

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filozofie



DIPLOMOVÁ PRÁCE

Abaelardova intencionální etika

Abaelard's Intentional Ethics

Jakub Ondrášek

Vedoucí práce: Doc. PhDr. Tomáš Nejšchleba, Ph.D.

Olomouc 2016

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto předkládanou diplomovou práci s názvem „*Abaelardova intencionální etika*“ vypracoval samostatně pod odborným dohledem vedoucího diplomové práce a pouze za použití informačních zdrojů uvedených v seznamu literatury.

V Olomouci dne 4. května 2016

.....

Jakub Ondrášek

Poděkování:

Mé upřímné poděkování patří Doc. PhDr. Tomáši Nejšlechbovi, Ph.D. který se ujal vedení mé práce. Děkuji mu zejména za mimořádnou odbornou podporu a pronikavou konstruktivní kritiku, ale také za velmi trpělivé a vstřícné jednání.

Abstrakt (česky)

Práce se zabývá problematikou viny se zřetelem k etické koncepci Petra Abaelarda. Pokouší se tak zodpovědět na otázky: V čem spočívá morální odpovědnost? Lze vinu hodnotit výhradně na základě vnějších činů? Nakolik je tato odpovědnost součástí subjektivního rozhodování? Výklad se snaží rekonstruovat vývoj klíčových kategorií, které byly pro Abaelardovu etickou koncepci rozhodující. Z těchto důvodů je první kapitola věnována historickým souvislostem. Snaží se tak vysvětlit motivy vedoucí k oživení etiky. Druhá kapitola se pokouší reflektovat vlivy. Zejména sv. Augustina a stoicismu. Poslední pasáž se zabývá systematickou analýzou základních Abaelardových pojmů. Konceptuální analýza se tak primárně soustřeďuje na kategorie Abaelardova díla *Scito te ipsum*.

Klíčová slova

záměr, vina, hřích, nenáležitě jednání, vůle, čin, odpovědnost

Abstract (in English)

The work deals with issues of guilt with regard to the ethical concept of Peter Abaelard's. Thus attempts to answer the questions: What is the moral responsibility? We can blame evaluated solely on the basis of external action? To what extent is this part of the responsibility subjective decision? Interpretation of trying to reconstruct the evolution of key categories that were to Abaelard's ethical conception decisive. For these reasons, the first chapter is devoted to a historical context. It seeks to explain the motives leading to the recovery of ethics. The second chapter tries to reflect influences. Especially St. Augustine and stoicism. The last passage deals with the systematic analysis of basic Abaelard's concepts. Conceptual analysis and focuses primarily on the category Abaelardova works *Scito te ipsum*.

Key Words

intention, guilt, sin, inappropriate act, will, act, responsibility

OBSAH

| | |
|---|----|
| ÚVOD | 7 |
| § 1. <i>Cíle práce, použité prameny a metodologie</i> | 7 |
| § 2. <i>Současný stav poznání</i> | 10 |
| | |
| A. PŘÍČINY REHABILITACE ETIKY | 14 |
| I. Charakteristika doby | 14 |
| § 3. <i>Laonská škola</i> | 14 |
| § 4. <i>Racionalita a mystika</i> | 15 |
| § 5. <i>Středověká vzdělanost a etika na počátku XII. století</i> | 17 |
| § 6. <i>Etika jako samostatná disciplína</i> | 18 |
| | |
| B. INSPIRAČNÍ ZDROJE INTENCIONÁLNÍ ETIKY | 20 |
| I. Augustinské prvky | 20 |
| § 7. <i>Výzva k sebepoznání</i> | 20 |
| § 8. <i>Dobro a zlo</i> | 21 |
| § 9. <i>Nauka o hříchu</i> | 22 |
| § 10. <i>Odpadnutí od Boha</i> | 24 |
| § 11. <i>Pojem svobodné vůle</i> | 25 |
| II. Stoické prvky | 27 |
| § 12. <i>Rozum a přirozenost</i> | 27 |
| § 13. <i>Vina a trest</i> | 30 |
| § 14. <i>Lhostejnost jako ctnost</i> | 32 |
| § 15. <i>Vláda nad vůlí</i> | 33 |

| | |
|---|--------|
| C. ANALÝZA ABAELARDOVY INTENCIONÁLNÍ ETIKY | 35 |
| I. Problémy Abaelardovy metody a terminologie | 39 |
| § 16. <i>Charakteristika metody v Sic et non</i> | 40 |
| § 17. <i>Charakteristika metody ve Scito te ipsum</i> | 45 |
| § 18. <i>Obecně společné předpoklady a metody</i> | 46 |
| § 19. <i>Terminologie a problémy s ní související</i> | 47 |
| II. Analýza hříchu a provinění | 50 |
| § 20. <i>Souhlas jako centrum odpovědnosti</i> | 50 |
| § 21. <i>Vina a rozkoš</i> | 52 |
| § 22. <i>Hierarchie hříchu</i> | 55 |
| § 23. <i>Rozum a provinění</i> | 56 |
| § 24. <i>Vina bez špatné vůle</i> | 58 |
| § 25. <i>Vina bez skutků</i> | 62 |
| § 26. <i>Skutky bez provinění</i> | 63 |
| § 27. <i>Poslušnost Bohu jako ctnost</i> | 65 |
| § 28. <i>Hřích hříchů – pohrdání Bohem</i> | 67 |
| § 29. <i>Neodpustitelný hřích</i> | 69 |
| III. Analýza principů morální odpovědnosti | 70 |
| § 30. <i>Vláda nad vůlí a souhlasem</i> | 70 |
| § 31. <i>Proměnlivost svědomí</i> | 71 |
| § 32. <i>Bůh jako zpytatel srdce</i> | 73 |
| § 33. <i>Litost, vyznání a usmíření s Bohem</i> | 75 |
| § 34. <i>Láska a spása</i> | 76 |
| ZÁVĚR | 79 |
| § 35. <i>Sumarizace</i> | 80 |
| § 36. <i>Směr a perspektivy dalšího bádání</i> | 82 |
| PŘÍLOHY | 84 |
| POUŽITÉ ZKRATKY | 88 |
| SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY | 90 |

ÚVOD

§ 1. *Cíle práce, použité prameny a metodologie*

Fundamentálním cílem této práce je: *Pokus o interpretaci problému viny, přičemž výklad se snaží co nejadektivněji rekonstruovat Abaelardův systém tzv. „intencionální etiky“ ve všech podstatných souvislostech.* Práce se tak snaží reflektovat problematiku viny a morální odpovědnosti ve vztazích a souvislostech vyplývajících z Abaelardovy filosofie. Integrální součástí takto vytčeného úkolu předpokládá splnění následujících podcílů: (A.) Představit historické pozadí, které významným způsobem ovlivnilo Abaelardův etický systém. Pozornost je tak věnována opětovnému zrodu etiky jako samostatné filosofické disciplíny. (B.) Ukázat předpokládané zdroje a prameny „intencionální etiky“. Snahou bude osvětlit ty prvky nepůvodního myšlení, na které Abaelard bezprostředně navázal. S tím se pojí pokus představit nakolik tyto myšlenky a koncepty Abaelard modifikoval a transformoval. (C.) Prezentovat samotné jádro Abaelardovy etiky, přičemž výklad bude primárně vést tu linii, která je věnována otázkám viny. Součástí bude také představení Abaelardových metod, které uvádíme zejména proto, že aplikace metodických pravidel měla také svůj význam pro znovuzavedení etiky jako filosofické disciplíny.

Aplikovaná metoda práce bude zpravidla analytická, tj. pokusím se vytvořit ucelený obraz Abaelardova myšlení tím, že se zaměřím na řešení jednotlivých problémů spojených s ústředním tématem této práce. Problematické celky a pasáže budou rozděleny na dílčí otázky, které budou dále analyzovány. Samozřejmostí je, že práce nehodlá nahradit a řešit ty oblasti, které nalezneme uspokojivým způsobem vyloženy jinde v literatuře. Jednotlivým prvkem všech dílčích analýz má vést k objasnění toho, co v Abaelardově myšlení znamená etika. Logika výkladu se snaží být systematickým vhledem, přičemž se pokouší zachovat formální chronologii děl, a zároveň respektovat obsahovou stránku spisů.

Vzhledem k historickému charakteru spisů si tento počín vyžaduje seznámení s alespoň základními fakty a problémy XII. století. Výklad byl upraven tak, aby nedošlo pouze k abstrahování terminologického aparátu, díky čemuž by tato explikace mohla připustit mnohá zkreslení. Pokud text obsahuje historické souvislosti, pak pouze v nezbytně nutné míře. Uvedení těchto souvislostí je nutné proto, že Abaelardovo učení

se vyvíjelo na pozadí dobových problémů. Je neakceptovatelné rekonstruovat teorii, která by tak byla izolována pouze na analýzu filosofického systému.

Od zvoleného přístupu se odvíjí i použitá literatura. Za primární zdroj bude použit spis, který je svým obsahem, celkovou kompozicí a předmětným zaměřením „etický“, tj. *Ethica seu liber dictus scito te ipsum*, který je součástí tzv. *Opera Theologia „Corpus Christianorum“* Continuatio mediaevalis. XI, 1969, repr. 2001. (Poznej sebe sama.) Text sám byl napsán v rozmezí let 1135-1139.¹ Pro potřeby bude použito i dílo *Sic et Non* (Ano a ne), které svým teologickým zaměřením obsahuje mnohé etické implikace. Primárním pramenem naší analýzy bude však výše zmíněný text: *Scito te ipsum*, který můžeme rozdělit do dvou tematicky samostatných částí. První je „analýza mravního zla“, které nacházíme v I. knize v rozmezí paragrafů: 1-50 §. Druhá část je věnována „léčbě prostřednictvím pokání“, na které se zaměřuje II. kniha v rozsahu 52-83 §. První kniha se obsahově týká koncepce hříchu a jeho odpuštění, zatímco druhá líčí jeho řešení v podobě pokání a vyznání, proto pro záměry této práce bude pro nás stěžejní především první kniha.

Z významných sekundárních zdrojů operuji zejména s těmito: Brower, J. E., Guilfooy, K., *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge University Press, 2006. Dále s bilingvním (latinsko-anglickým) překladem Abaelardovy „Etiky“, tj. Luscombe, D. E., *Peter Abaelard, Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1971, repr. 2002. Nakonec dílo J. Marenbona: *Early Medieval Philosophy (480-1150)*, jehož výsledky taktéž zapracovávám. Původní Marenbonův text sice časově zapadá do roku 1983, ale pro účely textu bylo použito poslední vydání z roku 2002.

Pokusím se tak zodpovědět otázky: Z čeho vyvěrala Abaelardova motivace k sepsání etiky? Která koncepce, nebo škola měla nejzásadnější dopad na vývoj jeho teorie? Jakým způsobem (zda vůbec) došlo k proměně jeho koncepce? Jak Abaelard ospravedlňuje etiku ve smyslu cíle všech věd? Jaké příčiny vedly k tomu, že Abaelard etiku opět osamostatnil jako samostatnou filozofickou disciplínu? Kde hledat kořeny „etiky smýšlení“ a nakolik (pokud vůbec) je v rozporu s tradiční křesťanskou etikou? Jaký je vztah mezi Abaelardovým a křesťanským pojetím hříchu? Jaké jsou jejich styčné a rozdílné body? Nakolik je etická koncepce ovlivněna pohanskou filosofií?

¹ S ohledem na datování vycházíme z Karfíkové, zatímco se Kobusch v tomto případě odkazuje na rok 1138.

Spočívá mravnost v dodržování pravidel, nebo v přemítání o důsledcích našich činů? Je vůbec možné hodnotit důsledky našich činů v morálních kategoriích, jestliže pozbýváme (byť jakkoli metafyzické) kritérium morálního pravidla?

Samotný text práce je rozčleněn na tři oddíly, které reprezentují tři samostatné části bádání. První kapitola se věnuje historickému pozadí, které se snaží představit vnější vlivy, které znamenaly počáteční impuls, jímž byl Abaelard motivován k sepsání svých etických prací.

Druhá část obsahuje filosofické prameny, koncepty a vlivy, jejichž modifikovanou podobu můžeme u Abaelarda nalézt. Primárně jsou tyto kapitoly věnovány komparaci, což nás vede k bližšímu pohledu ke kategoriím svobodné vůle, milosti a hříchu v teologicko-filosofickém učení sv. *Aurelia Augustina* z Hippa (354-430). Dále nahlédneme na stoickou nauku o morální indifferenci činů, koncepci vůle, rozumu a jejich vztahu k vině. Pramenem Augustinových myšlenek jsou nám především spisy: *De libero arbitrio* (O svobodném rozhodování) a *De doctrina Christiana* (Křesťanská vzdělanost). Ze sekundární literatury se opíráme o text Endre von Ivánky: *Plato christianus*. (Praha, 2003).

V třetím oddíle nalezneme samotnou analýzu Abaelardova etického spisu, tj. *Scito te ipsum*, na který je kladen největší důraz a tvoří tak centrální partie této práce. Zde budou explikovány stěžejní pojmy a s nimi spojené problémy. Pozornost tak bude věnována termínům: „hřích“, „vina“, „skutky“, „svědomí“, aj. Výklad se pokouší nahlédnout do jejich vztahů s cílem systematicky rekonstruovat tento etický přístup jako celek.

§ 2. *Současný stav poznání*

Na následujících řádcích se pokusím vyjádřit, zhodnotit a sumarizovat výsledky dosažené v oblasti současného poznání na poli abaelardovského výzkumu.

Z prací zahraničních autorů, které jsou dostupné v češtině, se případný zájemce o Abaelardovo myšlení příliš nedozví. Je to pochopitelné, neboť Abaelardovi je věnována pouze nezbytně nutná pasáž, a to tradičně jen ve spojitosti s oblíbenými texty, které jsou spjaty s ucelenými svazky dějin filosofie. Z těchto jsou českému čtenáři nejpřístupnější: de Libera, *Středověká filosofie*, Praha: Oikoymenh 2001, R. Heinzmann, *Středověká filosofie*, Olomouc 2000 (Orig.: *Philosophie des Mittelalters*. Verlag W. Kohlhammer Stuttgart – Berlin – Köln, 1998), příp. starší publikace V. V. Sokolova, *Středověká filozofie*, Praha: Svoboda 1988 (Orig.: *Sredněvekovaja filosofija*, Moskva 1979).

Z pochopitelných důvodů je pak Abaelardova filosofie prezentována pouze z těch hledisek a kritérií, které mají buď význam z perspektivy dějin jako celku, případně poskytují pohled na originální řešení dobových problémů. Často tak můžeme pozorovat důraz na Abaelardův „racionalismus“, který se projevuje v důrazu aplikování logiky v teologii, případně Abaelardovo originální řešení v otázce ontologického statutu universálií. Filosoficky zaměřenému čtenářstvu tak zpravidla imponuje jeho smysl pro důkladné logické konstrukce. Téměř všechny interpretace se shodují v tom, že Abaelard je všeobecně považován za zakladatele teologické disputace a respektován jako významný představitel dialektiky 12. století. Problémy spjaté s etikou nebo se zájmem o mezináboženský (ekumenický) dialog žet nenacházíme.

Z množství zmíněných děl je svým charakterem již zajímavější Kobuschova práce, tj. *Filosofie vrcholného a pozdního středověku* (Orig.: *Geschichte der Philosophie V. Die Philosophie des Hoch und Spätmittelalters*). U této monografie soudím, že se autor zaměřil na Abaelarda způsobem, který jej pojímá ve větších historických souvislostech, avšak bohužel natolik stručným způsobem, že tím zároveň opomíjí řadu dílčích souvislostí. Z hlediska této práce jsou zajímavé souvislosti, kterými Kobusch interpretuje Abaelardovu etiku z pohledu subjektivity, která se dle něj promítá do Abaelardových textů: *Scito te ipsum* i *Sic et non*. Z perspektivy použitých metod Kobusch zaujímá stanovisko, že text *Sic et non* je po stránce metodické velmi blízké Augustinovu textu *De doctrina christiana*. Zároveň se klaní k názoru, že Abaelard v tomto případě přejímá a aplikuje metodu Ivona ze Chartres. Z hlediska textu *Scito te*

ipsum hájí stanovisko, že Abaelardovo pojetí sebepoznání myšlenkově vychází z Órigenova učení o praktickém sebepoznání, které nalezneme rozpracováno v *Komentáři k Písni písni*, jehož kořeny shledává i v Platónově dialogu *Alkibiades Větší*. V případě Abaelardova pojetí *vůle* se Kobusch odvolává k tradici voluntarismu započaté stoicismem a pokračující Augustinem, přičemž Abaelardova transformace této tradice má být natolik pozoruhodná, že v Abaelardově filosofii spatřuje „*vyvrcholení tradice*“ voluntarismu. Východiskem Kobuschovy interpretace Abaelardovy intencionální etiky je teze, že „*lidské jednání, dobro či zlo a předmět lidské zodpovědnosti nemůže spočívat ve vnější aktivitě; musí se jednat o zcela specifický volní postoj, jež Abélard nazývá „přitakání“ či „záměr“*“.² Touto distinkcí se snaží říci, že záměr reprezentuje tzv. „*subjektivně-mravní kvalitu jednání*“, zatímco přitakání zosobňuje tzv. „*formální složku jednání*“. Svě rozlišení vysvětluje odkazem na pozdější Hegelovu transformovanou analogii mezi tzv. „*sledovaným záměrem*“ a „*předsevzetím*“, kterou dokládá na Hegelově textu *Základy filosofie práva*. Hříchem a vinou tedy není existence touhy po zlu, ale zlo je kvalifikováno jako hřích až tehdy, když s touto touhou člověk vědomě souhlasí. Je škoda, že se Kobusch např. vůbec nezmiňuje o Abaelardově učení o poslušnosti (*obedientia*), které (jak ještě uvidíme) zaujímá v Abaelardových etických otázkách významné místo.

Pro tuzemský výzkum, který se touto problematikou zabývá, je charakteristický velmi úzký okruh badatelů. Z těchto můžeme zmínit např. Lenku Karfíkovou, která výsledky svých odborných bádání stačila pokrýt nikoli zanedbatelnou část Abaelardova myšlení, čímž obohatila naše znalosti hned v několika oblastech, např. ontologie (viz *Ideje a slova*. Praha 2010), ale i logiky a etiky (viz *Sic et non*. Praha 2008). Pokusím se tak pokračovat na tomto poli v již zavedeném výzkumu. Vynasnažím se tak přispět k již započatému úsilí, přičemž pominu ta témata, která byla již řešena jinde v literatuře. Z hlediska zaměření této práce pouze poznamenávám její výchozí tezi, která definuje Abaelardovu morálku (*mores*) jako to, co se „*týká neřestí a ctností, které člověka naklánějí k mravně nesprávnému, resp. správnému jednání*“.³ Karfíková interpretuje Abaelardovu koncepci tak, že hříchem a vinou je (jedině a pouze) *úmysl*. Hříchem tak není neřest, *vůle* nebo jednání samo. Ve svém díle: *Petr Abélard. Sic et non*, tvrdí, že:

² Kobusch, T., *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, Praha: Oikoymenh, 2014, s. 59.

³ Karfíková, L., *Milost a vůle podle Augustina*, Praha: Oikoymenh, 2006, s. 110.

„Abélard však popírá, že by sama zlá vůle (nikoli souhlas) byla již hříchem. Zlou vůli lze totiž ještě přemoci a naopak lze hřešit i bez ní“.⁴

Mezi další inspirativní texty patří také dílo Pavla Flosse (*Cesty evropského myšlení I. Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha 2004). Svůj soud vůči Abaelardově etice formuloval následovně: „*Dosavadní teologické a filosofické kategorie, jež byly pro morální život středověkého člověka závazné (např. hřích a jeho jednotlivé podoby nebo pojem dobra či zla) ztrácejí pro Abaelarda normativní hodnotu*“.⁵ Tím bychom ve stručnosti mohli uzavřít literaturu dostupnou v češtině.

Jediným zahraničním cizojazyčným dílem, které podává systematický a důkladný vstup do Abaelardova myšlení, je práce kolektivu autorů, jehož výsledkem je text: *The Cambridge Companion to Abelard* (Cambridge University Press 2006), kde následují výsledky práce autorů jako: Brower, Williams a Mann. Struktura tohoto kolektivního díla byla navržena se záměrem podat ucelený a systematický vhled do Abaelardova myšlení. Prizmatem zaměření této práce jsou pochopitelně nejpřínosnější oddíly věnované etice (W. E. Mann) a hříchu (T. Williams). Pokud bych měl vyjádřit jejich jádro, pak by to bylo následující: Mannova kapitola analyzuje Abaelardův etický systém na základě Abaelardových východisek ze spisu *Scito te ipsum*, kde demonstruje logickou analýzu čtyř Abaelardových tezí, které reprezentují definice provinění. Jeho struktura vedle sebe klade tři tzv. „negativní teze“ vůči jedné „pozitivní“, čímž očekává nalezení sémantické jednoznačnosti Abaelardova pojetí. K první množině tezí patří následující předpoklady: hříchem (a tedy vinou) není (1.) neřest plynoucí ze zlozvyku (2.) špatný čin sám o sobě (3.) akt vůle. Naproti těmto přístupům stojí jediná „pozitivní“ teze, tj. že vinou je pohrdání Bohem. Pozoruhodné je Mannovo zavedení a aplikování pojmů „prvořadé“ a „druhořadé“ tužby. Jejich vzájemnými vazbami Mann dokládá, že „druhořadé“ tužby jsou ve skutečnosti dalším druhem jinak skrytých záměrů, protože jsou vždy vztaheny k budoucnosti. Dále explikuje Abaelardovo pojetí provinění z neznalosti a provinění skrze bludnou víru. V Mannově kapitole tak nalzáme kompletní rozbor, jehož předpoklady i závěry si blíže představíme dál v textu.

Williamsův text pro změnu vychází z Abaelardova komentáře k Listu Římanům. Autor v tomto komentáři rozlišuje Abaelardova dvě hlavní témata spisu, tj. (1.)

⁴ Karfíková, L., *Petr Abélard. Sic et non*, Praha: Vyšehrad, 2008, s. 110.

⁵ Floss, P., *Cesty evropského myšlení I. Architekti středověkého křesťanského vědění*. Praha 2004, s. 160.

vyvýšení milosti Boží nad lidskými zásluhami, a (2.) lidský význam ve vztahu k Bohu spočívající na lásce. Problémy viny Williams osvětluje v pojmech „nadvlády hříchu“ nad člověkem a jeho neschopnosti překonat tužby a chťiče. Implikace, které tato neschopnost čelit vině generuje, dále rozvíjí v analýzách souvisejících s Boží milostí. Všem důležitým pasážím, které se pojí s naším textem, je vytvořen prostor na příslušných místech.

Je pozoruhodné, že kromě výše zmíněné práce existuje v anglicky mluvícím prostředí poměrně velký zájem těchto medievistů o Abaelardovo dílo. V tomto ohledu stojí za zmínku vynikající práce badatelů jako D. E. Luscombe (viz výše), jehož překlad Abaelardových prací a množství inspirující sekundární literatury, poskytuje výchozí kompendium znalostí k hlubším analýzám. V mnoha ohledech je zajímavou prací např.: *The School of Peter Abelard*, jejíž vydání spadá sice až do roku 1970, ale svou šíří poskytuje jinak nenahraditelný vhled do souvislostí Abaelardova vlivu.

Dalším autorem na poli středověkého myšlení je P. Dronke, jehož již klasická práce: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, sestává z množství příspěvků dalších autorů, přičemž jednotlivé kapitoly respektují systematický vhled do myšlení 12. století. Pokud se však odhodláme nahlédnout do dějin filosofie v podání A. Kennyho a jeho *Medieval Philosophy*, v rámci druhého dílu *A New History of Western Philosophy*, pak případný zájemce může očekávat zklamání, poněvadž Abaelardovi je zde věnována pozornost pouze na třech místech, a to v souvislosti s problémy mezi filosofií a vírou (kpt. 1.), poté (zcela očekávaně) ve vztahu k logice (kpt. 3.), a nakonec je mu věnováno několik stran v rámci osmé kapitoly, která je svým obsahem zaměřena na etiku. Zde se Kenny zaměřil na distinkci mezi vůlí (will, resp. voluntas) a úmyslem (intention, resp. consensus). Vůli klade do vztahu s vinou a odvolávajíc se na příčinný vztah mezi těmito dvěma pojmy soudí, že provinění je způsobeno dobrovolným rozhodnutím svobodné volby. Záměru (a tedy i pomyslnému souhlasu) rozumí jako stavu mysli, který je v těsnější vazbě s věděním a znalostmi než s tužbami. Dle Kennyho, Abaelard nikdy jasně nerozlišoval mezi kognitivním (cognitive) a volním (volitional) prvkem úmyslu. Mimo tento výrok je Kennyho práce stručným shrnutím několika Abaelardových příkladů, které nalézáme ve *Scito te ipsum*.

A. PŘÍČINY REHABILITACE ETIKY

Počátek zkoumání spočívá v zaměření na tyto otázky: (1.) Co zapříčinilo, že se etika (jako samostatná filosofická disciplína) vymanila ze závislosti na teologii? (2.) Jakou roli v tomto vývoji hrála logika a dobový důraz na rozum?

Latinský Západ XII. století plynule navazuje na problémy a vývoj věku předchozího.⁶ Pokud se pokusíme o stručnou charakteristiku tohoto období, pak by to mohlo být následující: Velký rozvoj klášterních škol, jejichž původ sice nalézáme již v hlubší minulosti,⁷ ale vývoj ve XII. století je mnohem intenzivnější.⁸

I. Charakteristika doby

§ 3. Laonská škola

V roce 1113 se Abaelard přesouvá do Laonu, tehdejšího střediska teologických studií. Zde započne studia u Anselma z Laonu (?-1117).⁹ Laonská škola řešila řadu soudobých teologických problémů, z nichž můžeme jmenovat např. problematiku Trojice, nebo ontologického statutu Kristovy osoby.¹⁰ Z našeho hlediska je zajímavé, že již v Laonské škole se formovaly základy toho, co bychom mohli nazvat „intencionální etikou“. Škola totiž (v obecném smyslu) navazovala na teologický problém *zla*, který nastolil Petr

⁶ V pozoruhodném kontrastu se jeví muslimský svět, který v tomto období zažívá vrcholné období rozkvětu. Každá oblast (tj. „Západní“, nebo „Východní“) má své specifikum. Blíže viz de Libera, *Středověká filosofie*, Praha 2001, s. 66-191, nebo: Sokolov, V. V., *Středověká filosofie*, s. 203-313; nebo: Adamson, P., Taylor, R. C., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005; nebo: Marenbon, J., *Medieval Philosophy*, s. 29-39; k arabským překladům např. Marenbon, J., *Later Medieval Philosophy (1150-1350)*, s. 50-64.

⁷ Kořeny těchto studijních center jsou obecně spjaty s žebavými řády. V dobovém kontextu můžeme zmínit např. významný benediktínský řád (lat. *Ordo Sancti Benedicti*), který navazuje na sv. Benedikta z Nursie z přelomu 5. a 6. století. Viz např. <<http://www.benediktini.cz>> [cit. 2015-11-20]. Ve XII. století však existovala řada studijních center. Z mnoha zmiňme např. opatství v Le Bec. Další jako např. cisterciácký řád byl teprve založen sv. Robert z Molesme. Klášterní škola Huga od sv. Viktora se také vyvíjela zejména ve XII. století. Viz např. Ian P. Wei, *Intellectual Culture in Medieval Paris*, zejm. s. 8-78.

⁸ Patří sem i vznik prvních univerzit. Např. Bologna, která byla založena v r. 1088. Viz <<http://www.unibo.it/en>> [cit. 2015-11-20]. Na tomto výrazném rozvoji se v několika případech podílel i sám Abaelard, který založil hned několik studijních center. Za zmínku stojí např. jeho první škola v Melunu. Později v Corbeille, kde vyučoval dialektiku (logiku). Paraklét, kde působil v letech 1125 – 1126, poté škola na vrchu sv. Jenovéfy, a nakonec Bretaňské opatství St. Gildas v letech 1127 – 1132. Viz Luscombe, D. E., *The School of Peter Abaelard*, Cambridge 1970.

⁹ Viz Luscombe, D. E., *The School of Peter Abaelard*, s. 173

¹⁰ Luscombe zmiňuje, že škola, byť byla svého času velmi významná, nebyla přesto z dogmatického hlediska příliš produktivní. Hned po škole v Bec měla Laon prvořadý význam, protože představovala pokračování Beckého kláštera. Rozdíl byl mimo jiné i v tom, že Laon byla (na rozdíl od Le Bec) školou kleriků. Viz Luscombe, D. E., *The School of Peter Abaelard*, Cambridge 1970, s. 173-183 „The School of Laon“.

Damiani (1007-1072) svým spisem *De divina omnipotentia*.¹¹ V samotném středu tohoto problému byla problematika Boží vůle, která respektuje svobodnou vůli svého stvoření, čímž toleruje zlo z něj vyvěrající. Laonská škola reprezentovaná myšlenkami Anselma z Laonu se v r. 1116 dostaly do konfliktu s Rupertem z Deutz (1075/80-1129).¹² Vzhledem k augustinovskému pozadí tohoto sporu se Laonská škola snažila řešit problém zla specifickým způsobem. Jelikož byl špatný čin, a tedy hřích hodnocen jako zlo, které bylo zároveň vyňato ze svého ontologického statutu jakožto jsoucí (v Augustinově duchu *privatio boni*), pak vzešla otázka: Jak ospravedlnit tresty za hřích? Charakter Laonské školy lze ilustrovat výrokiem Theo Kobusche: „*zda mravní zlo vplývá do světa bez Boží vůle, a tedy snad přímo proti jeho vůli?*“¹³

Laonská škola představila řešení tohoto problému v tzv. „*diferencujícím pojetí Boží vůle*“,¹⁴ čímž zároveň řešilo otázku Boží omnipotence. Bůh je v Laonské interpretaci (a vlivem augustinismu) tím, kdo může vše, co chce. Nicméně existence zla se vysvětluje na dvojím Božském přístupu ke svému „chtění“, neboť Laon rozlišuje mezi pojmy: „*prozřetelnost*“ (*providentia*), tj. toho, co se Bohu „nelíbí“, a „*předurčení*“ (*praedestinatio*), tj. toho, co se Bohu „líbí“. Laon tak tematizoval problém provinění v souvislosti se záměrem jakožto nejdůležitějšího faktoru odpovědnosti.¹⁵

§ 4. Racionalita a mystika

XII. století bez větších problémů označujeme jako „vrcholnou scholastiku“,¹⁶ jejíž charakter je dán užíváním racionality a metod nástrojů logiky. Je proto naprosto v pořádku, že jsou badatelé obhajující stanovisko, že tento „racionalismus“ je záležitostí již XI. století.¹⁷ Zejména díky charakteru textů Anselma z Canterbury (1033-1109), jako projevu první skutečně racionálně založené teologie. (Vzpomeňme památná Anselmova slova: „*Nesnažím se totiž nahlédnout, abych věřil, ale věřím, abych nahlédl. Neboť věřím také tomu, že pokud nebudu věřit, nemohu ani nahlédnout*“ – *neque enim quaero*

¹¹ Damianův vliv můžeme sledovat až do 14. století. Viz Kobusch, T., *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, Praha: Oikoymenh, 2013, s. 34.

¹² Viz Kobusch, T., *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, Praha: Oikoymenh, 2013, s. 34.

¹³ Tamtéž, s. 36.

¹⁴ Tamtéž, s. 36.

¹⁵ Viz Luscombe, D. E., *The School of Peter Abelard*, Cambridge 1970, s. 176.

¹⁶ Viz např. de Libera.

¹⁷ Někteří historici filosofie, jako např. Marek Otisk, obhajuje tuto pozici s odvoláním na myslitele Lanfranka z Pavie (1010-1089), v jehož díle již tyto racionalistické tendence nacházíme, byť spíše v implicitní než explicitní podobě, ale detailnější pohled na Lanfrakovy texty tomu odpovídá. In: Otisk, M., *Na cestě ke scholastice*, s. 59-106.

intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.)¹⁸ Tato skutečnost ale neznamená, že XII. věk z hlediska „rationality“ a dialektiky kulhá vlivem rozšiřující se mystiky. Na XII. století je často nahlíženo jako na tzv. „*aetas boetiana*“.¹⁹ Na to lze navázat připomínkou Pavla Flosse, že: „*Na počátku rozvoje středověké filosofie, v onom mezidobí mezi patristikou a ranou scholastikou, dal Boëthius filosofickému a teologickému myšlení Západu velký dar v podobě Aristotelovy logiky. Na počátku velkého rozmachu scholastiky Abaelard tento dar rozmnožil a přispěl k vybudování vlastní scholastické výkladové metody*“.²⁰

I přes nepřehlédnutelný vliv dialektiky by však bylo zjednodušující, jestliže by XII. století bylo věkem, kdy vládne pouze *rozum*. S téměř stejnou silou a teologicko-filosofickým úsilím se rozvíjí i *mystika*. Tyto inklinace jsou nejzjevnější u myslitelů jako např. Bernard z Clairvaux (1090-1153). Jde o tendence, které upřednostňují cit a důraz na osobní a extatické zkušenosti.

