, že naplníme základnú potrebu našej povahy, ktorou je snaha sledovať vlastné dobro (Palovičová 2003, 397).

Cnosti sa chápu ako pozitívne charakterové črty, ktoré vznikajú z opakovanej kultivácie afektívno-emocionálnej stránky človeka, čím sa táto stránka človeka prijíma ako relevantná súčasť etického uvažovania.<sup>2</sup> Cnosti sú potrebnými cestami k dosahovaniu blaženosti/vydareného života v individuálnej i spoločenskej rovine.

Cnosti sú užitočné charakteristiky, ktoré potrebujeme tak pre vlastné dobro, ako aj pre dobro iných. Nikomu sa nemôže dariť dobre z hľadiska vydareného života, ak mu chýbajú určité cnosti, napríklad striedmosť, čestnosť, korektnosť a pod. Nedostatok cností neprospieva nielen jednotlivcovi, ale ani spoločnosti ako celku (Palovičová 2002, 470).

Tým vzniká kontrast k etike pravidiel.

Deontologické prístupy vypúšťajú z centra etickej reflexie záujmy, túžby, a potreby človeka, nezohľadňujú jeho prirodzenú snahu sledovať vlastné dobro. Morálne príkazy, ak majú byť záväzné pre všetkých, musia mať všeobecnú a bezpodmienečnú platnosť. [...] Morálne príkazy nemôžu byť odvodené na základe empirického poznania, ale musia mať svoj pôvod v čistom rozume. [...] Mravná kvalita konania nespočíva teda vo výsledku ani v konaní samotnom, ale vo vôli samotnej. Dobrá vôľa je vedená mravným zákonom a jej cieľom je sledovať povinnosť. [...] Morálne normy nekladú na človeka nároky kvôli nejakému inému účelu, napr. kvôli dosiahnutiu šťastia, vydareného života, ale chcú platiť nepodmienečne. V mravnom zákone nemotivuje morálne určitý obsah, ale rozumová forma obecného zákona (Palovičová 2003, 397–398).

V etike pravidiel sa prísne oddeľuje sféra bytia a toho, čo má byť (*to be* vs. *ought to be*; *Sein* vs. *Sollen*; *je* vs. *má byť*). Ľudská emocionalita je irelevantná v poznávaní a formulovaní mravne dobrého. Zároveň sa akcentuje pojem povinnosti ako jediný plauzibilný motív morálne dobrého a poslušnosť pravidiel. „Mať povinnosť niečo vykonať znamená robiť to, čo subjekt má robiť, čo mu ukladá norma, čo pre neho vyplýva z princípu (bez ohľadu na dôsledky)“ (Smreková–Palovičová 2003, 31).

---

<sup>2</sup> Na potrebu zohľadnenia emocionalita ako relevantnej súčasť etického uvažovania upozornila E. Anscombová vo svojej priekopníckej štúdií *Modern Moral Philosophy* (Anscombe 1958, 1–19; Kuna 2010, 23–28).

Na základe uvedeného stanovujeme sekundárny cieľ, ktorým bude zistiť, či Scotus vo svojej etike zohľadňuje prirodzené ľudské túžby, emócie a náklonnosti s cieľom dosiahnutia blaženosti, alebo ich pokladá za irelevantné a za zdroj morálne dobrého pokladá len rozumové poznanie. Prax, ktorá bude formovaná podľa neho, bude správna. Slovom, či má Scotova etika bližšie k naturalisticky ladenej etike cnosti, alebo k etike pravidiel.

### **Chápanie vôle podľa Dunsca Scota**

Prvý kontext, v ktorom identifikujeme antinaturalistické črty Scotovej etiky, je jeho chápanie vôle. Ako sa neskôr ukáže, jedine úkony vôle, pretože sú slobodné, sú vlastným predmetom etického posudzovania. Ako hovorí Kent, „jedinými morálnymi úkonmi budú slobodné úkony vôle, lebo rozum operuje prirodzeným spôsobom“ (Kent 2003, 356).

Scotus zasadzuje svoje chápanie vôle do Aristotelom stanoveného rozdielu medzi rozumovými a nerozumovými aktívnymi mohúcnosťami. Aktívne mohúcnosti niečo spôsobujú (teplo ohrieva), pasívne mohúcnosti môžu prijímať pôsobenie (voda prijíma teplo). Aktívne nerozumové mohúcnosti môžu mať len jeden určitý účinok (teplo len ohrieva), rozumové mohúcnosti môžu mať opačné účinky (liek môže spôsobovať zdravie i chorobu). Pasívne mohúcnosti môžu prijímať opačné účinky (voda sa môže ohrievať i ochladzovať), no za konkrétnych okolností prijímajú len jeden účinok, nemôžu súčasne prijímať dva protikladné účinky (voda sa nemôže súčasne ohrievať i ochladzovať). Hoci sa rozumové aktívne mohúcnosti vzťahujú na protiklady, musí pristúpiť niečo, čo udelí podnet pre príklon k jednému z nich (Aristoteles 2006, 1046a36–b24, 348; Hoffmann 2012, 14–15).

Prvá Scotova modifikácia Aristotelovho rozdielu sa týka toho, že „prvý rozdiel v rámci aktívnych mohúcností vzniká z odlišného spôsobu vyvolania činnosti“ (Scotus 2013a, 506). Práve spôsob vyvolania vlastnej činnosti je podľa Scota zásadný pri určení rozdielu medzi rozumovými a nerozumovými mohúcnosťami:

Spôsob vyvolania vlastnej činnosti môže byť podľa rodu len dvojaký. Buď je totiž mohúcnosť zo seba zameraná na činnosť tak, že nemôže nekonať, ak nie je brzdená vonkajším činiteľom, alebo nie je zo seba zameraná a môže mať tento alebo opačný úkon; prípadne môže konať, alebo nekonať. Prvá mohúcnosť sa všeobecne nazýva „prirodzenosť“, druhá sa nazýva „vôľa“ (Scotus 2013a, 506).

Ak vychádzame z tohto rozdielu, nerozumové mohúcnosti sú také, ktoré – ak nejestvuje prekážka – prirodzene/nevyhnutne vyvolajú svoj účinok, čím spadajú do sféry prirodzenosti. No rozumové mohúcnosti, ktoré môžu mať za tých istých okolností protikladné účinky, spadajú do sféry vôle. „Rozhodujúcim podľa Scota pre rozdiel medzi rozumovými a nerozumovými mohúcnosťami nie je, či sa vzťahujú na protikladné predmety. [...] Smerodajné skôr je, ako vykonávajú svoju vlastnú činnosť, totiž buď sú determinované zvonka, alebo nie“ (Hoffmann 2012, 15–16). Ak uvedený rozdiel aplikujeme na rozum a vôľu, dospievame k záveru, že:

rozum spadá pod „prirodzenosť“, je prirodzene aktívnou mohúcnosťou. Je totiž zo seba nevyhnutne určený na poznávanie a myslenie. A čo sa týka výpovedí, kde môže mať protikladné úkony, totiž úkony súhlasu alebo nesúhlasu, nemá ich vo svojej moci [...] [rozum] nevyhnutne vyvoláva úkon poznania. Rovnako vyvoláva aj iný úkon, ktorý sa môže týkať len jedného poznaného predmetu (Scotus 2013a, 508).