Mystika tak reprezentuje (zjednodušeně řečeno) druhý pól smýšlení, který se ve XII. století rozvíjí. Putna tento proud zaměřený na vnitřní kontemplaci a modlitební život popisuje takto: „... *na latinském Západě můžeme ve 12. Století pozorovat znovuzrození mystiky, jehož hybným duchem je nekorunovaný král románské Evropy a nezvolený prezident cisterciáckého řádu Bernard z Clairvaux*“.²¹ Putna se ve svém výkladu soustředí zejména na souvislosti s „*pramenem pramenů*“. Původní sada anagogicko-exegetických nástrojů (a tím i vrstev poznání) je spjata s Órigénem, resp. jeho homílie k *Písni písni*.²² Bytostným reprezentantem mystiky XII. století je dle Putny tedy zejména Bernard, ale popularita spisu *Písně písni* se neomezuje pouze na Bernarda a jeho okolí.²³

¹⁸ Anselm z Canterbury, *Proslogion*, 11. Kap. „Bůh opravdu je“; In: Karfíková, L., *Anselm z Canterbury. Fides quarens intellectum*. Praha: Kalich, 1990, s. 81.

¹⁹ Viz de Libera, *Středověká filosofie*, kpt. „VII. Dvanácté století“, s. 308.

²⁰ Viz Floss, P.: *Architekti křesťanského myšlení*, s. 161-162.

²¹ Putna, M., Órigenés: *O Písni písni*. Vimperk: Herrmann a synové 2009, s. 47.

²² Tamtéž, s. 44.

²³ Zajímavou skutečností, která je s rozvojem mystiky spojena (a která nebývá historiky filosofie zpravidla tak tematizována), je dobový *mariocentrismus*. Putna o něm hovoří jako o „*spirituální revoluci*“. V souvislosti s uctíváním Ježíše Krista zdůrazňuje rozdíl nikoli ve smyslu toho „*kdo je uctíván*“, ale způsobem „*jak je uctíván*“. Viz Putna, M., Órigenés: *O Písni písni*. Vimperk: Herrmann a synové 2009, s. 48.

§ 5. Středověká vzdělanost a etika na počátku XII. století

Z hlediska charakteru filosofických problémů, je XII. století obdobím, které je čím dál těsněji spjato s potížemi souvisejícími s disciplínami *gramatiky* a *dialektiky*, čímž vzniká potřeba nově definovat vztahy mezi *jazykem* a *logikou*. Tyto problémy pochopitelně postupně vnikaly do myšlení a následné exegeze samotné křesťanské teologie.²⁴ Vývoj logického aparátu je spojen se soudobým stavem logiky, jejíž tradice sahá hluboko do minulosti.

Středověký vzdělávací systém a filosofie tzv. latinského Západu užívá od počátku 5. století, jen některé spisy Aristotelovy. Boëthiovým (480-524) překladem získal Západ pouze část Aristotelova *Organonu*.²⁵ I přes to, že Boëthius přeložil *Kategorie*, *O vyjadřování*, *První analytiku*, *Topiky* a *O sofistických důkazech*, tak corpus aristotelici měl teprve proniknout na Západ.²⁶ (Krom toho Boëthius dále napsal komentáře k těmto prvním dvěma spisům.)²⁷

Zbylé prameny spočívají v novoplatónsky orientovaném díle Porfýria (232-304),²⁸ jehož *Komentář k Aristotelovým Kategoriím* byl přeložen rovněž.²⁹ Z neznámých příčin se však *První analytiku*, *Topiky* a *O sofistických důkazech* používaly od r. 1120.³⁰ Tímto výkladem bychom mohli v zásadních bodech vymezit období 1. pol. 12. stol. Představili jsme, jak na tom byla v obecné rovině logika, ale co můžeme říci o dobové „etice“?

²⁴ Srov. De Liberovu interpretaci tzv. „*autochtonní renesance*“. Viz de Libera, *Středověká filosofie*, kpt. „VII. Dvanácté století“, s. 308.

²⁵ Viz de Libera, *Středověká filosofie*, kpt. „VII. Dvanácté století“, s. 308.

²⁶ Tamtéž, s. 308.

²⁷ Z vlastních Boëthiových děl můžeme jmenovat: *Introductio ad syllogismus categoricos*, *De syllogismo categorico*, *De syllogismo hypothetico*, *De differentiis topicis*.

²⁸ Tradice novoplatonismu (tj. především Plótina, Porfýria, Iamblicha, Prokla, Simplicia) byla za různých podmínek zděděna jak představiteli Byzance, tak latinského Západu. (Řecký Východ obdobně jako muslimský svět, přímo navazoval na antickou tradici klasické filosofie, tj. zejména Platóna a Aristotela.) Novoplatonismus je na rozdíl od jiných myšlenkových směrů zpravidla dobře identifikován, zvláště zásluhou rysů jako: emanační teorie, hierarchická struktura jsoucna, nebo participace na Jednu.

²⁹ Viz de Libera, *Středověká filosofie*, kpt. „VII. Dvanácté století“, s. 308.

³⁰ Tamtéž, s. 308.

§ 6. *Etika jako samostatná disciplína*

Etika jako samostatná disciplína v rámci *Septem artes liberales* nenašla své místo. Tato skutečnost ale nezabraňovala tomu, aby se nenašly hlasy a myslitelé, kteří by etiku s nadšením nezařadili do tehdejšího systému vzdělávání. Mezi těmito výjimkami můžeme najít osobnosti jako: Honorius z Autun, Stephen z Tournai, nebo Godfrey od sv. Viktora, kteří etiku k sedmi uměním, volně připojovaly.³¹ Např. Hugo od sv. Viktora ji užíval jako část praktické filosofie. Vilém z Conches kupř. svým studentům doporučoval, aby se mezi výukou trivia a quadrivia mimo jiné cvičili i celém korpusu praktické filosofie, tj. etice, ekonomie a politice.³² Znovu promýšlení etiky bylo v této době obvykle iniciováno mnichy, kanovníky, scholastiky a učiteli svobodných umění.³³ Pochopitelným faktem je, že jak mniši, tak scholastici spolu ne vždy sdíleli identické zájmy na poli etických názorů.

D. E. Luscombe tvrdí, že uvnitř klášterního života XII. století se morální problémy studovaly poměrně intenzivně, ale z pochopitelných důvodů zvláště s ohledem k potřebám duchovního života.³⁴ Náš pohled na tehdejší stav etického bádání rozšiřuje svým tvrzením, že ve dvanáctém století bylo mezi klášterními učenci i mnoho těch, kteří se odvolávali i na jiné než biblické nebo patristické zdroje.³⁵ Pro množinu těch myslitelů, kteří věnovali svá studia biblickému bádání, byl velkým tématem vztah k Bohu prostřednictvím *lásky*, čímž docházelo k řadě interpretací starozákonního spisu *Písně písni* (viz výše).

Lze proto říci, že snahy zakomponovat etiku do dobového vzdělávání byly spíše výjimečné. Jiným vhladem je interpretace J. Marenbona.³⁶ Ten totiž tvrdí, že pokud ve dvanáctém století dochází ke skutečnému samostatnému vývoji, pak jej nalzáme právě až v souvislosti s Abaelardovými pracemi *Scito te ipsum* a *Dialogu*.³⁷ Marenbon tehdejší středověké „morální“ myslitele (před Abaelardem) rozlišuje na: (1.) *kazatele* (tj. vesměs teology, jejichž cílem bylo spíše vnucovat určitý druh chování a jednání,

³¹ Viz Luscombe, D. E., *Peter Abaelards, Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 18.

³² Tamtéž, s. 20.

³³ Tamtéž, s. 20.

³⁴ Tamtéž, s. 16.

³⁵ V této souvislosti hovoří o komunitě kolem sv. Ambrože Milánského (lat. Aurelius Ambrosius) z IV. století, nebo sv. Martina z Dumia (či Bragy) z VI. století, příp. sv. Isidora ze Sevilly ve století VII. Viz Luscombe, D. E., *Peter Abaelards, Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 16.

³⁶ Viz Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy (480-1150)*.

³⁷ Viz „In two of his works, the *Collationes* and *Scito te ipsum*, Abaelard begins to develop a truly philosophical ethics“. In: J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480-1150)*, s. 157.

příčemž je samotný rozbor povahy morálky jako takové příliš nezajímavý, a (2.) *spekulativní metafyziky*, kteří se sice zajímali a tematizovali termín dobra, kde se zkoumaly vztahy vzhledem ke vzniku a konečné dokonalosti světa.³⁸

V obou případech nebyla tato pozornost primárně soustředěna na samotnou analýzu morálního chování. Marenbon soudí, že Abelard uspěl v počátcích formulování toho, co je rozpoznatelné jako *etická teorie*, tzn. ve vysvětlení toho, co morální koncepty jsou, a jejich vztahu k lidské volbě a uvažování.³⁹ Příčinou tohoto zaměření je Abaelardova etika *filosofická*, čímž se *odlišuje* od soudobých spekulativních *teologií*. Závěrem oddílu lze říci, že Abaelardova etická teorie se vyvíjela na pozadí jeho vztahu k logice a „racionalitě“ v obecném slova smyslu, díky čemuž se etické otázky postupně separovaly od teologie.

³⁸ Viz Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy (480-1150)*, s. 157.

³⁹ Viz „... Abelard succeeds in formulating the beginnings of what is recognizable as an ethical theory: an explanation of what moral concepts are, and of their relation to human choice and deliberation“. In: J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480-1150)*, s. 157.

B. INSPIRAČNÍ ZDROJE INTENCIONÁLNÍ ETIKY

Následující kapitola je věnována samotným zdrojům a vlivům (ať přímých či nepřímých), které jsou pro konstrukci intencionální etiky významné. Z těchto důvodů bude cílem tohoto oddílu následující: (1.) Představit ty etické teorie a koncepce, které tvoří filosofické zázemí Abaelardovy etiky. (2.) Poukázat na jednotlivé terminologické rozdíly, které s sebou tyto modifikace nesou. Jelikož hlavními zdroji Abaelarova systému jsou nepochybně tři, jmenovitě: Písmo, stoická filosofie, a augustinská tradice (jejíž součástí je katedrální vzdělání škol v Laonu a Chartres. Přesněji vybrané problémy 1. pol. 12. stol.).

I. Augustinské prvky

Není žádným tajemstvím, že pro formování Abaelardova filosoficko-teologického myšlení měl výrazný vliv sv. Augustin. Je na místě se však ptát: Na jakého Augustina vlastně Abaelard navazuje? Máme tomu rozumět tak, že přejímá např. ideu dvou obcí? Znamená to, že Abaelard přijímá Augustinovo učení o iluminaci? Predestinaci? Důkazu Boží existence? Nikoli. S ohledem na prvky intencionální etiky se naše pozornost bude upírat pouze k těm myšlenkám, které jsou pro naši interpretaci podstatné, tzn. učení o *dobru a dědičném hříchu*.

§ 7. Výzva k sebepoznání

Sám Augustinus ve svém myšlení klade při poznávání Boha velký důraz na *sebeoznání*, které je jedinou skutečnou a pravou cestu k jeho nazření.⁴⁰ Právě učení o sebepoznání, má svou nezastupitelnou roli v Augustinově filosofii jako výchozí předpoklad dalších úvah. Jde o důležitý bod, neboť představuje pozoruhodnou analogii k Abaelardově etickému systému. Dobrým dokladem je Augustinův výrok z *Vyznání*, kde praví: „*Hle, ty jsi byl uvnitř a já jsem byl vně a tam jsem tě hledal (...), ty jsi byl se mnou, ale já jsem nebyl s tebou*“.⁴¹ Sebeoznání je výchozí nutnou podmínkou na duchovní cestě. Augustin sice sebepoznání klade do vztahu s vůlí, přičemž ono vnitřní nahlédnutí je závislé na Boží milosti. Sebeoznání je tak nakonec rozeznáno jako vlastní podstata duše.⁴² Augustin (oproti Abaelardovu pohledu) považuje tento proces

⁴⁰ Srov. Andre von Ivánka, *Plato Christianus*, Praha 2003, s. 199-207.

⁴¹ Augustin, *Vyznání*. Praha: Kalich, 2006, X, 27.

⁴² Andre von Ivánka, *Plato Christianus*, Praha 2003, s. 206.

za komplikovaný a nepřímý v tom smyslu, že sebepoznání je člověku zastřeno vlivem vnějších prvků, které tento proces rozptylují.⁴³

§ 8. *Dobro a zlo*

Pro další porozumění je na místě explikovat Augustinův pojem „dobra“, který je v jeho ontologickém pojetí esencionalizováno a ztotožněno s Bohem, resp. s Boží podstatou.⁴⁴ Jelikož Bůh (jako dobro samo) stvořil svět, pak to znamená, že stvoření je (nutně) také dobré. (Viz Gn 1,9) Avšak už v této konstrukci dochází k zásadní distinkci mezi Stvořitelem a stvořením. Stvořitel je dobrý zcela (neboť je jeden),⁴⁵ zatímco stvořené je různorodé a proto proměnlivé, různorodé a rozdělené, tudíž i potenciálně (ne)dobré.⁴⁶

Původ zla je dán potenciální složitostí a nejednotností stvoření. Zlo se tak v Augustinově pojetí rozvíjí jako nedostatek dobra (*privatio boni*).⁴⁷ (Zajímavé jsou však důsledky tohoto myšlení, neboť tím, že někdo je schopen činit zlo, tak se v důsledku toho ztrácí jeho bytí.⁴⁸) Celý koncept rozdílu mezi dobrem a zlem je dán descendenčním, tj. hierarchickým charakterem jsoucího. Teprve v závislosti na participaci (a tedy podílu dobra) stvořeného jsoucího na Bohu lze rozlišovat mezi „dobrem“ a „zlem“. ⁴⁹ Bůh je jediná možná a plná příčina (a účel) dobra.⁵⁰

Augustin svou nauku o dobru rozvíjí jako teodiceu, která má obstát ve sporu s manichejskými představami o dobru a zlu jako prapůvodními ekvivalentními silami.⁵¹ Tento přístup Augustin popírá a využívá metod novoplatónské hierarchické struktury procesu emanace, konstruuje dobro jako esenciální absolutní bod, který je umístěn v transcendentním světě božím. Zároveň je zde dobro v Augustinově pojetí jakožto absolutní plnost dobra zasazen do světa transcendentního, který zároveň vyhovuje

⁴³ Endre von Ivánka, *Plato Christianus*, Praha 2003, s. 207-208.

⁴⁴ Srov. Augustin, *Vyznání*. Praha: Kalich, 2006, s. 135.

⁴⁵ Srov. novoplatónské učení o Jednu (ήν), např. Endre von Ivánka, *Plato Christianus*, Praha 2003, s. 84.

⁴⁶ Příklad úspěšné christianizace novoplatónského ontologického modelu. Asimilace novoplatónské kategorií Jedna (hén) do křesťanského monoteismu. Z těchto důvodů lze rozumět Augustinovým reakcím na jakýkoli poly-teismus, resp. snahu redukovat, či jakkoli Bohu přisuzovat mnohost. Augustinus ze své manichejské minulosti napsal několik významných protimanichejských spisů, díky kterým nám zachoval mnoho zajímavých informací o jejich životě. Viz. např. Pokorný, P., *Píseň o perle*, s. 35 a 156.

⁴⁷ V Augustinově učení tzv. „*privatio boni*“ nahlédneme nejlépe, že právě zde se výborně odráží jeho předešlé filozofické pozice a to v souvislosti s manicheismem a novoplatonismem, resp. gnosticismem. Toto přesvědčení opíráme o gnostickou nauku:

⁴⁸ Augustin, *Vyznání*. Praha: Kalich, 2006, s. 210.

⁴⁹ Tamtéž, s. 55.

⁵⁰ Augustin, *O Boží obci*, knih XXII. Sv. 1. Praha: Vyšehrad, 1950, s. 371.

⁵¹ Srov. např. Kurt, R., *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, přel. Gebelt, J., Praha: Vyšehrad, 2010.

potřebám (novo)platonsky zaměřenému posluchačstvu, neboť v souladu s Platónovou *Ústavou* si dobro stále zachovává svou esenci jako idea.⁵²

§ 9. *Nauka o hříchu*

Nyní je vhodné nahlédnout na definici hříchu v biblickém podání. Po této explikaci se ukáže, v čem se Augustinova a Abaelardova interpretace liší. Hřích má v biblickém výkladu několik významů, jehož jádrem je: odpadnutí, přestoupení zákona, bezbožnost nebo pokřivené nitro.⁵³ Tradiční biblický výklad hovoří o tom, že hřích vstoupil do světa požitím zakázaného ovoce Evou (tj. důraz byl kladen na *neprovedení činu*), jehož důsledkem byl „*žalostný pád člověka*“.

Augustin tento *čin* posuzuje nikoli z perspektivy provinilce a jeho činů, a tedy i jako individuální odpovědnosti, čímž by se tento hřích „izoloval“ na provinění jedince (příp. páru), ale naopak. Augustin by se pokoušel takový názor vyvrátit tím, že jde o špatný přístup ve věci provinění, neboť porušení závazku prvních rodičů s Bohem s sebou nese provinění mnohem hlubšího charakteru. Je to dáno tím, že toto provinění navždy transformuje všechny další budoucí pokolení a to až do okamžiku omilostnění a spásy (příp. posledního soudu). Tím je tedy míněno, že Augustin pod pojmem hřích rozumí negativně modifikovanou lidskou přirozenost, neboť se ve své esenciální podobě bytostně dotýká celého lidského pokolení. Hřích je tedy svou povahou *hříchem dědičným*, neboť jeho příčinou došlo k transformaci lidské přirozenosti, její podstaty.⁵⁴

Až potud byl Abaelard následovníkem Augustina. Do okamžiku než Augustin operuje s výrazem hřích ve významu hříchu „*dědičného*“, či „*prvotního*“.⁵⁵ V ráji měl člověk pouze jediný zákaz, tj. „*Nejíst ze stromu poznání*.“ (Viz Gn 2,17), a Augustinovo učení má v této souvislosti pozoruhodný spád. Ten se totiž domníval, že pokud by člověk Boží příkaz dodržel, pak by žil *věčně*. Tím, jakým způsobem se pod teologickou exegezí rozvíjely dějiny lidstva s jasnou vidinou soteriologického završení, se Augustin

⁵² Srov. Platón, *Ústava*. Praha: Oikoymenth 2014, s. 260 (505c); nebo s. 264 (508c –e, 509a-d).

⁵³ Etymologicky pojem *hřích* pochází z hebrejského výrazu: *chattá*, חטאת jehož význam znamená sejítí z pravé cesty. Ve starozákonním pojetí: „*chybiti se* [prakem Sd 20,16], *šlápnouti vedle* [Př 19,2n], *minouti se cíle, nenajiti* [Př 8,35n], *být nevěrný* [2Kr 18,14], *nesplniti slib* [Gn 43,9; 44,32], *závazek* [Lv 5,7]“. Viz Novotný, A., *Biblický slovník*. Praha: Kalich 1956, s. 234.

⁵⁴ Srov. difference mezi pojmy: *imitatio* a *propagatio*.

⁵⁵ Vilém z Champeaux měl taktéž zpracovanou nauku o *dědičném hříchu*, ale jeho definice zahrnovala provinění v již prenatálním stadiu dítěte. Svou nauku neopírá o pochopitelnou principiální nemožnost faktu, že by se už dítě mohlo dopustit hříchu nějakým svým činem. Naopak, Vilém předpokládá, že plod je pod tíhou viny proto, že jej provází Adamův „*spirituální hřích*“. Blíže k tomuto bodu viz Luscombe, D. E., *The School of Peter Abelard*, Cambridge 1970, s. 177.

domníval, že stav porušených vztahů s Bohem Adamem a Evou rozhodně nekončí.⁵⁶ Každý člověk se (pod rouškou tohoto Augustinova výkladu) do stavu dědičného hříchu již *rodí*. Příčinou dle Augustina tedy není negativní společenský vliv okolí během vývoje života jedince, ale zkažené „nitro“. Prvotní hřích tedy můžeme nahlížet jako na porušenou lidskou přirozenost. Představuje jistou platformu, prapříčinu, nutné pozadí, jehož vinou (zapříčiněním) člověk inklinuje a rozvíjí jakékoli další hříchy. Za časů Augustina byl tento pohled poměrně běžný,⁵⁷ ale Abaelard jej nepřijímá, čímž se později dostává do konfliktu s církví.⁵⁸

Jestliže se nahlédne dále do Augustinových spisů, kde se nalézají další souvislosti, se kterými se pojí definice pojmu *hřích* (peccare), pak tento účel splní i první kniha *De libero arbitrio*. V tomto textu vede Augustin pomyslný dialog s Euodiosem, kterého se vyptává na „špatné jednání“ (male facere). (Augustin tento hovor o zlu rozvíjí v souvislosti se zákony společnosti.) Určujícím je však otázka po *motivech* špatného jednání, čímž Euodius dosvědčuje výrokem: „*Je přece jasné, že v celé té skupině konání zla nevládne nic jiného než vášeň*“.⁵⁹

Klíčovým pojmem je tak tedy *vášeň* (libido). Augustin význam tohoto pojmu rozvíjí tím, že se *vášeň „nazývá také žádost“* (cupiditas), nebo lépe řečeno: „... *je to láska k těm věcem, kterých může každý pozbyt proti své vůli*“.⁶⁰ Právě na příkladu *vášeň* ve spojitosti s problémem *viny*, který Augustin ilustruje jako spor mezi otrokem a pánem, nachází později své paralely i u Abaelarda, jehož modelovou re-interpretací se budeme věnovat později. (Augustin popisuje situaci, kde otrok zabije svého pána, přičemž

⁵⁶ Augustin, *Katechetické spisy*, s. 96.

⁵⁷ Srov. Endre von Ivánka, *Plato Christianus*, Praha 2003, s. 204.

⁵⁸ Abaelardův *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, podnítil vážné teologické diskuse z několika důvodů, jež se v dějinných souvislostech přihlíželo jako heretických. Abaelard totiž odmítl a zpochybnil několik Augustinových (a tedy církevních) myšlenek, z nichž nejvýznamnějším problémem byla nauka o dědičném hříchu, tj. pelagianismus. Pelagianismus je sice v opozici vůči tomuto učení o *svobodné vůli*, ale pro změnu jde do krajnosti, jestliže předpokládá, že svobodnou vůlí sice člověk disponuje, ale dobro je schopen člověk konat i zcela bez vlivu samotného Stvořitele. Jde o důraz na individuální – bez-božnou – spásu. Abaelard byl z pelagianismu a ariánství obviněn na synodě v Sens, která se konala 25. 5. 1141. (Bernard mu připisoval i nestoriánství. Předmětem této christologické nauky je spor o hypostaze, tzn., že v Ježíši Kristu rozlišujeme dvě přirozenosti: osobu lidskou a božskou. Zásadním bodem hereze je Nestoriovo rozlišení těchto osob před a po „inkarnaci“ Ježíše při narození. Důsledkem této nauky je odmítnutí bohorodičky (θεοτοκος) panny Marie a s tím související její zbožštění.) Vzhledem k dobovým zvyklostem byl za heretika považován ten, kdo se odvrací od učení apoštolů a církve.

⁵⁹ Augustin, *De libero arbitrio* I, 3, 8: „*Claru mest enim iam nihil quam libidinem in toto malefaciendi genere dominari*.“ (R. Hošek), s. 128.

⁶⁰ Augustin, *De libero arbitrio* I, 4, 10: „*Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque inuitus amittere*.“ (R. Hošek), s. 130.

motivem mělo být, že to učinil „ze strachu, aby se mu nepříhodilo něco zlého“.⁶¹ Abaelardův pohled je obdobný. Služebník zavraždí svého pána z instinktivního pudu zachovat sebe sama. Obhajoba je podobná, ale rozdíl spočívá v Augustinově případě na lpění na hierarchii dobra, kdy dojde k neřešitelnému konfliktu priorit, zatímco Abaelard se odkazuje na nedobrovolnou volbu, kdy vypjatá situace služebníka de facto *donutit* porušit Boží přikázání.)

Pokud sledujeme Mannovu interpretaci Augustinových vlivů na Abaelarda, pak je zajímavé, že dle něj samotná terminologie souhlasu sahá k Augustinovi a jeho spisu *De sermone Domini in monte*,⁶² které bylo napsáno přibližně o šest let později po *De libero arbitrio*, kde Augustin rozvíjí své pojetí hříchu, které doplňuje nebo nahrazuje své dřívější pojetí jako nezřízené touhy (*inordinate desire*).

Pozdější koncepce hříchu je sofistikovanější tím, že Augustin zavedl jeho třístupňovou fázi vývoje: (1.) *návrh* (*suggestion*); (2.) *potěšení* (*pleasure*); (3.) *souhlas* (*consent*). V případě první fáze, tj. „návrhu“ Augustin tvrdí, že se generuje ze dvou zdrojů: prvním je *paměť*, druhým jsou *smysly*. Tento „návrh“ může nabývat různých stupňů intenzity. Pro srovnání Mann uvádí Abaelardovo pojetí termínu „návrh“, který dle něj souvisí s vědomým podněcováním (*conscious instigators*), kam spadá i sféra účinků démonů.⁶³ Jak ještě později uvidíme, v Abaelardově filosofii nalézáme další Augustinův prvek v souvislosti s rozvinutím pojmu paměti, resp. uvědoměním (*si stavů mysli*), která ještě bude hrát svou roli v závislosti na pojmech vůle a následného (ne)souhlasu a tedy i viny.

§ 10. Odpadnutí od Boha

Hřích a vina je v Augustinově pojetí demonstrován jako *odpadnutí a opuštění Boha*. Právě tento důraz na odpadnutí spjatého s vinou má své významné místo i v Abaelardově koncepci. Tímto vzhledem lze dále rozumět učení, kde je jakékoli „dobré chování“ výlučně spojeno se *zbožností*, zatímco vzpoura vůči Bohu (a tedy zlo), jako *bezbožnost*. Člověk je (ne)vinen v závislosti na (ne)dbání Božích příkazů.

⁶¹ Augustin, *De libero arbitrio* I, 4, (R. Hošek), s. 129.

⁶² Viz W. E. Mann, *Ethics*, in: J. E. Brower, K. Guilfooy, *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge 2006, s. 285.

⁶³ Viz W. E. Mann, *Ethics*, in: J. E. Brower, K. Guilfooy, *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge 2006, s. 285.

V této souvislosti se Augustin s Abaelardem ztotožňují s biblickým podáním v tom, že následkem hříchu je smrt.⁶⁴ (Viz Řím 6,23.) Trest za přestoupení Božího zákona je smrt. (Viz Gn 2,17) Odtud plyne i učení o *otročtví a lidské závislosti* na hříchu, neboť pokřivení lidské přirozenosti se nese lidskými dějinami jako důsledek hříchu prvotního. Člověk se stává otrokem, služebníkem hříchu. Na základě tohoto podřízení je člověk odkázán na Boží milost. Pokud je vznícena láska k Bohu, pak duše dospívá ke svému cíli.⁶⁵

§ 11. *Pojem svobodné vůle*

Jakou roli v Augustinově myšlení hraje pojem svobodné vůle (*libero arbitrio*)? V případě Augustinova pojetí hříchu šlo o předpoklad morální odpovědnosti. To bylo pochopitelné, neboť hřích byl spjat s proviněním a následným odpadnutím od Boha. Tento akt tedy musel být vykonán vědomě a s vůlí.⁶⁶

Zlo je v Augustinově duchu „vadou“ stvoření. Prvotní hřích způsobuje, že člověk není schopen sám od sebe konat dobro, a to i za podmínek, že po tom touží. Klíčové v tomto smyslu je, že člověk disponuje vůlí (v tomto smyslu *souhlasem*) s tím činit dobro, ale samotný akt, samotný čin, je věc naprosto odlišná, neboť vyžaduje Boží milost. Z Augustinova hlediska lze tvrdit, že člověk, který nekoná to, co by chtěl (resp. koná něco zlého), znamená, že *odpovědnost* a tedy provinění jako důsledek tohoto rozhodnutí, není zcela na jedinci samotném. Augustin částečně tuto odpovědnost „svádí“ na hřích, tj. pokřivenou lidskou přirozenost. Hřích tak získává pozoruhodné atributy, protože se stává personifikovaným.⁶⁷ Konat zlo (v Augustinově smyslu) znamená, žít proti vlastní (tj. jinak dobré) přirozenosti, která je dána Stvořitelem.

⁶⁴ Srov. biblický výrok: „*Nebo odplata za hřích jest smrt, ale milost Boží život věčný v Kristu Ježíši, Pánu našem.*“ (Řím 6,23); nebo: „*Nebo poněvadž skrze člověka smrt, skrze člověka i vzkříšení z mrtvých.*“ (1Kor 15,21).

⁶⁵ Srov. např. „*Právě proto, že duše naplňuje své vlastní bytí teprve v lásce k Bohu, teprve skrze tuto lásku dospívá ke své vlastní pravé přirozenosti, k úplnému rozvinutí svého učení.*“ Endre von Ivánka, *Plato Christianus*, Praha 2003, s. 213.

⁶⁶ I přes to, že byl Augustin ovlivněn manichejsko-gnostickým učením, tak v tomto ohledu „pozdní“ Augustin zastával opačné, tj. křesťanské stanovisko s ohledem na vůli. Již zmíněné antické myšlenkové proudy vycházejí z předpokladu, že člověk je svou *tělesností* hříchem ztotožněn, resp. je v jeho zajetí bez jakéhokoli vlivu působení individuální svobodné vůle. Odpovědnost za zlo zde odpadá, proto i otázky směřující k tematizaci svobodné vůle jsou irelevantní. Srov. Pythagorejsko-orficko-platónské představy v souvislosti s psycho-fyzickým paralelismem duše a těla, kdy je tento vztah metaforicky zpodoben tak, že tělo je žalářem (hrobem) duše. Např. Novotný, F., *O Platónovi*, sv. III., s. 157-163.

⁶⁷ Augustin, *De libero arbitrio*. 1. 77.

Obdobně je tedy konání dobra (pod vlivem Boží milosti) prezentováno jako přirozený vývoj, kterým se člověk prostřednictvím sebepoznání navrácí k pravému bytí, tj. dobru o sobě, a tedy k Bohu a přirozenému stavu před pádem. Volba mezi dobrem a zlem je tak v Augustinově pojetí zároveň vyjádřením *souhlasu* mezi životem přirozeným, který je v souladu s Bohem, nebo životem nepřirozeným a tudíž zatraceníhodným. Augustin však věří, že se můžeme rozhodnout přiklonit se k té či oné alternativě právě prostřednictvím svobodné vůle. Příčinu zla tak spatřuje ve svobodné vůli.

II. Stoické prvky

Následující pasáž je věnována vybraným partiím stoické filosofie. Z celého repertoáru stoického myšlení bude pozornost věnována pouze pojům: „rozum“, „nenáležitě jednání“, „vina“, „přirozenost“, „lhostejnost“, „vláda nad vůlí“. Pro účely naší interpretace se bude výklad z větší části opírat o texty tzv. pozdní (římské) stoy.⁶⁸ Cílem této kapitoly je: (1.) Předestřít hlavní body stoického myšlení, které nacházíme ať v explicitní, ať v implicitní podobě v Abaelardově etickém systému.

§ 12. Rozum a přirozenost

Augustinův vliv na Abaelarda je bezpochyby nepopíratelný. Nicméně z hlediska konstituce samotného Abaelardova etického jádra také stoicismus přispěl svým nezanedbatelným dílem. Někteří badatelé (viz T. Kobusch) se domnívají, že stoická filosofie je cennější v tom smyslu, že na ni Abaelard navazuje přímo.⁶⁹

Na úvod je proto na místě říci, že stoicismus dospívá ke svým morálním stanoviskům jako implikací, které s sebou nese jejich metafyzická koncepce logu (λογος), resp. pneumatu (πνευμα).⁷⁰ (Sice je obecně známo, že stoicismus (obdobně jako epikureismus) charakterizuje trojčlenný základ její filosofie ve formě: logika (dialektika, rétorika), fyzika a etika, přesto na tomto místě chceme zdůraznit filosofické předpoklady, které etiku jako soubor názorů teprve implikují.)

Stoická etika v mnohém navazuje na sókratovsko-kynickou tradici,⁷¹ která své závěry konstruuje na pozadí pravého vědění. Moudrost, jako stoická ctnost, předpokládá vědění, které je nezbytně nutným předpokladem samotného jednání. (Zejména pro porozumění vlastním motivům.) Ze stoického pohledu tak „správné jednání“ plyne ze

⁶⁸ Jmenovitě: Cicero (106-43 př.n.l.) a jeho *Tuskulské hovory*, Epiktétos z Hierápole (kol. 50-135 n.l.) a jeho *Rukověť, rozprava, a Hovory k sobě* Marca Aurelia Augustina (121-180 n.l.). Jako sekundární zdroj je užít text Rist, J. M., *Stoická filosofie*. (Praha, 1998).

⁶⁹ Viz Kobushův výrok o stoicko-augustině volutaristické tradici. Jedná se především o otázky hodnocení mravního jednání, a to zejména souvisejících s proviněním. In: Kobusch, T., *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, Praha: Oikoymenh, 2013, s. 60. Ke „křesťanskému volutarismu“ u Augustina viz např. Endre von Ivánka, *Plato Christianus*, Praha 2003, s. 203-204.

⁷⁰ Srov. Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 96.

⁷¹ Pokud se i přesto pokusíme tyto dva směry, tj. kynismus a stoicismus částečně uchopit, pak můžeme o jejich etických kodexech hovořit jako o filosofických útěchy. Srov. prvky, jimiž se tyto proudy vztahují ke světu, přičemž mají pozoruhodně společného s kvietismem.

„správného vědění“ (Sókratova morální filosofie je tak přímým předchůdcem stoického systému.)⁷²

Jednou ze základních východisek je myšlenka, že člověk žije ve shodě s přírodou (homologúmenós té fysei zén; ὁμολογουμένως τη φύσει ζην). Co to však znamená? Stoikové si představovali jádro člověka (jeho „osobnost“) jako tzv. hégemonikon (ἡγεμονικον), což má být lidská „vládnoucí složka“. Hégemonikon reprezentuje tu část lidské bytosti, kterou můžeme ztotožnit s rozumem.⁷³ (Rozum tak získává na významu pouze za předpokladu, že tento „individuální“ rozum může participovat na harmonii vyššího, tj. božího rozumu, se kterým může být v souladu. Odtud je již blízko k porozumění souvztažnosti mezi *lidským* a *světovým*, tzn. vztahu a povinností, které jednotlivce vážou ke společnosti.)⁷⁴

Lidský rozum tak získává výjimečné atributy, neboť jde o jedinou „duševní mohutnost“, kterou se člověk odlišuje od všech ostatních jsoucn a zbylého tvorstva.⁷⁵ Jde o jedinou schopnost, která je dána od samotných bohů, a to k vyššímu účelu, tj. dosažení vnitřního klidu – apatheia (ἀπαθεια). Výjimečnost tohoto účelu osvětluje Epiktétos, který dává nahlédnout, že mezi jinými schopnostmi byla lidem od bohů tato duševní mohutnost: „... dána k tomu, aby poznávala i sebe samu – svou podstatu, svou sílu a svou velkou cenu – i všechny ostatní schopnosti. (...), bohové vložili v naši moc jen to, co je nejlepší ze všeho a co má moc nad vším, tj. schopnost správného užívání představ, ale ostatní věci nejsou v naší moci“.⁷⁶ To, co člověka činí „božským“, je dáno právě zmíněným potenciálem rozumu, který svou schopností „participace“ na tzv. „světovém rozumu“, vše prostupuje.

⁷² Abaelarda můžeme za těchto podmínek k této tradici řadit také (a to nejen díky názvu spisu, který byl inspirován slovy nad Delfskou věštírnu).

⁷³ Srov. Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 90.

⁷⁴ Učením o rozumu, který může participovat na božském logu, mělo i své sociálně-politické implikace. Jako její individuální součást s ním má také zvláštní vztah, s čímž se pojí i jedincova odpovědnost, která se promítá do dalších sociologicko-politických implikací, tj. do nové interpretace vztahu jedince ve společnosti, resp. jeho povinností vůči státu.

⁷⁵ I když je v této filosofii dán prostor pro akceptaci názoru, že i jsou i ostatní živočichové obdařeni duší (ψυχη), ale rozum (λογος), má jen člověk. Viz Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 90. Srov. např. Aristotelův výrok: „Duše jest příčinou a počátkem živého těla. (...) Neboť duše je předně původem pohybu, za druhé účelem a za třetí je také příčinou jako podstata oduševněných těl. Že tedy jako podstata je příčinou, je zjevno. Neboť u všeho jest podstata příčinou bytí, bytím živých bytostí pak je život, a příčinou a počátkem jeho jest duše. Mimoto skutečnost jest uskutečněný pojem a tvar jsoucna v možnosti.“ In: Aristotelés, *O duši*, kpt. „Duše vyživovací“, s. 59.

⁷⁶ Epiktétos, *Rukověť, rozpravy*, s. 53.

Všeprůstupující rozum je většinou ztotožněn s tzv. pneumatem (πνευμα), tj. s božstvím.⁷⁷ Schopnostmi rozumu navázat na tento jedinečný vztah (a zároveň se tak připodobnit) k božímu řádu stoikové obhajují své učení o duši (jejíž je rozum součástí). Rozum (a tedy i duše) je součástí vesmíru, vlivem čehož je člověk definován jako tzv. *zóon logikon* (ζωον λογικον).⁷⁸

Z tohoto učení tak plyne metafyzicky zdůvodnitelná lidská důstojnost, neboť bůh jako stvořitel všeho jsoucího, člověka obdaroval velmi cenným nástrojem. Člověk je (významnou) mikro-součástí vesmíru proto, že jeho duše je zároveň již implicitní součástí makro-universa.⁷⁹ Zpravidla bývá toto učení představováno na pozadí kategorie tzv. „boží jiskry“.⁸⁰ Z výčtu mnohých výkladů lze předeslat výrok Marca Aurelia, který v této souvislosti promlouvá ke čtenáři slovy: „*Nejen svým dechem máš být v souhlasu se vzduchem, který tě obklopuje, nýbrž i svým rozumem máš být v souladu s rozumem, který všechno objímá. Neboť rozumová síla naplňuje a proniká toho, kdo si ji dovede osvojit, právě tak jako vzduch toho, kdo ho dovede vdechnout*“.⁸¹

⁷⁷ „Teologie“ stoicismu má podobné vlastnosti jako Aristotelův Bůh, který si jej představoval jako činnou sílu nebo vesmírný rozum, který je bytostně spjat s hmotou. K metaforickému vyjádření se užívá příkladu natolik jemné substance jako oheň, který vše prostupuje a řídí.

⁷⁸ Srov. Epiktétův výrok: „...neboť vesmírná příroda je příroda skutečného jsoucna, jsoucno pak je v úzkém vztahu ke všemu, co tu doopravdy jest“. In: Epiktétos, *Rukověť*, IX. kniha, § 1.

⁷⁹ Všeprůstupující prasila se filosoficky rozkládá v pozoruhodný panteismus. Srov. např. interpretaci Šediny, jehož výklad kategorie logos (λογος) získává vlivem patristiky polysémantický charakter. Tento termín představuje v evangelickém pojetí, který má představovat hradbu tomuto „pohanskému“ využívání termínu logos pro účely panteismu. Srov. novozákonní varování: „*Pavel výslovně varuje své stoupence, aby se nenechali svést prázdným a klamným filosofováním těch, kteří nepoznali logos vyslaný Bohem k záchraně světa, a zabývají se proto zkoumáním kosmických prvků, místo aby se řídili příkladem Krista.*“ (Ko 2,8). In: Filón, *O stvoření světa*, Praha 2002, s. 14. Srov. s Filónovým výrokiem: „*Na první pohled je zřejmé, že např. základní teze stoické etiky nacházejí svůj zdroj právě v textu židovského zákona.*“ Filón, *O stvoření světa*, s. 16-17.

⁸⁰ Tento pozoruhodný motiv můžeme sledovat i v mnoha jiných filosoficko-teologických tradicích, např. novoplatonismus, gnóze, zoroastrismus. Viz např. Kurt, R., *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, přel. Gebelt, J., Praha: Vyšehrad, 2010.

⁸¹ Marcus Aurelius, *Hovory k sobě*, s. 114.

§ 13. *Vina a trest*

Po zběžném seznámení je na místě přistoupit k samotnému jádru stoických úvah o vině a trestu. Pokud lze s Ristem souhlasit, že tímto jádrem má být tvrzení, že: „*všechny morální skutky jsou si rovny*,“⁸² pak při hledání zdroje morální viny se má člověk (dle stoiků) orientovat zejména dle samotných *motivů* a *důvodů*, nikoli *činů*.⁸³ Moudrý člověk (ve stoickém smyslu) by se měl vyvarovat jakéhokoli druhu tzv. „*nenáležitého jednání*“, tzn. provinění jakéhokoli druhu (např. vraždy, krádeže, cizoložství, aj.).

Vztah *viny* a *trestu* je tak komplikovaný v několika ohledech. I když stoicismus předpokládá, že činy jsou (s ohledem na vinu) *nepodstatné* (a neexistuje tedy nutnost konstruovat jakoukoli hierarchii provinění samotných činů), tak nyní (s ohledem na trest) již jistá hierarchie (v kvantitativním smyslu) existuje.⁸⁴ Dokladem tohoto smýšlení je, jak dodává Rist, okolnost, že: „*Trest má tedy být vyměřován nikoli podle viny, protože všichni zločinci jsou vinni stejně, ale podle počtu zločinů, které spáchali*.“⁸⁵ Rozhodujícím je tak „spravedlivé“ kritérium „*počtu zločinů*“. Je toto kritérium objektivní? (Příkladně: může být provedena čin „vraždy“ (tj. provinění vražda, tj. trest hodný „pouze“ definice vraždy), tzn., pokud člověk např. zneškodní hmyz, pak je „vinen“ jako „vrah“. To uchu není příliš libé. Příkladně další: Na druhé straně můžeme mít např. zdánlivě neškodný pokus o krádež, tzn. kvalifikace „zloděj“. Za stoické podmínky, že „*nezáleží na vině, ale na počtu přečinů*“, pak „trestní sazba“ je jinak definována a vyměřena pro „zloděje“, která může být zcela mimo rámec spravedlivého. Např. proto, že zloděj_(x) zpronevěřil mimořádně velkou sumu peněz, zatímco zloděj_(y) se dopouštěl drobného, leč soustavného okrádání. Výsledkem tedy je, že v tomto případě zloděje_(x), oproti zloději_(y), čeká lehčí trest, neboť kritérium „počtu“ provinění způsobilo jinak zdánlivý pocit „spravedlnosti“.)

Teprve nyní se role zmocňuje „hierarchie“ činů, která je dle Rista způsobena tím, že: „*Některá provinění (peccata) jsou prominentná (tolerabilia), zatímco jiná nikoli. Důvod*

⁸² Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 90.

⁸³ Již Aristotelés pokládal otázky po vztahu (a případné prioritě) mezi *úmyslem* a *činy* samotnými. Srov. např.: „*Pochybuje se ovšem o tom, který z obou požadavků ctnosti jest důležitější, zda úmysl nebo skutky, poněvadž ona jest v obou*“. In: Aristotelés, *Etika Nikomachova*, s. 246.

⁸⁴ Tamtéž, s. 90.

⁸⁵ Tamtéž, s. 91.

je ten, že některá (ta, která jsou neprominutelná) přestupují více stránek povinnosti (numeri officii) nebo stránek ctnosti (numeri virtutis)“.⁸⁶

Závažnost těchto podmínek lze ilustrovat na příkladu vraždy. Můžeme tak mít vrahy, tj. množinu provinilců, kteří se dopustili (v kvalitativním smyslu) „pouze“ jednoho druhu činu. Problém (ze stoického pohledu) působí to, že toto provinění je „jedno“, poněvadž je jednoho „typu“. To znamená irelevantnost tohoto činu ve vztahu k *objektu* takového přestoupení. Názorným dokladem je Ciceronův příklad: „... člověk, jenž zbytečně zabije kohouta, není vinen o nic méně, než člověk, jenž zabije svého otce; neboť každé provinění je ohavným zločinem“.⁸⁷ Rist v explikaci tohoto příkladu dodává, že slovo „zbytečně“ je v tomto případě na místě: „neboť podle stoického názoru není vina určena ničím jiným než motivem“.⁸⁸ Proto (paradoxně) kvalifikování činu nezávisí na „hodnotě“, příp. „hierarchii“ života, ale na *záměru*. (Z těchto – a pouze těchto – příčin je libo, zda je dopuštěna vražda člověka nebo kohouta. Zohledňuje se pouze charakter jednání, který zůstává (z hlediska pneumaty) ekvivalentním druhem provinění.) Tento stoický přístup lze ospravedlnit pouze na pozadí motivu, či úmyslu.

Jak je to ale s jednáním, které přestupuje „více stránek povinnosti“? Znamená to, že i když je vražda stále vraždou (jakožto jednotného druhu provinění), tak je (konečný soud) stále závislý na hodnotě a kvalitě vztahů a vazeb, které tohoto vraha pojí se svým „objektem“, resp. obětí? Z Ristova pohledu je tak zkrátka rozdíl, zda potenciální vrah zabije např. svého sluhu, nebo vlastní matku. Je to dáno tím, že „kvalita“ vztahu zároveň určuje „stupeň“ této „*stránky povinnosti*“. (Příkladně: Zabít matku je zločinem těžším, neboť z povahy její rodinné role obětovala svému dítěti pochopitelně více, než sluha prospívá svému pánovi.) Ristovým závěrem tedy je, že když stoikové: „*uvažovali o trestech, zřejmě zastávali názor, že by měly být vyměřovány vzhledem k počtu přečinů. (...) Tresty proto nejsou spjaty s vinou – kdyby tomu tak bylo, byly by všechny stejně těžké; a staří stoikové se zřejmě domnívali, že tresty mají dvojí funkci, že slouží jako odplata a jako varování ostatním lidem*“.⁸⁹

⁸⁶ Tamtéž, s. 91.

⁸⁷ Citováno podle: Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 90. Cicero, Pro Muk 61 (SVF I, 225); srov. Cicero, Par. St. III, 24.

⁸⁸ Rist, J. M., *Stoická filosofie*, s. 90.

⁸⁹ Tamtéž, s. 92.

Problematika viny, trestu je zapotřebí osvětlit i na vztahu k rozumu. K tomu může dopomoci Epiktétovo tvrzení, že ten: „*Kdo se dopouští křivdy, hřeší; neboť rozumné bytosti byly vesmírnou přírodou stvořeny kvůli sobě navzájem, aby si vespolek náležitě prospívaly, a nikoliv aby si škodily: ten, kdo její vůli přestupuje, zřejmě hřeší proti nejtihodnějšímu božstvu*“.⁹⁰ Všimněme si viny, která je spjata s pojmem hřích. Provinění je hodnoceno v kontextu užívání rozumu. (Hleďme logiky: Rozum je dar boží, proto je také každý člověk „obrazem božím“. To znamená, že jakékoli provinění člověka vůči člověku představuje: (1.) v prvním případě pouhý zásah do božích plánů, neboť provinilec svým činem narušil kauzální a promyšlený řetězec vztahů, čímž se jeví jako ne-logický (a tedy sám v sobě rozporný). (2.) v druhém případě jde o zásah proti samému božství, neboť provinilec svým nelogickým chováním zasáhl přímo božství samo, tzn. např. rozvinutý rozum druhého a tedy jeho „božství“.)

§ 14. *Lhostejnost jako ctnost*

Následovat „*přirozenost*“ představuje ideál, který je prezentován jako ctnost. S ohledem na výše zmíněné lze konstatovat, že takové následování vyžaduje takové jednání, kterým by člověk zasahoval do života ostatních pouze natolik, nakolik je to nezbytně nutné. Ctností se tak stává lhostejnost. Lhostejnosti je proto zapotřebí se učit. Jakákoli angažovanost a tendence zasahovat do života druhých je (ve stoickém duchu) nežádoucí. Je to dáno tím, že (v lepším případě) jde o zásah do cizí vůle (a tedy svobody), zatímco (v horší variantě) jde o útok na božství (neboť se protíví smysluplnému prazáměru logu). Proto může Epiktétos prohlásit fundamentální výzvu, že: „*Ti, kdo chtějí následovat přírodu, a jsou (...) s ní jednomyslní, musí se rovněž chovat lhostejně k těmto věcem, s nimiž vesmírná příroda zachází lhostejně; neboť jinak by byla to obojí nestvořila, kdyby se k obojímu nechovala lhostejně*“.⁹¹

Počáteční výzva, která vedla sledovat „*přirozenost*“, byla tedy výzvou k lhostejnému vztahu ke všemu (včetně hodnoty života), neboť ten, kdo se nechová lhostejně: „*k slasti i strasti, k smrti i životu, k slávě i neslávě, s nimiž vesmírná příroda zachází bez rozdílu stejně, zřejmě hřeší*“.⁹² (Rétorika obviňující tu množinu lidí, kteří nejsou lhostejní, resp. jsou jakkoli angažovaní, implikuje představu, že taková společnost poté musí nutně

⁹⁰ Epiktétos, *Rukověť, rozpravy.*, IX. kniha, § 1.

⁹¹ Epiktétos, *Rukověť, rozpravy.*, IX. kniha, § 1.

⁹² Epiktétos, *Rukověť, rozpravy.*, s. 116-117.

popírat a potírat božský logos proto, že zasahuje do rozhodování a vůle druhých.)⁹³ Zajímavé na tomto přístupu je, že nevyžaduje žádnou teodiceu, žádné ospravedlňování Boha za existenci zla ve světě. Svět byl jednoduše stvořen s „*prazáměrem*“ a vinou rozumíme lidskou možnost narušovat jinak dokonalou harmonii vesmíru. Příroda nehodnotí činy, nehodnotí zhola nic. To je výzva stoicismu.

§ 15. *Vláda nad vůlí*

Epiktétos v prvním paragrafu své *Rukojeti* přibližuje nauku o duševním klidu (*apatheia*), která je spojena se špatným vnímáním toho, co člověka činí (ne)svobodným. Hovoří o činech, které jsou v naší moci, a tím pádem zužují prostor našeho jednání na tu oblast, kterou můžeme (a máme) bezprostředně ovlivňovat, čímž se zároveň definuje pole („naší i cizí“) svobody. Epiktétos čtenáře poučuje svým rozlišením na věci, které spadají do „naší“ moci, tj. ty, které můžeme a máme ovlivňovat, a na ty, které ovlivnit nelze, resp. nemáme. (Touto definicí se mají ukázat hranice svobody a skutečných (nikoli zdánlivých) příčin zármutku a radostí z nich vyplývajících.) Jeho slovy: „*V naší moci je soud, chtění, žádost, nechut' a jedním slovem všechno, co jest naše činnost, v naší moci není tělo, majetek, dobrá nebo špatná pověst, úřední hodnosti, jedním slovem všechno, co není naše činnost*“.⁹⁴ Výčet těchto možností působí velmi široce, ale prostor tohoto působení je ve skutečnosti poměrně malý.⁹⁵

Projev této krajní voluntaristické pozice Epiktétos dosvědčuje tvrzením,⁹⁶ že: „... *mou svobodnou vůli nemůže zdolat ani Zeus*“.⁹⁷ Celá tato stoická konstrukce sice na první pohled vypadá poměrně konzistentně, ale stále neřeší to, co tvoří člověka odpovědným za své činy, protože i přes vyjasnění kompetencí a hranic „svobodné vůle“ nevysvětluje co tato vůle je. Epiktétos v 5. § II. knihy svých *Rozprav* čtenáře poučuje, že: „*Vnější věci nejsou v mé moci; vůle je v mé moci*“,⁹⁸ nicméně nabádá, abychom rozlišování dobrého a zlého hledali (a našli) zejména ve svém nitru. Důsledkem

⁹³ Proto můžeme rozumět Epiktétově výzvě, že ten „... *kdo se shání po rozkoších, ten se jistě nezdrží bezpráví, a to je zřejmá bezbožnost*“. Viz Epiktétos, *Rukověť, rozpravy.*, IX. kniha, § 1. Touha po rozkoších s sebou nezbytně nese touhu jednat s druhým jako s prostředkem. Zasahovat do života druhých tak znamená zasahovat do rozumného řádu světa (a tedy nutnou bezbožnost).

⁹⁴ Epiktétos, *Rukověť, rozpravy.*, s. 26.

⁹⁵ Srov. Aristotelovo pojetí morální odpovědnosti: „*Dobrovolné jsou nejen špatnosti duševní, nýbrž u některých lidí také tělesné, které jim též vytýkáme*“. Aristotelés, *Etika Nikomachova*, s. 57.

⁹⁶ Srov. např. Aristotelés, *Etika Nikomachova*, kpt. 7. „Svoboda o jednání“, s. 55; Srov. např. Nietzscheho výklad o bezpodmínečném ovládní. Nietzsche, F., *Ranní červánky*, § 410, nebo: *Genealogie morálky*, § 7.

⁹⁷ Epiktétos, *Rukověť, rozpravy.*, s. 55.

⁹⁸ Tamtéž., s. 134.

tohoto myšlení tak mimo jiné je vymezení kompetencí „toho, co je cizí“, o kterých: „*nikdy neužívej ani jména dobro, ani zlo, ani prospěch, ani škoda a ani jiného podobného*“.⁹⁹ Ačkoliv je tato výzva sympatická, tak nám plodí jisté obtíže. Primární problém tkví především v tomto: k čemu je vůle, která se nemůže projevit ve svých jednotlivých činech a důsledcích? Jestliže má někdo záměr něco uskutečnit (ale okolnosti tomu nedovolí), pak je takový člověk (dle stoického vzoru) „svobodný“. To je sice na první pohled přitažlivé, ale příliš pohodlné. Vůle je vůlí proto, že je schopna (pokud možno právě) přes překážky jí kladené – dosáhnout svého cíle, resp. uskutečnit svůj záměr. Avšak „mít záměr“ s vůlí a uskutečňovat jej (dle stoiků) znamená nutnou kolizi se svobodou (tj. vůlí druhého (a tedy i se „světovým božstvem“).

Etický konstrukt stoicismu lze proto hodnotit jako filosofii, která nedává prostor pro uskutečnění záměrů jednotlivých členů společnosti, a tedy ani celku jako takového. Z těchto důvodů lze stoicismus označit za limitující, a z individuální perspektivy *omezující*. Navíc neexistuje prostor, kde by „jednotlivé vůle“ fungovaly bez vlivu na druhé. Konflikt vůlí (ať s prostředím nebo cizí vůlí) je naopak nutný. Právě střet vytváří podmínky pro „projev“ vůle, resp. existenci vůle samé.

Nyní je vidět, že etický systém stoicismu má s Abaelardem několik styčných, ale také rozdílných bodů. Identické prvky souvisí se snahou činit morálně odpovědným subjektivní akt rozhodování, tj. vůlí, jejíž váha spočívá na souhlasu s (ne)provedením činu. Abaelard také přitakává přijmout předpoklad, že morální rozhodování je závislé na poznání (či věděni). Zásadní odlišností je, že i když se stoicismus snaží vinu svěst pod lidskou kontrolu, tj. vůlí, tak zároveň tuto vůlí omezuje s ohledem na božský rozum, který je vyšší a cennější než vůle jednotlivce. Abaelard sice svůj souhlas se záměrem také staví ve spojitosti s Bohem, ale Boží vůle jej neomezuje ve smyslu zasahování do životů druhých, protože mezilidský konflikt vůlí není totožný s konfliktem Božího záměru. Další odlišností je, že i když Abaelard také konstruuje „hierarchii provinění“, tak je vztažena na souhlas se zlem, zatímco ve stoicismu je provinění kvalifikováno již samotným činem. S ohledem na trest lze také pozorovat rozdíly. Ve stoicismu je trest vázán na „počet provinění“, zatímco u Abaelarda je nosným kritériem „opovržení Bohem“.

⁹⁹ Tamtéž., s. 134.

C. ABAELARDOVA INTENCIONÁLNÍ ETIKA

Následující kapitolu budeme věnovat samotné Abaelardově etice. Z těchto důvodů je naše pozornost věnována primárním cílům: (I.) Ozřejmit jádro Abaelardovy metodologie. (II.) Pokusit se o rekonstrukci Abaelardovy etiky. Což nás zavede k nutnosti splnit tyto podcíle:

(1.) Explikovat nejzásadnější pasáže Abaelardovy etiky, přičemž primárně budeme pracovat především se spisem *Ethica seu liber dictus scito te ipsum* (dále jen *Scito.*). Pokud v textu použijeme text *Sic et non* (dále jako *Sic.*), pak je tak činěno z důvodu, abychom lépe vyjádřili myšlenkové jádro *Scito te ipsum*. Další eticky zaměřené texty: *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum, et Christianum* (dále *Coll.*),¹⁰⁰ a *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* (*Comm. Rom.*)¹⁰¹ použity nejsou.

(2.) Pokusit se o definici významů jednotlivých výrazů a klíčových termínů, u kterých se zaměříme na rekonstrukci jejich vztahů. V neposlední řadě budeme také pozorovat, jak s těmito pojmy Abaelard operuje. K tomu nám poslouží následující pojmy: *vůle* (svobodná a nesvobodná), *neřest*, *hřích* (všední a lehký), *hřích bez vůle*, *úmysl* (správný a nesprávný), *poslušnost*, resp. *zalíbení se Bohu*, *opovržení Bohem*, *souhlas* a *svědomí* (náležité a bludné).

Samotný text *Scito.* je datován do let 1135-1139.¹⁰² (Toto období se vyznačovalo Abaelardovým obnovením učitelství. Na přelomu let 1135-1136 se vrátil do

¹⁰⁰ Užíváme tento text jako vhodného východiska pro konstrukci Abaelardovy intencionální etiky. Zejména z důvodu, že tento spis byl napsán v rozmezí let 1127-1132, tj. za pobytu v St. Gildas. K tomuto časovému rozmezí se klaní Karfíková. Viz Karfíková, L., *Petr Abélard. Sic et non*, s. 104. Odlišné stanovisko zastává Marenbon, který soudí, že text *Collationes* byl napsán přibližně v r. 1136. Viz Marenbon, J., *Early Mediaeval Philosophy (480-1150)*, kpt 14. „Abelard and the beginning of medieval ethics“, s. 157. Tímto datováním předznamenává *Scito te ipsum*, a můžeme tak sledovat postupnou modifikaci „etiky úmyslu“. Samotná struktura textu „Dialogu“ je členěna do dvou samostatných, resp. paralelních dialogů, přičemž v každém z nich vždy figuruje filosof. V prvním případě jde o rozhovor mezi filosofem a Židem, ve druhém mezi filosofem a křesťanem. Jejím obsahem jsou sporná místa pohanské filosofie, křesťanství a židovství.

¹⁰¹ Obsahem biblického poselství Pavlova evangelia, který je znám jako *List Římanům*, je široká škála témat: spasení pro každého; zjevení, které lze pochopit rozumem; pokání a posmrtná odplata za skutky; upřímná víra; skutky s ohledem na dlužnost; dědictví ze zákona maří víru; souzení, které plodí trpělivost; vina se nepočítá bez zákona; hřích k smrti a milost k životu; hřích pod zákonem a pod milostí; odplata za hřích je smrt; vyšší služba: ducha, litera; zákon je duchovní, tělo k hříchu; skutky duchem k životu, skutky tělem k smrti; předvzvědění a předzřítí; lidský záměr neurčuje osud, ale Boží milosrdenství; Izrael sledoval skutky, ne víru; srdcem k spravedlnosti, ústy k spasení; milost a skutky se vylučují, resp. skutky zákona a víra, která vede k ospravedlnění, a tedy i spáse.

¹⁰² K časovému zařazení viz Karfíková, L., *Petr Abélard. Sic et non*, s. 108. Např. Marenbon se domnívá, že Abaelard začal pracovat na *Scito te ipsum* krátce poté, co ukončil práce na „Dialogu“. V tomto smyslu patří k té skupině badatelů, kteří z chronologického hlediska zařazují *Scito.* až po *Coll.* Kobusch se

Paříže.)¹⁰³ Tematicky řadíme *Scito*. v návaznosti na Browera¹⁰⁴ společně se spisem *Coll.* k jediným dílům, která jsou svým obsahovým zaměřením etická.¹⁰⁵ Další spisy, které bychom podle našich kritérií mohli použít, a byly by v tomto ohledu ještě adekvátní, řadíme do filosofie náboženství.¹⁰⁶ Jmenovitě pak hovoříme o Abaelardových Theologických spisech (tj. *Theologia summi boni*, *Theologia christiana*, *Theologia scholarium*).¹⁰⁷ Nejprínosnějším dílem z této oblasti přesto není „theologie“, nýbrž polemika *Sic et non*.

Ještě několik slov ke zpracování samotného spisu. Ačkoli Abaelard dílo *Scito*. ve shodě s tradicí nadepsal „Ethica“, je vhodné dát pozor na význam tohoto pojmu. I přes (vědomou i nevědomou) snahu přiblížit se antického etickému požadavku „*poznej sebe sama*“¹⁰⁸ (γνώθι σεαυτόν) je *Scito*. poměrně vzdáleno jak stylisticky, tak obsahově této tradici.¹⁰⁹ (Společně prvky jsme představili již v předchozí kapitole.) Z pohledu užitého stylu je při prvním pohledu zřejmé, že *Scito. není* na rozdíl od *Coll.* konstruováno formou dialogu. To však není jediná odlišnost. Společně s Marenbonem tvrdíme, že *Scito.* se od *Coll.* liší tím, že ve *Scito.* Abaelard již konstruuje svůj systém na základě křesťanské teologie, zatímco v *Coll.* se filosof prezentuje více méně jako nestranný soudce.¹¹⁰ Postava filosofa ve *Scito.* zcela zmizela ze scény, jakož i všechny ostatní postavy *Coll.*

v dataci „Dialogu“ klaní k roku 1138. Viz Kobusch, T., *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, Praha: Oikoymenth, 2013, s. 73.

¹⁰³ Z hlediska chronologického můžeme spisy, které byly napsány po roce 1135 považovat za Abaelardova pozdní díla. Sem mimo jiné řadíme i stěžejní teologické dílo, tj. *Theologia scholarium*, které je spjato s Abaelardovou výukou teologie. Zajímavým faktem je, že sem zapadá již zmiňovaný *Komentář k Listu Římanům*. Abaelardův exegetický výklad tohoto novozákonního textu již není mystického charakteru, na rozdíl od jeho dřívější činnosti, kdy tak činil se Starým zákonem. Dle Karfíkové byl Abaelard výrazně ovlivněn Órigenem v Rufinově překladu, dále Ambrosiasterem, Pelagiem a Haimonem. Viz Karfíková, L., *Sic et non*, Praha 2008, s. 156.

¹⁰⁴ Viz Brower, J., E., Guilfooy, K., *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge University Press 2006, s. 9-11.

¹⁰⁵ K tomuto tematickému řazení děl se klaní Marenbon i W. E. Mann. Viz J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480-1150)*, s. 157; Brower, J., E., Guilfooy, K., *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge University Press 2006, s. 279.

¹⁰⁶ Viz Brower, J., E., Guilfooy, K., *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge University Press 2006, s. 9.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 9.

¹⁰⁸ Cicero, *Tusculanae disputationes*, 1,22,52.

¹⁰⁹ Zajímavostí je, že v Gilsonově interpretaci Bernardova díla, zejména *De gratia et libero arbitrio*, je Bernardovo učení také spjato s velkým důrazem na sebepoznání, resp. snaha o zkoumání sebe sama je dokonce považován za hlavní princip Bernardova myšlení. Na rozdíl od Abaelarda však Bernard ve vytčení stejného cíle dospívá zcela odlišným přístupem. Nikoli racionalizace a kritický přístup, nýbrž pokus o vhléd do nitra a kontemplace.

¹¹⁰ Viz Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy (480-1150)*, s. 157..

Jazyk, který Abaelard ve *Scito*. používá, je sice plně teologický,¹¹¹ ale tato skutečnost by neměla případného zájemce o Abaelardovo myšlení odradit. I přes fakt teologického vyjadřování to nic neubírá na autorově filosofickém přístupu. Z perspektivy samotného obsahu je toto dílo zvláštní i svou povahou, neboť zde nenacházíme snahu o logickou výstavbu, která by se svou argumentací čtenáře snažila přesvědčit o nějakých abstraktních, objektivních, morálních (či jiných) hodnotách. Nejde o formálně vystavěný systém morálních axiomů. Implicitně je zde obsažen předpoklad, že tento text je určen věřícímu křesťanu a tedy již morálně orientovanému člověku. Důraz, který je zde kladen, spočívá na vnitřním postoji a přesvědčení. Jde o pokus dalšího duchovního rozvíjení (či kontemplace), přičemž rozhodující je sebereflexe. Pokud bychom se měli pokusit text charakterizovat jedním slovem, pak by to byl důraz na subjektivitu. *Scito*. je svou povahou, předpoklady a závěry textem bytostně teistickým, resp. křesťansky teistickým.