Dôsledkom modifikovaného chápania rozdielu medzi nerozumovými a rozumovými mohúcnosťami je, že rozum je nerozumovou mohúcnosťou:

Rozum (keď poznáva protiklady a ak vezmeme do úvahy typ kauzality, ktorý má vo vzťahu k veciam vzniknutým mimo neho) je zameraný na to, čo je mu vlastné. A tak je nerozumovou mohúcnosťou nielen vzhľadom na vlastné úkony, ale nie je úplne rozumový ani vzhľadom na vonkajší úkon, ktorým riadi [vôľu]. Ba dokonca, presne vzaté, je nerozumový aj vzhľadom na vonkajšie úkony (Scotus 2013a, 509).

No rozumové poznanie je predpokladom úkonu jedinej rozumovej mohúcnosti, totiž vôle a len v spojení s ňou ho možno nazvať rozumovou mohúcnosťou: „[Rozum] je rozumový len v odvodenom zmysle slova, lebo je predpokladom úkonu rozumovej mohúcnosti“ (Scotus 2013a, 509).

Vôľa je jedinou rozumovou mohúcnosťou, ktorá nie je určovaná pre jeden zo svojich synchronne alternatívnych úkonov. „Je zrejmé, že mohúcnosť, o ktorej sa hovorí ako o vôli, sa týka protikladov, ktoré sa nestávajú zároveň, ale že si môže vybrať jeden z nich, čo rozum nemôže“ (Scotus 2013a, 514). Vôľa je vnútorne neurčená k svojim úkonom, pretože ak by bola určená, spadala by do sféry prirodzenosti. Zároveň nie je ani určovaná, lebo inak by musela existovať ďalšia príčina určovania, ktorá by musela byť určovaná inou príčinou, a tak donekonečna. Postup donekonečna nič nevysvetľuje, preto zdroj určovania vôle musí byť v nej samej. Ako Scotus hovorí: „Nebude nijaká iná príčina než to, lebo vôľa je vôľa“ (Scotus 2013a, 507). Existenciu neurčenosti vôle Scotus pokladá za evidentnú a istú na základe vnútornej skúsenosti: „Dokazuje sa to skúsenostne. Ten, kto chce (*velle*), zakúša, že môže nechcieť (*non velle*)<sup>3</sup> alebo nechcieť (*nolle*)“ (Scotus 2013a, 507).

Podľa Scota treba vymedziť chápanie neurčenosti. Prvý typ neurčenosti znamená nedostatočnosť, kde je potrebné určovanie niečím iným (Scotus 2013a, 507). Druhým typom je neurčenosť „nadmernej dostatočnosti, ktorá pochádza z neohraničenosti aktuality“ (Scotus 2013a, 507). Je to neurčenosť „výnimočnej dokonalosti a moci, ktorá nie je viazaná na nijaký typ úkonu“ (Scotus 2013a, 508). Vôľa sama zo seba prekonáva svoju neurčenosť a určuje sa k nejakému typu aktivity. Vôľa je jedinečnou mohúcnosťou, ktorá „je aktívnym princípom, ktorý je úplne odlišný od celého rodu aktívnych princípov a odlišuje sa od nich najmä opačným spôsobom činnosti. [...] Lebo vôľa je úplne iná než ostatné aktívne mohúcnosti“ (Scotus 2013a, 510). „Vôľa je činiteľom odlišnej povahy od všetkého, čo je vo svete“ (Scotus 2013b, 7).

Prvým znakom vôle je jej schopnosť sebaurčovania sa.

Jedine vôľa je určujúca. No spôsob, akým určuje, nespočíva v tom, že by bola zo seba určená na jeden protiklad [...] Vôľa je vo vzťahu k svojmu vlastnému úkonu neurčená a svoj úkon vykonáva zo seba [...] Vôľa sa týka protikladov slobodným spôsobom, môže určiť samu seba. [...] sama môže niečo spôsobiť, môže určiť samu seba (Scotus 2013a, 509).

Ak sa na rozdiel medzi prirodzene aktívnymi mohúcnosťami a vôľou pozrieme z etického hľadiska, prirodzene/nevyhnutne aktívne mohúcnosti, keďže sú zvnútra i zvonka

---

<sup>3</sup> Vôli patrí sloboda v rozhodnutí na dvoch rovinách. V prvej predmetnej rovine volí medzi predmetmi (*libertas specificationis*; *velle* a *nolle*) a v druhej, reflexívnej rovine sa rozhoduje, či vôbec vyvolať, alebo sa zdržať svojho úkonu (*libertas exercitii*; *velle* a *non velle*).

determinované k nejakému spôsobu aktivity, nemožno nijakým spôsobom eticky hodnotiť. Jediným predmetom etického hodnotenia budú len úkony slobodnej vôle.

Druhým znakom vôle je, že sa pre svoje úkony určuje kontingentne.

Vôľa je v terajšom momente mohúcnosťou zameranou na opak toho, čo je [...] Keď sa vôľa nachádza v stave chcenia, je v tomto chcení kontingentne a toto chcenie pochádza z nej samej – ak nie je vtedy kontingentne, tak nikdy, lebo nikdy nie je iným spôsobom. A ako je [chcenie] v nej kontingentne, tak je vtedy vôľa mohúcnosťou, ktorá je schopná vzťahovať sa na protiklady. [...] Nie v tom zmysle, že môže onen protiklad spôsobiť zároveň s týmto, ale že môže onen protiklad spôsobiť v tomto momente, aj keď v tomto momente nespôsobuje nijaký iný. Pretože iné spôsobuje v tomto momente oddelene, a to nie nevyhnutne, ale kontingentne“ (Scotus 2013a, 514).

Scotus chápe vôľu ako slobodnú aktívnu mohutnosť kontingentného sebaurčovania (Möhle 1995, 166), pre ktorú v momente chcenia existuje synchronná alternatíva.

Chcenie teda nesmieme chápať ako determinovaný, ale ako kontingentný úkon voľby medzi dvoma vylučujúcimi sa alternatívami. Vôľa teda nemôže chcieť len po sebe nasledujúce možnosti, ale v jednom jedinom momente, teda zároveň, môže voľiť jednu zo synchronných alternatív (Söder 1998, 94).

Vôľa je jedinečná svojou indetermináciou, ktorá je podmienkou možnosti synchronnej autodeterminácie k alternatívnym úkonom a následného diachrónneho určovania sa.