Jestliže zde nalézáme prvky stoicismu, antické filosofie, příp. jiných vlivů, pak je to dáno Abaelardovým myšlením jako celku. Byť Abaelard přímo nepoužívá pojmů jako „*nenáležitě jednání*“, přesto z významu jeho učení o vnějších činech dospívá k témuž přesvědčení, neboť tyto postoje nalézají v paralelách a různých modifikovaných podobách a analogiích v Písmu. Je proto důležité zdůraznit, že křesťanská teologie je vždy základem, na němž a prostřednictvím čehož Abaelard vše ostatní hodnotí. Pozoruhodným faktem je, že právě tato důslednost v následování výroků samotného Písma (příp. církevních otců), vytváří prostor, jímž dochází ke kontaminaci křesťanského morálního smýšlení cizími, resp. „pohanskými“ prvky.

Abaelard si však i přes tento dogmatický základ své filosofie snaží zachovávat kritické a logické myšlení, které se pochopitelně odráží nejen na charakteru textu *Scito*. Všechny ústřední pojmy, které svou etymologií pocházejí z křesťanského myšlení a teologie znovu promýšlí, a proto můžeme stále hovořit o Abaelardově filosofii, která je jistým kontrastem k dogmatické teologii. Jestliže ve *Scito*. hledáme nějaké kritérium, implicitní předpoklad, pod kterým je celé dílo formováno, pak by to byl vztah k Bohu.¹¹² *Scito*. obdobně jako *Coll*. postihl stejný osud, tj. spis nebyl dokončen, ale i přes tuto vadu jde o problém spíše kosmetický. Filosoficky nejvýznamnější část, tj. I kniha,

¹¹¹ Viz Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy (480-1150)*, s. 160.

¹¹² V tomto bodě se shodují badatelé jako: Williams, T., Viz Brower, J., E., Guilfooy, K., *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge University Press 2006, s. 260-276.

resp. 1. – 50. §, je zcela zachována, a právě zde nalézáme to nejpodstatnější. Chybějící, tj. II. kniha měla být svým obsahem orientována na výklad nápravy vztahu s Bohem. (W. E. Mann soudí, že nosným tématem druhé knihy měla pravděpodobně být analýza toho, co je dobro, resp. co to znamená být dobrý. Z textu druhé knihy se dochovala pouze úvodní strana.)¹¹³

Jádrem *Scito.*, je, při určitém zjednodušení, následující: (1.) Všechny morálně zavrženíhodné skutky jsou sekundární, indiferentní, resp. celá oblast lidských činů je v etickém slova smyslu druhořadá. (2.) Mravní povaha skutků je souzena Bohem z hlediska jejich celku (tj. souboru všech pohnutek, vášní, tužeb, přání, motivů, záměrů a důvodů), které jsou vždy specifické a jsou náležitě zhodnoceny jedině v jejich komplexnosti, tj. v rámci celého myšlení a všech realizovaných i nerealizovaných rozhodnutí, které charakterizují individuální volbu. (3.) Hřích, a tedy i vina, je proviněním tehdy, a jen tehdy, když je spjato s vědomou a záměrnou realizací zla. Uskutečnění zla v oblasti předmětné zkušenosti je tak klasifikováno jako zlo proto, že je vědomou, tj. záměrnou volbou, což implikuje souhlas se zlem. (4.) Souhlas se zlem (a jeho morální kvalita) je tak dána tím, že je identický s opovržením Bohem. (5.) Hřích je tedy jednoznačnou vinou tehdy, jestliže je uskutečněn v rozporu se svědomím.

¹¹³ Viz W. E. Mann: „Ethics“. In: Brower, J., E., Guilfooy, K., *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge University Press 2006, s. 279.

I. Problémy Abaelardovy metody a terminologie

Jelikož Abaelarda řadíme k těm myslitelům vrcholného středověku, kteří se zasloužili o zavedení tzv. „scholastické metody“,¹¹⁴ tak by bylo chybou nepředpokládat, že svou metodu neaplikoval (ať vědomě, nebo nevědomě) i v jiných textech. Z těchto (a nikoli historických) důvodů se v následujícím textu hodlám zmínit alespoň o principiálních základech této metody. Jedinou komplikací představuje fakt, že metodická pravidla jako taková v explicitní podobě nacházíme pouze v díle *Sic et non*, a to konkrétně v *prologu*, o kterém se mimo jiné kladně vyjadřuje i Marek Otisk, který soudí, že: „... patří k výrazným zlomům v nahlížení problematiky scholastické metody. Abaelard se nejprve snaží vyjít vstříc všem, kteří by chtěli stavět na autoritách, neboť si uvědomuje, že nikdo z nás si nemůže osobovat nárok na větší znalosti, než jakých dosáhli církevní učitelé a otcové před námi, o bibli ani nemluvě“.¹¹⁵ *Sic et non* sice pro naše účely nepředstavuje naprosto centrální spis, přesto se opíráme o fakt, že tato metoda byla Abaelardem aplikována již před napsáním *Scito te ipsum*, tj. krátce po koncilu roku 1120, což považujeme za rozhodující, poněvadž *Scito* klademe do let 1135-1139. Z této příčiny plyne předpoklad, že v *Sic et non* nalezneme jisté charakteristiky, které její autor uplatnil i ve svých pozdějších dílech. Navzdory částečně časové, tematické a formální odlišnosti spisů si přesto Abaelard zanechal jistou esenci svých postupů, jejichž stopy budeme hledat. Usuzujeme, že tak zanechal ve svých přístupech k pozdějším dílům jisté obecné metodické jádro. Naším cílem tedy nyní je: (1.) Představit zavedení metody z díla *Sic et non*. (2.) Poukázat na metody užívané ve *Scito te ipsum*. (3.) Odkrýt tak analogie, které Abaelard zachovává i v textu *Scito*. (Podstatnými jsou pro naše zkoumání pochopitelně prvky identické.) Tím zároveň uvedeme styčné a rozdílné body jeho metodického přístupu, přičemž explikujeme jejich problémy, které mohou mít vliv na celkovou kompozici etického systému.

¹¹⁴ Zajímavý vhled do vývoje a dalších kauzálních souvislostí scholastické metody poskytuje M. Otisk, *Na cestě ke scholastice*. Praha, 2004. V tomto nepříliš rozsáhlém díle čtenáře provází myšlením 11. století, přičemž hlavní zaměření díla se soustřeďuje na významné osobnosti kolem kláštera v Le Bec, tj. Lanfranka z Pavie a Anselma z Canterbury. Pro účely této práce je však zajímavé, že Otisk označuje za původce scholastické metody právě zmíněného Lanfranka z Pavie, který byť nikoli v tak systematické podobě jako Abaelard, avšak přesto inicioval a ve svých spisech položil základy této metody tím, že se pokoušel vymezit kompetence rozumu na jedné straně, a autoritu Písma a církevních otců na straně druhé. Problém této kompetentnosti se vlivem času promítá i na koncepci svobodných umění, kdy se formují krajní stanoviska v otázce významu dialektiky. Do křídla zdůrazňující dialektiku řadíme opět Lanfranka a např. Berengara z Tours (1000-1088). Stranu potírající jakoukoli autonomii a význam rozumu a logiky již klasicky představuje např. Petr Damiani (1007-1072).

¹¹⁵ Otisk, M., *Na cestě ke scholastice*, s. 60-61.

§ 16. Charakteristika metody v *Sic et non*

V případě prvního textu je použit český překlad *Sic et non* I. Zachové.¹¹⁶ Než se pustíme do samotného náhledu Abaelardovy metody, tak ji zatím zběžně charakterizujeme. Jako soubor metodických přístupů bychom je mohli rozdělit do několika skupin: (a) Hermeneutické a exegetické metody, které plynou z autority samotného Písma.¹¹⁷ (b) Metody a východiska, které jsou založeny na názorech církevních otců a jiných křesťanských autorit. (c) Metody vyvěrající z názorů pohanských autorit.

Toto strohé rozlišení nám Abaelard však komplikuje skutečností, že řadu pravidel, která jsou přejímána od církevních otců, jsou zároveň v některých případech inspirována i samotným Písmem. Tím dochází k prolínání a subtilním modifikacím kánonem církevních myslitelů, proto nelze dělat jasnou dělící linii mezi metodami autorit nebo metodami Písma. Tuto obtíž nám neusnadňuje ani sám Abaelard, neboť se, nikoli překvapivě, některými autoritami inspiruje natolik, že bere některé výroky za své. Zvláště to platí v případě Augustina Aurelia (a děl jako: *Doctrina Christiana*, nebo *Enchiridion*), Prisciana, Cicerona, Jeronýma, nebo samotných apoštolů. Metoda užitá ve spise *Sic et non* je výrazně ovlivněna myšlenkami, výroky a metodickými přístupy nejrůznějšího charakteru. Výjimku z tohoto seznamu Abaelardových vzorů však netvoří ani dílo Aristotelovo.

Postupnou systematizací metodických přístupů jsme dospěli k výčtu osmi pravidel. Nyní představíme jednotlivé metody a zároveň pro bližší představu uvedeme adekvátně zvolené výroky z textu. Pravidla jsou řazena dle stupně významnosti té které autority.

1. V textech církevních otců nebo Písma svatého, můžeme odhalit řadu zjevných logických kontradikcí. Tato skutečnost však dle Abaelarda ještě neznamená, že je nutné tyto texty a priori zavrhnout. Udělat ukvapený závěr totiž může znamenat zavrhnout text, ve kterém se mohla vyskytnout chyba náhodou, případně zcela přirozenou cestou, tak např.: „*Když nám něco z výroků svatých připadá protikladné nebo nepravdivé, je třeba dbát pečlivě také na to, abychom se nedali oklamat nesprávně přepsaným názvem nebo textovými chybami samotného spisu*“.¹¹⁸ Na Abaelardovi v roli logika je pozoruhodné sledovat tuto tendenci neztracovat text i přes množství logických

¹¹⁶ Karfíková, L., *Sic et non*. Praha 2008.

¹¹⁷ Srov. Karfíková, L., *Sic et non*. Praha 2008, s. 137-150.

¹¹⁸ Karfíková, L., *Sic et non*, Praha 2008, s. 139.

rozporů. Pozorujme jeho slova: „*I když se zdá, že se při takovém množství slov i některé výroky svatých nejen vzájemně liší, ale dokonce si odporují, nesmíme soudit ukvapeně o těch, kteří mají soudit sám svět...*“¹¹⁹ S tím se pojí následující pravidlo:

2. Soudit ukvapeně je dle Abaelarda špatná vlastnost každého myslitele, proto nás poučuje, že netrpělivost, která by myslitele vedla k ukvapenému závěru, se neslučuje s křesťanskou poslušností vůči Bohu. Právě zde (tj. v Sic et non) se opět objevuje jako předpoklad jakýchkoli dalších úvah, že je to pouze Stvořitel, kdo zná a vidí všechny záměry a myšlenky. Jeho vlastními slovy: „... *Bůh, který zkoumá srdce a ledví, soudí spíš podle úmyslu toho, kdo mluví, než podle charakteru řeči, a nevěnuje tolik pozornosti tomu, co se děje, ale spíš tomu, s jakým úmyslem se to děje. Lži se neproviňuje ten, kdo mluví tak, jak smýšlí, upřímně, nikoli falešně a obojetně*“.¹²⁰ Ve výkladu Abaelard pokračuje ve výčtu několika výroků z Písma. Pro obhajobu svého tvrzení užívá verše z Přísloví: „*Kdo žije bezúhonně, žije bezpečně*“ (Př 10,9), čímž odkazuje na pokorný vztah k Bohu. Svou tezi dále opírá o výrok z Listu Římanům: „*Až dokončím tento úkol a řádně jim [chudým bratřím v Jeruzalémě] odevzdám výtěžek sbírky, vydám se do Hispánie a zastavím se u vás*“ (Řím 15,28), čímž chtěl dokázat, že bychom v opačném případě museli ze lži obvinít i apoštola Pavla, který by se ve svém soudu spoléhal spíše na své mínění než na skutečnost.

Závěrem tedy vyplývá, že: „*Něco jiného je tedy lhát, něco jiného se v řeči mýlit a odchýlit se od pravdy omylem, nikoli ze zlé vůle*“.¹²¹ V souladu s tím Abaelard praví: „*Kdo by neviděl, jak je také pošetilé vyslovovat soud o cítění a smýšlení druhého, když do srdcí a myslí vidí jedině Bůh?*“¹²² V této pasáži Sic et non se dále dovolává novozákonní autority evangelia, kde cituje apoštola z listu Korintským, jehož slova jsou: „*Nevyslovujte proto soudy předčasně, dokud nepřijde, kdo vynese na světlo to, co je skryto ve tmě, a zjeví záměry srdce*“ (1Kor 4,5).¹²³ Zajímavé je, že oporu pro tento motiv Abaelard nenalézá jen v Písmu, ale modelem záměru a jeho možnou spjatosti s amorálním obsahem se inspiruje už v Augustinově 23. kapitole Enchiridia: „*Nesmí být posuzován jako lhář nikdo, kdo říká nepravdu, kterou pokládá za pravdu, protože pokud jde o něho, sám neklame, nýbrž je obětí klamu. Proto musíme vinit toho, kdo neopatrně*

¹¹⁹ Tamtéž, s. 137.

¹²⁰ Tamtéž, s. 145.

¹²¹ Tamtéž, s. 145.

¹²² Tamtéž, s. 138.

¹²³ Tamtéž, s. 138.

*uvěří lži a pokládá ji za pravdu, nikoli ze lži, nýbrž z pošetilosti. Naopak spíš lze ten, kdo říká pravdu, již pokládá za lež: pokud jde o jeho smýšlení, protože neříká to, co si myslí, nemluví pravdu, i když se to, co říká, jako pravda ukáže; a v žádném případě není prost břemene lži ten, kdo ústy nevědomky mluví pravdu, ale vědomě úmyslně lže“.*¹²⁴

3. Respekt, který se váže k exegezi a interpretaci Božího zjevení se v případě aplikování jejich metod na Písmo samotné, má dle Abaelarda dělat s dvojnásobnou ostražitostí. Abaelard přitom vychází z evangelijního poučení, které praví, že Duch Boží je totožný s pravdou, což v tomto případě znamená, že: „... je-li něco z Božích tajemství, co snad nejsme s to pochopit, ponechejme poučení o tom spíš na Duchu, jehož působením to bylo psáno, než abychom to pošetile definovali sami“.¹²⁵

4. Dalším biblickým kritériem, které je v tomto případě v souladu s Augustinovým učením, je důraz na pokoru a lásku, jimž Abaelard věnuje pozornost. Evangelijní výrok o lásce, která „všemu věří, všechno doufá, všechno vydrží“ (1Kor 13,7) má člověka vést k trpělivosti. Jak malicherná je snaha interpretovat Písmo vlastním způsobem Abaelard dokládá i na příkladu vyvolených Bohem: „Je zajisté známo, že ani sami proroci někdy neměli milost prorokování a pronesli ze zvyku prorokovat, když si mysleli, že mají ducha proroctví, lečacos falešného ze svého ducha, a že se to stalo v zájmu jejich pokory, aby tak pravdivěji poznali, jací jsou z moci ducha Božího a jací z moci svého, a že mají-li toho ducha, který nemůže lhát ani být oklamán, mají ho darem“.¹²⁶

Oporu tohoto pravidla Abaelardovi opět vděčně poskytuje Augustin, který vysvětluje dar porozumění láskou, resp. harmonickým vztahem mezi láskou k Bohu a láskou k bližnímu. Abaelard tak nahlížeje do Augustinova *O křesťanském učení*, vděčně cituje Hipponského biskupa: „Kdokoli si myslí, že pochopil Písmo svaté nebo kteroukoli jeho část, a přitom na základě takového pochopení nepěstuje tuto dvojí lásku k Bohu a bližnímu, ještě je nepochopil. Kdokoli ale pronesl takovou myšlenku, která může být pro rozvíjení této lásky užitečná, a přesto neřekl to, co měl zjevně na tomto místě na mysli ten, koho četl, nedopouští se škodlivého omylu a vůbec ani nelže. Ten, kdo lže, má totiž úmysl nemluvit pravdu“.¹²⁷

¹²⁴ Citováno podle: Karfíková, L., *Sic et non*, s. 145; Augustin, *Enchiridion*. 18, PL 40, 240.

¹²⁵ Karfíková, L., *Sic et non*, Praha 2008, s. 139.

¹²⁶ Tamtéž, s. 144.

¹²⁷ Augustin, *De doctrina Christiana*, I, XXXI, s. 40.

5. Asi nejstručnějším pravidlem tohoto výčtu, jímž by se měl filosof řídit jakožto kritériem správnosti vyjadřování je: *pravda*. Abaelard tak opět cituje Augustinova slova z Křesťanského učení, když píše, že: „*Je známkou význačného ducha milovat ve slovech pravdu, nikoliv slova sama*“.¹²⁸

6. Cílem dalšího pravidla je: *porozumění*. O porozumění Abaelard hovoří nejen v souvislosti s textem, ale vysvětluje jej také z perspektivy obecnější, tj. ze vztahu žák – učitel. Tak, jako byla pravda obecnou výchozí podmínkou přístupu k textu, tak vezme, že porozumění je dle Abaelarda nutným obecným cílem v komunikaci s druhými. Opět i zde není nikterak překvapivý Augustinův vliv, ale Abaelardova inspirace se nyní váže na jeho používané pedagogické metody. Společně s ním totiž soudí, že je mnohem smysluplnější, jestliže význam jednotlivých pojmů, jichž učitel používá, podřídí, resp. přizpůsobí svému studentu, než aby riskoval neporozumění výkladu svého učitele.

Pravidlem tedy je: raději porozumění i za cenu vágnosti a sémantické roztroušenosti, než užívání pojmů, byť rigorózních, ale natolik abstraktních (příp. polysémantických), že by hrozilo jejich neporozumění. Prioritní je jasnost a zřejmost výkladu nad estetickou, nebo sofistickou výmluvností. Citace Abaelardova vzoru tak zní: „*Učitel ať se stará nikoli o to, jak výmluvně učí, nýbrž jak jasně*“.¹²⁹ Jak je známo, tak nejčastějším úskalím je neporozumění, které mnohdy pramení z odlišných významů používaných pojmů. Toho si je Abaelard vědom a jeho vlastními slovy řečeno: „*Dospět k pochopení nám nejvíc brání neobvyklý způsob vyjadřování a většinou různý význam týchž slov, protože stejné slovo je užito hned v jednom, hned v druhém významu. Je samozřejmé, že každý užívá slovo podle toho, jak smýšlí*“.¹³⁰ Nadto bychom měli zohledňovat i to, k jakým lidem promlouváme, neboť: „... často se totiž stává, že někteří nevědí, co vlastně určitá slova znamenají, nebo jsou pro ně méně běžná. Chceme-li k nim tedy mluvit, abychom je jak třeba poučili, musíme hledět spíš na jejich zvyklosti než na vlastnosti řeči, jak hlásá i sám kníže gramatiky a učitel rétoriky Priscianus“.¹³¹ Abaelard tedy jasně uzavírá: „*Snadné řešení sporných věcí, se většinou*

¹²⁸ Tamtéž, s. 38.

¹²⁹ Tamtéž, s. 138.

¹³⁰ Tamtéž, s. 137.

¹³¹ Tamtéž, s. 137.

*najde tehdy, když budeme schopni dokázat, že různí autoři užívali různých slov v různém významu“.*¹³²

7. Dalším z klasických pravidel v případě chybného, nesprávného, nebo jinak nepravdivého výroku, je povinnost zachovávat *hierarchii autorit*, tzn., že pokud čtenář v textu nalezne něco podezřelého, pak by měl v případě sporných bodů respektovat letitější, tj. váženější autority. Abaelard tak poznamenává: *„Pokud by se však náhodou naskytl rozpor tak zjevný, že by se vyřešit nedal, musíme porovnat autority a přidržet se té, jejíž svědectví je nejprůkaznější a důkazy nejpádnější“.*¹³³ Toto pravidlo má sice své kořeny v koncilových usneseních, ale svému širšímu uplatnění nic neubírá.

8. Poslední skupina metodických pravidel je spjata s tradičními schémata a problémy, které jsou přirozenou a častou součástí, jež plynou z práce s textem v obecném slova smyslu. Abaelard si uvědomuje, že logické spory a mnohé nesrovnalosti v textu mohou vzniknout v důsledku nedodržení základních zásad, čímž demonstruje důraz na pozornost, a to zejména nad trojí možnou chybou, tj.: (a) *vadou kodexu*; (b.) *překladatelův omyl nebo nepozornost*; (c.) *neporozumění na straně čtenáře*.

Taková charakteristika Abaelarda vede k tolerantnímu a liberálnímu přístupu k textům samotným, neboť: *„... se přece jen ponechává na svobodném úsudku čtenáře nebo posluchače, co buď akceptuje, protože s tím souhlasí, nebo neakceptuje, protože ho to pohoršilo, a tak je to se vším tohoto druhu, pokud to nehájí buď bezpečné zdůvodnění, nebo ona kanonická autorita, aby se ukázalo, že co je tam probíráno nebo vyloženo, buď skutečně zcela tak je, nebo to tak mohlo být; jestliže se to někomu znelíbí nebo tomu nebude chtít uvěřit, nemá se mu to za zlé“.*¹³⁴

Svůj prolog k *Sic et non* Abaelard uzavírá slovy: *„Po tomto úvodu chci tedy, jak jsem se rozhodl, sebrat různé výroky Otců, které se mi vybaví v paměti a mohly by kvůli své zdánlivé rozpornosti vyvolat pochybnost. Mají podnítit laskavé čtenáře k co nejdůkladnějšímu zkoumání pravdy a tím bystřit jejich mysl, vždyť za první klíč k moudrosti se pokládá ustavičné nebo aspoň časté vyptávání. (...) Když pochybujeme,*

¹³² Tamtéž, s. 143-144.

¹³³ Tamtéž, s. 144.

¹³⁴ Tamtéž, s. 147-148.

přístupujeme ke zkoumání; zkoumáním se dobíráme pravdy. Proto říká i Ten, který je Pravda: Hledejte, a naleznete, tlučte, a bude vám otevřeno“ (Mt 7,7).¹³⁵

Skeptický přístup jako vděčnou metodu doporučuje i Aristotelés, kterého Abaelard obdivoval, když v této souvislosti citoval jednu blíže neurčenou pasáž: „*Možná je obtížné prohlašovat něco o věcech tohoto druhu důvěryhodně, když je často neprobíráme. Pochybovat však o některých nebude neúčinné*“.¹³⁶ Esencí a výchozím modelem všech metod, je dle našeho úsudku Abaelardova teze, že: „*Tento druh literatury je třeba číst nikoli tak, abychom mu nutně věřili, nýbrž tak, abychom jej svobodně posuzovali*“.¹³⁷ Tolik výčet výše zmíněných metod.

§ 17. Charakteristika metody ve *Scito te ipsum*

Nyní přejdeme ke spisu *Scito te ipsum*.¹³⁸ Dílo samotné postrádá úvodní prolog, který Abaelard věnoval *Sic et non*, takže všechny metodická pravidla musíme hledat přímo v textu. Přesto můžeme obecně říci, že autor postupuje tak, že v jednotlivých kapitolách, popř. odstavcích explikuje konkrétní problém, přičemž se ve své argumentaci prakticky vždy opírá o autoritu Písma. Sice pochopitelně nalezneme výroky a citáty dalších autorů, přesto poměr k biblickým veršům je prakticky zanedbatelný. Jestliže jsme u předchozího textu užívali třech různých Abaelardových inspiračních zdrojů, pak v komparaci se *Scito* vidíme, že se tyto zdroje nezměnily. Jediný zásadní rozdíl spočívá v poměru využívání těchto autorit.

Ve *Scito*. Abaelard postupuje velmi střízlivým způsobem. Nejdříve tematizuje problém, např. hřích, neřest, chtíč, a poté poskytne náhled do předchozího pojetí, příp. zmíní často kladené námitky nebo problém. Další krok se řídí logikou jeho výkladu. V konečné fázi, tj. u výroků, které jsou zpravidla považovány za nemístné excesy, se snaží své tvrzení dokládat těmi verši Písma, které jeho pojetí adekvátním způsobem odpovídají.

¹³⁵ Karfíková, L., *Sic et non*, Praha 2008, s. 149.

¹³⁶ Tamtéž, s. 149.

¹³⁷ Tamtéž, s. 147.

¹³⁸ V případě ústředního textu používáme bilingvní, tj. latinsko-anglické dílo: Luscombe, D. E., *Peter Abaelard's Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 2002., díky kterému explikujeme i metody spisu *Scito te ipsum*.

§ 18. Obecně společné předpoklady a problémy metody

Zjednodušeným výčtem a principiálním jádrem Abaelardových metod je: (1) Kritický a svobodný přístup,¹³⁹ který implikuje: (a) rezistenci vůči pravdám autorit, (b) zdráhání dělat ukvapené závěry.¹⁴⁰ Marek Otisk by nás v této souvislosti mohl doplnit, poukazem na to, že: „*Na počátku musí stát auctoritas, ale ne jako nepřekročitelná mez, spíše jako prostor ke kladení dalších otázek, neboť teprve ony jsou klíčem ke skutečné moudrosti*“.¹⁴¹ (2.) Ohled na záměr jak autora, tak čtenáře, čímž se snaží eliminovat chybný výklad. Kritériem tak je poctivý přístup, který plyne ze vztahu k Bohu, pravdě a lásky k bližnímu. (3.) Porozumění, jejímž smyslem je, předání informace, čímž se zabraňuje zkreslení a jakémukoli pokřivení podstaty sdělovaného. (V případě učitelské praxe je kladen důraz na popularizaci a částečnou vulgarizaci, která má z pedagogického hlediska větší přínos než rigorózní a abstraktní pojmový aparát, jejímž smyslu by potenciální posluchač, resp. čtenář nerozuměl, což vyžaduje jeho zohlednění.)

Z těchto důvodů můžeme prohlásit, že v obecnějším slova smyslu Abaelard užívá těchto zásad: (1) Skepse a kritický přístup k textům, který se vztahuje i na Písmo samotné. (Paradoxně jde opět o důsledné dodržování exegetických metod, které pramení ze samotných biblických výzev.) (2) Důraz vést filozofa v maximální možné míře samostatně v jeho bádání. (3) Svobodný, tj. spekulativní přístup (nejen v teologii).

Pokud bychom se pokusili nalézt některé problémy, které by Abaelardova metoda (v obecném pojetí) generovala, pak by naše výtky byly následující: (1.) První by směřovala ze strany výše zmíněné popularizace, která se snaží přibližovat abstraktní terminologický aparát. Tímto postupným rozvolněním bychom se krajní tolerancí postupně dopouštěli toho, že k významům jednotlivých termínů budeme přistupovat tak, že je umístíme zcela mimo jádro sdělovaného, nebo je necháme rozplynout v neurčitý pojem. Dříve či později by takový přístup vedl k destrukci (toho kterého) učení. (2.)

¹³⁹ Srov. důraz na roli rozumu v interpretaci Ian P. Wei: „Texts: interpreting authorities“, in: *Intellectual Culture in Medieval Paris. Theologians and the University c. 1100-1330*. Cambridge 2012, s. 33-35.

¹⁴⁰ Naše vývody potvrzují i Otiskova slova: „*Abaelard v této předmluvě nenabádá jen k slepému následování autorit a jejich postupnému „sladování“; ale explicitně říká, že bychom měli ke každému textu přistoupit kriticky, snažit se odhalit různé textové nebo historické souvislosti, a pokud nám nic z toho nepomůže k odhalení příčiny vyskytnuvší se chyby v textu autority, pak máme zřetelně tuto nedokonalost pojmenovat, označit a posunout problematiku o něco dál, i když bychom od jiné autority neměli ujištění, že jdeme správným směrem. A co je důležité: takto můžeme odmítat autority proto, že nás k tomu samy svou vážností nabádají!*“ In: M. Otisk, *Na cestě ke scholastice*, s. 63-64.

¹⁴¹ M. Otisk, *Na cestě ke scholastice*, s. 64.

Další možná výtka by směřovala k logickým rozporům, které generuje přijetí následujících tvrzení: Jestliže je přijetí obsahu textu závislé na svobodném úsudku čtenáře a zároveň platí, že se máme držet starší autority, pak jak by bylo možné zachovat interpretační svobodu čtenáře, nebo logickou konzistenci autorit?

První (krajní) varianta znamená, že se tím buď zbavíme všech autorit, a tím bude náš úsudek výsledkem našich sympatií; nebo (druhá krajní varianta), že zavedeme hierarchii autorit, což zároveň předpokládá zavedení hierarchie pravdy, která bude v kvantifikované formě odvislá od stupně autority se kterou je spjata, a naše svoboda výběru bude limitována v hranicích této hierarchie (čímž je zároveň definován interpretační rozsah).

Celá předešlá technická pasáž byla tematizována z několika důležitých důvodů. Z hlediska Abaelardovy filosofie jako celku má jeho užívaná metoda velký význam, neboť jeho důraz na racionalitu, logiku a kritický přístup, jako způsobu práce a uvažování, znamená v aplikaci na morální otázky *znovu zavedení etiky jako filosofické disciplíny*. Díky důsledně dodržovanému přístupu celého souboru metodických pravidel dochází k znovuoživení otázek viny a provinění v nových souvislostech, čímž se Abaelardova etika stává racionální disciplínou, která se vymaňuje z jinak tradičního přístupu spekulativních metafyziků, příp. kazatelů s jasně definovanými hranicemi morálky.

§ 19. Terminologie a problémy s ní související

V Abaelardově etickém systému nalézáme celou paletu termínů, které jsou pro naše zkoumání stěžejní. Největším problémem je jejich polysémie, a proto než se pustíme do samotné analýzy, tak si tyto kategorie nejdříve blíže představíme. Abaelard ve *Scito* rozlišil mezi *souhlasem* a *úmyslem*, resp. *záměrem* (intentio). Právě úmysl je jedním z ústředních pojmů Abaelardova etického systému.¹⁴² Záměr je charakteristický tím, že je vždy zaměřen do budoucnosti, přičemž daná orientace zpravidla zároveň vyžaduje

¹⁴² Etymologicky má tento termín původ ve středověké scholastice, který pochází z latinského slovesa „*intendo*“, tj. „mířit k/v“, nebo „šít [něco] směrem k“. (Z hlediska jeho minulosti je vhodné se zmínit, že se za jeho znovuzavedení v 19. stol. postaral Franz Brentano, který tvrdil, že intencionální definuje rozdíl mezi duševním a fyzickým. Dalšího znovuzrození se intencionalitě dostalo v 60. a 70. letech minulého století, ale tentokrát z náruče analytické filosofie. V této souvislosti stojí připomenout jména jako: Chisholm, Sellars a Quine. Viz Audi, R., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, heslo „intentionality“ s. 441.)

volbu dílčích prostředků, protože cíl ve většině případů není dosažitelný přímo.¹⁴³ Proto, když např. subjekt <A> toužící po kýženém stavu, cíli, tj. <x>, tak tímto nárokem na sebe klade záměr, který vyžaduje splnění dílčích kroků, tj. <y₁, y₂, ... y_n>. Mimo to existuje celá paleta motivů, např. touha <p>, přání <q>, vůle <r>, důvod <s>. Do jisté míry je úmysl totožný s přáním, neboť jejich projevem je záměrné jednání, které je soustředěno na splnění těch kterých kroků <y₁, y₂, ... y_n>.

Záměr ale předpokládá, že bude realizován,¹⁴⁴ proto je kladena otázka po činech a jednání,¹⁴⁵ které musí být vykonány, zatímco přání může zůstat nere realizováno jednoduše proto, že pomyslná realizace je příliš náročná. Přání je tak více spjata se subjektivní představou ideálního stavu, který může na této rovině také zůstat, zatímco záměr je orientován mnohem praktičtěji. Záměr zasahuje do jednání, neboť jednání je jeho projevem a tedy součástí.¹⁴⁶

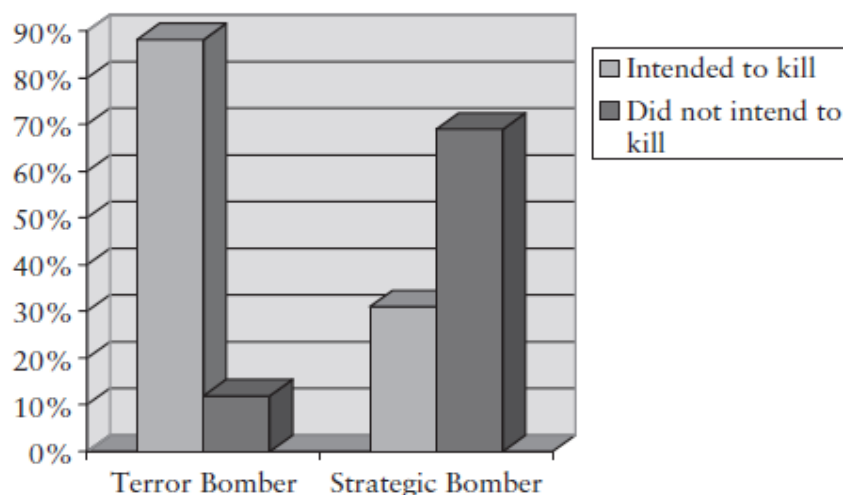
Doklad tohoto způsobu uvažování můžeme demonstrovat příkladem statistického výzkumu, kdy byli lidé tázáni na záměry v souvislosti s rozdílnými činy. Konkrétně o otázky záměru v případě (1.) teroristického útoku, a (2.) strategického bombardování:

¹⁴³ Srov. Aristotelovu formulaci: „Poněvadž tedy předmětem chtění jest účel, to pak, o čem uvažujeme a pro co jsme se rozhodli, jsou prostředky, bude asi jednání, jež se vztahuje k těmto prostředkům, odpovídati záměrné volbě a bude dobrovolné. A právě ctnostné činnosti se vztahují k těmto prostředkům. V naší moci tudíž jest i ctnost, podobně pak i špatnost. (...) a tak jestliže jest v naší moci konati to, co jest krásné, na nás také bude nekonati to, co jest ošklivé.“ In: Aristotelés, *Etika Nikomachova*, kpt. „Svoboda o jednání“, s. 55.

¹⁴⁴ Přesto můžeme rozlišovat mezi záměry uskutečněnými a nere realizovanými. Rozdíl mezi nimi může být způsobem mnoha faktory, a to jak vnitřními, tak vnějšími. V této souvislosti je zajímavá kupř. Davidsonova koncepce, která hovoří o úmyslech v souvislosti s přesvědčeními. Např. Davidson (byť v jiném kontextu) hovoří o záměrech takto: „Úmysl, stejně jako přesvědčení či očekávání, nevyžaduje pozornost či reflexi, a k úmyslům obvykle nedospíváme prostřednictvím vědomého usuzování. Úmysly nejsou za normálních okolností doprovázeny žádnými speciálními pocity a k poznání svých vlastních úmyslů (obvykle) nedospíváme inferencí nebo pomocí pozorování. Avšak úmysl má neomezeně velký dosah, protože úmysly závisejí na přesvědčení, že skutečně lze udělat to, co zamýšlíme, a to zas vyžaduje, abychom věřili, že zamýšlenému činu nic nezabraňuje“. Viz Davidson, D., *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*, Praha 2004, s. 134 Naše přesvědčení dle Davidsona do jisté míry motivují, nebo odrazují naše úmysly, a tím úměrně motivují (příp. odrazují) naši schopnost tyto záměry uskutečnit. Smíme tak vyvodit, že úspěšnost našich záměrů je úměrná našim přesvědčením? Je tak realizovaný záměr otázkou přesvědčení (a tedy i víry)?

¹⁴⁵ Srov. Hegelovu formulaci záměru a viny: „Konečnost subjektivní vůle v bezprostřednosti jednání tkví bezprostředně v tom, že vůle má pro své jednání předpokládaný vnější předmět s rozmanitými okolnostmi. Čin vnáší do tohoto daného jsoucna změnu a vůle na tom má vůbec vinu, pokud ve změněném jsoucnu je obsažen abstraktní predikát toho, co je moje.“ In: Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 115 „Záměr a vina“, s. 145

¹⁴⁶ Srov. naši interpretaci s Nietzschem, jehož vize vztahu mezi pojmy jednání a úmyslu vedla způsobem myšlení, kde: „... původ jednání byl interpretován s naprostou určitostí jako původ z úmyslu; lidé byli zajedno ve víře, že hodnota jednání je doložena hodnotou jeho úmyslu. Úmysl jako celý původ a celá prehistorie nějakého jednání: ve jménu tohoto předsudku se takřka až do nejnovejší doby na Zemi morálně chválilo, káralo, soudilo i filosofovalo. – Nedošli jsme však dnes k tomu, že je nutno se ještě jednou odhodlat k obratu a základnímu přesunu hodnot, díky opětovnému lidskému zamýšlení nad sebou a sebebprohloubení“. Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, Praha: Aurora 2003, § 32.



Obr. 1.) Graf rozlišující: záměr zabít (vlevo) a bez záměru zabít (vpravo)¹⁴⁷

Byť většina dotázaných respondentů v drtivé většině oba dva druhy činů odsoudila jako morálně nepřijatelné, tak existoval rozdíl v odpovědích na záměr těchto druhů činů. Touto statistikou jsme nicméně chtěli primárně demonstrovat skutečnost, jakým způsobem jsou proluty záměry s jednáním. Předpokládá se, že pokud upozadíme všeliké vnější okolnosti (např. vůli druhého, autoritu, fyzické možnosti), a také vnitřní (např. přesvědčení, svědomí, neschopnost logického uvažování), pak záměr s činem (v morálním hodnocení) splývá, protože je kauzálního charakteru (záměr jako příčina, a realizace činu jako očekávaný důsledek). Proto lze říci, že lidé nemají problém ztotožnit jak příklad (1.), tak (2.) jako morálně nepřijatelný, neboť důsledky jsou stále tytéž.

Záměr (jak vidno) lidé připisují té či oné činnosti v závislosti na charakteru jednání, tzn. záměr zabít, resp. nezabít je posuzován na základě předpokladu, že člověk své chování a jednání určuje určitým typem myšlení. Znamená to však, že jsou naše záměry centrem morální odpovědnosti? Abaelard by na tuto otázku odpověděl kladně, tak co činí naše záměry (ne)morálními? Je záměr vhodným kritériem hodnocení našeho chování a jednání? Na to se nyní pokusím odpovědět.

¹⁴⁷ Přejato z: Ezio Di Nucci, *Ethics Without Intention*, Bloomsbury, London 2014, s. 181.

II. Analýza hříchu a provinění

V následující části provedeme analýzu viny a provinění. K tomuto účelu nám poslouží bližší pohled na pojmy: hřích, rozum, skutky, a jejich vazby, čímž nahlédneme do Abaelardova způsobu souzení dobrého a zlého, resp. viny a nevin. (1.) Nejdříve odkryjeme hřích a vinu v souvislosti s činy, čímž explikujeme klíčové principy stojící v pozadí. (2.) Poté si ukážeme, jakou roli tyto principy v Abaelardově myšlení hrají.

§ 20. *Souhlas jako centrum odpovědnosti*

Abaelardova „etika záměru“ je tak nazývána proto, že provinění je hodnoceno vždy v závislosti na principiálním subjektivním *souhlasu* se špatným.¹⁴⁸ Karfíková nám definici provinění usnadňuje vymezením, se kterým se ztotožňujeme, a jehož znění je: „*Hříchem a vinou se [čin] stává až na základě souhlasu s jednáním, k němuž nás neřest naklání*“.¹⁴⁹ Doklad této definice nalézáme v Abaelardově *Scito.*, kde praví: „*Jako přestupníka nelze označit člověka, který koná, co je zakázáno, nýbrž člověka, který dává souhlas s tím, co zjevně podléhá zakazu. Právě tak se zákaz nevztahuje na skutek sám, ale na souhlas s ním*“.¹⁵⁰

Co však znamená onen „*souhlas s jednáním*“?¹⁵¹ Jakým způsobem máme rozumět pojmu „*zákaz*“? Jestliže na činech nezáleží, pak jak máme hodnotit a trestat dobré a zlé skutky? Jak se k jednání vztahují kategorie jako: motivace k činům, přání, důvody a city? Jakým kritériem tedy posuzovat samotné činy? Může se vůbec morálně hodnotový soud „dobrý“ vůbec k něčemu vztahovat? A pokud ano, tak jak jej poznáme? (Podle úmyslu?) Jaké jsou důsledky a implikace takového způsobu smýšlení?

¹⁴⁸ Srov. např. Marenbon, J., *Medieval Philosophy*. Routledge History of Philosophy. London 1998, s. 165.

¹⁴⁹ Karfíková, L., *Petr Abélard. Sic et non*, Praha 2008, s. 108.

¹⁵⁰ Překlad Zachová, I., in: Karfíková, L., *Sic et non*, Praha 2008, s. 112. In: Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 16 (17,445-448) „*Sicut ergo transgressor non est dicendus, qui facit, quod prohibetur, set qui consentit in hoc, quod constat esse prohibitum, ita nec prohibicio de opere, set de consensu est accipienda, ut uidelicet, cum dicitur.*“

¹⁵¹ Srov. kupř. Bernardovu definici dobrovolného souhlasu: „*Je to stav, v němž je duše v podstatě svobodná a není ani k ničemu nucena, ani není znásilňována. Souhlas je přece záležitostí vůle, nikoliv donucení, a [člověk] ani sám sebe nepopírá, ani se nikomu nenabízí, jediné z vlastní vůle. Jinak jestliže někdo může být přinucen [konat] proti své vůli, je znásilňován a nekoná dobrovolně. Kde pak není vůle, není ani souhlas. Neexistuje totiž jiný souhlas než dobrovolný. Kde je tedy souhlas, tam musí být vůle. A kde je vůle, tam je svoboda. A to je to, co se, jak myslím, nazývá svobodné rozhodování*“.

In: Bernard z Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio*, Praha 2004, s. 31.

Abaelard pojem zla netematizuje a nepopisuje v souvislosti s vnějším světem předmětné zkušenosti. Abaelard nepokládá otázky typu: „Proč je na světě zlo?“,¹⁵² protože zlo je v rámci širšího Božího plánu jeho součástí. Zlo existuje, ale jeho esenci umísťuje do sféry subjektivní a psychologické. To, co se označuje jako zlo a hřích a vina, je až sekundárním projevem jinak subjektivní příčiny.

Je to náš *souhlas*, který tedy bezprostředně kontaminuje duši buď v dobrém, nebo špatném slova smyslu. Abaelard dosvědčuje, že: „Činění skutků nemá žádný vliv na zvýšení hříchu a nic neznečišťuje duši kromě toho, co je duše, to znamená, že je to *souhlas*, který jsme samotný nazvali hříchem, a nikoli vůle, která předchází vykonání skutku, který následuje“.¹⁵³ Nejen, že je to *souhlas*, resp. subjektivní volba, která naplňuje naše chování dobrým nebo zlým, ale je to právě člověk a jeho rozhodnutí, které samo odpovídá té které kvalitě činů. (Do jisté míry tak platí, že naše činy jsou už a priori odkázány k zavržení, nebo přitakání.) Abaelard by tak hájil stanovisko, že morálně závadným (v ontologickém smyslu), je pouze sféra duchovní. (Můžeme tedy říci, že i Bůh je vinen tímto ontologickým druhem zla, jestliže např. připustil světovou potopu?)

Krajnost tohoto způsobu smýšlení můžeme demonstrovat dalším Abaelardovým odvážným výrokem, a to: „... *není hřích toužit po něčí ženě nebo s ní ležet, ale spíše dát souhlas s tímto chtíčem nebo činem*“.¹⁵⁴ Není právě charakter touhy již sám o sobě naplněn *souhlasem*? Proč by někdo např. toužil po ženě, jestliže by již nedal svolení s touto tužbou? Není *chtíč* morálně zavrženíhodný právě proto, že nerespektuje okolnosti, souvislosti, vztahy a vůli druhého? Jaký je pak rozdíl mezi touhou po ženě (v

¹⁵² Způsob, jakým se vyrovnávalo teologicko-filosofické intelektuální jádro XII. století s problémem zla, byl tematizován výše, ale již nebylo řečeno, že Abaelard mlčky přijal předpoklad, že existence zla ve světě je „nutná“, a to nutností stvořeného světa jako té nejlepší možné alternativy ze všech. Tento předpoklad pravděpodobně také hrál svou roli v Abaelardově zavržení tematizace všech vnějších skutků a důsledků těla jako indiferentních, protože stvoření (byť jakkoli nízko v ontologické hierarchii jsouceni a participace na dobru) je stvořením Božím a proto vždy (a ve všech svých – i neviditelných – důsledcích), dobré.

¹⁵³ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 14 (15, 385) „*Nichil igitur ad augmentum peccati pertinet qualiscumque operum execucio, et nichil animam, nisi quod ipsius est, inquinat, hoc est consensus, quem solummodo esse peccatum diximus, non uoluntatem eum precedentem uel actionem operis subsequentem.*“; Srov. „*The doing of deeds has no bearing upon an increase of sin and nothing pollutes the soul except what is of the soul, that is, the consent which alone we have called sin, not the will which precedes it nor the doing of the deed which follows.*“ In D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 23-25.

¹⁵⁴ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I. 15 (16, 405) „*Non est itaque peccatum uxorem alterius concipiscere uel cum ea concumbere, set magis huic concupiscentiae uel actioni consentire.*“; Srov. „*And so it is not a sin to lust after another's wife or to lie with her but rather to consent to this lust or action.*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 25.

obecném slova smyslu), tj. pro naplnění tužeb plynoucích z redukování druhého na prostředek, jímž se uspokojí vášně?¹⁵⁵ Abaelardův způsob myšlení sice respektuje rozlišení mezi touhou jakožto přirozeným afektem, který člověka motivuje v jejím uspokojení, ale neřeší (v praktickém slova smyslu) kritérium, jímž bychom mohli rozlišit závažnost takové situace.

§ 21. *Vina a rozkoš*

Jak je vidět, tak můžeme generovat příklady činů, které jsou z tradičního, tj. židovsko-křesťanského pohledu, považovány za hříšné (a tedy obsahující provinění), ale pozorovány prizmatem Abaelardovy logiky souhlasu působí zcela jinak. Pravidlem, jímž je Abaelardův etický systém řízen, je dán imperativem: „*Kde naopak souhlas schází, tam ani nenáležitě jednání (quo non convenit, quare fieri non debent) nelze pokládat za hřích*“.¹⁵⁶

Ve *Scito*. Abaelard v této souvislosti užívá příkladu mnicha, který byl násilím donucen (tj. nedal souhlas s vývojem okolností) ležet v řetězech na loži mezi ženami, čímž se mu dostává nevyhledávaných rozkoší, které dle Abaelarda v sobě neobsahují vinu.¹⁵⁷ Argumentuje tím, že rozhodujícím kritériem v tomto případě není *rozkoš* a smyslové potěšení, neboť pokud bychom měli toto hledisko považovat za bernou minci, pak by docházelo k mnohým nesmyslným implikacím, protože rozkoším se nám dostává neustále a v různé míře prostřednictvím všech našich smyslů, a to bez jakékoli (vědomě a cíleně) usměrňované vůle, nebo naší vlastní invence. (Abaelardova podpora tohoto tvrzení by mimo jiné odporovala (logické) představě, že byl svět stvořen Bohem, který usoudil, že „*všechno, co učinil, je velmi dobré*“ (Gn 1,31).

Navíc Bůh by tímto počinem, jakožto stvořitel všech orgánů, smyslů, potravin a jejich souladu se smyslovou zkušeností, lidstvo de facto odsoudil k závislosti na těchto tělesných potěšeních, a tedy hříchu a vině.)¹⁵⁸ Rozkoše jsou dle Abaelarda přirozenou

¹⁵⁵ Srov. Kantův imperativ: „*Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek*“.
Viz Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 34.

¹⁵⁶ Překlad Zachová, I., in: Karfíková, L., *Sic et non*, Praha 2008, s. 108; Srov. Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 14 (15, 389) „*Et si enim uelimus uel faciamus, quod non conuenit, non ideo tamen peccamus, cum hec frequenter sine consensu contingant, sicut econuerso consensus sine istis, sicut iam ex parte monstrauimus*“.

¹⁵⁷ Viz Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 6 (13, 330). Srov. Epiktétův výrok: „*A vskutku hřeší také ten, kdo se shání po rozkoších, jako by byl opravdové dobro, a kdo se se vyhýbá strastem, jako by byly zlo*“.
In: Epiktétos, *Rukověť, rozpravy*., IX. kniha, § 1.

¹⁵⁸ Viz Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 11 (11, 280-285).

součástí zkušenosti, a proto jsou morálně indiferentní. Hřích je zde sice tradičně (tj. augustinovsky) spjat s chtíčem, což není natolik zajímavé jako fakt, že čin se stává morálně závadným právě s ohledem na souhlas. Jak však nalézt „objektivní“ kritérium, kterým bychom byli schopni v praktických důsledcích, tj. v samotných činech, rozlišit souhlas morálně závadný od nezávadného? Svět předmětné zkušenosti je tak infikován činy, které jsou realizací různých typů záměrů a mají tak jak morálně závadný, tak nezávadný obsah. Přesto, nejenže postrádáme možnost objektivního posouzení (např. evidenci, empirický důkaz, že tomu mnich ve skutečnosti nebyl nakloněn), ale o tomto modu smýšlení se dá vcelku bez problému pochybovat. Stěžejním problémem v našem případě je, jakým způsobem zjistit, že člověk konal nenáležitě (a tedy s proviněním) bez svobodné vůle, resp. nesouhlasil s jednáním?

Nyní sice můžeme bez větších obtíží říci, že indiferentnost činů je původně stoická myšlenka,¹⁵⁹ ale jak tento „pohanský“ prvek skloubit s křesťanským smýšlením? Celé tajemství souladu stoického prvku s křesťanskou teologií je dán jedním společným bodem. Zatímco stoa dospívá k indiferentnosti činů jako důsledku charakteru kvality jakýchkoli skutků, které působí na pozadí všeobjímajícího inteligibilního pneumatu, tak křesťanským východiskem je důraz na mezilidskou rovnost, která vyplývá z nutnosti pokřivené lidské přirozenosti, jejímž důsledkem (a příčinou) je hřích.

Právě hřích, který je v křesťanství vyložen nejen jako synonymum pro vinu, ale svou širší obecnou povahou je něčím, co lidský rod jako celek charakterizuje, a tím spojuje. Hřích je (v tomto smyslu „přirozená“) vlastnost, která je charakteristická pro stvoření, čímž tvoří mezilidské pouto právě poukazem na všeobecnou hříšnost, a tedy nerozlišitelnost, která činí lidstvo jako celek identickou množinou jednotlivců. Lidská hodnota je (z Boží perspektivy) považována za konstantní a neměnnou, proto mezi lidmi není činěn rozdíl, ale protože právě svobodná volba, prostřednictvím jíž je konstituován subjektivní charakter, a tedy morálka, a tedy jednání, tak se lidé (mezi sebou navzájem) reálně liší. (Proto (a jen proto) je v případě věřícího křesťana natolik obtížné respektovat zlo druhých, protože milovat bližního svého vychází z imperativu prvotní lásky k Bohu.)

Právě proto může Abaelard přijmout tento původně stoický (resp. nekřesťanský) prvek do své filosofie a teologie, neboť obé jako svůj důsledek plodí představu, že vina (a tedy

¹⁵⁹ Viz např. Kobusch, T., *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, s. 60

i hřích) je ve svých činech a důsledcích společný všem lidem, a zároveň jsou tyto činy nepodstatné (indiferentní).

Obdobně se vyjádřila i Karfíková, která náš problém vysvětluje takto: „... činy jsou zavrženým i vyvoleným lidem společné, a proto jsou samy o sobě indiferentní (in se indifferentia) a za dobré či zlé je lze označit jen vzhledem k úmyslu jednajícího (pro intentione agentis). Dobré či zlé není to, že se dějí, ale že se dějí dobře či zle, tj. na základě úmyslu, z něhož se dít mají či nemají“.¹⁶⁰ Celá etická koncepce může fungovat jedině za předpokladu, že Abaelard do tohoto systému včlení nějakou vyšší instanci, která bude schopna souhlas „objektivním“ způsobem sledovat, posuzovat, a nakonec po právu rozsoudit.

V souladu s Písmem tak předpokládá, že Bůh má tuto schopnost nahlížet do nitra člověka, tj. „srdce“, které je zdrojem dobrého i špatného.¹⁶¹ Veškeré další implikace pojící se tak s existencí zla, spravedlností a trestem je dáno v souladu s Písmem v klasické soteriologii¹⁶² a očekáváním Božího soudu jako času, kdy všechny příčiny, motivy, záměry aj. skryté činy budou odhaleny.

Abaelard naukou o souhlasu chce evidentně ospravedlnit stejné i rozdílné body, které pojí i rozdělují skupinu „Synů Božích“ a zbylých (dosud ve víře neobrácených) hříšníků, neboť z hlediska činů samotných si jsou lidé rovni.¹⁶³ Proto můžeme také říci, že Abaelardův systém považuje záměr za kritérium spásy, která je výsledkem svobodné volby a tedy souhlasu.

¹⁶⁰ Překlad Zachová, I., in: Karfíková, L., *Sic et non*, Praha 2008, s. 114 In: Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 30 (30,779-784) „Opera quippe, quae, ut supra diximus, eque reprobis ut electis communia sunt, omnia in se indifferentia nec nisi pro intentione agentis bona uel mala dicenda sunt; non uidelicet, quia bonum uel malum sit lila fieri, set quia bene uel male fiunt, hoc est ea intencione, qua conuenit fieri aut minime.“

¹⁶¹ Srov. biblické verše: „Člověku se všechny jeho cesty zdají přímé, ale srdce zpytuje Hospodin“ (Př 21,2); „Vy před lidmi vystupujete jako spravedliví, ale Bůh zná vaše srdce.“ (Lk 16,15); „Ty Pane, znáš srdce všech lidí...“ (Sk 1,24); „Ten, který zkoumá srdce, ví, co je úmyslem Ducha; neboť Duch se přimlouvá za svaté podle Boží vůle.“ (Řím 8,27); „Bůh vidí do našeho srdce a doufám, že i vy ve svém svědomí do našeho srdce vidíte.“ (2Kor 5,11); „... a proto mluvíme tak, abychom se líbili ne lidem, ale Bohu, který zkoumá naše srdce.“ (1Te 2,4); „... ať nás srdce obviňuje z čehokoliv; neboť Bůh je větší než naše srdce a zná všechno!“ (1Jan. 3,20); „... a její děti zahubím. Tu poznají všechny církve, že já vidím do nitra i srdce člověka, a každému z vás odplatím podle vašich činů.“ (Zj 2,23) „To však, co z úst vychází, smilství, loupeže, křivá svědectví, urážky.“ (Mt 15,18-19).

¹⁶² Z řec. σωτηρία – spása.

¹⁶³ V tomto smyslu hraje významnou roli právě učení o „dědičném hřích“ – *peccatum originale*.

§ 22. Hierarchie hříchů

Zvláštní koncepcí v Abaelardově výkladu je rozlišení na hříchů *lehké* a *těžké*. Ve *Scito*. Abaelard tvrdí, že: „*Některé z hříchů jsou údajně odpustitelné (uenialia) a takřka lehké (leuia), jiné zavrženíhodné (damnabilia) nebo závažné (grauia)*“.¹⁶⁴ Nás bude pochopitelně zajímat, zda lze nalézt a formulovat onu pomyslnou hranici mezi těmito druhy hříchů, tj. zda lze vést dělicí čáru mezi různými druhy provinění. Tato distinkce je důležitá, protože nám dovoluje nahlédnout Abaelardovo řešení, které je dáno vztahem k Bohu a případného *odpuštění*.

Abaelard se snaží svou koncepcí ospravedlnit rozlišením na lehké (tj. odpustitelné), a vážné (tj. zavrženíhodné) odkazem na naši *paměť* a *plánování*. Na jedné straně existují hříchů jako obžerství apod., které Abaelard nepovažuje za nebezpečné, protože upadáme do jejich osidel téměř vždy, tj. bezvědomě, nahodile a prakticky neustále. Jinak je tomu v případě cizoložství, nebo vraždy, které již musíme páchat *s úmyslem*, resp. plánovaně, protože tyto hříchů (dle Abaelarda) nelze realizovat *bez vůle* a rozmyslu. „*Pro opatrnější rozlišení mezi hříchů jejich vzájemným porovnáváním, necháme srovnat hřích odpustitelný (uenialia) s těžkým (criminalibus), jako například přejídání (comestio) ke křivé přísaze (periurio) a cizoložství (adulterio), a jestliže nás vzbudí k otázkám, ve kterém přestupku (transgressio) je více hříchů nebo větší opovržení proti Bohu*“.¹⁶⁵ Kritérium paměti a plánování je pozoruhodně sofistické, poněvadž do jisté míry funguje velmi spolehlivě. Např. „těžké provinění“ z vraždy si provinilec bude jistě pamatovat, ale není to dáno spíše než Abaelardovým apelem na rozumnost a vůli (jako systematického plánování),¹⁶⁶ emocemi? (Kupř. hlubokou nenávistí, která může být sycena nějakou jinou silně podnícenou zkušeností?) Neselhává toto pojetí např. tím, že i v případě běžné činnosti, např. obědu (a tedy

¹⁶⁴ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 47 (46, 1190) „*Peccatorum autem alia uenialia dicuntur et quasi leuia, alia damnabilia siue grauia*“; Srov. „*Some sins are said to be venial and, as it were, light, others damnable or grave*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 69.

¹⁶⁵ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 49 (49, 1270) „*Denique ut singula sibi conferendo diligencius peccata diiudicemus, comparemus uenialia criminalibus, utpote superfluum comestioem periurio uel adulterio, et queramus, in transgressioe cuius magis peccetur uel amplius Deus contempnatur atque offendatur*“; Srov. „*To distinguish more carefully between sins by collating them with each other, let us finally compare venial to criminal, such as overeating to perjury and adultery, and let us inquire in which transgression there is more sin or greater contempt and offence against God*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 75.

¹⁶⁶ Srov. Aristotelův výrok: „*Záměrná volba se skutečně děje s pomocí rozumného úmyslu*“ In: Aristotelés, *Etika Nikomachova*, s. 51. Tyto myšlenky rozvíjí dále v textu tvrzením: „*To pak, co jest dobrovolné, konáme jednak úmyslně, jednak neúmyslně, úmyslně to, co jsme dříve uvážili, neúmyslně to, čemu nepředcházela rozvaha*“; tamtéž, s. 117.

pomyslného přejídání) je vykonávána vědomě, tj. se souhlasem s tužbou (přirozená reakce organismu)?

Ohledně problematiky „lehkých hříchů“ se Abaelard ohrazuje vůči tradičním námitkám, které se snaží do této debaty vstoupit s pojmem *potěšení* (desiderium), neboť Abaelard dokazuje, že potěšení (o sobě) není hříchem (a proviněním), nýbrž naopak, že je potěšení přirozená součást veškerého smyslového prožívání. Jak Abaelard argumentuje? Potěšení dle něj není *cil* touhy, ale „pouhá“ komponenta provázející tělesné zakoušení.¹⁶⁷ Svým hierarchickým rozlišením hříchů se snaží dokázat, že člověk není natolik dokonalý, aby byl schopen hříchu (a tedy i možnému provinění) čelit vlastní vůlí. Na příkladech s „lehkým proviněním“ pozorujeme Abaelardovu snahu doložit, že člověk se tohoto druhu provinění dopouští bezděčně, resp. *nevědomě*.

§ 23. Rozum a provinění

Dalším Abaelardovým počinem je rozlišování viny a provinění v souvislosti s úrovní dosaženého *rozumu* a rozumností. Abaelard svou distinkcí mezi člověkem rozumným a nerozumným je schopen člověka oprostít od morální odpovědnosti a provinění. Tím se „hierarchie hříchu“ rozšiřuje i o celou množinu případů, kdy míra rozumu určuje míru zodpovědnosti. Kde je však tato míra? (Oproti výše uvedenému kritériu paměti a vůle, je hledání kritéria rozumnosti o řád komplikovanější.)

Kdy můžeme člověka prohlásit za rozumného, nebo nerozumného? Začněme jednodušším, tj. případem člověka nerozumného, který (dle Abaelarda) není odpověden za své činy. Jeho soud tedy zní: „... *ten, kdo ještě není schopen vidět za pomocí rozumu důvody, co by měl dělat, není vinen žádnou chybou plynoucí z pohrnutí Bohem, avšak zároveň není bez poskvrny prvních rodičů, odkud je již počítán trest, ale nikoli*

¹⁶⁷ Abaelard uvádí příklad člověka, který prochází cizí zahradou a spatří krásné plody, čímž upadne do touhy po nich. (V této souvislosti Abaelard dodává, že tam, kde je touha, je nepochybně i vůle. (In: *Scito te ipsum*: I, 9 (9, 217) „*Vbi autem desiderium, ibi procul dubio uoluntas consistit.*“) Viz Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 9 (9, 210-220); Dalším příklad, který Abaelard demonstruje, se týká manželského páru, který je doslova imunní vůči tomuto hříchu, resp. považovat za hřích tělesnou rozkoš. Argumentuje způsobem, že pokud by tomu Bůh chtěl, pak proč by rozkoš byla v ráji mimo zákon (a tedy mimo vinu), a později by se zakázala jako špatná? (Konečně, rozkoš by vůbec nemusela být vytvořena jako součást stvoření.) Potěšení a smyslová rozkoš je nevyhnutelná, a pokud by Bůh chtěl, aby rozkoš jako vlastnost našeho zakoušení světa nebyla, pak by manželský styk nebo jezení lahodného jídla nemuselo být doprovázeno rozkoší, ale mohlo by být zcela bez potěšení. Abaelardův důraz na souhlas se mimo jiné projevuje i v jeho postoji vůči manželství přesvědčením, že pokud by se manželé chtěli a navzájem se dohodli, že nechtějí udržovat svůj pohlavní život, pak by do tohoto rozhodnutí neměla zasahovat žádná vyšší autorita. Abaelard tak rozlišuje mezi slabostí a přikázáním. Viz Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 9 (14, 367) „*secundum indulgenciam, non secundum imperium*“.

provinění“.¹⁶⁸ Tato výjimka bývá zpravidla spojena s dětmi, to ale neznamená, že se nemůže vztahovat i na dospělého člověka. Navíc, jedna věc je vina učiněná z nedostatku racionality (např. domýšlení důsledků chování), ale jakou roli v tomto problému hraje poznání, resp. vědomost Zákona? (Můžeme mít jak člověka obdařeného logickým myšlením, a bez vědomí Zákona, např. matematika. Také ale můžeme mít člověka obeznámeného se Zákonem, ale nerozumného, např. dítě.) Jaký je poté v Abaelardově filosofii rozdíl mezi člověkem (ne)rozumným a (ne)vědoucím? Odpovědnost a případné provinění člověk rozpozná jedině za předpokladu poznání Boží vůle, což je předpoklad rozhodování, ale jak soudit věřícího, který je sice s Božím zákonem obeznámen, ale není schopen racionálního uvažování? Konečně, jakým kritériem vůbec odlišíme rozumného od nerozumného člověka? Věkem? Profesí? Nejsou paradoxně právě nejvhodnějším kritériem opět samotné skutky? Vždyť právě ve skutcích a vnějším projevu se prokáže „rozumnost“ jako logické, kauzální, či jinak provedené sofistickované plánování.

Abaelard se tak domnívá, že *rozumnost* sama je nám schopna zaručit *poznání* dobrého a zlého. Můžeme sice disponovat literou Zákona, kterou byl např. obdarován Izrael, ale existence Zákona – a jeho znalost – ještě neznamená, že se tímto souborem regulí bude Izrael řídit. (V konečném důsledku to navíc neznamená zajištění tolik potřebné míry rozumnosti.)

Na druhé straně zde máme (byť z hlediska doktríny) pohany (kupř. Řeky), kteří (byť jako národ „nevyvolený“, a postrádající přímé poznání) disponují schopností racionálního uvažování, prostřednictvím kterého dospívají logickou cestou (a v jistém smyslu intuitivně) k poznání morálních zásad a principů, které jsou dle Abaelarda ve své podstatě identické s křesťanstvím.¹⁶⁹ *Rozum* (ratio) tedy hraje důležitou úlohu

¹⁶⁸ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 6 (14, 355) „*Culpam quippe non habet ex contemptu Dei, quia, quid agere debeat, nondum ratione percipit. A sorde tamen peccati priorum parentum immunis non est, a qua iam penam contrahit, set non culpam, et sustinet in pena, quod illi commiserunt in culpa.*“; Srov. „*One who does not yet see through reason what he should do has no fault arising from contempt of God, but he is not free of the stain of earlier parents and thence he already contracts punishment, but not fault, and he sustains in his punishment what they committed in their fault.*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 23.