Ak špecifikum vôle spočíva v jej kontingentnom sebaurčení, je otázkou, akým spôsobom je v tejto aktivite zastúpený rozum, resp. rozumom poznaný predmet? Ak by totiž rozum nezohrával nijakú úlohu, vznikla by hrozba, že Scotom koncipovaná vôľa je slepou svojvôľou. Scotus sa vyrovnáva s pasivizmom aristotelovského a aktivizmom augustiniánskeho chápania ľudskej duše v procese poznávania a chcenia.

Podľa prvej pozície je úkon vôle zapríčinený rozumom poznaným predmetom. Sebaurčenie vôle nie je nič iné než samopohyb vôle, je proti metafyzickému princípu, podľa ktorého aktívna a pasívna mohúcnosť nesmú byť identické (to isté nemôže byť zároveň v akte a potencii). Neorganické a nemateriálne mohúcnosti (činný a trpný rozum, vôľa) sa nepohybujú priamo, ale cez predstavivosť, ktorá je organickej a materiálnej povahy. To, čo v prvom rade hýbe rozumom a vôľou, je predmet vo fantazme (Scotus 2013b, 2). Aristotelovská pasivistická „teória je podozrivá, že smeruje k mechanisticko-deterministickému modelu ľudskeho konania“ (Hoffmann 2012, 23).

Podľa augustiniánskej pozície je vôľa jedinou účinnou príčinou svojho úkonu a predmet je neúčinným predpokladom, podmienkou *sine qua non* jeho vyvolania. Rozumové poznanie predmetu odstraňuje nevedomosť, ktorá je prekážkou samopohybu vôle. Po odstránení tejto prekážky, t. j. po nadobudnutí poznania predmetu, je vôľa v stave, kedy sama zo seba môže vyvolať svoje úkony (Scotus 2013b, 4). Podľa Scota je v tejto mienke obsiahnutý problém. Ak by sa poznaný predmet nijakým spôsobom kauzálné nepodielal na úkone vôle, „všetky úkony vôle by boli toho istého druhu [...] No druhy majú esenciálny poriadok v univerze [...] chcieť Boha je vznešenejšie než chcieť niečo iné“ (Scotus 2013b, 5). Rozdiely medzi úkonmi vôle by boli len podľa intenzity chcenia, čo by viedlo k neprijateľnému záveru, že silnejšia láska k muche by bola dokonalejším úkonom než slabšia láska k Bohu (Scotus 2013b, 5).

Scotus integruje obe pozície a hovorí, že úkon vôle pochádza z vôle a z rozumom uchopeného predmetu ako z parciálnych účinných príčin (Scotus 2013b, 6). V zapríčinení úkonu vôle rozumom poznaný predmet i vôľa vyjadrujú svoju špecifickosť: prirodzený a slobodný spôsob aktivity. Vôľa vstupuje do kooperácie s poznaným predmetom slobodne.<sup>4</sup> Vôľa je v tejto kooperácii dôležitejšou príčinou než rozum (Scotus 2013b, 6). Medzi rozumom poznaným predmetom a vôľou je podľa Scota *relatio aptitudinalis* čiže potenciálny vzťah, ktorý sa stáva reálnym až na základe slobodného rozhodnutia vôle vstúpiť do tejto kooperácie. Ako hovorí H. Möhle: „Pojem *relatio aptitudinalis* implikuje nevyhnutné určenie členov vzťahu chápaných osebe, no necháva otvorenú možnosť, či sa vzťah týchto členov skutočne aktualizuje“ (Möhle 1995, 35).

Ak podľa Scota patrí k povahe vôle určiť sa sama zo seba k dobru, potom vôľa potrebuje rozum, ktorý jej toto dobro ukazuje: „Rozum [...] ukazuje a riadi, vôľa [...] nakláňa a prikazuje“ (Scotus 2013a, 508). Ako bolo ukázané, vôľa a rozum sú parciálnymi príčinami vzniku úkonu chcenia.

Vôľa sa sama zo seba určuje k úkonu, ktorý sa vzťahuje k dobru, ktoré jej ukazuje rozum. [...] Rozum sa nestáva praktickým (ako o tom hovoria Aristoteles a T. Akvinský) tým spôsobom, že ho ku konkrétnemu konaniu určuje prirodzená žiadostivosť a jej cieľ. Skôr je to vôľa, ktorá sa rozhoduje, či bude chcieť dobro, ktoré jej ukazuje rozum, alebo sa zdrží chcenia. Namiesto prirodzenej žiadostivosti nastupuje slobodné chcenie vôle ako rozumovej mohúcnosti, namiesto cieľa, ktorý je dobrom prirodzenej žiadostivosti nastupuje predmet, ktorý rozum vôli ukazuje a posudzuje ho ako dobrý (Honnefelder 2005, 118).

Vôľa nie je zakomponovaná do siete cieľov imanentných ľudskej prirodzenosti v jej sklonoch (napr. sebazáchova, reprodukcia a poznanie), ale ako mohúcnosť sebaurčovania je mimo sféry afektívno-emocionálne chápanej prirodzenosti. Ako hovorí T. Williams: „Pojem cieľa ostáva dôležitý, no cieľ nie je viac aktualizáciou ľudských potencialít“ (Williams 2003, 335). Vôľa sa sama zo seba rozhoduje pre spoluprácu s rozumom a pre nasledovanie toho, čo rozum poznáva ako morálne dobro. Cieľom sa stáva to, pre čo sa vôľa rozhodne, čím zakladá svoj vlastný teleologický poriadok.

Ak je náuka o vôli základom Scotovej etiky a vôľa je opakom prirodzenosti, možno povedať, že Scotova etika je vo svojej podstate antinaturalistická.

Scotus nevidí primárnu mravnú hodnotu v snahe o dosiahnutie blaženosti aktéra. Dôvodom je, že v ľudskej vôli – v nadväznosti najmä na Anzelma z Canterbury – rozlišuje medzi dvoma sklonmi, ktoré predstavujú dva druhy motivácie.<sup>5</sup> Prvý sklon je sklonom k príjemnému (*affectio commodi; uti*), v ktorom vôľa smeruje k dobru, ktoré spočíva v zdokonalení prirodzenosti aktéra. Sklon vôle k príjemnému je čisto prirodzene aktívnou snaživosťou, ktorá prirodzene/nevyhnutne nasleduje rozumové poznanie. Intenzita dosahovania je závislá na vhodnosti predmetu (na základe poznania blaženosti, ktorá je najvhodnejším predmetom, ju

---

<sup>4</sup> V tomto bode Duns Scotus protirečí aristotelovskej „axióme“ „čokoľvek sa hýbe, je hýbané niečím iným“ (omne quod movetur ab alio movetur) (Möhle 2003, 324–325).