¹⁶⁹ Tato skutečnost jej nenechává chladným, což je mimo jiné jedním z impulsů proč Abaelard tematizuje mezináboženský dialog, jehož plodem je právě spis: *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum, et Christianum*.

v Abaelardově filosofii jako celku, což se promítá i do jeho etického systému, jehož plodem je intuitivní nahlédnutí Božího Zákona.¹⁷⁰

§ 24. *Vina bez (špatné) vůle*

Abaelard nepochybuje o tom, že se lze dopustit i druhu hříchu, resp. provinění, které postrádá *vůli*, to ovšem představuje výjimku z pravidla. Ukázkovým příkladem je jeho (Augustinem přejetý) příběh o sporu mezi pánem a jeho služebníkem. Pán svému služebníku usiluje o život a svým jednáním donutí služebníka, aby jej zabil.¹⁷¹ Ovšem jeho *motiv* dle Abaelarda nespočíval v *souhlasu se zabitím*, ba naopak. Služebník v žádném případě netoužil po tom svého pána zabít. Jeho „rozhodování“ (zda by se to tak dalo říct), bylo orientováno na základě zachování pánova života do posledních sil.¹⁷²

Pouze *okolnosti* služebníka donutili zabít jej proti své vůli, resp. proto, aby si sám zachránil svůj život.¹⁷³ Abaelardovými slovy o služebníkově: „... *proto, že souhlasil se zabitím, ke kterému by neměl mít souhlas, tento nespravedlivý souhlas, který předcházela zabíjení je hřích*“.¹⁷⁴

Významnými faktory v této pomyslné rovnici představuje několik proměnných, přičemž nejzásadnější roli reprezentují dva faktory: (1) *vůle* (a) která může být

¹⁷⁰ Nauku o „intuitivním Božím zákonu“ Abaelard šířeji rozpracovává ve spise Coll. První dialog tematizuje problematiku přirozeného zákona, který byl Židům dán explicitně v liteře, zatímco Abaelardův filosof se snaží obhájit stanovisko, že poznání tohoto přirozeného (a tedy intuitivního) zákona je možno dosáhnout prostřednictvím racionálního rozvažování, což implikuje stanovisko, že Židé de facto nejsou jediným držitelem všeobecného morálního zákona. (Dialog samotný jinak v tomto směru neobsahuje žádný definitivní závěr či soud.) Srov. kupř. Luscombovu interpretaci, kterou nalezneme rozpracovánu v jeho textu: Dronke, P., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Dle Luscomba Abaelardovo členění textu spočívá v závislosti na rozdílných věroučných systémech, a názorech, které tito tři účastníci dialogu představují, a jež diskutují. Tito reprezentanti, tj. filosofie, judaismu a křesťanství, odrážejí rozdělení samotných dějin spásy do třech období. Prvním věkem byla doba „*přirozeného zákona*“ (natural law), jehož jediným účelem bylo stanovení mravního zákona. Druhou epochu představuje doba „*psaného zákona*“ (written law), který byl dán Židům prostřednictvím Mojžíše. Konečnou a vrcholnou dobou představuje „*čas Kristovy milosti*“, pro kterou je charakteristický rozum.

¹⁷¹ Srov. Hegelův vývoj ducha ve fázi sebevědomí v příkladu boje o život mezi pánem a rabem, kde se sebevědomý duch formuje na pozadí uznání druhého. Hegel prohlašuje: „*Uznávají se jakožto vzájemně se uznávající*.“ In: G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, ČSAV, 1960. kpt. „Samostatnost a nesamostatnost sebevědomí: Panství a rabství“, s. 145. Dialektika tohoto boje o život má význam pouze za předpokladu existence (a nikoli absolutního zničení) druhého (sebevědomí), neboť v opačném případě k tomuto uznání dojít nemůže.

¹⁷² Viz Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 6 (5, 112) „*Et tamen deliquit consenciendo, quamvis coactus timore mortis, iniuste interfectioni, quam eum potius ferre quam inferre oportuit*.“

¹⁷³ V tomto smyslu můžeme u Abaelarda spatřovat jisté náznaky individualismu, osobních práv, prioritu instinktů.

¹⁷⁴ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 6 (5, 124) „*Set quia in occisione consensit, in qua non debuit, hic eius iniustus consensus, qui occasionem precessit, peccatum fuit*.“; Srov. „*But because he consented to a killing to which he ought not to have consented, this unjust consent of his which preceded the killing was a sin*.“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 9.

uvědoměná, tj. v souhlasu s představou, např. „chci zabít pána, protože...“, nebo za (b) neuvědoměná, tj. bez souhlasu, např. „nechci, ale musím, protože...“; (2) *okolnosti*. Okolnosti představují pomyslný protipól vůle, resp. projev jiné, větší, mocnější vůle. Schematičtěji můžeme hovořit o postavě pána, tj. subjektu <A> s vůlí <x>, a postavě služebníka, tj. subjektu s vůlí <y>, které jsou v konfliktu v takové míře, kdy platí, že subjekt <A> zcela vyčerpá svobodné možnosti volby subjektu , čímž dojde k radikální volbě, jež je dána (moderně řečeno) vítězstvím instinktů a „pudem sebezáchovy“.

Nyní, když jsme představili jádro tohoto sporu, můžeme se podívat na Mannovu interpretaci této Abaelardovy pasáže. Nejdříve na to, jakým způsobem Mann rozumí pojmu hřích a jak jej definuje. Ve své analýze Abaelardova pojetí hříchu vychází z Abaelardových výroků, které nalézá v textu *Scito*.

Zde své porozumění staví na základě čtyř Abaelardových tezí, na kterých staví svou argumentaci, a na základě nichž formuluje své závěry.¹⁷⁵ Na jedné straně těchto argumentů stojí Abaelardovy axiomy negativního vymezení hříchu: (1.) Hřích není neřest, zlozvyk (mental vice). (2.) Hřích není špatný čin sám o sobě (a deed). (3.) Hříchem není špatná vůle. Na druhé straně těchto tezí stojí pouze jediný argument, který hřích definuje (v pozitivním slova smyslu) jako: (1.) opovržení Bohem. Množina těchto tezí se tak stává výchozí orientací, se kterou se také ztotožňujeme, neboť samotný text další definice hříchu, které by nám pomohly – *neobsahuje*.

Ted' ale zpět k našemu příkladu. Mann tvrdí, že: „Augustin se s Abaelardem shodují v tom, že služebník udělal něco špatného, ale jejich nabízené řešení se však liší“.¹⁷⁶ To vpravdě není příliš nová informace, ale zajímavější je Mannovo řešení. Mannův úsudek se zakládá na tom, že v Augustinově pojetí (z díla *De libero arbitrio*) nesprávnost činu spočívá v tvrzení, že veškeré *provinění* je motivováno *nezřízenou touhou*, resp. touhou, která je nepřiměřená hodnotě požadovaného činu. Vyjádřeno jednoznačněji: Služebník (prizmatem Augustina) zachránil svůj život tím, že přecenil svou touhu po vlastním životě nad životem pána, čímž se dopustil hodnotového nadřazení svého života nad životem pána. Augustinská perspektiva tak nezohledňuje okolnosti, ale předpokládá, že

¹⁷⁵ Viz W. E. Mann: „Ethics“. In: Brower, J., E., Guilfooy, K., *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge University Press 2006, s. 279.

¹⁷⁶ Viz W. E. Mann: „Ethics“, in: J. E. Brower, K. Guilfooy., *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge 2006, s. 282.

hodnota života je konstantní, a také má být respektována, čímž se vylučuje (jakékoli zavádění) hodnotové hierarchie života, což znamená, rovnost platí za všech okolností. Rozdíl mezi Augustinovým a Abaelardovým pojetím (dle Manna) spatříme tedy tehdy, jestliže Augustinova pozice za špatný čin označí (resp. za příčinu provinění považuje) soubor *neovladatelných tužeb*.

Abaelard se s tímto (Augustinským) pojetím *neztotožňuje*, a tak tento pohled nepřijímá. Fakt, aby služebník zachoval svůj život, je naprosto v pořádku (pro obě perspektivy), ale Abaelard na rozdíl od Augustina *nezdůrazňuje* úlohu tužeb (byť jakkoli nadměrných, nebo neovladatelných). Jeho hodnocení morality tohoto činu spočívá ve vztahu k *vůli*. Mann se tedy ptá: „*Jestliže není nic špatného na vůli sebezáchovy, jak je to tedy s vůlí sluhy zabít svého pána?*“¹⁷⁷ Abaelardovo řešení spočívá v tvrzení, že sluha nemá žádnou takovou vůli (tj. „přání“ a tedy i vůli – *se souhlasem* – zabít pána). Skutečnost je právě opačná. Abaelard se snaží dokázat, že sluha zabije svého pána *proti své vůli*.¹⁷⁸ Mannova interpretace této kritické situace se snaží vyvrátit Abaelardovo stanovisko. Mann totiž tvrdí, že jelikož nedošlo k zabítí v souvislosti s dokazatelnými okolnostmi jako je: *nedopatření*, nebo *nehoda*, tak je (dle Manna) jasné, že sluha měl záměr zabít.

Lépe řečeno: provedením činu se tak sluha (sám a nevědomě) *de facto* plně usvědčuje z faktu, že mezi dvěma protikladnými tužbami, tj. touhou zabít a nezabít, zvítězila ta první. Pro svou argumentaci užívá i Abaelardovo uznání, že čin byl nespravedlivý, což (dle Manna) implikuje existenci a uznání zla, resp. zlé touhy. Mannovými slovy: „*Je velmi důležité pozorovat, že Abaelardova strategie v této odpovědi je tvrzení, že služebník nemá touhu po zlu*“.¹⁷⁹ Tím si (dle Manna) Abaelard nadbíhá do propasti, neboť jeho předpoklad, že jakékoli tělesné skutky jsou morálně indiferentní, díky tomuto příkladu v sobě nyní nesou jakousi hodnotu zla. Tím se touha (po životě) stává špatností. Z našeho hlediska se Mann ve své interpretaci Abaelarda dopouští zkreslení, neboť svým zaváděním tužeb Abaelarda „augustinizuje“.

¹⁷⁷ Viz W. E. Mann: „Ethics“, in: J. E. Brower, K. Guilfooy., *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge 2006, s. 283.

¹⁷⁸ Viz Abaelard, *Scito te ipsum*: I, 2 (4, 95) „*Volens siquidem mortem effugere uolebat propriam uitam conseruare. Set numquid haec uoluntas mala erat?*“

¹⁷⁹ Viz W. E. Mann: „Ethics“, in: J. E. Brower, K. Guilfooy., *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge 2006, s. 283.

Jak ale rozumět Abaelardovu tvrzení o tom, že v případě tzv. „těžkého činu“ (např. výše uvedeného případu vraždy), který je morálně odsouzeníhodný (nejen na základě souhlasu s vraždou), ale zejména s promýšlením, které je s tímto „těžkým hříchem“ spjato? Jestliže totiž služebník (Abaelardovou perspektivou), spáchal vraždu sice bez vůle, ale přesto se jí dopustil, znamená to, že (i když šlo o krajní okolnosti) je služebník vinen důmyslně rozmýšleným činem? Domnívám se, že nikoli. (Je sice pravda, že služebník svého pána zabil, ale nenaplnil „formální podstatu souhlasu“, a navíc nesplňuje podmínku „úkladného rozvážení“.¹⁸⁰ Tím je Abaelardova koncepce poměrně konzistentní a obhajitelná.) Viděno Abaelardovými očima, čin vraždy tedy nenasvědčuje tomu, abychom takového člověka obviňovali z nějaké sofistikované přípravy na vraždu, a tedy i s pomyslným motivem (a jakýmsi „krypto-záměrem“), a tedy i souhlasem se „špatnou vůlí“, jak se nás o tom snaží přesvědčit Mann.

Proto (a jen proto) může Abaelard bez větších potíží prohlásit, že: „... někdy je hřích spáchán zcela bez špatné vůle; proto je jasné, co je hřích a co jím tedy nazváno nebude“.¹⁸¹ Prizmatem tohoto systému se tak můžeme dopustit mnohých, na první pohled „jasných“ provinění, to ale samo o sobě neznámá, že se nějakého přestoupení skutečně dopouštíme. Právě v tomto bodě můžeme nejlépe pozorovat význam souhlasu, který (pro hodnocení jako provinění musí být vždy v souladu se zlem) definuje, určuje a soudí mravní hodnotu našeho činu.

Nejen, že záleží na tom, jakým způsobem přistupujeme a hodnotíme činy samotné, ale závisí na splnění zcela specifických subjektivních faktorů. Tak, jako se můžeme (dle Abaelarda) dopouštět zkreslení zdánlivě jasného provinění v „objektivní“ realitě (tím, že odsoudíme samotný čin pouze na základě vnějšího jednání), tak se stejnou měrou můžeme dopustit kvalitativního zkreslení ze „subjektivního“ hlediska, jestliže neznáme, resp. nepřihlížíme k motivům, záměrům (a do jisté míry k lidské přirozenosti), čímž vždy dospíváme k (více či méně) kvalitativnímu zkreslení předmětné reality ve své holistické podobě, která závisí na všech souvislostech. Abaelardův soud jde až tak daleko, že jestliže nebudeme schopni rozlišovat mezi činy a záměry, pak jsme odkázáni

¹⁸⁰ Srov. např. Hegelovo pojetí viny: „Přičteno mi může být to, co bylo v mém záměru, a u zločinu záleží především na tom. Ale ve vině spočívá jen ještě zcela vnější posouzení toho, zda jsem něco udělal, nebo ne; a že jsem něčím vinen, ještě neznámá, že mi ta věc může být imputována jako záměr.“ In: Hegel, G. W. F., Základy filosofie práva, § 115 „Záměr a vina“, s. 145

¹⁸¹ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 11 (7, 163-164) „*Constat itaque peccatum non numquam committi sine mala penitus uoluntate, ut ex hoc liquidum sit, quod peccatum est, uoluntatem non dici.*“; Srov. „*So it is evident that sometimes sin is committed entirely without bad will; it is therefore clear from this that what is sin is not to be called will.*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 11.

k neznalosti pravých příčin, neboť pokud se do celé pomyslné rovnice odpovědnosti nepřidá prvek záměru, pak nerozpoznáme, že čin obsahuje také vůli. Což znamená, že nepoznáme úmyslně a vědomě vykonaný čin s (nebo bez) Božího přikázání, resp. s (nebo bez) Boží vůle.¹⁸²

*„Proto, třebaže budeme nebo nebudeme dělat to, co není vhodné, pak proto ještě nehřešíme, od doby těchto věcí často se stávají bez hříchu, právě tak i naopak souhlas se vyskytuje i bez nich“.*¹⁸³

Abaelard si uvědomoval, že člověk může být ke svým činům donucen pod nátlakem (viz stále náš případ), nebo mohou být dopuštěny (se svými špatnými důsledky) z neznalosti. *„Navíc, myslím, každý ví jak často věci, které by se dělat neměly, jsou prováděny bez hříchu, i když to znamená, že jsou spáchány pod nátlakem nebo z neznalosti, jako například v případě, kdy žena je silou donucena spát s jinou manželovou ženou, nebo když muž, který byl nějakým způsobem podveden, že spí s jinou ženou, o které si myslel, že je jeho, nebo když omylem zabije muže, jemuž věřil jako soudci, a kterého měl zabít“.*¹⁸⁴

§ 25. *Vina bez skutků*

Jiný případ představuje kombinace, kterou bychom mohli nazvat „vinou bez skutků“. Poněkud netradiční pohled na vinu nám Abaelard představuje příkladem člověka, jež je zmítán tužbou po ženě, ale pokud již dal této volbě souhlas k uskutečnění, ale ještě tak neučinil, pak to znamená, že „... ačkoli nespáchal cizoložství, to samo již znamená, že už je vinen z hříchu, i když stále není vykonán“.¹⁸⁵ Tento výrok lze bez větších potíží

¹⁸² Viz Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 8 (21, 536).

¹⁸³ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 14 (15, 390) „*Et si enim uelimus uel faciamus, quod non conuenit, non ideo tamen peccamus, cum hec frequenter sine consensu contingant, sicut econuerso consensus sine istis, sicut iam ex parte monstrauius.*“; Srov. „*For even though we will or do what is not fitting, we do not therefore sin, since these things often happen without sin, just as conversely consent occurs without them.*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 25.

¹⁸⁴ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 15 (15-16, 396-403) „*De his autem, quae fieri non debent, quam sepe absque peccato fiant, cum per uim scilicet aut ignoranciam committantur, neminem latere arbitror: ueluti si qua uim passa cum uiro alterius concubuerit, uel aliquis quoquomodo deceptus cum ea dormierit, quam uxorem putauit, uel eum per errorem occiderit, quem a se tamquam iuduce occidendum esse credidit.*“; Srov. „*Moreover, I think everyone knows how often things that should not be done are done without sin, when, that is, they are committed under coercion or through ignorance, as for example if a woman is force to lie with another woman's husband or if a man who has been tricked in some way or other sleeps with a woman whom he thought to be his wife or kills in error a man whom he believed he, as a judge, should kill.*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 25.

¹⁸⁵ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 5 (16, 415) „... *etsi non sit mechatatus in opere, hoc est iam peccati reatum habet, etsi adhuc peccati effectu caret.*“; Srov. „... *although he has not committed the deed of*

považovat za biblický.¹⁸⁶ Potíž nám však opět dělá role touhy. Tato touha (může a nemusí být špatná), a zároveň (dle Abaelarda) nabývá nemorálních hodnot (tehdy, a jen tehdy, když) s touto touhou (s vědomím a poznáním, že taková touha je špatná), souhlasíme. V praxi to znamená, že i když člověk nedosáhl realizace nějaké (zvrácené) touhy, tak je vinen. O tomto provinění tedy (z pochopitelných důvodů) ví pouze tento provinilec, a samozřejmě Bůh. Je takový systém hodnocení spravedlivý? Z hlediska jednání, a tedy „naplnění skutkové podstaty“ na takovém „provinění“ nezáleží. Zde (obdobně jako v mnoha jiných případech) se opět projevuje Abaelardův důraz na „vyšší“ spravedlnost, která čerpá své přesvědčení z jistoty posledního, resp. Božího soudu, kde má dojít k nápravě věcí, resp. k nápravě minulých nespravedlností a přečinů tím, že ta množina lidského pokolení, která neuvěřila zvěsti (a nevydala se cestou následování Krista a Zákona, čímž se jí tedy zároveň nedostalo ani potřebného omilostnění a spásy). Pokud ale odhlédneme od tohoto teologického pozadí, pak vina, která je odvislá nikoli na činech, a dokonce nikoli na zvrácené touze, ale pouze na souhlasu s touto touhou, je (z praktického hlediska) přinejmenším problematická, ne-li neřešitelná.

§ 26. *Skutky bez provinění*

Velmi neobvyklým pohledem (na křesťansky smýšlejícího autora) je Abaelardovo učení, které (zdánlivě) popírá Boží Zákon. Posuďme následující tvrzení: „*Kdo by nevěděl, že je často správné vykonat a záhodně učinit to, co Bůh zapovídá, stejně jako je naopak nevhodné dělat mnohé z toho, co Bůh přikazuje?*“.¹⁸⁷ Tento výrok z prvního dojmu působí než křesťansky, tak mnohem více epikurejsky.¹⁸⁸ Znamená to tedy, že člověk tedy může činit co mu libo? Tento, zdá se, antický přístup, nabourává naprosto esenciální jádro křesťanské věrouky. Pokud bychom si vzali na pomoc Písmo, pak je zarážející, jak liberálně smýšlející Abaelard byl. Abaelard si nepochybně uvědomoval,

adultery, that is, he is already guilty of sin although he is still without its outcome.“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 25.

¹⁸⁶ Srov. biblický výrok: „*Já však pravím, že každý, kdo hledí na ženu chtivě, již s ní zcizoložil ve svém srdci.*“ (Mt 5,28).

¹⁸⁷ Překlad Zachová, I., in: Karfíková, L., Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 18 (19, 491-494) „*Quis denique nesciat nonnumquam ea, quae deus prohibet fieri, recte geri uel esse facienda, sicut econtrario nonnulla quandoque precipit, quae tamen minime fieri conuenit?*“

¹⁸⁸ Srov. tuto tezi s epikurejským výrokem: „*Neboť za některých okolností je pro nás dobro zlem, a naopak zlo dobrem.*“ Viz Epikúros, „*Myšlenky o štěstí a mravnosti*“, *Myšlenky*. Praha: Svoboda, 1970, s. 19.

že jednoznačně hodnotit nějaký čin pouze krajním hodnocením dobro-zlo, je mnohdy zjednodušující.

Svým tvrzením opět nepřímo obhajuje svůj důraz na racionalitu, protože člověk, který je schopen domýšlet důsledky svých činů, si zároveň uvědomuje, že v mnohých případech, kdy je člověk svým zapříčiněním „zlý“, může mít „dobré“ důsledky a naopak. Z tohoto pohledu Abaelard ztrácí na svém pobuřujícím charakteru, ale sám se zasloužil o to, že některé jeho výroky působí velmi násilně. Jako příklad můžeme uvést jeho tvrzení, že: „*Vskutku, není hříchem zabít člověka, nebo lhát něčí ženě; toho se někdy člověk může dopustit bez hříchu*“.¹⁸⁹ Jestliže bychom tomuto výroku nerozuměli na pozadí jeho důrazu na vědomý souhlas se zlým záměrem, pak by tato teze působila velmi nelibě. Nikdo by jistě nepochyboval o tom, že čin vraždy zbavuje vinu toho, kdo ji provedl. Problematickým bodem je významová roztroušenost Abaelardova pojmu hříchu, jehož styk s vinou (a morálním hodnocením obecně) je závislý na pojmu souhlasu se zlem.

Pokud bychom pro kontrast významů pojmu hříchu použili Písmo, pak to nám stanoví jednoznačně, co je a není hřích. (Úhelný kámen Mojžíšova zákona, který je v liteře Písma zachován v druhé knize Mojžíšově, tj. Exodu (a celé dvacáté kapitole), je jasně definován.) Právě od Desatera Božích přikázání se odvíjí i „*poznání hříchu*“, jak nás o tom zpravuje evangelijní pasáž věnovaná Římanům: „... *ze zákona pochází poznání hříchu*“ (Řím 3,20). Jestliže postrádáme definici hříchu, která by byla obecně akceptovaná a kterou nám představuje Písmo, pak se člověk dopouští nepravosti a nárokuje si právo být soudcem, resp. zákonodárcem toho, co je a není hřích a vina, dobro a zlo. (Z hlediska dogmatiky se tak člověk staví na místo Boha.) Abaelardův „teologický“ ústupek můžeme hodnotit jako svéhlavost, a z perspektivy Písma – bezzákonnost. Co to pro etiku znamená? Kde můžeme hledat kořeny tohoto názoru? Překvapivě opět v Písmu.

Abaelard pro obhajobu svého názoru o proměnlivé povaze dobra a zla, dokládá známý starozákonní příběh s praotcem Abrahámem, který na Boží příkaz hodlal provést

¹⁸⁹ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 4-5 (16-17, 427-429) „*Non enim hominem occidere peccatum est, nec concumbere cum aliena uxore, quae nonnumquam sine peccato committi possunt.*“; Srov. „*Truly, it is not a sin to kill a man nor to lie with another's wife; these sometimes can be committed without sin.*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 27.

vraždu svého jediného syna Izáka.¹⁹⁰ Kniha Genesis tak vypráví o věřícím muži natolik oddanému svému Bohu, že pro něj učiní cokoliv. Stvořitel této příležitosti využije a Abrahámovi nařídí vraždu, což je principiálně naprosto v rozporu se zmiňovaným Mojžíšovým zákonem. V oné nejdramatičtější pasáži však zasahuje Bůh, a to prostřednictvím svého anděla, který Abrahamovi sděluje, že Bůh již zná služebníkovu oddanost, a proto není zapotřebí lidské oběti, neboť „*Ted' vím, že se bojíš Boha*“ (Gn 22,12). Tradiční exegeze tento příběh líčí jako projev té nejvyšší lásky a oddanosti služebníka božího, který následuje svého Boha až do krajních situací, kdy jde o holý život. Abaelard tuto pasáž vykládá jako potvrzení své jinak rebelské konstrukce, kdy Bůh přikázal udělat to, co nebylo „dobré“, právě proto, aby z vlastního Božího záměru nakonec (v negativní podobě) demonstroval svůj (původně zavedený) zákaz.

Tímto příběhem se Abaelard snaží ospravedlnit své učení, kterým by se mohlo obhájit jakkoli amorální lidské chování. V tomto ohledu je velmi potlačen důraz na biblický Dekalog, který reprezentuje metafyzický, Boží, a především absolutně neměnný zákon, jenž by měl člověk respektovat a dodržovat bez ohledu na okolnosti. Jak tedy chápat Dekalog v Abaelardově filosofii? Čím se dle Abaelarda má člověk řídit? Božím zákonem, nebo vlastní libovůlí? Pozoruhodné je, že Abaelard Boha a Boží zákon nezavrhuje, ba naopak, i přes tento odvážný výrok stále odkazuje na vztah k Bohu, který hraje stále prioritní roli. Klíčem k tomuto problematickému vztahu mezi milostí a vůlí, mezi zákonem a svobodným rozhodnutím, je – poslušnost (obedientia).

§ 27. Poslušnost Bohu jako ctnost

Poslušnost, která čerpá z lásky k Bohu, je jediným kritériem, kterým by se mělo hodnotit lidské chování a jednání. Proč? Abaelard se tak snaží skloubit velké obtíže a rozpory, které v sobě nutnost dodržování zákona (jaksi sám o sobě) na člověka klade, a překážkami, které plodí sama realita. Právě všechny možné variability problémů a obtíží, které vytváří komplexní složitost života samotného, je dle Abaelarda možno osvětlit právě na základě odvolání se na křesťanského Boha, který jediný zná všechny naše skutky, ať naplněné, ať nenaplněné, včetně všech záměrů, motivů a přání (a to vše pochopitelně ještě ve všech kauzálních aj. vztazích). Abaelard totiž mimo jiné zohledňuje nemožnost naší vědomé snahy a vůle mít naprosto kontrolu nad svými

¹⁹⁰ Viz Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 19 (20, 510-520).

hříchy, protože se jich (jak bylo uvedeno výše) člověk dopouští z velké míry *nevědomě*.¹⁹¹ (Do jisté míry tak platí princip: „Co si nepamatuji, to se nestalo.“)

A i když se Abaelardův „heretický“ princip na první pohled může zdát nespravedlivý a nemorální, tak je i přes své neortodoxní znění přesto založen na víře, která pramení z prvního starozákonního přikázání, tj. „*Nebudeš mítí bohů jiných přede mnou*“ (Ex 20,3). Poslušnost je důsledkem vztahu, který Abaelard rozvíjí na základě z lásky k Bohu. Ctnost tedy je, když je jednání orientováno prostřednictvím Boží vůle, čímž se stává „dobrým“.

Dobrý skutek je dobrý tehdy a jen tehdy, když je uskutečněn prostřednictvím dobré vůle. (Obdobně jako hřích a vina spočívá ve špatné vůli.) Neboť stejně jako se líbíme Bohu pomocí ochoty dělat to, v co věříme, že jej potěší, tak se mu zároveň nelíbíme, jestliže jsme ochotni dělat to, v co věříme, že se mu nelíbí. (Na základě tohoto způsobu myšlení lze rozumět Abaelardovu tvrzení, že ďábel ve svých důsledcích koná mnoho „dobrého“ v rámci stvoření, neboť Bůh tento stav připustil a zároveň *nevědomě* plní Boží plán. To vše zároveň za jinak paradoxní situace, že ďáblova vůle je ve všech svých záměrech *nespravedlivá*.)¹⁹² Vše nám vyjasní Abaelardova teze: „*Jestliže hovoříme o lidském dobrém úmyslu a jeho dobrého činu, pak se rozlišují dvě věci: totiž záměr a čin, ale ve skutečnosti existuje pouze jedno, dobrota záměru*“.¹⁹³ Nalézáme i další tvrzení

¹⁹¹ Extrémním příkladem, který se pojí s Abaelardovými „těžkými hříchy“, je jeho důraz na *nevědomost* i v případě, když člověk má povědomí zákona, který stanoví, že incest je nezákonný, hříšný a tabuizovaný, ale zároveň si tento člověk v důsledku neznámé situace (tj. za předpokladu *nevědomosti* pokrevních vztahů obou účastníků) vezme svou sestru za manželku, a následně s ní pohlavně žije. Abaelard se pochopitelně ptá, jak tento čin hodnotit? Řešení je neortodoxní. I když v souladu se Zákonem a přirozenou intuicí člověk takový čin odsoudí jako provinění, tak Abaelard hájí opačné stanovisko. Tento člověk není přestupníkem, protože ve svém jednání konal *nevědomě* a z neznalosti. Nedal souhlas s přestoupením. Viz Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 6 (17, 444) „*Non est, inquires, transgressor, quia transgressioni non consensit in eo, in quo ignoranter egit.*“ Abaelard tak hájí „čistotu srdce“ v tom smyslu, že tento provinilec jednal v souladu se svým nejlepším svědomím.

¹⁹² Viz Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 17 (18-19, 480-483) „*Quis denique ipsum quoque nichil facere ignoret, nisi quod a deo facere permittitur, cum uel iniquum punit pro meritis uel ad purgacionem uel exemplum paciencie iustum aliquem permittitur affligere? Set quia id, quod agere eum deus permittit, nequicia sua stimulante agit, sic potestas eis semper sit iniusta.*“; Srov. „*Who, finally, may be unaware that the devil himself does nothing except what he is allowed by God to do, when either he punishes a wicked man for his faults or is allowed to strike a just man in order to purge him or to provide an example of patience? But because on the prompting of his own wickedness he does what God allows him to do, so his power is said to be good or even just, while his will is always unjust.*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 29.

¹⁹³ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 3 (30, 787-789) „*Cum itaque dicimus intencionem hominis bonam et opus illius bonum, duo quidem distinguimus, intencionem scilicet atque opus, unam tamen bonitatem intencionis.*“

podporující náš výklad, a to: „Říkáme, že záměr je dobrý přímo sám o sobě, ale čin sám o sobě nenese nic dobrého, pouze těží z dobrého úmyslu.“¹⁹⁴

§ 28. Hřích hříchů – pohrdání Bohem

Situace však není tak prostá, jak by se na první pohled mohlo zdát. Hřích je totiž v Abaelardově filozofii definován několikerým způsobem. Na prvních stranách *Scito* nás zpravuje o tom, že: „... náš hřích je pohrdání Stvořitelem a hříchem je držet Stvořitele v opovržení“.¹⁹⁵ Co však znamená toto opovržení?¹⁹⁶ Jde o pohrdání Božím zákonem, nebo „pouhým“ pohrdáním Boží autoritou? (Biblický pohled prozrazuje, že je to Bůh, kdo nechává opovrhovat, ale svými odpadlými věřícími.)¹⁹⁷ Tradiční pohled seznávat trest v souvislosti s důsledky, resp. vážností důsledků, jsme navyklí užívat hierarchii provinění a posuzovat jej z hlediska toho kterého případu.¹⁹⁸

I v tomto ohledu se Abaelard vymyká tomuto intuitivnímu rozlišování.¹⁹⁹ Svým pojetím přijímá a hodnotí trest výlučně ve spojitosti s Bohem a jeho opovržením, čímž

¹⁹⁴ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 35 (34, 900) „Bonam quippe intencionem, hoc est rectam in se, dicimus, operacionem uero non, quod boni aliquid in se suscipiat, set quod ex bona intencione procedat.“

¹⁹⁵ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 3 (3, 65) „Peccatum itaque nostrum creatoris est contemptus, et peccare est creatorem contempnere...“; Srov. „And so our sin is contempts of the Creator and to sin is to hold the Creator in contempt, that is, to do by no means on his account what we believe we ought to do for him, or not to forsake on his account what we believe we ought to forsake.“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 7.

¹⁹⁶ Biblický výklad považuje za klasickou postavu Božího odpůrce „Jako Nimrod, bohatýrský lovec před Hospodinem.“ (Gn 10,9).

¹⁹⁷ Srov. biblický výrok: „Smiluj se nad námi, Hospodine, smiluj se nad námi! Dosať jsme zakusili pohrdání. Naše duše už dosať zakusila posměchu sebestýtých a pohrdání pyšných.“ (Ž 123,3-4).

¹⁹⁸ Srov. Nietzscheho vymezení vztahu trestu a provinění: „Po převážnou část lidské historie se vůbec netrestalo proto, že by původce zla byl činěn odpovědným za svůj čin, tedy nikoli s předpokladem, že je třeba jen potrestat viníka; spíše se trestalo, jako ještě dnes rodiče trestají děti, ze zlosti nad utrpěným poškozením, která se vybijí na škůdci, tuto zlost však krotí a modifikuje myšlenka, že každá škoda má v něčem svůj ekvivalent, a opravdu může být splacena, byť jen bolestí škůdce.“, viz Nietzsche, F., *Genealogie morálky*, s. 46; nebo: „Hodnota trestu prý spočívá v tom, že vyvolá ve viníkovi pocit viny, v potrestání se hledá nejvlastnější instrumentum oné duševní reakce, již se říká „špatné svědomí“, „výčitky svědomí““, tamtéž, s. 62; také: „Celkovým výsledkem, jehož lze tedy trestem dosáhnout, je u člověka stejně jako u zvířete zvýšení strachu, zbystrění chytrosti, zvládnutí touhy: tím trest člověka krotí, ale nečiní ho „lepší“, spíše by se dal větším právem tvrdit opak.“, tamtéž, s. 64.

¹⁹⁹ Ve *Scitu* Abaelard rozvíjí příklady i velmi nepřiměřeně tvrdých trestů za poměrně lehká provinění. Svým tázáním ukazuje, proč je důležité tuto problematiku tematizovat. Proč by měli být potrestáni i neviní? První situace se odvíjí od příběhu s kojící ženou, která postrádá potřebné (teplé) ošacení. Ve chvíli nouze, kdy své dítě chrání před zimou vlastním tělem jej vlastním nedopatřením (kvůli spánku) zalehne. Tato žena je následně tvrdě potrestána, i když Abaelard souhlasí s tím, že to nebyla její chyba. Těžký trest je zde proto, aby byl výstrahou pro ostatní. Stává se tak výzvou k opatrnějšímu jednání. Dalším Abaelardovým příkladem je nevděčná role soudce. Nevděčná z toho důvodu, že je soudce povinen řídit se v hranicích pravidel a regulí zákona. Ve chvíli, kdy je takovému soudci předveden obžalovaný člověk, který je ve skutečnosti neviný, musí o vině, resp. nevině rozhodnout soudce na základě kritérií daných zákonem. V tomto případě má být svědectví případných svědků legitimní podporou. Tím chce Abaelard poukázat na to, že existují situace, kdy je trest (a tím i vina) kladen na osobu, jejíž čin by se dal de facto kvalifikovat bez provinění, ale přesto tento trest a vina získá na vážnosti de iure. Viz

se opět dospívá k analogiím se stoicismem a rovností všech přečinění. Abaelardovými slovy: „*Bůh však rozděluje jakýkoli trest v závislosti na výši jeho zavinění, a všem, kteří poskytují rovné opovržení (contempnunt) k němu jsou později potrestáni stejným trestem bez ohledu na jejich stav nebo profesi*“.²⁰⁰ Sociální statut zde nehraje roli, což je příznačné pro uplatnění rovnosti a spravedlnosti, ale jak rozumět „rovnému opovržení“? Mohou dva lidé, kteří identickou měrou opovrhují Bohem, být spravedlivě potrestáni? Co v případě, že jeden se v důsledku svého chování stane sériovým vrahem a druhý trpí obsesivní kleptomanií? Oba mohou opovrhovat stejně, ale jejich sociální důsledky mohou být nesouměřitelné.

Konečně, existence „opovržení Bohem“ ještě nezaručuje, resp. nutně neimplikuje špatný souhlas, a tedy i špatné jednání. Abaelard v této souvislosti vůbec nepřipouští možnost, že opovržení Bohem nutně neznamená být špatným a zlým člověkem.

Struktura Abaelardovy rovnice klade záporné, příp. kladné znaménko vždy z pohledu vztahu člověka vůči Bohu. Jak tedy morálně hodnotit člověka, který ve svých činech např. respektuje „dobro“ jako nejvyšší ideu, a tím ve svém jednání může odrážet křesťanské ctnosti? Jsme tedy dle striktní definice hříšní a vinní? Abaelard své rigidní stanovisko modifikuje mnohem tolerantněji, neboť vztah k Bohu dle něj není zcela vázán na křesťanské zjevení, ale Bůh se v Abaelardově interpretaci dává poznat intuitivně. Proto může říci, že je Sókratés v nebi, protože intuitivně, tj. za pomoci rozumu, rozpoznal Boží zákon.²⁰¹

Abaelard soudí, že hodnotit odpovědnost a míru provinění lze pouze z hlediska celku všech dílčích rozhodnutí, záměrů, vůči kterým byl dán souhlas. Člověk tohoto souzení

Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 28 (29, 750) „*Sepe igitur minora peccata maioribus penis uindicamus non tam equitate iusticiae attendentes, quae culpa precesserit, quam discrecione providenciae cogitantes, quanta hinc contingere incommoditas possit, si leuiter puniantur.*“

²⁰⁰ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 29 (29, 759) „*Deus uero uniuscuiusque penam secundum culpe quantitatem disponit. Et quicumque ipsum equaliter contempnunt, equali postmodum supplicio puniuntur, cuiuscumque condicionis aut professionis fuerint.*“; Srov. „*God, however, distributes everyone's punishment according to the amount of fault, and all who offer equal contempt to him are later punished with an equal punishment whatever their condition or profession.*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 45.

²⁰¹ Srov. Matulovo vyjádření, že: „*Abelard se v prologu k Dialogu obrací na významnou autoritu latinského Západu, Augustina, který tvrdí, že neexistuje žádné učení, ve kterém by nebylo přidáno něco z pravého učení. Tohoto Augustinova argumentu si všimli i další středověcí autoři, protože vyjadřuje stanovisko kritického myšlení v různých a často sporných otázkách výkladu Bible. Abelard je přesvědčený, že žádný dialog není zbytečný, protože vždy obsahuje něco poučného. Dialog otevírá prostor pro odlišné názory, je rozhovorem, který nechává vyjevit koncepty a pozice zúčastněných stran. Abelard zdůrazňuje, že tolerantní přístup k odlišnému názoru nacházíme v moudrosti židovské a křesťanské tradice*“. Viz Matula, J., *Středověké cesty k (in)toleranci: Peter Abelard – Mikuláš Kuzánský – Bartolomé de Las Casas*. In: *Studia Comeniana et Historica*, č. 81-82 (2009), s. 9.

není schopen, protože mu to jeho přirozenost, kognitivní aparát a poznání nedovoluje. Člověk je odkázán na hodnocení vnějších činů, a pouze ty je chopen reflektovat a hodnotit. Jinou kategorií je Bůh, který nahlíží do mysli každého jednotlivce a jehož úsudek při posledním soudu bude adekvátní a spravedlivý.

§ 29. *Neodpustitelný hřích*

I přes tuto hierarchizaci hříchu stále není celá problematika hříchu vyčerpána. Mimo rozlišení na lehké a těžké totiž existuje ještě hřích *neodpustitelný*, který jako jediný nezná odpuštění. Tento hřích se od všech ostatních liší, neboť i když se můžeme pokusit o pomyslnou hierarchizaci hříchů, pak mají přes všechnu vážnost jeden společný obecný prvek, tj. provinění člověka proti člověku. Jestliže se někdo dopustí (ať lehkého, nebo těžkého) hříchu, tak je ve své podstatě (Bohem) *odpustitelný*, protože se jedná o nespravedlnost, kterou činí člověk člověku.

Ke zcela jiné situaci dochází v případě vztahu mezi člověkem a Bohem. Bůh jako svrchovaná autorita (dobro, vykonávající spravedlnost a milosrdenství na nespočet pokolení), je ze své podstaty vyšší povahy než spravedlnost lidská. Člověk, který se pokouší odporovat Bohu, si nese také své provinění navždy.²⁰² Neodpustitelný hřích je hřích, který čerpá svůj zdroj z (vědomé a tudíž cílené) vzpoury proti Bohu. Abaelard do své filosofie absorbuje toto učení z Písma, které nás v novozákonním verši z Matouše poučuje o tom, že: „... *každý hřích i rouhání bude lidem odpuštěno, ale rouhání proti Duchu svatému nebude odpuštěno*“ (Mt 12,31). Abaelard se v této souvislosti ptá, zda to, co nazýváme hřešením, nebo rouháním proti Duchu, jak poté máme rozumět hříchu proti Synu člověka?²⁰³

Provinění, které je nerozlučně spojeno s neodpustitelným hříchem, se může dopustit pouze věřící. Tak závažného provinění se nemůže dopustit jinověrec. Zároveň je důležité, že v rámci hierarchie hříchu jde o provinění jistě *vědomé*, čím je dosaženo jistoty, že hřích je kvalifikován jako *závažný*. Právě pojetí neodpustitelného hříchu je klíčové ve smyslu morálního provinění proto, že zde se nejvíce projevuje nutnost a předpoklad křesťanské teologie.

²⁰² Srov. biblické příběhy Nimroda, Nabúkadnesara, aj. Božích protivníků.

²⁰³ Viz Luscombe, D. E., *Peter Abelard's Ethics*, s. 45.

III. Analýza principů morální odpovědnosti

Poslední oddíl je věnován rozhodujícím instancím morální odpovědnosti, to naši pozornost zavede k analýze pojmů jako: vůle (svobodná, Boží), svědomí (proměnlivé, náležité, bludné), Bůh jako garant spravedlnosti, Abaelardův pojem dobra. Závěrečnou pasáž uzavírá analýza lásky ve vztahu ke spáse, a koncept intuitivního morálního zákona.

§ 30. *Vláda nad vůlí a souhlasem*

Dalším stoickým prvkem, který nalzáme v Abaelardově filosofii je učení o nadvládě nad naší vlastní vůlí (srov. 2. kap.). Jeho vlastními slovy řečeno: „*Ve skutečnosti je mnoho věcí, od kterých se zdržujeme činů, přesto vždy máme vládu nad naší vůlí a souhlasem*“.²⁰⁴ To je poměrně závažné prohlášení. Autor výroku sice připouští, že jsou situace, kdy je člověk nesvoboden a donucen vykonat ten či onen čin, ale zpravidla jde o výjimečné případy. Abaelard si ve svém systému stále ponechává integritu morálního rozhodování, byť ve stoickém duchu.

Vláda nad vůlí ale není zcela bez problémů. Již víme, že to jsou nikoli tužby, neřesti, nebo okolnosti, které hodnotíme jako „zlo“, ale špatným se stává pouze souhlas s vědomým a zároveň špatným činem. Jak ale poznat, že člověk inklinuje ke špatnému? (Na to nám Abaelard odpovídá právě s učením o pohrdání Bohem.) Právě v této Abaelardově koncepci vlády nad vůlí nalzáme rozpory, neboť na jedné straně argumentuje způsobem (navazujíc na stoicismus), že člověk má „absolutní“ vládu nad svou volbou, souhlasem a tedy i proviněním, ale z druhé strany si protiřečí tvrzením, že v případě „lehkých hříchů“ se denně provinujeme, takže naše vůle musí být nějak limitována. Znamená to tedy, že nás nemusí omezovat pouze cizí vůle, ale že se za určitých podmínek činíme nesvobodni sami? Jak tento problém vysvětlit? Abaelard se tomuto problému nijak důkladně nevěnuje, ale můžeme říci tolik, že člověk je vždy odpověden za svá rozhodnutí. Přesto musíme poznamenat, že svobodná vůle koliduje s Abaelardovým pojetím proměnlivého svědomí. Proč? To si osvětlíme níže.

²⁰⁴ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 2 (16, 423) „*Multa quippe sunt, quibus operari prohibemur, uoluntatem uero semper et consensum in nostro habemus arbitrio.*“; Srov. „*There are in fact many things by which we are restrained from action yet we always have dominion over our will and consent.*“; In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 27.

§ 31. *Proměnlivost svědomí*

Svědomí (řec. συνειδησις; lat. conscientia) je v Abaelardově filozofii významná instance odpovědnosti. (V textu budeme pojmem svědomí rozumět intrapersonální instanci, která je vázána na jakýkoli soubor morálních imperativů, na které svědomí poukazuje jako na vzor chování, a to ještě před samotným aktem rozhodnutí a následného provedení činu.)²⁰⁵

Od biblického pojetí se to Abaelardovo liší především tím, že postrádá intuitivní inklinaci k morálním imperativům Dekalogu.²⁰⁶ Svědomí tak paradoxně reprezentuje entitu na morálce zcela *nezávislou*. Abaelard jde až tak daleko, že svědomí chápe jako samostatný kontrolní orgán, vůči němuž se vztahujeme, a který (jestliže) posloucháme, pak i v případě špatných činů, které jsou vykonány v souladu se svědomím, nemůžeme kvalifikovat jako provinění. Jak je to možné?

Abaelard má s biblickým pojetím společné pouze to, že svědomí je stále centrem odpovědnosti, to ale nutně neznamená, že člověka koriguje a vede k „správnému jednání“. Svědomí Abaelard chápe jako proměnnou, variabilní veličinu, která se proměňuje v závislosti na našem osobním přesvědčení. Nejpříhodněji můžeme toto pojetí demonstrovat Abaelardovým tvrzením, že: „... *ti, kdo pronásledovali Krista nebo jeho stoupence, koho oni mysleli, by měli být perzekuováni, hřešili ve skutku (per operationem), ale ještě větším hříchem a chybou by bylo, kdyby měli tak činit proti svému vlastnímu svědomí*“.²⁰⁷

²⁰⁵ Srov. Akvinského členění svědomí na jeho dílčí složky na pozadí kauzálního algoritmu: *synderesis, sapientia a scientia*. Viz např. Anzenbacher, A., *Úvod do etiky*, přel. Šprunk, K., Praha 1994, s. 78-101.

²⁰⁶ Z biblického hlediska je příznačná diskrepance v užití pojmu svědomí, resp. *syneidésis*, který je ve starozákonním kontextu velmi opomíjen. Jakožto úvahy o stavech lidského vědomí, nebo hnutí lidské mysli jsou marginalizovány, neboť mravní závazek je kladen zejména na Božích příkázáních. Zcela odlišným přístupem se tak stává novozákonní zvěst, která v podobě evangelia apoštola Pavla je četnost užití pojmu svědomí mnohonásobně vyšší. Zároveň je zde patrný vliv hellenistické morální filosofie. Apoštol Pavel svědomí uvedl do souvislosti s pojetím víry. Rezignuje na odvolávání se k nějaké vnější instanci a autoritě. Jádrem tohoto poselství je víra, která je učiněna přisvědčením, vnitřním souhlasem, která se snoubí se svobodou.

²⁰⁷ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 4 (44, 1161) „*Sic et illos, qui persequabantur Christum uel suos, quos persequendos credebant, peccasse per operationem dicimus, qui tamen grauius per culpam peccassent, si contra conscientiam eis parcerent.*“; Srov. „*And so we say, that those who persecuted Christ or his disciples, who they thought should be persecuted, sinned in deed, yet they would have sinned more gravely in fault if they had spared them against their own conscience.*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 67.

Tímto modelem Abaelard zásadním způsobem narušuje tradiční biblickou koncepci svědomí, které je jinak nerozlučně spjato s morální odpovědností, kde jsou morální soudy bytostně spjaty pouze v závislosti na Dekalogu.²⁰⁸ (Je psáno, že existuje morálka, která je nezávislá na zjevené pravdě, ale kterou mají i pohané.) Tento „typ“ svědomí, tj. takové, které je nastaveno a řízeno jinými než kategorickými direktivami Dekalogu, tedy můžeme (z křesťanského hlediska) považovat za „bludné“, zatímco svědomí, které se Desaterem řídí, nazveme „náležité“.

Jestliže totiž platí výše zmíněná Abaelardova teze, pak člověk pozbývá jednotný morální kodex, čímž by mohlo dojít k pluralitě a relativismu, neboť svědomí již nereprezentuje jednotný systém hodnot a chování, ale umožňuje za svědomí považovat jakékoli subjektivní představy.

Jednotným bodem je v obou případech fakt svědomí jako entity, prostřednictvím které člověk prizmatem toho kterého etického systému dospívá k morálním soudům a závěrům. Svědomí je v Abaelardově systému pojato jako proměnlivý filtr, jehož charakteristikou je, že jeho způsob nahlížení a následného morálního vyhodnocování je závislý na zvoleném věroučném systému jedince, což pochopitelně není svědomí jako intuitivní, pre-racionální, apriorní model a systém vhodného chování, který by byl v obecném slova smyslu identický pro společnost jako celek. Buď by bylo svědomí direktivním příkazem dělat, (resp. nedělat) tu kterou věc, ale jen na pozadí morálního kodexu, čímž by člověk postrádal svobodnou vůli a odpovědnost; nebo je svědomí instancí, která pouze doporučuje, příp. zavrhuje to které jednání, avšak pak se jí již nemůžeme dovolávat jako instance, která by nás zprošťovala viny. Jakou roli tedy svědomí hraje v Abaelardově etickém systému?

Svědomí je arbitrem, který v závislosti na našem poznaném a přijatém etickém systému hájí právě náš individuální přístup. To znamená, že obdobně tak jako v extramentální oblasti našich činů můžeme sledovat projevy a soupeření různého množství vůlí s různou intenzitou, tak dle Abaelarda dochází i ke střetům svědomí, které si mohou navzájem odporovat. Protože tím není řečeno, které svědomí s kterým

²⁰⁸ Biblická koncepce operuje s pojmem svědomí způsobem, který má dvě hlavní role. Oba případy vyžadují subjektivní rozhodnutí jedince, přičemž jeho morální váha je vždy usměrňována a hodnocena prostřednictvím Dekalogu. V prvním (tj. ideálním) případě člověka a jeho rozhodnutí obhajuje, neboť se rozhodl ve prospěch Desatera. Druhým pomyslným stavem je „povinností“ svědomí svobodné rozhodnutí zatracovat. V obou případech však platí, že svědomí je instancí, která reprezentuje entitu, která tyto jednotlivá rozhodnutí zaznamenává.

filosofickým zázemím má „pravdu“, příp. prioritu, tak dochází k tomu, že Abaelard zavedením své koncepce „proměnlivého“ svědomí, zároveň zavádí druh morálního relativismu.

Svědomí je na rozdíl od vůle instancí, kterou lze vnímat, poslechnout, nebo také potlačit a neuposlechnout. Svědomí má s vůlí společné v tradičním pojetí ještě tolik, že pokud jej identifikujeme s tzv. „náležitým“ svědomím, pak jej odhalujeme jako instanci, která zastupuje „Boží vůli“. Právě svobodná volba neřídít se „bludným“, resp. řídit se „náležitým“ svědomím je rozhodnutí, které plodí morální hodnotu, neboť právě v kauzálních důsledcích dodržování „náležitého“ svědomí jako svobodné, tj. zvolené vyšší instance vězí zároveň pomyslná lidská hodnota.

Na Abaelardovu obhajobu můžeme říci jen tolik, že koncept proměnlivého svědomí zavádí právě na popud problému viny, který nalézá v novozákonním příběhu o skupině pronásledovatelů Ježíše. Abaelard se své stanovisko snaží opřít o Ježíšův výrok: „*Otče, odpusť jim, vždyť nevědí, co činí*“ (Lk 23.34). Pokud by pronásledovatelé nepotřebovali odpuštění, neboť na základě své vlastní orientace „bludného“ svědomí, pak proč by tito lidé potřebovali odpuštění?²⁰⁹

§ 32. *Bůh jako zpytatel srdce*

Jak je patrné z celé Abaelardovy konstrukce, celý koncept intencionální etiky stojí a padá s křesťanským pojetím Boha. Přesněji řečeno s představou, že Bůh není pouhá bytost žijící v transcendentním světě, který již nemá příliš společného se světem naší předmětné zkušenosti.²¹⁰ Bůh je ze zjevení Písma představen jako Pán, který je na tomto světě sic nezávislý a neviditelný,²¹¹ avšak prozrazuje, že vidí do všelikého myšlení synů lidských.²¹² Tento biblický požadavek Abaelard upravuje tvrzením, že: „... *Bůh si*

²⁰⁹ Srov. Williams, T., kpt. „Sin, grace and redemption“; in: J. E. Brower, K. Guilfooy, *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge 2006, s. 268.

²¹⁰ Srov. koncepcí *deismu*, jejíž pestré modifikace můžeme stále i v současnosti pozorovat jako dědictví anglického myšlení z věku osvícenství.

²¹¹ Srov. biblické verše: „*Neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi – svět viditelný i neviditelný; jak nebeské trůny, tak i panstva, vlády a mocnosti – a všechno je stvořeno skrze něho a pro něho*“ (Ko 1,16); „... *nám, kteří nehledíme k viditelnému, nýbrž k neviditelnému. Viditelné je dočasné, neviditelné však věčné*“ (2Kor 4,18).

²¹² Srov. biblické verše: „*Vždyť nevystihnete ani hloubku lidského srdce a nepochopíte lidské úvahy; jak chcete probádat Boha, který to všechno učinil, poznat jeho úmysl, porozumět jeho myšlení? Ne, bratři, nepopouzejte ke hněvu Hospodina, našeho Boha!*“ (Júd 8,14); nebo: „*Soudil jsi je pomalu, a tím jim dával příležitost k pokání. Nebylo ti neznámo, že jejich původ je zlý, jejich špatnost vrozená, a že se jejich myšlení nezmění navěky.*“ (Př 12,10); také: „... *i tvou vlastní duši pronikne meč, aby vyšlo najevo myšlení mnohých srdcí.*“ (Lk 2,35); také: „*Já pak to nemám z moudrosti, které bych měl více než ostatní živé*

*myslí, že nejde o to, co se děje, ale o to, co mysl může provést, a zásluha nebo sláva dřívě spočívá v záměru, ne v činu“.*²¹³

Abaelard ve svém výkladu ve *Scito*. užívá ireverzibilní analogii mezi percepcí lidskou a percepcí Boží, které jsou nesouměřitelné (a v jistém smyslu protikladné), což se mimo jiné projevuje právě tak, že Bůh: „... zvláště vidí tam, kde člověk nevidí, protože v potrestání hříchu nebere v úvahu čin, ale mysl, stejně jako naopak nebereme v úvahu mysl, kterou nevidíme, ale skutek, který známe“.²¹⁴ Člověk jako bytost tělesná a smyslová se rovněž vztahuje a soudí v závislosti na své percepci, počítcích a smyslových datech, zatímco Bůh na rozdíl od člověka pozoruje samotný proces všech kognitivních mohutností, pocitů, vášní a smýšlení.

Bůh je v Abaelardově filosofii představen jako Pán, který nahlíží do lidských srdcí a je schopen pozorovat vývoj myšlení, resp. zda se ve sledu svých dílčích svobodných rozhodnutí přibližuje Bohu a jeho zákonům, nebo ne. „*Bůh říká, že je soudce srdce a ledví, to znamená, že všechny záměry, které pocházejí z náklonnosti duše nebo ze slabosti nebo potěšení těla*“.²¹⁵ Abaelard zde opomíjí význam činů a skutků, které jsou důležité právě proto, zda člověk v souladu se svým míněním, resp. vírou je schopen být loajální a projevit svou lásku k Bohu právě prostřednictvím činů. (viz skutky, apod.) V Abaelardově případě je zvláštní nakolik se cítí být povinován hovořit o Božích plánech jako by postrádal onen toliko potřebný respekt a úctu. Některé Abaelardovy pasáže působí tak, jakoby se snažil hovořit z Boží pozice. Kupř.: „*Bůh bere v úvahu pouze mysl v (případě) odměňování dobra nebo zla, a nikoli výsledky činů, a myslí si, ne*

bytosti, ale to tajemství mi bylo odhaleno, aby výklad byl králi oznámen a abys poznal myšlení svého srdce.“ (Dn 2,30).

²¹³ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 17 (18, 472-473) „*Non enim, quae fiunt, set quo animo fiant, pensanda sunt, nec in opere, set in intencione meritum operantis uel laus consistit.*“; Srov. „*For God thinks not of what is done but in what mind it may be done, and the merit or glory of the doer lies in the intention, not in the deed.*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 29.

²¹⁴ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 4 (26, 690) „*Ibi enim maxime uidet, ubi nemo uidet, quia in puniendo peccatum non opus attendit set animum, sicut nos econuerso non animum, quem non uidemus, set opus quod nouimus.*“; Srov. „*For the particularly sees there where no man sees, because in punishing sin he considers not the deed but the mind, just as conversely we consider not the mind which we do not see but the deed which we know.*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 41.

²¹⁵ Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 26 (27, 695) „... *Deus, hoc est, quarumlibet intencionum ex affectione animae uel infirmitate seu delectatione carnis proueniencium.*“; Srov. „*God is said to be the prover and the judge of the heart and the reins, that is, of all the intentions which come from an affection of the soul or from a weakness or a pleasure of the flesh.*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 41.

*z toho, co vyjde ze zavinění nebo z naší dobré vůle, ale je soudce myslí samotné při navrhování svého záměru, nikoli na výsledku vnějšího činu“.*²¹⁶

§ 33. *Lítost, vyznání a usmíření s Bohem*

Východiskem lidské orientace dle Abaelarda pochopitelně není jakákoli forma morálního relativismu, ale víra založená na lásce k Bohu a k bližnímu. Smyslem a cílem lidského snažení je stále křesťanská spása, která však nespočívá v prostém nekritickém přijetí doktríny, ale naopak víra podložená rozumem, která je živým vztahem k Bohu, který se projevuje v lásce. Hříšník tak má dle Abaelarda několik alternativ, kterými je možno se s Bohem opět usmířit, a tím obnovit vztah, který je jinak narušen právě hříchem.

Abaelard v souladu s Písmem soudí, že „... jsou tři věci (pro) usmíření hříšníka s Bohem, totiž: (1) *lítost* (penitentia scilicet), (2) *vyznání* (confessio), (3) *usmíření* (satisfactio)“.²¹⁷ Tyto tři kategorie reprezentují tři druhy činnosti, jejichž pořadí nelze měnit. Představují tak jistý nutný algoritmus smíření s Bohem, který je motivován láskou k němu.²¹⁸

(1) Na samotném počátku musí být uvědomění si závažnosti svého provinění.²¹⁹ Toho člověk dosahuje skrze poznání hříchu prostřednictvím Písma, jenž zjevuje Boží vůli, a tedy poznání a rozlišení dobrého od zlého. Pokud si člověk nevytvořil k Bohu vztah, pak nemůže následovat lítost, která je první podmínkou, motivací, a tedy i záměrem, jejímž důsledkem je vyznání.

²¹⁶Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 5 (30, 775-780) „*Solum quippe animum in remuneracione boni uel mali, non effecta operum, Deus attendit ne, quid de culpa uel de bona uoluntate nostra proueniat, pensat, set ipsum animum in proposito suae intencionis, non in effectu exterioris operis diiudicat.*“; Srov. „*God considers only the mind in rewarding good or evil, not the results of deeds, and he thinks not of what comes forth from fault or from our good will but judges the mind itself in the design of its intention, not in the outcome of an outward deed.*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 45.

²¹⁷Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 2 (51, 1323-1324) „*Tria itaque sunt in reconciliacione peccatoris ad Deum necessaria: penitentia scilicet, confessio, satisfactio.*“; Srov. „*And so there are three things in the reconciliation of the sinner to God, namely repentance, confession, satisfaction.*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 77.

²¹⁸Srov. Le Goffův výklad o vzniku a vývoji doktríny očištění, kdy se tato víra vyvíjela nejdříve v praxi jako tzv. „*modlitby za mrtvé*“, kdy učení o sejmutí hříchů v posmrtném životě zbavovalo nutnosti Boží milosti během života. Viz Le Goff, *Středověká imaginace*, s. 80.

²¹⁹Srov. biblické výroky: „*Lékaře nepotřebují zdraví, ale nemocí. Nepřišel jsem pozvat spravedlivé, ale hříšníky.*“ (Mk 2,17); nebo: „*Ne, pravím vám, ale nebudete-li činit pokání, všichni podobně zahynete.*“ (Lk 13,3); „*Pravím vám, právě tak bude v nebi větší radost nad jedním hříšníkem, který činí pokání, než nad devadesáti devíti spravedlivými, kteří pokání nepotřebují.*“ (Lk 15,7).

(2) Teprve vyznání, které výsledkem upřímné lítosti nad hříchem, způsobuje Boží omilostnění,²²⁰ což Abaelard respektuje pod záštitou novozákonního výroku: „... *nebudete-li pokání činiti, všichni též zahynete*“ (Lk 13,3).

(3) Usmíření, resp. omilostnění tak rozumíme jen na pozadí tohoto algoritmu.²²¹ Novozákonní imperativ sice působí kategoricky ve smyslu bezpředmětné oddanosti Boží autoritě, ale posuzováno prizmatem Abaelardova myšlení a jeho tvrzení, že: „*Nyní je na řadě pokání (repentance), které je vhodné nazývat zármutkem mysli, nad tím, co špatného se událo, když je totiž někdo zahanben, a jde něčemu příliš hluboko*“.²²²

§ 34. *Láska a spása*

Jak již poznamenala Karfíková:²²³ je zapotřebí osvětlit vztah mezi *láskou* a *poslušností*, neboť pojem poslušnosti hraje v Abaelardově myšlení kvalitativně vyšší úlohu, než jakou ji Abaelard explicitně přisuzoval. Jak jsme již viděli výše, Abaelardovým jednoznačným kritériem provinění, a tedy hříchu (s vinou), je otázka (ne)poslušnosti vůči Bohu. Neposlušnost, resp. pohrdání Bohem je jedním z klíčových kritérií mravně vhodného, resp. odsouzeníhodného jednání.²²⁴

Jak do tohoto vztahu zakomponovat lásku? Respektovat Boží vůli totiž lze jak z lásky, tak ze strachu. Pokud by šlo nezbytně o poslušnost, pak jí lze dosáhnout oběma cestami, ale Abaelard dosvědčuje, že na motivech, prostřednictvím nichž jsme loajální, záleží.

²²⁰ Podrobně Abaelard svou nauku o milosti rozvíjí ve svém spise *Komentáře k Epištole Pavla k Římanům*. Komentář je pro potřeby bádání (viz Buytaert) členěn na čtyři oddíly. Spis obsahuje různé verze literárního výkladu Listu Římanům, kde se Abaelard často věnuje otázkám teologického nebo exegetického charakteru.

²²¹ Srov. např. interpretaci Ctirada Václava Pospíšila v úvodní studii k Bernardovu *De gratia et libero arbitrio*, kde líčí Bernardův postoj ve vztahu mezi svobodou a milostí: „*Bernard nejprve velmi jasně rozlišuje přirozenou svobodu rozhodování od té formy svobody, kterou člověku propůjčuje milost, jež člověka uschopňuje k tomu, aby se zaměřoval k nejvyššímu dobru, a tak mu propůjčuje specifickou formu nadpřirozené svobody, jejíž první složkou je svoboda od hříchu, druhou složkou pak je svoboda od ubohosti, tedy od smrtelnosti. Této složky člověk evidentně dosáhne až v plnosti spásy, což je dovršená milost, tedy při vzkříšení těla.*“ In: Bernard z Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio*, s. 12.

²²² Abaelard, P., *Scito te ipsum*: I, 52 (51, 1325-1326) „*Penitencia autem proprie dicitur dolor animi super eo, in quo deliquit, cum aliquem scilicet piget in aliquo excessisse.*“; Srov. „*Now, repentance is properly called the sorrow of the mind over what it has done wrong, when, namely, someone is ashamed at having gone too far in something.*“ In: D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, s. 77.

²²³ Karfíková, L., *Sic et non*. Praha: Vyšehrad 2008, s. 108.

²²⁴ Viz např. Dronke, P., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, s. 305.

Láska totiž není pouhým předpokladem (nebo nutným kvalitativním důsledkem vztahu), ale nutnou podmínkou tvorby vztahu mezi člověkem a Bohem.²²⁵ Jestliže nahlédneme do Písem, pak ta nám dávají jasnou odpověď: „*Ze srdce zajisté vycházejí zlá myšlení, vraždy, cizoložství, smilstva, krádeže, křivá svědectví, rouhání. To jsou věci poskvrňující člověka*“ (Mt 15,18-19). Jak jsme již poznamenali v souvislosti s Abrahamovým příběhem, dopustit se (téměř) vraždy, ale i v natolik morálně odsouzeníhodném záměru, který byl (téměř) proveden v souladu s láskou k Bohu a prvním a nejvyšším přikázáním znamená, že poslušnost je sice nezbytná, ale o řád vyšší a cennější je láska.²²⁶ Absolutním kritériem, které podmiňuje veškeré ostatní jednání je tedy láska.

Bůh chce po člověku oddanost a učí jej vroucné a hlubší lásce následováním jeho příkladu. V Lukášově evangeliu nacházíme negativní formulaci podporující tuto tezi, kdy Ježíš prohlašuje: „*Jestliže milujete jen ty, kdo vás milují, můžete za to očekávat Boží uznání? Vždyť i hříšníci milují ty, kdo je milují*“ (Lk 6,32). Boží služebník má prokazovat větší lásku, než většina hříšníků. Nabádá tomu i výrokem: „*Ale milujte své nepřátele; činite dobře, půjčujte a nic nečekejte zpět. A vaše odměna bude hojná: budete syny Nejvyššího, neboť on je dobrý k nevděčným i zlým*“ (Lk 6,35). Opět shledáváme vzor, se kterým se hříšník má identifikovat.

Pokud člověk tuto výzvu respektuje, pak (1.) naplňuje zákon, a tím se dostává pod Boží milost, čímž je ospravedlněn, a *vina*, která je spojena s hříchem, je *odpuštěna*. (2.) Je člověk Bohu poslušen a z Abaelardova pojetí to znamená, že nehřeší, a to i v případě, kdy hřeší. (Bylo by zajímavé pozorovat, nakolik se Abaelardův systém od biblického pojetí liší, jestliže zde zakomponujeme i nutnost vyznání? Biblický výklad jasně hovoří o tom, že se hříšník má zpovídat Bohu osobně, tj. činit pokání. Římsko-katolický katechismus vyžaduje zpověď knězi.)