<sup>5</sup> Oba sklony sú vo vôli prirodzene obsiahnuté, no odlišujú sa v spôsobe aktivity. Konanie podľa sklonu k príjemnému sa deje prirodzene, predstavuje istý druh nevyhnutnosti či determinizmu. Konanie podľa sklonu ku spravodlivosti sa deje v zhode so správnym poznaním rozumu (v zhode s racionálne poznateľnými morálnymi normami), v ktorom sa prekračujú naturalistické tendencie sklonu k príjemnému. Ak je tendencia konať v zhode ku spravodlivosti zakotvená vo vôli, neznamená to, že takého konanie bude diať prirodzene/nevyhnutne.

chceme najintenzívnejšie) (Williams 1995, 426). Aktér sleduje vlastný prospech a výhody, ktoré pokladá za šťastie. V tomto sklone niečo chceme ako prostriedok na dosiahnutie niečoho iného. „Sklon vôle k príjemnému zahŕňa túžbu po blaženosti a sebazdokonalení, môžeme ho označiť za egocentrický, nie nevyhnutne za egoistický. Tento sklon reprezentuje prirodzený aspekt vôle“ (Kent 2003, 356). Sklon k príjemnému predstavuje naturalisticko-eudaimonistický aspekt vôle a viaže sa naň cnosť nádeje (Scotus 1997e, 277).

Vôľa v druhom neegoistickom sklone k spravodlivosti (*affectio iustitiae; frui*) či v priateľskom chcení (*velle amicitiae*) primárne smeruje k vnútornému dobru predmetu. Je to prípad, keď nejaké dobro chceme, t. j. milujeme ho kvôli nemu samému (Scotus 1997b, 153; Scotus 1997d, 302; Honnefelder 2005, 116). Sklon k spravodlivosti prepožičiava aktérovi slobodu prekročiť naturalizmus sklonu k príjemnému (Scotus 1997c, 155) v úkone nezištnej lásky. Sklon k spravodlivosti je „vrodenu slobodou vôle“ (Scotus 1997d, 299), ktorá je predpokladom autonómie a morálnej zodpovednosti aktéra a viaže sa naň cnosť lásky (Scotus 1997e, 277).<sup>6</sup> Ako hovorí Williams: „*Affectio iustitiae* nám umožňuje slobodne chcieť to, čo sa od nás morálne vyžaduje bez ohľadu na šťastie. Takto môžeme vyvolať morálne dobré úkony“ (Williams 2003, 347).

Pre preukázanie existencie oboch sklonov siaha Scotus po bezprostrednej vnútornej skúsenosti. „Každý môže v sebe skúsiť, že je schopný odmietnuť dobro, ktoré mu rozum úplne jasne ukázal“ (Scotus 1997a, 161). Ani námietka, že všetky bytosti, ktoré sú podriadené rozumovým bytostiam, majú len sklon k príjemnému, nie je dôkazom toho, že vôľa má len tento jeden sklon. Ak v menej dokonalých veciach nemožno nájsť niečo dokonalejšie, nemožno vylúčiť jeho existenciu. Inak by sme museli poprieť aj existenciu rozumu u ľudí, pretože u iných živočíchov nie je prítomný, čo je nezmysel (Cezar 2004, 26).

Sklon k spravodlivosti prepožičiava vôli slobodu, pretože ak by vôľa mala len sklon k príjemnému, konala by nevyhnutne a odpadlo by celé etické posudzovanie vnútorného rozhodnutia (Hoffmann 1999, 212). Vôľa môže svoj sklon k príjemnému mierniť pomocou sklonu k spravodlivosti, v ktorom je obsiahnutá požiadavka konať v zhode s morálnymi normami, ktoré poznáva rozum. Sklon k príjemnému nie je niečo osebe zlé, práve naopak. Keď sú splnené požiadavky sklonu k spravodlivosti, je túžba po vlastnom šťastí a dokonalosti niečím dobrým (Cezar 2004, 28). V prípade, že rozum poznáva to, čo je objektívne dobré, a vôľa sa rozhodne sledovať takéto poznanie rozumu, je prax človeka správna. Morálnosť nejakého konania sa preto nemá posudzovať podľa úžitku pre šťastie konajúceho subjektu, ale podľa objektívnej spravodlivosti (Cezar 2004, 27). Týmto sa Scotus rozchádza s naturalisticky ladenými eudaimonistickými etikami (Hoffmann 2012, 30; Kent 2003, 356; Williams 2003, 338), oddeľuje mravnosť a blaženosť, čiže denaturalizuje blaženosť.

Rozchod s naturalisticky ladenou eudaimonistickou etikou je badať aj v prípade blaženosti ako cieľa, ktorý chceme kvôli nemu samému a vo svojej dokonalej podobe spočíva v nazeraní Boha tvárou v tvár. Vôľa nemôže nechcieť blaženosť (*non potest nolle beatitudinem*), no môže ju ne-chcieť, t. j. môže sa zdržať vyvolania úkonu chcenia blaženosti (*potest non velle illud*) (Scotus 1997a, 160; Hoffmann 1999, 204; Williams 1995, 430). Stabilita blaženého nazerania, t. j. že sa vôľa v ňom nemôže odkloniť od Boha, teda zhrešiť, je udržiavaná

---

<sup>6</sup> „Na základe analýzy vôle môže Scotus zdôvodniť nevyhnutnosť troch teologických cnosti. Viera riadi rozum, nádej riadi vôľu, nakoľko je určovaná sklonom k príjemnému. Láska riadi vôľu, nakoľko je určovaná sklonom ku spravodlivosti“ (Cezar 2004, 14).



neustálym vplyvom Boha (Scotus 1997a, 161). Vôľa sa môže zdržať blaženého nazerania, lebo je mohúcnosťou slobodného a kontingentného sebaurčovania sa. Súhlas s poznaným predmetom je nie vyvolaný stupňom dobroty predmetu, ale je daný slobodne (Möhle 2003, 325).

Prepojenie alebo oddelenie mravnosti a blaženosti (naturalizácia či denaturalizácia blaženosti) spočíva v tom, akým spôsobom sa na morálnej úvahe podieľa ľudská zmyslová snaživosť. U Aristotela a T. Akvinského sú morálne cnosti záležitosťou nielen racionality, ale aj zmyslovej snaživosti (Akvinský 2012, 89), čím sa cnosti dotýkajú afektívno-emocionálnej stránky človeka. Emocionálno-afektívne snaženie, prítomné v prirodzených sklonoch, slúži ako indikátor v určení morálne dobrého, ktoré je nevyhnutne spojené s blaženosťou. Rozum a snaživosť nie sú ostrými protikladmi, Akvinský charakterizuje ich vzťah ako politický.<sup>7</sup> Na rozdiel od Aristotela a Akvinského je podľa Scota jedine „vôľa sídlom morálnych cností“ (Scotus 1997f, 230) a „morálne dobro pristupuje ku konaniu hneď potom, keď bolo vyvolané vôľou vo vedomej zhode s rozumovým poznaním“ (Scotus 1959, 164; Müller 2010, 429). Prirodzené snaženie je správne, ak je v zhode s tým, čo rozum poznáva ako objektívne morálne dobré/správne (Scotus 1959, 164). Ako v tejto súvislosti hovorí J. Müller:

voči zohľadňovaniu afektivity aktéra ako kritéria morálnej kvality konania sa Scotus stavia rezervovane. V oblasti morálky má význam len to, čo je skutočne v moci nášho slobodného rozhodovania. [...] Emócie sú pasívnymi princípmi, ktoré sú vyvolávané procesmi vo vonkajšom svete. Emócie, prípadne afektívne snaženia sa môžu stať predmetom morálneho hodnotenia, len vtedy, keď sa chápu ako výraz slobodného chcenia (Müller 2010, 423).

Vzťah rozumu/vôle a emócií chápe Scotus ako despotický, lebo „nerozumová časť duše musí poslúchať rozumovú [...] a podliehať jej rozkazom“ (Scotus 1997f, 230). Medzi rozumom a emóciami nie je priamy vzťah, ale sprostredkovaný vôľou, nakoľko dávať pokyny nižším častiam duše a mierniť afekty je primárne výkonom vôle (Scotus 1997f, 229). V zmyslovej snaživosti sa nevyskytujú pravé morálne cnosti, ale kvázi-cnosti ako vedľajší produkt úkonov vôle. Prepojenie medzi cnosťami vôle a kvázi-cnosťami v zmyslovej snaživosti je akcidentálne (Müller 2010, 424, 425).

### **Chápanie prirodzeného zákona a praxe podľa Dunsca Scota**

Ak morálne dobro spočíva v zhode vôle s rozumovým poznaním, ukazuje sa ako potrebné objasniť spôsob poznania a zdôvodnenia morálnych noriem, v zhode s ktorými je prax správna. Koncepcia morálnych noriem, ktoré sú prirodzene<sup>8</sup> poznateľné rozumom a sú predpokladom správnosti praxe ako úkonov vôle,<sup>9</sup> je obsiahnutá v náuke o prirodzenom zákone.

Scotus podáva vymedzenie prirodzeného zákona: „Niektoré veci patria k prirodzenému zákonu dvojakým spôsobom. Prvým spôsobom ako prvé praktické princípy zrejmé na základe termínov alebo ako závery, ktoré z nich nevyhnutne vyplývajú. O tých sa hovorí, že patria k prirodzenému zákonu v najvlastnejšom zmysle“ (Scotus 2005, 42). Prirodzenými zákonmi

<sup>7</sup> Bližšie k vzťahu rozumu a emócií u T. Akvinského pozri Szapuová–Chabada (2017, 698–710).

<sup>8</sup> Myslím tým poznateľné bez pomoci nadprirodzeného zjavenia. Zjavenie dodáva prirodzenému racionálnemu poznaniu morálnych noriem črtu istoty.

<sup>9</sup> Prax je úkonom inej mohúcnosti duše než rozumu, a to vôle, podľa prirodzenosti nasleduje po úkone rozumu a správnosť praxe je zakotvená v zhode so správnym poznaním rozumu (Scotus 1950, 155).

budú nielen také propozície, ktorých pravdivosť je poznávaná na základe významoch ich termínov, ale aj závery, ktoré možno z nich odvodiť sylogizmom. Od týchto praktických princípov nemôže byť nikdy udelený dišpenz (Scotus 2005, 42; Cezar 2004, 46).

Ak prirodzeným zákonom v prísnom zmysle sú len tie praktické princípy, ktoré sú evidentné, t. j. ich pravdivosť možno poznať z formálneho obsahu termínov a neexistuje žiadne oslobodenie od nich, tak prvým a najvyšším princípom prirodzeného zákona je príkaz lásky k Bohu: „Boh musí byť milovaný nadovšetko“ (Scotus 2005, 42). Rozum samostatne poznáva, že Boh je najvyššie dobro a ako taký musí byť aj v najvyššej miere milovaný, pretože „byť najvyšším dobrom“ neznamena nič iné než „byť milovaný nadovšetko“ (Scotus 2005, 42). Vetu „najvyššie dobro musí byť nadovšetko milované“ možno poznať *per se*, je evidentná sama zo seba, lebo predikát je obsiahnutý v subjekte. Slovom, láska k Bohu nadovšetko je úkonom, ktorý je v zhode so správnym poznaním rozumu, ktorý diktuje, že čo je najlepšie, musí byť najviac milované. Príkaz lásky k Bohu je prvým praktickým princípom, ktorý je vždy morálne správny a záväzný (Scotus 1997e, 276). Boh nemôže dišpenzovať spod prirodzeného zákona v prísnom zmysle (nemôže dovoliť modloslužbu, zneužívanie svojho mena či nenávisť k sebe) (Scotus 2005, 43). Inak by to implikovalo protirečenie v ňom samom, lebo Boh seba miluje nevyhnutne. Príkaz lásky k Bohu je v nevyhnutnom súlade s poznaním rozumu a prax formovaná podľa neho je vždy mravne dobrá/správna, pretože pozitívna morálna hodnota konania sa zakladá na zhode s poznaním rozumu.

Ak sa pozitívna mravná hodnota konania viaže na sklon ku spravodlivosti, ktorý „nám nehovorí, čo je prikázané, ale dovoľuje nám robiť to, čo je prikázané“ (Williams 1995, 438), príkaz lásky k Bohu ako k najvyššiemu či nekonečnému dobru je v úplnej zhode s týmto sklonom. Aktér má teda primárne milovať Boha kvôli nemu samému, lebo Boh je nekonečne dobrý, a tomuto príkazu podriaďovať vlastnú víziu blaženosti/šťastia, ktorá sa prejavuje v naturalistickom sklone k príjemnému. „*Affectio iustitiae* smeruje k Bohu nakoľko je dobrý v sebe samom, zatiaľ čo *affectio commodi* smeruje k Bohu nakoľko zdokonaľuje racionálnu prirodzenosť“ (Williams 1995, 443).

No celý stvorený svet Boh chce/miluje slobodne. Tento kontingentný vzťah Boha *ad extra* však nie je svojvôľou, pretože kontingentné chcenie je v Bohu predchádzané nevyhnutným poznaním logických možností. Čo Boh kontingentne chce a tvorí, je vo svojej logickej možnosti nevyhnutné (schopné existencie), no v aktuálnej existencii je kontingentné. Boh má vo svojej činnosti hranicu, ktorou je princíp sporu. Boh chce racionálne v najvyššej miere (*rationalissime volens*), čo znamená, že každý (možný i aktuálny) svet je vnútorne (logicky) konzistentný. Kontingentný pôvod nášho existujúceho sveta neprotirečí jeho vnútornej konzistentnosti (Honnfelder 2005, 122–123).

Okrem vymedzenia prirodzeného zákona v prísnom zmysle podáva Scotus vymedzenie prirodzeného zákona v širšom zmysle. „Iným spôsobom niečo patrí k prirodzenému zákonu, pretože je to vo veľkom súlade s týmto zákonom, hoci to nevyhnutne nevyplýva z prvých praktických princípov, ktoré sú zrejmé na základe vlastných termínov a sú nevyhnutne poznané každým rozumom“ (Scotus 2005, 43).

K prirodzenému zákonu v širšom zmysle patria príkazy druhej tabule Desatora (Scotus 2005, 42). Obsah týchto príkazov nie je evidentný na základe obsahu termínov a nemožno ich sylogisticky odvodiť z prvých praktických princípov. Predmetom týchto príkazov sú konečné dobrá a preto to, čo sa v týchto normách prikazuje, nepredstavuje formálnu dobrotu na

dosiahnutie posledného cieľa (Boha) a to, čo sa v nich zakazuje, neobsahuje formálne zlo, ktorého by sme sa mali vyvarovať (Scotus 2005, 44). Keby dobro, ktoré je v týchto príkazoch obsiahnuté, nebolo prikázané, stále by bolo možné dosiahnuť a milovať Boha. A analogicky, keby zlo, ktoré tieto príkazy vylučujú, nebolo zakázané, dosiahnutie posledného dobra (Boha) by nebolo vylúčené (Šprunk 2005, 53). Hoci nemožno príkazy druhej tabule poznať analyticky, predsa nie sú ľubovoľné, medzi nimi jestvuje istý poriadok, ktorý harmonizuje s prvými praktickými princípmi (Hoffmann 2012, 45).<sup>10</sup>

Scotus vysvetľuje „veľký súlad“ na príklade z pozitívneho práva. Z princípu „v spoločenstve alebo v štáte je nevyhnutné žiť v mieri“ nevyplýva nevyhnutne, že každý má mať súkromný majetok, pretože mier by mohol vládnuť v spoločenstve, kde by bolo všetko spoločné. No zásada, aby ľudia mali súkromné vlastníctvo, je vo *veľkej zhode* s mierovým spolužitím, pretože ľudia sa v terajšom stave prirodzenosti starajú o svoj vlastný majetok viac než o spoločný a chceli by, aby spoločný majetok bol radšej pridelený im než spoločenstvu a strážcom dobra spoločenstva. Takto by vznikali spory a neporiadok (Scotus 2005, 44).

Scotus svoje úvahy ilustruje na „biblických škandáloch“. Piate prikázanie znie „Nezabiješ!“. Zabitie druhého človeka je logicky kompatibilné s láskou k Bohu (boží príkaz na vyhladenie modloslužobníkov či zabitie kráľa), no okrem tejto Bohom udelenej výnimky je ochrana a zachovávanie života druhého vo väčšom súlade s láskou k Bohu, pretože tým, že nesiaham na život druhého, umožňujem mu milovať Boha. Šieste prikázanie znie „Nescudzoložíš!“. Cudzoložstvo je logicky kompatibilné s láskou k Bohu (na boží príkaz mal prorok Ozeáš splodiť deti z cudzoložstva), no okrem tejto Bohom udelenej výnimky je manželská vernosť alebo celibát vo väčšom súlade s láskou k Bohu.<sup>11</sup> Siedme prikázanie znie „Nepokradneš!“. Krádež cudzieho majetku je logicky kompatibilná s láskou k Bohu (okradnutie Egypťanov), no až na túto Bohom udelenú výnimku, je vo väčšom súlade s láskou k Bohu zákaz krádeže, pretože v opačnom prípade by panovalo násilie, ktoré vážne ohrozuje lásku k Bohu. Príkazy druhej tabule Dekalógu sa pohybujú na škále morálnej indiferentnosti, ale vzhľadom na terajší stav ľudskej prirodzenosti sú vo väčšej zhode s prirodzeným zákonom než ich opaky.

Podľa Scota musíme vziať do úvahy to, akí sú ľudia v terajšom stave. Z dvoch noriem, ktoré sú logicky kompatibilné s láskou k Bohu, po zvážení pozitív a negatív, je vo väčšom súlade s láskou k Bohu tá norma, ktorej opak by spôsobil väčšie zlo.

Existuje síce niečo ako jeden princíp, ktorý je základom pre stanovenie všetkých ostatných zákonov a práv, ale pozitívne zákony nevyplývajú z tohto princípu s jednoduchou [logickou] nevyhnutnosťou, ale vysvetľujú ho, pokiaľ ide o určité jednotlivé prípady. Tieto výklady sú vo veľkom súlade s prvým všeobecným princípom (Scotus 2005, 44).

Príkázania druhej tabule Dekalógu sú v podstate prikázaniami vyjadrujúcimi lásku k blížnemu. Podľa Scota láska k blížnemu spočíva v tom, že máme chcieť, aby blížny miloval Boha (Scotus 2005, 45). Láska k blížnemu je vo väčšej zhode s láskou k Bohu než jej opak: láska k blížnemu nie je ničím iným než to, že chcem, aby blížny miloval Boha (Scotus 2005, 45), blížnemu prajem milovať Boha (dokonalá láska nie je žiarlivá či neprajná) (Scotus 2005,

<sup>10</sup> „Tieto príkazy a zákazy neprotirečia prirodzenému zákonu v prísnom zmysle, sú s ním v zhode (consonantia), ako celok predstavujú poriadok, ktorý bol síce Bohom chcený kontingentne, no ako taký vykazuje vnútornú usporiadanosť [...] či vnútornú racionalitu“ (Honnefelder 2005, 128–129).

<sup>11</sup> V prípade manželstva, kde je ohrozovaný jeden z partnerov na živote, čo znemožňuje lásku k Bohu, uvažuje Scotus o možnosti rozvodu. Pozri (Cezar 2004, 111–112).

44). Boh nie je privátnym, ale spoločným dobrom (Scotus 2005, 44). „Pre bližneho máme chcieť i ďalšie dobrá, alebo aspoň nechcieť pre bližneho opačné zlá, napríklad nepriať mu, aby bol nespravodlivo zbavený telesného života alebo manželskej vernosti alebo časných statkov a pod.“ (Scotus 2005, 46).

Z týchto príkladov je zrejmé, že hoci obe alternatívy sú osebe kompatibilné s láskou k Bohu, predsa, zohľadniac terajší stav slabosti ľudskej prirodzenosti, je jedna z nich vo väčšom súlade než jej opak. Napriek tomu, že normy druhej tabule desatora sú prirodzene poznateľné, bolo kvôli našej faktickej intelektuálnej a morálnej slabosti potrebné nadprirodzené zjavenie, ktoré im dodáva charakter istoty.

Antinaturalistická črta Scotovej teórie prirodzeného zákona spočíva v tom, že pri formulovaní mravne dobrého nevstupuje ľudskej prirodzenosti vlastný sklon k príjemnému, ktorý vyjadruje naturálnu stránku vôle, ale len správne poznanie rozumu a vôle vlastný neegoistický sklon ku spravodlivosti.<sup>12</sup> Ak je prax (t. j. úkony vôle) formovaná podľa poznania rozumu, je správna. „Pre morálku nerozhoduje to, čo je dobré, ale čo je správne“ (Williams 1995, 442). Pri konkrétnej voľbe toho, čo je rozumom poznané ako správne/dobré, je nevyhnutné zohľadniť aj okolnosti, pretože morálne dobro je súhrnom (*integritas*), v ktorom sú v súlade tak predmet, cieľ voľby a okolnosti voľby ako spôsob, čas či miesto (Scotus 1997g, 171–172).

## Záver

Za hlavný cieľ nášho príspevku sme si stanovili identifikovať antinaturalistické črty v etike Dunsca Scota. Prvá antinaturalistická črta Scotovej etiky je prítomná už v jej základoch, totiž v jeho chápaní vôle. Rozum je prirodzene aktívnou mohúcnosťou, racionálnou mohúcnosťou len vďaka kooperácii s vôľou, ktorá do nej vstupuje kontingentne. Aktivita rozumu patrí úplne do sféry prirodzenosti: vzniká nevyhnutne, keď je predmet prítomný a absentuje prekážka. Naproti tomu vôľa je jedinou racionálnou mohúcnosťou, lebo sa sama zo seba kontingentne určuje pre synchronne alternatívy a nachádza sa mimo oblasti prirodzenosti. Iba jej úkony sú predmetom mravného hodnotenia a zakladá vlastný teleologický poriadok. Tieto charakteristiky robia z vôle jedinečnú mohúcnosť ľudskej duše a nemožno ju porovnať s ničím v univerze.

Druhá antinaturalistická črta Scotovej etiky je zrejماً v kontraste medzi sklonom k príjemnému a sklonom ku spravodlivosti. Ak sklon k príjemnému vyjadruje naturálnu stránku vôle, vďaka ktorému smeruje k dobrám, ktoré sú preň príjemné či prospešné, sklon ku spravodlivému primárne nasleduje to, čo je morálne dobré/správne osebe nezávisle od aktérovej predstavy blaženosti. *Affectio commodi* sa týka predmetov opisovaných ako „prospešný pre moje šťastie“ a „nežiaduce pre môj prospech“; *affectio iustitiae* sa týka predmetom opisovaných ako „prikázaný“ a „zakázaný“ (Williams 1995, 439). Práve v sklone ku spravodlivosti je zakotvená sloboda človeka, ktorou prekračuje tendencie sklonu k príjemnému, a tak je schopný konať podľa objektívnej spravodlivosti, ktorú poznáva rozum.

Tretiu antinaturalistickú črtu Scotovej etiky možno nájsť v jeho náuke o prirodzenom zákone. Prvá norma prirodzeného zákona v prísnom zmysle (príkaz lásky k Bohu) je rozumom

---

<sup>12</sup> Podľa Williamsa: „Nazerat' ľudskú prirodzenosť kvôli morálnym predpisom je strata času. [...] Scotus týmto podporuje tých, ktorí sú naklonení k pochybnosti o úspechu teórie prirodzeného zákona na tomistický spôsob (Williams 1995, 442).

poznaná analytická a evidentná veta, v ktorej je vyjadrená vnútorná a esenciálna добрôta predmetu, čo zaväzuje za každých okolností. V láske k Bohu je vyjadrené najvyššie morálne dobro, ktoré je človek povinný voliť. Aktér má prekonávať sklon k príjemnému, čím sa naturalistické šťastie stáva sekundárnym.

Scota možno chápať ako jedného z predstaviteľov voluntaristického prúdu v etike, ktorý prispel k transformácii etického diskurzu. Scotus nadväzuje na podnety aristotelovskej náuky o cnosti, no v mnohom ju modifikuje. Scotova etika je charakteristická odklonom od eudaimonistického chápania cností ako ústredného prvku etiky a príklonom k normatívne ladenej etike. Podľa Müllera sa tým začína prechod od chápania morálne dobrého ako viazaného na cnosť k chápaniu morálne dobrého ako viazaného na normy (Müller 2010, 429).

Na základe uvedeného odpovedáme aj na sekundárny cieľ článku, či má Scotova etika bližšie k etike pravidiel, alebo k naturalistickej etike cnosti. Na základe uvedených črt Scotovej etiky sa domnievame, že má bližšie k etike pravidiel.<sup>13</sup> V prospech nášho záveru hovorí aj J. Müller:

Mravné dobro je u Aristotela funkcionálne viazané na tri fundamentálne princípy jeho etiky – blaženosť, cnosť a prirodzenosť. U Scota stráca toto spojenie svoju vnútornú súdržnosť. Prirodzenosť a morálna sa postupne disociujú, ako to ukazuje rozdiel medzi prirodzenosťou a vôľou. Mravnosť potom nie je – ako u Aristotela a T. Akvinského – komplementárnym zavŕšením prirodzenosti, ale musí sa chápať ako niečo od nej nezávislé a samostatné. Prirodzené a morálne dobro tu už viac nekonvergujú, ale sa tendenčne rozchádzajú. Skrze ‚denaturalizáciu‘ morálny sa vytráca aj jej najvyšší účel, totiž blaženosť (Müller 2010, 438).

Tento záver treba však doplniť o to, že i Scotus vypracoval teóriu cnosti. Na rozdiel od aristotelovsko-tomistickej etickej teórie Scotus pokladal za nositeľa morálnych cností vôľu. Morálne cnosti nie sú vzájomne prepojené, každá z nich má svoju cnosť rozumnosti a získavanie cností sa dosahuje nezávisle od afektívnej výbavy človeka (Hoffmann 2012, 46). Tým pripravil cestu k Ockhamovej etickej koncepcii cnosti (Nemec 2017, 25, 33). Cnosti podstatne neprispievajú k morálnej добрôte konania. V prísnom zmysle slova vôľa nepotrebuje cnosti, aby sa určovala k dobrému konaniu. „Dvere k mravne dobrému konaniu sa dajú otvoriť principiálne aj bez nich [cností]. Cnosti strácajú svoju status vplyvu na morálny život a postupne sa stávajú formami sily vôle, teda exekutívno-inštrumentálnymi veličinami“ (Müller 2010, 438).

Ak sloboda vôle podľa Scota umožňuje prekročiť naturalistický sklon k príjemnému a prirodzenú snaživosť ako celok a voliť niečo bez toho, aby sa zohľadňoval prospech / šťastie aktéra, sloboda bude viazaná na nevyhnutne platný a všeobecne záväzný morálny príkaz, ktorý vyjadruje dobro osebe, a prax je právna iba vtedy, ak je v zhode s ním. „Paralela s Kantovou teóriou je nápadná“ (Williams 1995, 444).<sup>14 15</sup>

---

<sup>13</sup> Týmto nechceme povedať, že Scotova je čistým príkladom deontologickej etiky. Skôr chceme ukázať, že sú v nej deontologické motívy prítomné silnejšie, než u Aristotela či T. Akvinského.

<sup>14</sup> Samozrejme, že v Scotovej etike nie je prítomná apriórna rovina uvažovania. Hlavný príkaz prirodzeného zákona podľa Scota nie je apriórny, pretože pojmy, z ktorých vznikol, sú empirického spôsobu. Istú analógiu medzi Scotom a Kantom možno vidieť v tom, že morálny princíp je rozumom poznateľný, jeho platnosť a záväznosť je všeobecná a nevyhnutná.

<sup>15</sup> Táto práca bola podporená Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-18-0178.

## Bibliografia

Akvinský, T. (2012): *Otázky o ctnostech I. O ctnostech obecně*, Krystal OP.

Anscombe, E. (1958): Modern Moral Philosophy, *Philosophy* 33(124), 1–19, dostupné z: < <https://www.jstor.org/stable/3749051?seq=1> >.

Aristoteles (2006): Metafyzika, in Martinka, J. (ed.) *Antológia z diel filozofov: Od Aristotela po Plotina*, IRIS, 225–440.

Cezar, R. C. (2004): *Das natürliche Gesetz und das konkrete praktische Urteil nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Butzon & Bercker.

Hoffmann, T. (1999): The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 66, 189–224.

Hoffmann, T. (2012): Einleitung, in Scotus, J. D. *Freiheit, Tugenden und Naturgesetz*, Herder, 9–52.

Honnefelder, L (2005): *Johannes Duns Scotus*, Verlag C. H. Beck.

Keil, G. (2005): Anthropologischer und ethischer Naturalismus, in Goebel, B. – Hauk, A. M. – Kruip, G. (ed.) *Probleme des Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Mentis, 65–100.

Keil, G. (2008): Naturalismus und menschliche Natur, in Cramm W.-J. – Keil, G. (ed.) *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen*, Velbrück Wissenschaft, 192–215.

Keil, G. (2017): Naturalizmus a ľudská prirodzenosť, in Szapuová, M. – Nuhlíček, M. et. al. *Medzi vedou a morálkou. Perspektívy naturalizmu*, Univerzita Komenského, 27–62.

Kent, B. (2003): Rethinking Moral Dispositions: Scotus on the Virtues, in Williams, T. (ed.) *Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, 352–376.

Kuna, M. (2010): *Úvod do etiky cnosti*, Katolícka univerzita, Filozofická fakulta.

Möhle, H. (1995): *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung*, Aschendorff.

Möhle, H. (2003): Scotus's Theory of Natural Law, in Williams, T. (ed.) *Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, 312–331.

Müller, J. (2010): Der Wille und seine Tugenden. Johannes Duns Scotus und das Ende der aristotelischen Tugendethik, in Honnefelder, L. – Möhle, H. – Speer, A. – Kobusch, T. – Bullido del Barrio, S. (eds.) *Johannes Duns Scotus 1308–2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into his Philosophy*, Archa Verbi, Subsidia 5, Aschendorff Verlag, 421–441.

- Nemec, R. (2017): K niektorým aspektom chápania cnosti u Viliama Ockhama, *Studia theologica* 19(3), 25–44.
- Palovičová, Z. (2002): Cnosti a dobro človeka, *Filozofia* 57(7), 465–474.
- Palovičová, Z. (2003): Etika cnosti a etika pravidiel. Komplementarita, či alternatívy? *Filozofia* 58(6), 396–408.
- Scotus, J. D. (2013a): Komentár k Aristotelovej Metafyzike I. IX, q. 15, n. 1–73, *Filozofia* 68(6), 502–516.
- Scotus, J. D. (2013b): Lectura II, d. 25, q. un, n. 1–99, *Ostium* 9(1), 1–11, dostupné z: < <http://ostium.sk/language/sk/lectura-ii-d-25-q-un-n-1-99-ed-vat-xix/> >.
- Scotus, J. D. (2005): Desatero a prirodzený zákon. Ordinatio III, suppl. dist. 37, *Salve. Revue pro teologii, duchovní život a křesťanskou kulturu* 15(4), 39–48.
- Scotus, I. D. (1950): *Ordinatio prologus* (ed. Vat. I), Typis Polyglottis Vaticanis.
- Scotus, I. D. (1959): *Ordinatio I*, d. 11–25 (ed. Vat. V), Typis Polyglottis Vaticanis.
- Scotus, J. D. (1997a): Ordinatio IV, suppl., dist. 49, qq. 9–10, in Wolter, A. B. (ed.) *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press.
- Scotus, J. D. (1997b): Ordinatio III, suppl. d. 46, in Wolter, A. B. (ed.) *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press.
- Scotus, J. D. (1997c): Ordinatio III, dist. 17, in Wolter, A. B. (ed.) *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press.
- Scotus, J. D. (1997d): Ordinatio II, d. 6, q. 2, in Wolter, A. B. (ed.) *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press.
- Scotus, J. D. (1997e): Ordinatio III, suppl. d. 27, in Wolter, A. B. (ed.) *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press.
- Scotus, J. D. (1997f): Ordinatio III, suppl. d. 33, in Wolter, A. B. (ed.) *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press.
- Scotus, J. D. (1997g): Quodlibet, q. 8, in Wolter, A. B. (ed.) *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press.
- Smreková, D. – Palovičová, Z. (2003): *Dobro a cnosť. Etická tradícia a súčasnosť*, IRIS.
- Söder, J. R. (1998): *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus*, Aschendorff.

Strawson, P. F. (1985): *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Columbia University Press.

Szapuová, M. – Chabada, M. (2017): Ľudská prirodzenosť, rozum a emócie: Pohľad T. Akvinského a D. Huma, *Filozofia* 72(9), 698–710.

Szapuová, M. – Nuhlíček, M. (2017): Naturalizmy v súčasných filozofických diskusiách, in Szapuová, M. – Nuhlíček, M. et. al. *Medzi vedou a morálkou. Perspektívy naturalizmu*, Univerzita Komenského, 7–26.

Šprunk, K. (2005): Ke Scotově pojetí přirozeného zákona, *Salve. Revue pro teologii, duchovní život a křesťanskou kulturu* 15(4), 51–55.

Williams, T. (2003): From Metaethics to Action Theory, in Williams, T. (ed.) *Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, 332–351.

Williams, T. (1995): How Scotus Separates Morality from Happiness, *American Catholic Philosophical Quarterly* LXIX(3), 425–445.

Wolter, A. B. (ed.) (1997): *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press.



Toto dílo lze užít v souladu s licenčními podmínkami Creative Commons BY-NC-ND 4.0 International (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>). Uvedené se nevztahuje na díla či prvky (např. obrazovou či fotografickou dokumentaci), které jsou v díle užity na základě smluvní licence nebo výjimky či omezení příslušných práv.

---