Významným tématem, které není jen obsahem *Listu Římanům*, ale také Abaelardova komentáře k tomuto evangeliu, je učení o *spáse*, jejímž kritériem úspěšnosti je *víra* a

²²⁵ Mezi odborníky v abaelardovském výzkumu existují přístupy, které považují lásku za zcela centrální a klíčový bod ve vysvětlení Abaelardovy etiky. Viz např. M. Perkams, *Liebe als Zentralbegriff der Ethic bei Peter Abaelard*. Bonn 2000.

²²⁶ Srov. biblický výrok: „*On mu řekl: Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí a miluj svého bližního jako sám sebe.*“ (Lk 10,27).

nikoli *skutky* věřícího.²²⁷ Boží ospravedlnění člověk získává prostřednictvím milosti (a té dosahuje právě díky víře, která je projevem lásky věřícího). Sporné body vychází z Abaelardovy exegeze, kde zpochybňuje „tradiční“ výklad Pavlovy teologie, které předpokládá *Boží vtělení*.

²²⁷ Problematický vztah mezi Boží milostí a skutky byl hojně tematizovaný problém. Komplikace vychází již z logických sporů, které budí samo Písmo svaté, kde na jedné straně můžeme pozorovat argumentaci ve prospěch skutků samotných, např.: „Podle toho, co člověk udělá, odplatí jemu, s každým nakládá podle jeho stezky.“ (Job 34,11); nebo: „... i milosrdenství je, Panovníku, tvoje. Ty každému splatíš podle jeho skutků.“ (Ž 62,13); nebo: „... a její děti zahubím. Tu poznají všechny církve, že já vidím do nitra i srdce člověka, a každému z vás odplatím podle vašich činů.“ (Zj 2,23); nebo: „Viděl jsem mrtvé, mocné i prosté, jak stojí před trůnem, a byly otevřeny knihy. Ještě jedna kniha byla otevřena, kniha života. A mrtví byli souzeni podle svých činů zapsaných v těch knihách.“ (Zj 20,12) Z druhé strany v Písmu zároveň nalézáme svědectví o významu milosti, např.: „A tak i nyní je tu zbytek lidu vyvolený z milosti. Když z milosti, tedy ne na základě skutků – jinak by milost nebyla milostí.“ (Řím 11,5-6); nebo: „... víme, že člověk se nestává spravedlivým před Bohem na základě skutků přikázaných zákonem, nýbrž vírou v Krista Ježíše. I my jsme uvěřili v Ježíše Krista, abychom došli spravedlnosti z víry v Krista, a ne ze skutků zákona. Vždyť ze skutků zákona nebude nikdo ospravedlněn.“ (Gal 2,16) „Milostí tedy jste spaseni skrze víru. Spasení není z vás, je to Boží dar; není z vašich skutků, takže se nikdo nemůže chlubit.“ (Ef 2,8-9). Těmto problematickým pasážím se např. věnoval i Bernard z Clairvaux ve svém spise *De gratia et libero arbitrio*.

ZÁVĚR

Původním záměrem práce bylo explikovat Abaelardův etický systém pouze ze spisu *Scito te ipsum*, a tak čtenáři představit hlavní problémy a jádro jejího řešení zcela *nezávisle* na jakýchkoli dílčích souvislostech. Bližší pohled do tohoto díla si však záhy vyžádal soustředit pozornost kromě Písma svatého také na stoicismus a díla Augustinova. Tato nutnost vznikla s ohledem na závislost významů Abaelardových klíčových pojmů jako: „hřích“, „dobro“, „rozum“, „náležité skutky“, aj. na dalších filosoficko-teologických koncepcích. Význam těchto termínů je v Abaelardově filosofii do jisté míry dán již tradicí církevních otců a soudobého systému vzdělávání, což pochopitelně odnímá z originality Abaelardova myšlení svůj díl. Pokud by se tedy realizoval tento původní záměr, pak by v klíčových bodech Abaelardova etického systému došlo k většímu podílu zkreslení a dezinterpretací. Z těchto příčin byla práce nutně zčásti konstruována i na historickém pozadí.

Tímto textem zajisté zdaleka není vyčerpán celý rozsah, vlivy, důsledky a souvislosti, které se s Abaelardovou etickou koncepcí pojí. Z hlediska celkové kompozice byla záměrně vynechána celá řada myšlenek, vlivů, aj. podnětů, které jsou z perspektivy celkového záměru sekundární. (To ale neznamená, že se Abaelardova filosofie a etika nemůže dále rozvíjet, právě naopak.) Zcela vynechány jako podružné byly: metafyzika, resp. christologie a trinitární teologie, a také logika, i když i ta může mít při explikování etiky stále svůj význam. Zároveň byl zcela potlačen vliv sókratovské tradice, a to i přes fakt, že by bylo možné v těchto paralelách najít pozoruhodné analogie, např. subjektivistické tendence, které bez větších potíží nalezneme v celém Abaelardově korpusu, a nikoli pouze ve *Scito te ipsum*. (Přesto postavu Sókrata (byť jakkoli zpřístupněného a idealizovaného) nepovažujeme za zásadní právě proto, že zůstává na zcela obecné rovině. Totéž se však o postavách Augustina, Aristotela, nebo Cicerona říci nedá.) Mnohem významnější se jeví výklad doplnit augustinskými a stoickými prvky, které v užití terminologii představují důležitý zdroj intencionální etiky. Vynechány ty části Abaelardových spisů: *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum, et Christianum*. V případě textu: *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, jejichž význam je zásadní, i přesto, že směřuje výlučně do doktrinní oblasti.

§ 35. Sumarizace

V úvodu byl vytyčen primární cíl, tj. „*Pokus o interpretaci problému viny, přičemž výklad se snaží co neadekvátněji rekonstruovat Abaelardův systém tzv. „intencionální etiky“ ve všech podstatných souvislostech,*“ který předpokládal splnění několika dílčích podcílů. Máme za to, že: podcílů (I.) i (II.) se podařilo v obecně rovině splnit v prvních dvou kapitolách. To pochopitelně neznamena, že se nám podařilo vyčerpávajícím způsobem vyložit vše potřebné, ale předpokládáme, že těchto dílčích úkolů bylo dosaženo. Dalším, resp. klíčovým podcílem byla explikace samotného Abaelardova etického jádra, tj. úkol (III.), kterému byl věnován největší díl pozornosti. Z těchto důvodů se domnívám, že tzv. „fundamentálního cíle“ se nám docílit podařilo. Nyní podrobněji:

V první kapitole tj. „*Příčiny rehabilitace etiky,*“ jsme sledovali historické souvislosti, které nikoli nevýznamnou měrou zapříčinily okolnosti, díky čemuž středověká vzdělanost získala impuls, který Abaelarda přiměla přistupovat k morálním otázkám novým způsobem. Smyslem kapitoly bylo ukázat, že vlivem rozšiřující se racionalizace existovaly snahy etiku jako samostatnou filosofickou disciplínu opět zavést. Tím, čím se Abaelard odlišil od ostatních spekulativních teologů nebo metafyziků, kteří svým předmětným zaměřením sice tematizovali totéž, ale nakonec dospěl k svébytné interpretaci, byl racionální a kritický přístup k autoritám (včetně samotného Písma). Nezanedbatelné vlivy nalézáme v souvislosti s Laonskou školou, která se programově snažila řešit problém zla a Boží všemohoucnosti (omnipotentia) v souvislosti s jejich koncepty svobodné vůle.

Druhá kapitola, tj. „*Inspirační zdroje intencionální etiky,*“ vyžadovala splnění tří bodů. (1.) První cíl kladl za nutné představit ty vybrané teorie, koncepce a terminologii, které reprezentují filosofické zázemí Abaelardovy etiky. Snaha vyložit důležité pojmy a vazby mezi nimi, které nalézáme ať už v explicitní, nebo implicitní podobě obsaženy v Abaelardově teorii „intencionální etiky“. Tento přístup si vyžádal nastínit konkrétní vazby souvisejícími s Augustinem Aureliem a stoicismem. Postoupnou analýzou termínů jako: „náležitě“, „nenáležité jednání“, „hřích“, jsme dospěli k potvrzení závěrů D. E. Luscomba, J. Marenbona a W. E. Manna. Abaelardova používaná terminologie dokumentuje jasnou návaznost, čímž považujeme za simultánně splněné body (1.) a (2.).

V úvodu třetí kapitoly jsme stanovili dva klíčové cíle: Ozřejmit jádro Abaelardovy *metodologie* (I.) a rekonstruovat samotný etický systém (II.). První bod si vyžádal práci i s jinými texty než byl spis ústřední, ale protože prolog *Sic et Non* je jedinou pasáží, která obsahuje poměrně systematický soubor užívaných pravidel, které svým významem přesahují „pouhý“ korpus Abaelardova díla, tak bylo nutné tyto metody představit. Tato nutnost nebyla dána historickým významem „scholastické metody“, ale zejména nutností vyhledat v Abaelardově filosofii metodický algoritmus jeho děl, neboť i přes obsahovou, či stylistickou vzdálenost ostatních jeho spisů můžeme sledovat *obecné metodické přístupy*, jichž použil i ve *Scito te ipsum*. Právě způsob této aplikace měl čtenáři ozřejmit další jinak neznámé souvislosti a nástroje, jichž Abaelard použil pro konstrukci své etiky. Největším podnětem byl fakt, že spis *Sic et Non* (jako explikovaná množina pravidel) byl napsán v letech po r. 1120, tj. *před* sepsáním *Scito te ipsum*. Společné jádro těchto exegeticko-hermeneutických metod bylo vyloženo v systematické podobě ve třetí kapitole, čímž považujeme tento podcíl za splněný.

Druhá a (o poznání delší) část textu spadala pod úkol (II.), který vyžadoval systematickou rekonstrukci a analýzu obsahu celého díla *Scito te ipsum*.

Ve stručnosti proto můžeme učinit několik závěrů. Pro morální hodnocení činů jsou dle Abaelarda nezbytné principy jako: *poznání* (viz § 23., a § 28.) a *rozum* (§ 22., a § 23.). Svou koncepcí se naopak snaží vyvrátit neustálé zavádění pojmů: *rozkoš* a *potěšení* (viz § 21.), *tužba a zlá vůle* (viz § 24.), a samozřejmě *skutky* samotné (viz § 20., § 25., a § 26.), které by představovaly nutná kritéria morálního hodnocení. Lze soudit, že dle Abaelarda tak existují hříchy (a s tím spojená vina a přestoupení), které lze rozlišovat na: lehké a těžké (viz § 22.). Být vinen dle Abaelarda tak nutně neznamená: (a) mít spojitost s důsledky v předmětném světě naší zkušenosti; (b) projevovat svou (zejména špatnou) vůli. Pocit viny – zejména vážnost provinění – se dle Abaelarda naopak váže na naší *paměť* a *vzpomínky*, které jsou závislé na *vůli* a *plánování* (a tedy opět rozumu, viz § 22.). Nad souhlasem, který reprezentuje samotné centrum zodpovědnosti, existuje vyšší instance, tj. *vůle*, kterou ovládáme (viz § 30.). Odpovědnost a provinění je závislé na instanci svědomí, které je proměnlivé v závislosti na individuálně přijaté víře (viz § 31.). Pokud je však lidská vůle usměřňována v souladu s diametrálně vyšší autoritou *Boží vůle* (viz § 32), pak jsou všechny činy závislé na *lásce* (viz § 34.), *poslušnosti* (viz § 27.) a *milosti Boží* (viz § 34).

§ 36. *Směr a perspektivy dalšího bádání*

Nyní bych chtěl několik řádků věnovat případným směrům a možnostem jakéhokoli dalšího výzkumu v této oblasti.

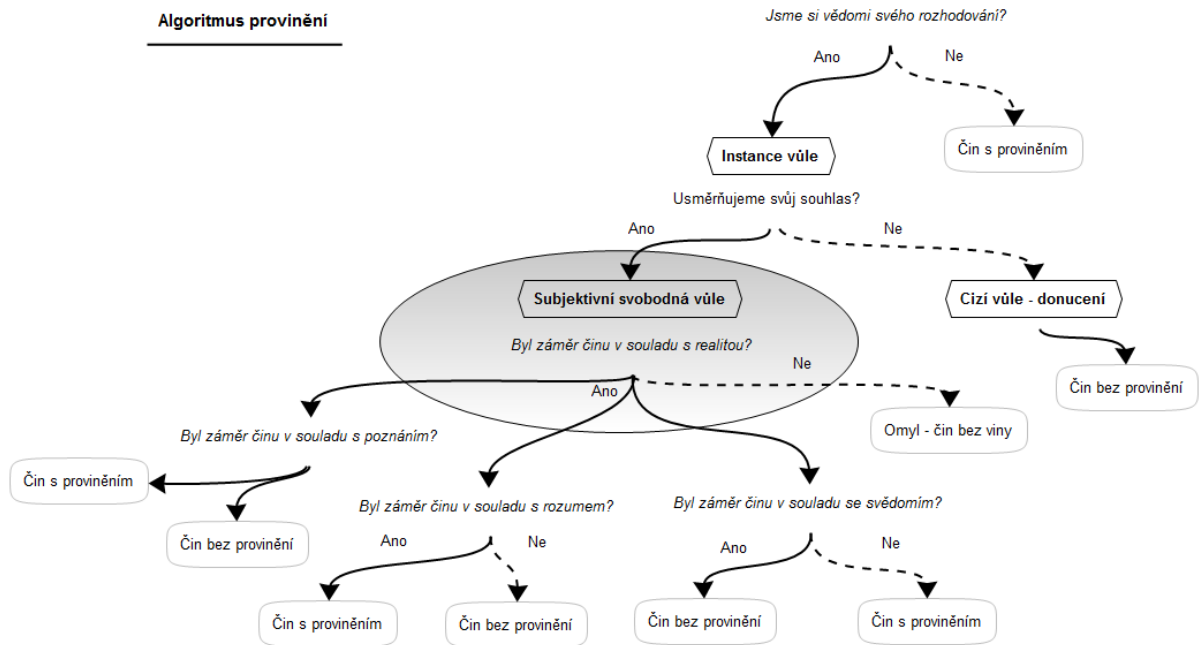
Jelikož výklad čerpal primárně ze zdrojů, které jsou svou povahou a obsahem jasně definované, tak byl upozaděn celý zbylý korpus Abaelardova díla. Z hlediska pramenů, které *pocházejí* přímo z autorova pera, bych na tomto místě chtěl zmínit zejména následující zdroje: (1.) *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum, et Christianum*, o kterém v textu padlo již několik zmínek, ale pro Abaelardovu etiku představuje stále významný spis. (2.) Další takovou autorovou prací je: *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*. Oba zmíněné spisy jsou stěžejní z komparačních důvodů, čímž by bylo možné vnést světlo na případné modifikace a jiné nuance Abaelardovy terminologie. (3.) K dalším (spíše sekundárním, ale nezanedbatelným) zdrojům lze řadit Abaelardovu báseň: *Carmen ad Astralabium*, kterou Abaelard věnoval svému synovi, neboť obsahuje seznam pravidel chování, a proto by mohl obsahovat některé prvky Abaelardovy etiky. (4.) Mezi dalšími bych doporučil zaměřit svou pozornost na analogie v Abaelardově konceptualistické teorii spojené s problémem universálií (v *Logica ingredientibus*, *Logica nostrorum petitorum*), které mohou obsahovat projevy *subjektivistických* tendencí a mohou tak pro Abaelardovu etiku představovat zajímavé paralely. (Podnětem je Abaelardova myšlenka, že „slovo nezjevuje svůj předmět“, což by mohlo vést k zajímavým náhledům pro etiku a příp. dalších implikací.)

Ze spisů, které *nepocházejí* z autorova pera, budou jistě stát za zmínku spisy jeho učitelů, např. (1.) vliv Viléma z Champeaux a jeho učení o morální odpovědnosti, (2.) příp. jeho žáků. Z mnohých např. Jan ze Salisbury (asi 1115/25-1180) a jeho díla *Metalogicon*, který byl sepsán za studijních let u Abaelarda. Dalším zdrojem je pochopitelně již mnohokrát zmiňovaný Bernard z Clairvaux, který měl s Abaelardem také své zkušenosti. U Bernarda by potenciálního badatele mohl zajímat spis: *Capitula haeresum Petri Abaelardi*, který je (byť svým celkovým zaměřením teologického charakteru, neboť pojednává o naukách Trojice, vykoupení), ale obsahuje Bernardovu komparaci křesťanského a pohanského systému v pojetí absolutna, tj. mezi Duchem svatým a novoplatónským modelem duše světa. K dalším zdrojům by patřil Bernardův dopis, který byl adresován tehdejšímu papeži Inocenci II., jež nese název: *Tractatus contraquaedam capitula errorum Abaelardi*.

V obecném slova smyslu bych pro další výzkum doporučil věnovat pozornost souvislostem: (1.) morálních koncepcí pohanských vlivů, tj. zejména Ciceronově. Zde bych se zaměřil na souvislost mezi „(ne)rozumným člověkem“ a jeho morální zodpovědností (viz § 23.), příp. sledovat vliv post-sókratovských, tj. subjektivisticky orientovaných proudů, např. kynickou školu, epikureismus. (2.) Lze se samozřejmě věnovat samotným komparacím všech těchto etických teorií, které (moderní terminologií) řadíme k tzv. anti-konsekvencialistickým systémům, jejichž ústředním problémem je vysvětlit povahu zavinění a trestu.

PŘÍLOHY

Algoritmus provinění



Obr. 1.) Vývojové schéma provinění (Vytvořeno v programu ConceptDraw Mindmap Professional.)



Obr. 2.) Všechna místa pobytu Abaelarda a Heloisy v rozmezí let jejich životů (1079-1164)²²⁸

²²⁸ Přejato z webu: <<http://www.abaelard.de/main.htm>>

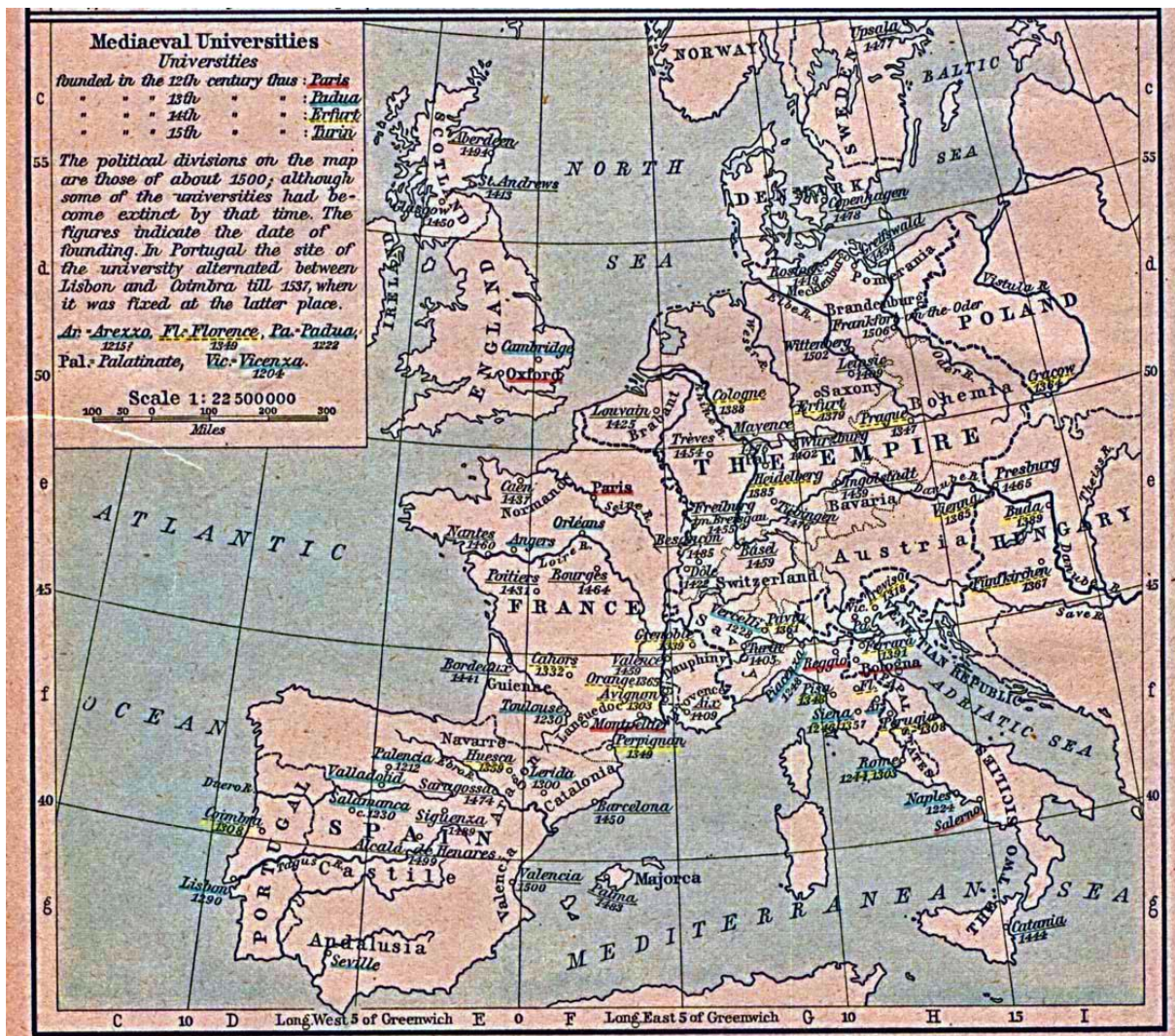
France about 1035.



© V. & K.

Obr. 3.) Francie v první polovině 11. Století (rok 1035)²²⁹

²²⁹ Přejato z webu: <http://www.emersonkent.com/map_archive/france_1035.htm>



Obr. 4.) Mapa středověkých univerzit v rozmezí 12. – 15. století²³⁰

²³⁰ Přejato z webu: <http://www.emersonkent.com/map_archive/medieval_europe_universities.htm>

POUŽITÉ ZKRATKY

Abaelardovy knihy:

Coll. – Collationes, Dialogus inter Philosophum, Iudaeum, et Christianum

Comm. Rom. – Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos.

Scito. – Scito te Ipsum

Sic. – Sic et Non

Starozákonní knihy:

Gn – 1. kniha Mojžíšova

Ex – 2. kniha Mojžíšova

Job – kniha Jóbova

Ž – kniha žalmů

Př – kniha přísloví

Dn – kniha Daniele proroka

Novozákonní knihy:

Mt – Evangelium podle Matouše

Mk – Evangelium podle Marka

Lk – Evangelium podle Lukáše

Jan – Evangelium podle Jana

Sk – Skutky apoštolů

Řím – List Římanům

1Kor – První list Korintským

2Kor – Druhý list Korintským

Gal – List Galatským

1Te – První list Tesalonickým

1Jan – První list Janův

Ko – list Kolosenským

Júd – kniha Júdit

Zj – kniha Zjevení

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

Prameny a primární literatura:

- [1.] Abaelardus, P., Opera Theologia „*Corpus Christianorum*“ Continuatio mediaevalis, XI, 1969. XII, 1969. XIII, 1987. *Ehica seu liber dictus scito te ipsum*.
- [2.] Aristotelés. *Etika Nikomachova*, přel. Kříž, A. 2. vyd. Praha: Rezek, 1996.
- [3.] Augustinus Hipponensis, *De Civitate Dei contra Paganos*; česky *O Boží obci*, přel. J. Nováková, Praha: Vyšehrad 1950.
- [4.] Augustinus Hipponensis, *De symbolo sermo ad catechumenos*; česky *Kázání katechumenům o Vyznání víry*, přel. P. Mareš, in: Svatý Augustin, *Katechetické spisy*, Praha: Krystal 2005.
- [5.] Augustinus Hipponensis, *De libero arbitrio*; česky *O svobodném rozhodování*, in: Aurelius Augustinus, *Říman – člověk – světec*, přel. R. Hošek, Praha: Vyšehrad 2000
- [6.] Augustinus Hipponensis, *De doctrina Christiana*; česky *Křesťanská vzdělanost*, přel. J. Nechutová, Praha: Vyšehrad 2004.
- [7.] Aurelius, Marcus Antonius. *Hovory k sobě*, přel. Kuthan, R. 1. vyd. Praha: Svoboda 1969, 190 s.
- [8.] Bible. *Český ekumenický překlad a Bible kralická. Česká synoptická Bible v rozsahu celého vydání Bible kralické z roku 1613*. 1. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2008
- [9.] Bernard z Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio*; česky *O milosti a svobodném rozhodování*, přel. Koronthályová, M., Praha: KTF UK, 2004
- [10.] Cicero, *Tuskulské hovory*, přel. J. Hrůša, Praha: Svoboda, 1976.
- [11.] Epiktétos., *Rukověť, rozpravy*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1972.
- [12.] Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*, přel. Špalek, V., 1. vyd. Praha: Academia, 1992. 380 s. ISBN 80-200-0296-0

[13.] Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, přel. Menzel, L., 3. vyd. Praha: Oikoymenh 2014. 103 s. ISBN 978-80-7298-501-2

[14.] Nietzsche, F., *Genealogie morálky*, přel. Koubová, V., 1. vyd. Praha: Aurora, 2002. 147 s. ISBN: 80-7299-048-9

[15.] Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*, přel. Koubová, V., Praha: Aurora, 2003. 199 s. ISBN 80-7299-067-5

[16.] Platón, *Ústava*, přel. Novotný, F., 5. opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2014. 428 s. ISBN 978-80-7298-504-3

Sekundární literatura:

[17.] Brower, J. E., Guilfooy, K., *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge University Press 2006. 356 s.

[18.] Davidson, D., *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*. Praha: Filosofia 2004. 264 s. ISBN 80-7007-190-7

[19.] De Libera, A., *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, přel. Pokorný, M., Praha: Oikoymenh 2001. 495 s. ISBN 80-7298-026-2

[20.] De Vries, J., *Základní pojmy scholastiky*, přel. Pokorný, M., Saxlová, T., Praha: Rezek 1998. 105 s. ISBN 80-86027-11-2

[21.] Dronke, P., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

[22.] Ezio Di Nucci, *Ethics Without Intention*, Bloomsbury, London 2014. ISBN (ePDF) 978-1-4725-2322-8

[23.] Floss, P., *Cesty evropského myšlení I. Architekti křesťanského středověkého vědění*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad 2004. 448 s. ISBN 80-7021-662-X

[24.] Floss, P., *Mikuláš Kusánský*, přel. Patočka, J., 1. vyd. Praha: Vyšehrad 2001. 264 s. ISBN 80-7021-472-4

- [25.] Gilson, É., *Bůh a filosofie*. Praha: Oikoymenh 1994.
- [26.] Heinzmann, R., *Středověká filosofie*, přel. Horyna, B., 1. vyd. Olomouc 2000. 351 s. ISBN 80-7182-5
- [27.] Chlup, R., *Proklos*. Praha: Hermann a synové 2009. ISBN 978-80-87054-16-1
- [28.] Ivánka, Endre von: *Plato Christianus*, přel. Němec, V., 1. vyd. Praha: Oikoymenh 2003. 545 s. ISBN 80-7298-075-0
- [29.] Karfíková, L., *Anselm z Canterbury. Fides quaerens intellectum*. Praha: Kalich, 1990. ISBN 80-7017-156-1
- [30.] Karfíková, L., *Milost a vůle podle Augustina*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2006. 382 s. ISBN 80-7298-172-2
- [31.] Karfíková, L., *Petr Abélard. Sic et non*, přel. Zachová, I. 1. vyd. Praha: Vyšehrad 2008. 581 s. ISBN 978-80-7021-791-7
- [32.] Karfíková, L., *Studie z patristiky a scholastiky I*. Praha: Oikoymenh, 1997. 176 s. ISBN 80-86005-32-1
- [33.] Karfíková, L., *Ideje a slova. Studie k Augustinovi, Plótinovi, Abélardovi, Dionysiu Areopagitovi a Anselmovi*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh 2010. 227 s. ISBN 978-80-7298-436-7
- [34.] Kobusch, T., *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, přel. Pokorný, M., Praha 2013. 781 s. ISBN 978-80-7298-486-2
- [35.] Kolář, P., Svoboda, V., *Logika a etika. Úvod do metaetiky*. Praha: Filosofia 1997. 280 s. ISBN 80-7007-100-1
- [36.] Kurt, R., *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, přel. Gebelt, J., Praha: Vyšehrad, 2010 ISBN 978-80-7021-947-8
- [37.] Le Goff, J., *Kultura středověké Evropy*. Praha: Vyšehrad, 2005.

- [38.] Luscombe, D. E., *Peter Abaelard, Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1971. Reprint 2002. ISBN 0-19-822217-3
- [39.] Luscombe, D. E., *The School of Peter Abaelard*. Cambridge: Cambridge University Press 1969. ISBN 978-0-521-07337-0
- [40.] Marenbon, J., *Early Mediaeval Philosophy (480-1150)*. Cambridge University Press 1983. Reprint 2002. ISBN 0-203-00422-1
- [41.] Marenbon, J., *Medieval Philosophy*. Routledge History of Philosophy vol. III. London 1998. ISBN 0-203-02846-5
- [42.] Matula, J., *Středověké cesty k (in)tolerancii: Peter Abelard – Mikuláš Kuzánský – Bartolomé de Las Casas*. In: *Studia Comeniana et Historica*, č. 81-82 (2009)
- [43.] Nesiba, J., *Artes liberales v díle Anicia Manlia Severina Boethia*. (Diplomová práce, FF MU, 2003).
- [44.] Novotný, A., *Biblický slovník*. Sv. 1. A-P, 3. vyd. Praha: Kalich 1992. 769 s. ISBN 80-7017-528-1
- [45.] Novák, L., Dvořák, P., *Úvod do logiky aristotelské tradice*. 2. vyd. Praha: Krystal 2011. 220 s. ISBN: 978-80-87183-33-5
- [46.] Otisk, M., *Metafyzika jako věda*, přel. Psík, R., 1. vyd. Praha: Filosofia, 2006. 188 s. ISBN 80-7007-242-3
- [47.] Otisk, M., *Aristoteles christianus. Peripatetická tradice v latinském myšlení 10. a 11. století*. Ostrava: Montanex 2008 ISBN: 978-80-7225-267-1
- [48.] Otisk, M., *Na cestě ke scholastice. Klášterní škola v Le Bec – Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. Praha: Filosofia, 2004. ISBN 80-7007-192-3
- [49.] Putna, M. C., „*Píseň písní v dějinách evropského myšlení*“, in: Órigenés: *O Písní písní*. Praha: Herrmann a synové, 2000.
- [50.] Pokorný, P., *Píseň o perle*. Praha: Vyšehrad, 1986. 280 s.

- [51.] Ricken, F., *Obecná etika*, přel. Petříčková D., Praha: Oikoymenh, 1995
- [52.] Rist, J. M.: *Stoická filosofie*, přel. Thein, K., Praha: Oikoymenh, 1998. 345 s.
ISBN 80-86005-06-5
- [53.] Stroll, M., *The jewish pope, ideology and politics in the papal schism of 1130*.
Leiden, 1987.
- [54.] Špirko, J., *Patrologia. Život, spisy a učení svätých otcov*. Praha 1939.
- [55.] Wei, I. P., *Intellectual Culture in Medieval Paris. Theologians and the University
c. 1100-1330*. Cambridge University Press 2012. ISBN 978-1-107-00969-1

Internetové zdroje:

[1.] [online]. Publikováno [cit 2015-11-25]. Dostupné z www:

< <http://plato.stanford.edu/entries/abelard/> >

[2.] [online]. Publikováno [cit 2015-11-25]. Dostupné z www:

< <http://www.ontology.co/abelard.htm> >

[3.] [online]. Publikováno [cit 2015-11-25]. Dostupné z www:

< <http://www.medievalists.net/2013/03/24/the-metaphysics-of-peter-abelard/> >

[4.] [online]. Publikováno [cit 2015-11-25]. Dostupné z www:

< <http://www.augustinus.it/latino/> >

[5.] [online]. Publikováno [cit 2015-11-25]. Dostupné z www:

< <http://www.binetti.ru/bernardus/> >

[6.] [online]. Publikováno [cit 2015-11-25]. Dostupné z www:

< <http://www.britannica.com/> >

[7.] [online]. Publikováno [cit 2015-11-25]. Dostupné z www:

< <http://www.sacred-texts.com/> >

[8.] [online]. Publikováno [cit 2015-11-25]. Dostupné z www:

< <http://www.sources-chretiennes.mom.fr/> >

[9.] [online]. Publikováno [cit 2015-11-25]. Dostupné z www:

< <http://www.abaelard.de/main.htm> >

[10.] [online]. Publikováno [cit 2015-11-25]. Dostupné z www:

< <http://www.pierre-abelard.com> >

[11.] [online]. Publikováno [cit 2015-11-25]. Dostupné z www: