

Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií
Studium humanitní vzdělanosti

Adam Šliperski

Démokritos a Aristotelés o dobrém životě

Bakalářská práce

Vedoucí práce: doc. Mgr. Hynek Bartoš, Ph.D.
Praha 2021

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Poděkování

Děkuji především svému vedoucímu práce, doc. Mgr. Hynek Bartoš, Ph.D., za trpělivé vedení, vstřícnost a podmětné připomínky. Dále bych chtěl poděkovat své rodině za jejich trpělivost a povzbuzování, bez Vás bych to nedal.

Klíčová slova

Démokritos, Aristotelés, etika, dobrý život, blaženost, dobrá mysl

Obsah

1. Téma práce - Aristotelés a Démokritos	2
2. Úvod do Aristotelovi a Démokritovi etiky	4
2.1 Úvod do Aristotelovi etiky	4
2.2 Úvod k Demokritově etice	5
3. Blaženost (<i>eudaimonia</i>) u Aristotela, definice štěstí, péče o duši a dobrá mysl (euthýmiá) u Démokrita	9
3.1 Blaženost (<i>eudaimonia</i>) - Aristotelés	9
3.2 Demokritova péče o duši a dobrá mysl (euthýmia)	11
3.3 Podobnosti a rozdíly v Aristotelově a Démokritově definice blaženosti.....	15
4 Otázka ctnostného jednání, jeho pravé míry u Aristotela a Démokrita	17
4.1 Aristotelés: ctnostné jednání	17
4.2 Démokritos: ctnostné jednání	18
4.3 Porovnání pojetí ctnostného jednání u Démokrita a Aristotela	19
5. Role slasti u Aristotela a Démokrita	21
5.1 Aristotelés: slast.....	21
5.2 Démokritos: slast	24
5.3 Porovnání pasáží zaměřených na slast v Aristotelově a Démokritově etice	26
6. Role politiky v Démokritově a Aristotelově etice	28
6.1 Aristotelés: role politiky v životě jedince	28
6.2 Démokritos: role politiky v životě jedince	30
6.3. Rozdíl v pojetí politické činnosti jedince v obci mezi Aristotelem a Démokritem	31
.....	31
Závěr	32
Bibliografie	33

1. Téma práce - Aristotelés a Démokritos

Přestože Démokritos a Aristotelés, z hlediska výkladu přírody, patřili do odlišné tradice v rámci antické řecké filosofie, Demokritův mechanistický pohled na přírodu oproti Aristotelovu teleologickému pohledu, měli oba autoři myšlenkově blíže, než se na první pohled může zdát. Samotný Démokritos se nám dochoval pouze z fragmentů, přičemž mnoho z nich bylo zachováno Diogenem Laertským a dalšími autory včetně Aristotela, který většinou používal ve svých pojednání výroky starších myslitelů pro srovnání se svými myšlenkami, ovšem podle K. R. Schofielda jsou Aristotelovi poznámky k předsokratikům zkresleny tím, že jejich poznatky považoval jako „klopotný pokrok směrem k pravdě“, na druhou stranu v jeho spisech najdeme mnoho cenných kritik a faktických informací.¹ Důvodem, jakým Aristotelés představoval své předchůdce, může být podle Andrese Graesera způsob, jakým Aristotelés vnímal svoji historickou pozici v rámci antické řecké filosofie jako jejího konečného a přirozeného završení.²

Co je ale pro mé zkoumání zajímavé a klíčové, je postavení Aristotela k Demokritovým poznatkům, které je patrné v jeho přírodovědných spisech například O částech živočichů, nebo ve filozofických jako Metafyzika. V mnoha spisech, kde byl filosof zmíněn, Aristotelés respektuje jeho unikátní přístup, a doslova říká, že se jako jediný o danou problematiku zajímal, nebo přišel s unikátním řešením. Jako první příklad uvádím pasáž z Aristotelova spisu O částech živočichů (I.1, 642a24-31), kde kritizuje dřívější badatele za jejich neschopnost či nezájem definovat, co určuje charakter jsoucna. Tato kritika se ale nevztahovala na Demokrita (a také Empedoklea, zmíněného dříve), kterého Aristotelés chválil za jeho zájem o problematiku. Aristotelés, O částech živočichů I.1, 642a24-31: *... Jako první se toho dotkl Démokritos, avšak nikoli proto, že by to považoval za něco nutného pro přírodní bádání, nýbrž proto, že ho k tomu zavedla věc sama. Díky Sokratovi se pak sice tento způsob tázání začal rozvíjet, zároveň však ustal zájem o otázky týkající se přírody (fysis) a lidé, kteří se věnovali filosofii, obrátili svou pozornost k praktické ctnosti a politice.*³

Mezi další spisy, kde byl Démokritos zmíněn, můžeme zařadit Metafyziku a O vzniku a zániku, kde je opět vyzdvihován jeho unikátní přístup, nebo alespoň snaha a zájem o problematiku, Aristotelés, Metafyzika XIII 4.1078b17-23: *„První kdo se vědecky zabýval mravními ctnostmi a snažil se obecně je vymezit byl Sokratés; neboť z fyziků se jenom Démokritos nemnoho dotkl těchto otázek, když poněkud vymezil pojem tepla a studena.*“⁴

O vzniku a zániku I.1.315a 29: *„Platón uvažoval jedině o vzniku a zániku, kterak náleží věcem, a to ne o každém vzniku, nýbrž pouze o tom, který se týká prvků. Nezabýval se však tím, jak vzniká maso nebo kost nebo něco takového z ostatních věcí, a dále také ani kvalitativní změnou, ani kvantitativní, jakým způsobem věcem náležejí. Vůbec, kromě povrchní zmínky, nikdo o těchto problémech neuvažoval podrobně a s porozuměním mimo*

¹ Kirk-Raven-Schofield (2004), str. 13.

² Graeser A. (2000), str. 279.

³ O částech živočichů, překlad Hynek Bartoš.

⁴ Metafyzika XIII 4.1078b17-23, překlad A. Kříž.

Demokrita. Zdá se, že ten o tom všem přemýšlel a že na rozdíl od ostatních si již kladl otázku, jakým způsobem se změny dějí.“⁵

Víme tedy, že si Aristotelés byl vědom Démokritova přínosu v oblasti metafyziky a dalších vědeckých oblastí. Avšak ve spisech zabývající se etikou, oblastí, ve které se očividně pohyboval i Demokritos, není Démokritos Aristotelem zmíněn ani jednou. Důvodů absence jakékoliv zmínky v etických spisech může být několik. Jednak je nutné si uvědomit, že Aristotelés považoval Demokrita převážně jako fyzika, zatímco Sokratés byl ten, který definoval etiku jako novou oblast zkoumání.⁶ Ale na druhou stranu i mnoho Aristotelových spisů neuniklo zubu času.⁷ Podle mě je tedy pravděpodobné, že pár těchto ztracených spisů se mohlo věnovat i Demokritově etice, o čemž pojednám v následující kapitole.

Přece však jsou tu pasáže hlavně z Etiky Nikomachovy, kde může být patrný vliv Demokritových myšlenek na Aristotela, nebo je alespoň možné, že Aristotelés si byl vědom základních Demokritových myšlenek. Můžeme například posoudit vybraný příklad Etiky Nikomachovy kniha I.4, 1095a14-30, zde v první knize se snaží Aristotelés najít hlavní cíl politické nauky, její hlavní smysl: ... *Téměř většina lidí se shoduje ve jméně, jež mu dávají; i obecné množství i vzdělanci totiž nazývají je blažeností a myslí, že býti blažen jest totéž, jako dobře žíti, dobře jednati a dobře se míti.*“ „Dobře žíti“, „dobře jednati“ a dobře se míti“ je poněkud obecné kritérium pro zdařilý život a jak z věty vyplývá, tak si můžeme zde dosadit jakéhokoliv filosofa, který se zabýval etikou včetně Demokrita. Pasáž však pokračuje, Aristotelés zde uvádí nesnáze a problémy předešlých filosofů, kteří se snažili definovat, co je nejvyšší dobro. Mnoho z nich definovalo nejvyšší dobro jako slast, bohatství, čest nebo to, co nám v tu chvíli schází, pokud jsme například nemocní, tak zdraví, pokud jsme chudí, tak pak jsou to peníze. Po těchto výčtech však ukončuje svoji řeč poněkud zvláštní větou: *„Bylo by snad zbytečné vyšetřovati všechna tato mínění, postačí, přihlédneme-li pouze k těm, která jsou nejvíce rozšířena anebo se zdají míti nějaký důvod.*“⁹ Pokud Aristotelés přihlížel v Etice Nikomachově k nejrozšířenějším míněním o blaženosti, tak proč se ani jednou nezmínil o Démokritovi, který se také zabýval etikou a byl ve své době jedním z nejrozšířenějších autorů¹⁰? Cílem této práce bude tedy najít vazby mezi Demokritovou a Aristotelovou etikou a najít společné ukazatele z dostupných údajů, kde to jen bude možné a v případech, kde ne, ukázat na odlišnosti v jejich přístupu k etice o dobrém životě.

⁵ Ze sbírky Aristotelés člověk a příroda A. Kříž a M. Mráz (1984), str. 62.

⁶ W. K. C. Guthrie (1965), str. 492.

⁷ GRAESER A. (2000), str. 272.

⁹ EN I 1095a 29.

¹⁰ Diogenés Laertios, 464-461 40 (str. 360), překlad A. Kolář.

2. Úvod do Aristotelovi a Demokritovi etiky

2.1 Úvod do Aristotelovi etiky

Aristotelés, na rozdíl od svých předchůdců, vymezil etiku jako samostatnou vědu, lišící se od ostatních věd svými cíli a předpoklady.¹¹ Studium etiky jako praktické vědy záleží na zkoumání a interpretaci našeho jednání, ne na zkoumání neměnných a stálých věcí, které mohou pro nás být nedosažitelné.¹² Cílem oproti ostatním vědám není poznání, co je být dobrým (člověkem), ale má posluchače spíše naučit, jak jednat jako dobrý člověk, resp. stát se dobrým (ctnostným) člověkem. Aristotelés tak odlišuje etiku od ostatních teoretických věd, jako je například přírodní filosofie, kde se etika zaměřuje na jednání jednotlivce. Proto závěry, které z ní vyvozujeme, nemohou být věčné a pevně dané, ale jsou naopak podmíněny svou dobou a sociálním prostředím.¹³ Zde se Aristotelés rozchází se svým učitelem Platónem v myšlence, že z věčných a neměnných idejí nelze vyvozovat normativní důsledky pro praktické jednání, podle něho nám smrtelným bytostem nejsou užitečné.¹⁴

Cílem Aristotelovy etiky je pro nás dosažení nejvyššího dobra neboli tzv. *eudaimonie*, překládaná jako blaženost či štěstí. Jedná se o dokonalý stav, ve kterém se už nedožadujeme dalších věcí.¹⁵ Této blaženosti však můžeme dosáhnout jen skrze dobrý a šťastný život (*eu zein*), který spočívá v dobrém jednání a dobrém žití. Aristotelova etika počítá s konečným završením lidského života dosažením blaženosti, Aristotelés nepočítal s myšlenkou, že by lidské snažení nešlo nějak uzavřít a že by směřovala do nekonečna a prázdna, předpokladem nejvyššího dobra se tedy brání jakýmkoliv argumentům pro nesmyslnost naší existence.¹⁶

Z mého pohledu může studium Aristotelovy etiky mnohé nabídnout především postmodernímu člověku, jehož moderní existence často postrádá jasné cíle a smysl. Je to právě jeho etika, která se ptá po úkolu člověka a jaký život je pro něj nejvíce „lidský“. Tímto životem je samozřejmě myšlena skutečná činnost ve shodě s naším rozumem z hlediska skvělosti.¹⁷ Skvělost ve smyslu etické a rozumové skvělosti, je důležitým předpokladem pro dosažení šťastného života.¹⁸ Není nám však dána přirozeně, ale musíme ji co nejdříve kultivovat, nejlépe už od doby, co jsme se narodili. Oba aspekty skvělosti však potřebují pro svůj růst čas, výuku a návyk.

¹¹ ŠPINKA, et al. (2014), str. 13.

¹² GRAESER, Andreas (2000), str. 327 – 329.

¹³ GRAESER, Andreas (2000), str. 328.

¹⁴ GRAESER, Andreas (2000), str. 327.

¹⁵ Synek S. (2011), str. 20 – 21.

¹⁶ Synek S. (2011), str. 23.

¹⁷ Synek S. (2011), str. 36.

¹⁸ Synek S. (2011), str. 50.

2.2 Úvod k Demokritově etice

Oproti Aristotelovu korpusu, který se vyznačoval různorodostí témat od přírodních pojednání po politických a etických, byl Démokritos především považován, i samotným Aristotelem, spíše za fyzika a hlavního proponenta atomismu (vedle svého učitele Leukippa).

Problém však nastává u jeho etických výroků, které se z části dochovaly pouze z doxografických děl Stobaia a pozdějšího díla pod názvem „*The golden sayings of Democrates the Philosopher*“ (Zlaté výroky filosofa Demokrita).¹⁹ Dalším problémem u etických výroků je jejich nejasná návaznost na další Demokritovy oblasti bádání. To pak přispívá k podezření mnoha badatelů, že Demokritovy etické výroky nejsou autentické, tento skepticismus je navíc podpořen Aristotelovým a Theofrastovým mlčením o Demokritových etických výrociích a také skutečností, že primární zdroje pocházející od Stobaia (a stejně tak Zlaté výroky filosofa Demokrita) nemohly čerpat z přímých zdrojů.²⁰ U Stobaia to víme určitě, a to hlavně proto, že on sám svou doxografickou sbírku sestavil z dřívějších kolekcí, které navíc obsahují výroky filosofů jako Sokratés a Pythagorás, u kterých nemohly být dochovány autentické písemné prameny.

Než vyjádřím vlastní postoj k otázce autentičnosti etických výroků, tak uznávám za vhodné napřed předložit argumenty opozice pro hlubší pochopení dané problematiky. Badatelé jako W. K. C. Guthrie nepovažují Demokritovy etické spisy za ucelený etický systém, oproti pozdějším filosofům jako byl Sokratés, Platón či Aristotelés.²¹ Uvádí dvě klíčové otázky: zda jeho etika formovala systematické schéma sama o sobě a zda byla integrována společně s atomismem v jeho fyzikálním systému.²² Jedním z důkazů, které sám považuje za relativně silné, je na první pohled banální zpracování jednotlivých zlomků, jako například B 198: „Zvířata znají pravou míru, lidé nikoliv“, B 54: „Nerozumní nabývají rozumu neštěstím“, B 230: „Život bez slavností - dlouhá cesta bez hospod“ a B 76: „Pošetilým se nestává učitelkou řeč, nýbrž nehoda.“²³ Dále podotýká, že i kdyby byly zlomky autentické, tak by stěží mohly přispět k filosofově reputaci, navíc mnohé z nich jsou svým obsahem blízko Sokratovi a Platonovi. Je možné, že Démokritos jako vrstevník Sokrata a později i Platona mohl být původcem myšlenek, které jsou tradičně připisovány Sokratovi, ale chybí k tomu přesvědčivé důkazy.²⁴

Mezi další námitky můžeme zařadit i z mého pohledu poněkud ostrou a nespravedlivou kritiku Cyrila Baileyho. Baileyho hlavním argumentem je, že Demokritova morální nauka neobsahuje jakýkoliv hlubší metafyzický či etický základ a že z dostupných zlomků nemůžeme určit, zda vůbec tvořila kompletní systém, sám dokonce poznamenává,

¹⁹ J. C. B Gosling a C. C. W. Taylor (1982), str. 28.

²⁰ C. C. W. Taylor (1999), str. 223.

²¹ Guthrie W. K. C. (1965), str. 492.

²² Guthrie W. K. C. (1965), str. 489.

²³ Poznámka: Demokritovy zlomky byly badateli rozděleny do dvou kategorií, a to A a B, přičemž A zlomky jsou výroky, u kterých si nejsme jisti jejich autentičností, jelikož byly připisovány Demokritovi pozdějšími autory bez udání zdrojů, a B zlomky jsou takové, u kterých jsme si stoprocentně jisti, že je psal sám Demokritos.

²⁴ W. K. C. Guthrie (1965), str. 490.

že místy jeho nauka vypadá sobecky až cynicky, co se týče názorů na děti a rodinný život.²⁵ Bailey naopak vyzdvihuje Epikurovo morální učení, které považuje za propracovanější a méně závislé na Demokritovi oproti jeho atomistické nauce.²⁶ Toto srovnání však zkritizoval A. E. Taylor, který v recenzi Baileyho knihy upozornil na fakt, že z Demokrita v celistvosti nepřezilo jediné dílo, které bychom mohli porovnat s Epikurovým.²⁷ Terence Irwin si zase všímá, že Demokritovy názory na hédonistický eudaimonismus jsou velmi podobné názorům, jaké sdílel Sokratés. U obou je patrné, že některé slasti jsou označovány za prospěšné a jiné zase za neprospěšné. Problémem však je, že nemůžeme s jistotou říct, který autor ovlivnil toho druhého, tím pádem je těžké určit, zda Démokritos byl původcem těchto myšlenek, nebo se naopak od Sokrata inspiroval.²⁸ Poslední badatel, kterého zde jmenují, je E. Zeller, který tvrdil, že ačkoliv Demokritova etická doktrína vychází z praktické zkušenosti a čistých principů, tak ji bohužel nespojil se svojí širší fyzikální teorií.²⁹

Jsou tu však i přesvědčivé protiargumenty, které z mého pohledu buď vyvrací jakékoliv námitky opozice, nebo je alespoň zmírňují. K dispozici máme i ostatní dřívější autory předcházející Stobaia, jejichž obsah se ztotožňuje s obsahem jeho kolekce, vyvrací tezi, že se Démokritos ve své době nezabýval etikou.³⁰ Sbíрка prací Diogena Laertského zase dokazuje existenci etických děl za doby Trasyla, v prvním století našeho letopočtu, konkrétně mám na mysli sbírku pod názvem O radosti, u které je pravděpodobné, že ji četl i sám Seneca.³¹ I u Cicera nalézáme sbírku citátů k Demokritovi, ze kterých navíc lze poznat, že byl seznámen s jeho představou nejvyššího dobra i obecnou terminologií (i když není známo, zda četl originály).³² U Aristotela je nutné si uvědomit, že názory předsokratovských autorů jsou v Etice Nikomachově zmíněny pouze zřídka, dále jakékoliv diskuze vztahující se k atomistům se zaměřují pouze na jejich fyzikální poznatky a konečně za třetí se proslýchá, že Aristotelés věnoval Demokritovi dva svazky, které se mohly věnovat jeho etice, bohužel oba dva byly ztraceny, takže nemůžeme s jistotou potvrdit jejich existenci.³³ Co se týče otázky banality některých zlomků, tak tu lze vysvětlit jednoduše tím, že Démokritos psal stylem didaktické tradice Sedmi mudrců, jejichž výroky jsou také na první pohled banální a samozřejmé.³⁴ Dále jakékoliv podobnosti výroků se Sokratovými můžeme objasnit skutečností, že Démokritos za svého života hojně cestoval po celém antickém světě a mezi jeho návštěvy samozřejmě patřily i Athény, o kterých se zmínil i v jednom zlomku (B 116) a pak je tu také i skutečnost, že byl současníkem Sokrata i Platóna.³⁵ Z toho vyplývá, že měl dobré povědomí o etických diskuzích své doby.

Tolik tedy k autenticitě Demokritových zlomků, osobně pokládám důkazy pro pravost Demokritových zlomků za dostačující, samozřejmě si nemůžeme jejich pravostí být jisti na 100 % a musíme se spokojit s jakýmsi akademickým kompromisem³⁶. Ostatně otázku

²⁵ C. Bailey (1928), str. 212.

²⁶ C. Bailey (1928), str. 522.

²⁷ A. E. Taylor (1929), str. 69.

²⁸ T. Irwin (2011), str. 35.

²⁹ E. Zeller (1889), str. 81 – 82.

³⁰ C. C. W. Taylor (1999), str. 223 – 224.

³¹ Diogenés Laertios, str. 362, 470/69, 46.

³² C. C. W. Taylor (1999), str. 224.

³³ C. C. W. Taylor (1999), str. 224.

³⁴ J. C. B. Gosling a C. C. W. Taylor (1982), str. 28.

³⁵ J. C. B. Gosling a C. C. W. Taylor (1982), str. 28.

³⁶ W. K. C. Guthrie (1965), str. 490.

pravosti zlomků nepovažují ve své práci za podstatnou, a to jednak z praktického hlediska a jednak co se týče tematického okruhu, který je spíše zaměřen na jejich obsah. Odpověď na druhou otázku, zda Démokritos integroval svoji etickou teorii se svým atomismem, můžeme najít v článku Gregoryho Vlastose, který dal dohromady přesvědčivou teorii integrující Démokritovu atomistickou teorii s etikou.³⁷ Protože je u Démokrita duše tvořena atomy, změna jejich fyzického složení ovlivní charakter člověka. Důkazy pro tuto hypotézu můžeme nalézt v jazyce jeho děl.³⁸ Sloučenina slova *rhythmos*, který v jeho terminologii bylo označení pro tvar, je na mnoha místech užito v etickém kontextu.³⁹ Je ale nutné upozornit, že jeho teorie se nevztahuje na celou Démokritovu etiku, pouze na ty části etiky, které lze napojit na jeho atomistickou teorii, čímž v jeho analýze odpadá sféra společenské etiky včetně konceptu *aidos*.⁴⁰ Víme, že Démokritos tvrdil, že duše, stejně jako tělo, je složena z atomů. Důvodem, proč se vůbec zajímal o duši, když jeho teorie byla čistě založena na materialistických dokladech, je dobové učení ionského racionalismu. Tento směr se snažil zachovat náboženské termíny, pokud bylo možné je zařadit do systému naturalistické logiky, a pokud jejich přijetí nebylo v rozporu s racionalistickou kritikou magie a dalších pověřčivých náboženských praktik.⁴¹

Stejně pracuje Démokritos s termíny jako „božský“ nebo „duše“, zkrátka se ve svém pojetí snaží podat těmto zažitým náboženským termínům materialistické vysvětlení.⁴² Sám Démokritos v etických komentářích k otázce přirozené dispozice versus učení řekl, že přirozenost a učení jsou podobné: učení formuje člověka a formováním utváří jeho povahu. Vezměme například zlomek 197:⁴⁴ „*Nerozumní jsou utvářeni zisky náhody, kdo je však znají, tak jsou utvářeni zisky moudrosti.*“ Vlastos také poznamenal, že slova vztahující se k proměně (*tropé*) užíval Démokritos jak pro popis pozice atomů, tak i k aplikování morálních kvalit. Nejsilnějším důkazem pro Vlastose je zlomek B 191, kde uměřené rozkoše a vyvážený život jsou důležité k blaženosti, protože nadbytek nebo nedostatek slasti „působí změny a velké pohyby v duši; a duše, které jsou hýbány ve velkých intervalech, nejsou ani stabilní, ani blažené.“⁴⁵ Podle dalšího zastávce, propojení etiky a atomismu von Fritze nemůže být jazyk v tomto zlomku chápán čistě metaforicky, rozptýlení atomů duše má značný vliv na naši dobrou mysl a ukazuje, že Démokritos při psaní svých etických úvah nezapomněl na svůj universální materialismus.⁴⁶

Tuto interpretaci také (částečně) podpořil i C. C. W. Taylor v knize *The Atomists: Leucippus and Democritus*, kde objasňuje svá stanoviska k propojení etických zlomků s fyzickou teorií a zároveň zde vyjádří i pár námitek k Vlastosově interpretaci zlomků. V jedné ze svých námitek tvrdil, že i když se Démokritos při psaní etických spisů držel své fyzikální teorie atomismu, tak zároveň podcenil v atomistickém pohledu duši jako fyzickou substanci prostupující tělem.⁴⁷ Je rozumné chápat jakékoliv stavy v lidské duši, například

³⁷ W. K. C. Guthrie (1965), str. 496.

³⁸ W. K. C. Guthrie (1965), str. 496.

³⁹ W. K. C. Guthrie (1965), str. 496.

⁴⁰ Vlastos G. (1945), str. 578.

⁴¹ Vlastos G. (1945), str. 581.

⁴² Vlastos G. (1945), str. 581.

⁴⁴ Makovelski, A. O. (1953), str. 209, Upravený překlad ze sbírky *Zlomky starořeckých atomistů*: původní překlad užíval slovo „řídí“ místo slova „utváření“.

⁴⁵ W. K. C. Guthrie (1965), str. 497.

⁴⁶ W. K. C. Guthrie (1965), str. 497.

⁴⁷ Taylor C. C. W. (1999), str. 232.

radost, jako stavy fyzické substance, problémem však je, že je Démokritos tak nikde ve svých spisech nepopisoval, a je také možné, že ani tímto způsobem neuvažoval.⁴⁸ Vlastosův návrh, že fyzická teorie by nám umožňovala nahlížet na emoce skrze fyzikální teorii, jako na harmonická uspořádání atomů, ale není podpořena přímou citací v žádných z Demokritových zlomků, dále jeho teorie neobjasňuje, co přesně znamená když jsou atomy duše v harmonickém uspořádání vyjímaje, že jsou tak uspořádány, když jsme ve stavu radosti.⁴⁹ Na druhou stranu, kde s Vlastosem souhlasí, je v jeho interpretaci zlomku D28 (DK68 B33). Zde Vlastos míní, že skrze učení se proměňuje konfigurace atomů duše.⁵⁰ To je navíc podpořeno názvem titulu knihy *Peri Ameipsirusmion*, neboli o Změně tvarů. Název tohoto titulu odkazuje na změnu skupenství atomů a ne změnu atomů obecně (jednotlivé atomy nemohou změnit tvar). Další indicií je Hesychius, zmiňuje slovo *ameipsirusmein* jako změnu složení, i když tomuto slovu nepřipsal jakémukoliv konkrétnímu autorovi, lze z jeho významu usoudit, že ho nejspíše užíval i Démokritos, pro kterého bylo učení fyzikálním procesem.⁵¹

Tím uzavírám tuto kapitolu vlastním pohledem na otázku k autenticitě a návaznosti Demokritovy etiky. V následující kapitole se podíváme, jak oba autoři popisovali nejvyšší stav uspokojení, který člověk může dosáhnout.

⁴⁸ Taylor C. C. W. (1999), str. 233.

⁴⁹ Taylor C. C. W. (1999), str. 232.

⁵⁰ Taylor C. C. W. (1999), str. 233.

⁵¹ Taylor C. C. W. (1999), str. 233.

3. Blaženost (*eudaimonia*) u Aristotela, definice štěstí, péče o duši a dobrá mysl (*euthymia*) u Demokrita

3.1 Blaženost (*eudaimonia*) - Aristotelés

Na začátku Etiky Nikomachovy Aristotelés ztotožňuje dobro s účelem činnosti: „*Každé umění, každá věda, podobně jako každé jednání a záměrná volba směřují, jak se zdá k nějakému dobru.*”⁵² Dobro je náš cíl (*telos*), je to to, k čemu veškerá lidská snaha a činnost směřuje, Aristotelés však sám rozlišuje druhy účelu: „*Zdá se však, že jest jakýsi rozdíl v účelech; neboť účelem jsou jednak činnosti samy, jednak vedle nich nějaká díla. Kde pak jsou nějaké účely vedle jednání, tam jsou přirozeně díla lepší než činnosti.*”⁵³

Co tímto rozlišením myslí, je, že naše činnosti se dělí na dva druhy, buď vykonáváme činnost kvůli ní samotné, jako například radost ze hry, nebo vykonáváme činnost za účelem vytvořit nějaké dílo (*ergon*), čili co je činností vnější (vyrábění, zhotovování atd.).⁵⁴ Zároveň cíle činností mohou být ve vzájemném vztahu, kdy cíl jedné činnosti je prostředkem činnosti vyšší v nadřazeném stavu, např. zpracování dřeva je úkolem dřevařství, to je podřízeno stavebnictví a stavebnictví slouží architektuře, která je všem nadřazená.⁵⁵ Mezi těmito činnostmi jsou i dobra, která si žádáme pro ně samé a pro nic jiného, jako čest, slast a rozumnost. Oproti předchozím činnostem jsou více dokonalá, protože nejsou až tak odkázaná na další činnosti. Ale i těm chybí dokonalost oproti nejvyššímu cíli a ten Aristotelés nazývá blaženost neboli *eudaimonia*, v etice charakterizována jako nejvyšší dokonalé dobro, ke kterému všechno naše úsilí směřuje, dokonalým dobrem, pro něž už si nežádáme dalších vnějších dober, ale je cílem samo o sobě, je soběstačné v sobě: „*Takovým cílem je především blaženost; té si žádáme vždy pro ni samu a nikdy pro něco jiného, cti však, slasti a rozumu a veškeré přednosti si žádáme sice pro ně samy – neboť i kdyby z nich jinak nic nevyplývalo, žádali bychom si jich – ale také pro blaženost, domnívajíce se, že jimi budeme blaženi. Blaženosti si však nikdo nežádá pro ony, ani vůbec pro něco jiného.*”⁵⁶

Překlad řeckého slova *eudaimonia* působí badatelům nesmírné potíže ve smyslu najít vhodný ekvivalent, který by vystihoval podstatu Aristotelových myšlenek. Jeden z překladů, od A. Kříže, *eudaimonie* je „blaženost“. Podle odborníků, jako například Stanislava Synka, tento překlad „*jednak působí trochu zastarale, jednak navozuje představu pouhého přechodného libého pocitu (blaho) a odtrženosti od žitého světa (ostrovy blažených).*”⁵⁷ Další autoři používali překlady jako „štěstí“, či zdařilost života, resp. šťastný život, jejich výhodou je, že obsahují v sobě prvek náhody, který je jedním z klíčových elementů pro vedení blaženého života (podle Aristotela nám musí přát osud a štěstěna).⁵⁸ Pro svoji práci jsem se přece jen rozhodl zůstat u překladu A. Kříže, kvůli jeho obecnému rozšíření a hlavně také proto, že následující pasáže Etiky Nikomachovy, které budou porovnávány

⁵² EN I, 1094 a 1–3 (upravený překlad A. Kříže).

⁵³ EN, I 1, 1094a 3 – 6.

⁵⁴ Synek S., (2011), str. 19.

⁵⁵ Synek S., (2011), str. 19.

⁵⁶ EN I, 1097a 34.

⁵⁷ Synek S. (2011), str. 20 – 21.

⁵⁸ Synek S. (2011), str. 21.

s Demokritovými zlomky, pocházejí z jeho překladu, tím bude v práci zachována nutná míra konzistence.

Problémem, kterému Aristotelés čelí je, jak máme takovou blaženost definovat. Sám si je totiž vědom, že jak prostý lid, tak i vzdělanci jsou schopni se shodnout na jméno *eudaimonia*. Kde se ale názory vzdělců a prostého lidu rozcházejí je v tom, jak máme takovou blaženost definovat, v první knize jsou pak představeny tři skupiny a jejich definice blaženosti.⁵⁹ První skupinu volí prostý lid neboli množství, které ztotožňuje blaženost se slastí. Slast jako takovou odmítá definovat jako blaženost už z toho důvodu, že je vlastní i zvířatům, a tudíž se nejedná o ryze lidskou vlastnost (o slasti jako takové bude pojednáno v další kapitole). Libováním si v požívačném způsobu života se totiž množství stává otroky svých vlastních chťičů a pudů, což je vede ke špatnému životu a nakonec z nich dělá i špatné lidi. Druhá skupina je zastoupena vzdělanci a politickými činiteli, kteří volí čest jako blaženost. I u nich je však kritizována povrchnost jejich přesvědčení, především to, že čest na rozdíl od dobra nám může být odňata, naopak dobro je zde chápáno jako něco, co je nám vlastní a nezcižitelné, navíc i nejčestnější člověk může propadnout požívačnosti a vůbec jiným způsobem prospat svůj život bez využití svého potenciálu.⁶⁰ Třetí život rozjímavý nechává rozpracovat později až v desáté knize, podle Štěpána Špinky v knize *Přístupy k etice I.*, tak činí z následujícího důvodu: „*V pasážích Etiky Nikomachovy věnovaných kritice tradovaných mínění o teoretickém životním rozvrhu Aristotelés pouze řekne, že se mu bude věnovat „v tom, co bude následovat“. Tímto obratem nemusí mýnit, jak bývá běžně chápáno, pouze, druhou polovinu desáté knihy tohoto spisu, v níž kontemplaci se štěstím výslovně ztotožní, ale také celý zbytek Etiky Nikomachovy. Bezprostředně následující knihy sice kontemplaci netematizují, ke ztotožnění štěstí s kontemplací však míří a přísně vzato ho připravují. Aristotelovu etiku bychom tak mohli pochopit jako postupně vypracovávanou obhajobu teoretického života, která do sebe zahrnuje také kritiku ostatních životních rozvrhů a náležité docenění toho, co je v nich pravdivého.*“⁶¹ Ještě je zde letmo zmíněná malá skupina lidí žijící výdělečným životem, jako lichváři apod. U nich však Aristotelés neztrácí příliš času, poukazuje na jejich násilný způsob života, který bychom stěží mohli nazvat blaženým.⁶²

K čemu ale podle Aristotela je potřeba nejvyššího dobra, respektive kde se v nás samých bere představa (touha) po nejvyšším cíli? Aristotelés sám na začátku *Etiky Nikomachovy* praví: „*Jestliže tedy jest nějaký cíl našich úkolů, jež chceme pro něj sám a ostatní věci pro něj, a ne všeho si žádáme pro něco jiného – neboť tak bychom postupovali do nekonečna a každé žádání by bylo prázdné a marné –, jest zjevno, že toto bude dobro a nejvyšší dobro.*“⁶³ Bez nejvyššího dobra by naše žádání neměla žádnou mez a šla by do nekonečna, a byla by tím prázdná, Aristotelés vůbec neuvažoval nad eventualitou, že by lidský život postrádal smysl a že naše snažení jsou naprosto marná. Idea nejvyššího dobra mu tedy v tomto ohledu poskytla zdůvodnění svého postoje a vyloučení jakéhokoliv nihilistického závěru.⁶⁴ Co se týče soběstačnosti (*autarkia*) jako dalšího aspektu dokonalého

⁵⁹EN I, 1095b 15.

⁶⁰EN I, 1095b 25.

⁶¹ ŠPINKA et al. (2014), str. 18.

⁶² EN I 1096a 5.

⁶³ EN I 1094a 20.

⁶⁴ Synek S. (2011), str. 22 – 23.

dobra, je schopnost činit život žádoucím bez dalšího pocitu strádání: „... za soběstačné pokládáme to, co samo o sobě činí život žádoucím a ničeho nepostrádajícím; domníváme se pak, že takovým dobrem je blaženost, která nesečtena je nejžádoucnější ze všech věcí. Sečtena byla by zjevně ještě žádoucnější i s nejmenším dobrem; neboť nadbytkem dober se stává to, co je přidáno, a větší z dober je vždy nejžádoucnější. Jeví se tudíž blaženost něčím dokonalým (*teleios*) a něčím soběstačným, poněvadž je cílem všeho konání.“⁶⁵ Pasáž se ptá po vztahu dílčích dober, zda blaženost vzniká součtem dílčích dober, čím více položek, tím větší a žádoucnější by byla blaženost („sečtena byla by...“).

Pro Aristotela je skutečným cílem člověka jednat ve shodě se svým vlastním rozumem, tzv. život činný, a je to ta činnost, která je jako jediná člověku vlastní oproti činnosti vegetativní, patřící rostlinám, a činnosti smyslové, patřící zvířatům.⁶⁶ Protože činný život má dvojitý význam, tak Aristotelés volí život k činnosti skutečné, kterou považuje za lepší.⁶⁷ A zde, jaká činnost je člověku vlastní, se nachází zásadní rozkol mezi Aristotelem a jeho učitelem Platónem. Aristotelés považuje za cíl etiky ne v poznání, ale v jednání, protože z teoretické filosofie nelze vyvozovat normativní důsledky pro praktické jednání a jako další rozkol je jeho tvrzení, že věčné a neměnné věci nejsou smrtelným lidem dobrými věcmi, které mohou „způsobovat“ nebo „získávat“. Pro lidi je vykonatelné pouze jednání, kvůli kterému jednáme, a jednání sloužící k uskutečnění našeho cíle.⁶⁸ Podobně i Štěpán Špínka v Přístupu k etice I. popisuje Aristotelovu blaženost jako zdařilé uskutečnění naší přirozenosti, dílem člověka jako živé bytosti je život, jehož principem je duše, musí příslušející dílo uskutečňovat ve své rozumové stránce v různých sférách svého života.⁶⁹ Blaženost jako cíl života je nejvyšším možným dobrem, takže nehledáme jakékoliv uskutečnění, ale to nejlepší uskutečnění je možné jenom u dobrého člověka, který má jakousi přirozenou skvělost, či ctnost zdařile uskutečnit lidský rozum v životě.⁷⁰

Aristotelova etika je etikou blaženosti a ctnosti, ctnosti sice nejsou štěstím, ale pomáhají nám se k němu přiblížit, zároveň však odmítá ztotožňovat se subjektivním pocitem slasti.

3.2 Demokritova péče o duši a dobrá mysl (*euthymia*)

Za účelem pochopení Demokritovy *euthymie* musíme napřed nahlédnout, jak chápal duši a jaký přikládal její význam k péči o tělo. Můžeme říct, že Démokritova péče o duši byla ve své době alternativou tehdejšího hippokratovského lékařství. V Hippokratovských spisech antického řeckého lékařství, je rozlišení duše-tělo užíváno jako diagnostický nástroj, který měl poukázat na rozdvojení psychické a fyzické stránky člověka, avšak i přes toto rozlišení se neléčily jednotlivé složky člověka odděleně, ale společně, to znamená, že léčením tělesných nemocí se léčily i duševní nemoci.⁷¹ K tomuto vymezení se vyhradil

⁶⁵ EN I 1097b 14.

⁶⁶ EN I 1097b 25.

⁶⁷ GRAESER, Andreas. (2000), str. 327 – 328.

⁶⁸ GRAESER, Andreas (2000), str. 327 – 329.

⁶⁹ ŠPINKA et al. (2014), str. 20.

⁷⁰ ŠPINKA et al. (2014), str. 19.

⁷¹ Bartoš H. (2006), str. 157.

Démokritos, který nabídl alternativní koncepci péče o duši, založenou na jeho etickém a atomistickém učení.

U Démokrita je patrné, že svým dělením duše-tělo navazuje na odkaz Hérakleita a tradici iónského myšlení.⁷² Největší ozvěny Hérakleitova učení můžeme nalézt v myšlence věčného proměňování, které je nejvíce patrné ve zlomku B 158: „[Lidé] myslí každý den nové myšlenky.“ Dalším patrným rysem podobnosti je Démokritova tendence srovnávat atomy ohně s atomy duše jako navzájem si podobné, Hérakleitos zase přirovnával duši ke Slunci, což vedlo k následku jejich neustálé proměny s každým nastávajícím dnem. S neustálou proměnou duše samozřejmě souvisí i proměna psychiky, jak praví například zlomek B 7: „Mínění každého člověka se mění s proudem [přicházejícím zvnějšku].“⁷³ U výše zmíněného připodobnění atomů duše s atomy ohně je však nutné se pozastavit a brát ohled na Aristotelovy komentáře. Ve spise De anima 403 b 31 říká, že Démokritos popsal duši jako oheň a že jako oheň je i horká, protože z nekonečna atomů jsou to atomy duše a ohně, jejichž sférickost umožňuje proklouznout přes cokoli a skrze svůj pohyb rozpohybovat ostatní věci. Aristotelés toto pojetí jaksi zparodoval ve zlomku A 104, kde přirovnal Demokritovo rozpohybování těla atomy duše s Daidalovým pokusem rozpohybovat dřevěnou sochu bohyně Afrodity tím, že do ní nalil rtuť⁷⁴: „Někteří však tvrdí, že duše tělem, v němž sídlí, pohybuje tak, jak se sama pohybuje; tvrdí to na příklad Démokritos, který se vyjadřuje podobně jako skladatel komedii Filippos. Ten totiž prohlásil, že Daidalos uvedl do pohybu dřevěnou sochu Afrodity tak, že do ní nalil rtuti. Podobně tedy i Démokritos říká, že prý atomy kulovitého tvaru jsou v pohybu, poněvadž pro svou přirozenost nemohou setrávati v klidu, a tak prý s sebou vlečou a uvádějí do pohybu celé tělo.“⁷⁵

Pro Aristotela tedy Démokritos patřil do filosofické školy, která ztotožňovala život s pohybem.⁷⁶ K otázce, zda Démokritos ztotožňoval duši s ohněm, však nebyla nalezena jednoznačná odpověď. Z atomistické teorie víme, že atomy se rozlišovaly tvarem, uspořádáním a pozicí, co ale mají všechny atomy společného, bez ohledu na tvar, uspořádání či pozic, je jejich substance, která je pro všechny stejná.⁷⁷ Toto tvrzení však může být problematické, když si uvědomíme to, jakým způsobem Démokritos popisoval rozpoložení atomů duše v těle. Podle jeho teorie, byly jednotlivé atomy rozprostřeny po celém těle takovým způsobem, že mohou zároveň alternovat s atomy těla, toto uspořádání sám pokládal za nejpravděpodobnější a nejlepší způsob, jak atomy duše mohou pohybovat tělem. Tento výklad však nutně nezrazuje předem stanovené vlastnosti atomů, když si uvědomíme, že jeden z jejich hlavních znaků je, že jsou v neustálém pohybu, navíc jejich kulovitý tvar jim umožňuje se „přidat“ k atomům těla, což vyvolává pohyb.⁷⁸ Jedinou výjimkou, kde takto atomy duše nejsou uspořádány, je naše mysl neboli myslící část naší duše. Zde se atomy shromažďují a vytváří naši mysl, Démokritos pak podle některých autorů umístil mysl jako rozumovou část duše do srdce, zatímco nemyslicí část zodpovědnou za pohyb, rozmístil po celém těle.⁷⁹ Kromě Aristotela tu máme i komentář od Aetia, který říká, že duše je ohni

⁷² Bartoš H. (2006), str. 157–158.

⁷³ Bartoš H. (2006), str. 158.

⁷⁴ Guthrie (1965), str. 431

⁷⁵ O Duši I 3, 406 b 15 n., ze sbírky Aristotelés člověk a příroda (přel. A. Kříž).

⁷⁶ W. K. C. Guthrie, (1965), s. 431.

⁷⁷ Guthrie, (1965), s. 393.

⁷⁸ Guthrie, (1965), s. 433.

⁷⁹ Guthrie, (1965), s. 433.

podobná sloučenina atomů kulovitěho tvaru s potencií ohně, a o atomech ohně říkal, že nejsou oheň jako takový, ale že ho spíše způsobují.⁸⁰ Slabinou této interpretace však je, že zatímco informace o tvaru atomů je objektivního rázu, tak informace o substancích pochází ze smyslů, které jsou závislé na daném pozorovateli.⁸¹ Jednou věcí si však můžeme být jisti, a to, že Démokritos byl ovlivněn dobovými teoriemi, které spojovaly život s teplem, a to se zároveň projevilo v jeho teorii mysli, která správně funguje jen za podmínky, že nejsme moc horcí nebo moc studení.⁸²

Stejně jako u Hérakleita, který se snažil najít přesné vyměření duše, a nakonec musel uznat, že nemá hranice (B 45), je sídlo Demokritovy duše celý svět, například podle zlomku B 247: „*Pro moudrého člověka je celá země schůdná, neboť otčinou dobré duše [psýchés agthés] je celý svět [ho xympás kosmos]*”, zlomek B 171 dále radí, kde v onom světě (ne)má člověk hledat štěstí: „*Štěstí (eudaimonié) nebydlí ani ve stádu ani ve zlatě, duše je obydlím (oiktéron) daimona.*“⁸³ Je tedy patrné, že se oba autoři snaží vyhybat tradičním představám, které připisovali převážně bohům jakékoliv štěstí, či neštěstí, které nás za života mohlo potkat, a naopak svěřují osud člověka pevně do jeho rukou, stejně tak je i tomu v otázce nesmrtnosti duše, kteří oba autoři vyvrací, tak například zde máme Demokritův zlomek B 297, který označuje tuto otázku za naprosto nesmyslnou: „*Někteří lidé, neznalí rozkladu smrtelné povahy (thnétés fyseós), ale vědomi si svých špatných skutků v životě, se trápí během života ve strachu a pomatení a vymýšlejí si lživé báje o čase po smrti.*“⁸⁴ Zásadním rysem, kterým se však Démokritos od Hérakleita odlišuje, je především způsob, jakým dává jednotlivým složkám míru autonomie. V jeho pojetí, je duše naprosto nadřazena tělu, které využívá jako svůj nástroj. Démokritos dokonce argumentuje, podle zlomku B 159, že tělo má právo obvinít duši za špatné zacházení s ním. Podobné uspořádání mezi duší a tělem lze najít u Sokrata a Platona a už je pak samozřejmé u pozdějších autorů, například u Aristotela. Změna stavu duše se pak v tomto pojetí logicky projevuje i ve změně našeho těla, důkazem tohoto propojení nám může být zlomek B 212, kde považuje denní spánek za známku abnormální duševní poruchy, nebo za tělesnou poruchu danou špatným výcvikem: „*Spánek během dne svědčí o poruše těla (sóma) nebo o nepokoji, lenosti či nevzdělanosti duše (psýché).*“

Ze zlomku B 234 můžeme pozorovat, že Démokritova etika má lidi uzdravovat a pečovat o jejich duši, zároveň opět klade důraz na individuální lidské úsilí oproti náboženským rituálům starší tradice: „*Lidé žádají v modlitbách od bohů zdraví, ale neuvědomují si, že mají sami v sobě takovou moc (dynamis). Neboť tím, že v nedostatku ovládnání (akrasié) konají opak, sami své zdraví pro své touhy (eptihýmiesin) zrazují.*“ Pokud zlomek B 234 sloužil Demokritovi k vymezení své nauky oproti tradičním představám léčení, tak zlomek B 31 se staví k dobovému lékařství: „*Lékařské umění podle Démokrita léčí tělesné (somas) poruchy, zatímco moudrost (sofié) zbavuje duši (psyché) vášní.*“ Konečně se tedy dostáváme k jádru Demokritovy etické nauky, založené na filosofickém bádání, které se prezentuje jako doplněk lékařství.⁸⁵ Mezi jeho obecné rady pro dosažení dobré mysli byl důraz na omezení toho, co máme konat jak v soukromí, tak i ve

⁸⁰ Guthrie, (1965), str. 431.

⁸¹ Theophrstus, De sensus, 69 (Guthrie, str. 431).

⁸² Guthrie, (1965), s. 432.

⁸³ Bartoš H. (2006), s. 159.

⁸⁴ Bartoš H. (2006), s. 160.

⁸⁵ Bartoš H. (2006), s. 163 – 164.

veřejném životě, nejlépe vyjádřeno ve zlomku B 3 u Stobaia: „*Kdo chce být dobré mysli, nesmí mnoho konat ani soukromě, ani veřejně, a ať koná cokoli, nesmí překročovat svou sílu a přirozenost, nýbrž má se mít tolik na pozoru, že i tehdy, přeje-li mu štěstí a vede-li ho zdánlivě k něčemu většímu, nedbá toho a nebere na sebe více, než je možno, neboť rovnováha je bezpečnější než nadbytek.*“ Podobné svědectví se nám také nabízí od Plútarcha, O dobré mysli, zlomek B 3: „*Ten, kdo řekl, že „Kdo chce být dobré mysli, nesmí mnoho konat ani soukromě, ani veřejně,*“ *pokládá pro nás za vzácnou především dohrou mysl, jež je vykupována nečinností.*“

Smyslem nauky pak má být ovládnání našich žádostí, ať už se týče oblasti sexuálního uspokojení (zlomek B 236 a B 235), nadměrné konzumace alkoholu (B 159), jiných druhů vášní (B 235), nebo lakomství a přehnané šetrivosti (B 228), konečným cílem pak je dosažení pocitu štěstí, péče o duši je zároveň považována za důležitější, protože léčením duše zároveň léčíme i tělo (zlomek B 187): „*Lidem náleží více dbát o duši (psýché) než o tělo (sóma). Neboť dokonalá duše napravuje stav těla, zatímco tělesná síla bez rozumnosti duši v ničem nepolepší.*“ Náležitou péčí je chápáno jednak dodržování správné míry, podobný motiv, který můžeme najít u dalších filosofů, jako byl Aristotelés, byl silně zažitý v řeckém myšlení, ale jsou tu i další specifitější aspekty, které odlišují jeho učení od obecných rad.⁸⁶ Jedním z těchto aspektů je jakási sebeterapie skrze svůj vlastní rozum, podle Demokritova učení má naše duše schopnost sebereflexe a může se tedy sama léčit z psychické i fyzické újmy.⁸⁷ Duševní léčbu nám blíže přiblížil Stobaios ve zlomku B 191: „*Lidem vzniká dobrá mysl ze střídmosti v požitku a z úměrnosti v životě. Nedostatek a nadbytek se mění v opak a působí v duši velké zmatky. Ty z duší, které se pohybují ve velkých rozdílech, nejsou ani pevné, ani nejsou dobré mysli. Člověk má tedy obracet svou mysl k možným věcem a má se spokojovat tím, co je mu po ruce, málo dbaje o to a nelpěje v myšlenkách na tom, co budí závist a obdiv. Zato se má dívat na život ubohých lidí a má přemýšlet o tom, kolik trpí, aby se ti to, co máš po ruce a čeho se ti dostává, zdálo velké a záviděníhodné a aby se ti již nestávalo, že bys strádal v duši touhou po něčem větším.*“ Ve zlomku B 191 Démokritos prohlašuje, že pouze skrze umírněnosti v požitcích a uměřeným životem můžeme dosáhnout spokojenosti. Přebytek a nedostatek jeho slovy vyvolává v naší duši prudké změny, které nám přinesou pouze strasti, proto radí svým čtenářům, aby zaměřili svoji mysl na věci, které mají, a aby své úsilí věnovali věcem, které sami mohou ovlivnit. Dále radí se zároveň podívat na ty, kterým osud udělil tvrdší ránu, abychom jsme si více vážili toho, co je nám dostupné. To nás má osvobodit od našich vlastních žádostí a závistivosti, pro které často můžeme dělat i nemyslitelné. Následováním těchto rad pak dosáhneme vlastního pocitu štěstí. K tomu nám má podle zlomku B 290 sloužit vlastní rozum: „*Rozumem (logismó) zaháněj zármutek ze své omámené duše (psýché narkósé)!*“ Rozum nám má tedy sloužit k léčení naší omámené duše.

Na závěr můžeme tedy shrnout, že Demokritova koncepce péče o duši je založena na užívání rozumu k dosažení stavu dobré mysli. Dodržováním těchto doporučení se nesnažíme dosáhnout jakéhosi nejvyššího dobra jako například u Aristotela, ale spíše vypudit z našeho života nepříjemné věci a navodit v nás pocit spokojenosti. Tento pocit spokojenosti však

⁸⁶ Bartoš H. (2006), str. 165.

⁸⁷ Bartoš H. (2006), str. 169.

není primitivním hédonismem, i když v něm hraje úlohu pocíťování slasti, proti nařčení z hédonismu se brání zlomky B 207, B 178 a B 189.

3.3 Podobnosti a rozdíly v Aristotelově a Demokritově definice blaženosti

Z výše uvedeného tedy vidíme, že jak Aristotelés, tak i Démokritos považovali štěstí člověka za cíl své etiky. Oba filosofové spojují štěstí s pocitem příjemného avšak za štěstí nepovažovali primitivní hédonismus, ale spíše takové štěstí, jaké je typické pouze pro člověka.

Jedna z otázek, kterou se snaží Aristotelés ve své etice odpovědět je, jaký život je pro člověka tím pravým. To zároveň vede k otázce po lidské přirozenosti, kterou Aristotelés chápe jako něco, co teprve musíme poznat.⁸⁸ Toto poznání je založeno na našem postupném sebezdokonalování, které zprvu začíná učením se správným mravům a má postupně vést k nabytí moudrosti. Přes toto postupné sebezdokonalování se máme nakonec propracovat k pravé podstatě lidského bytí, tedy života, který je nám lidem vlastní. Toto poznání však není založeno na teoretickém učení, ale spíše přes skutečné jednání, čili jak jsme již řekli, Aristotelés není toho názoru, že bychom měli poznat dobro skrze teoretické učení o tom, co dobro je, ale spíše se máme stát dobrými skrze skutečnou činnost⁸⁹, viz například Etika Nikomachova I, 1102a 25: „*Mluvíme-li totiž o mravní povaze, neříkáme, že člověk jest moudrý nebo chápavý, nýbrž že jest klidný nebo uměřený, ale chválíme také člověka moudrého, když hledíme jeho stavu; ty stavy pak, které jsou hodné chvály, nazýváme ctnostmi.*“ Pro Aristotela také není pro nás nutné znát dopodrobna znalosti o částech duše a jejich vzájemných vztazích, avšak paradoxně ve svém výkladu rozděluje jednotlivé složky duše v tom, jak se podílejí na naší skvělosti (areté).⁹⁰

Oproti Aristotelově etické nauce je ta Démokritova ve svém konečném cíli (alespoň ve srovnání s Aristotelovými cíli) více přímočará. I když na první pohled jde oběma filosofům o dosažení lidského štěstí, tak se Démokritos nesnaží najít odpověď na přirozený stav nebo přirozený úděl člověka, nehledě na to, že v etických zlomcích ani jednou nepadne zmínka o přirozenosti. Jakékoliv pokusy pak připisat Démokritovi přirozený stav za pomoci atomistické teorie jsou čistě spekulativní. Hlavním cílem je oprostít člověka od strastí sužujících jeho mysl a toho lze dosáhnout pouze skrze rigorózní trénink naší mysli, podobně jako u Aristotela.⁹¹ Máme tu tedy podobný motiv, jaký nacházíme u Aristotela, u obou autorů je kladen důraz na výcvik naší mysli. Stejně jako Aristotelés, tak i Démokritos vnímal své učení o duši a dobré mysli jako praktické učení, jak člověka osvobodit od jeho nedostatků, učením spíše myslel rozvíjení našeho rozumu, který nám pomůže rozlišit užitečné a příjemného od neužitečného a nepříjemného.⁹² Další znak, který odlišuje Démokritovu dobrou mysl od Aristotelovy blaženosti, je, jaký cíl připisovali oběma stavům. Co se tím snažím říct, je, že pro Aristotela byla blaženost dokonalým nejvyšším dobrem, pro které si už nic více nežádáme. Naproti tomu dobrá mysl pro Demokrita nebyla v žádném případě brána jako představa nejvyššího dobra, jako konečný cíl nepochybně byla ale spíše v tom

⁸⁸ S. Synek (2011), str.231.

⁸⁹ S. Synek (2011) str. 215.

⁹⁰ S. Synek (2011) str. 216.

⁹¹ W. K. C. Guthrie (1965), str. 433.

⁹² Bartoš (2006), str. 164.

smyslu, že byla konečným stavem, ve kterém člověk nebude sužován strastmi a bude žít v klidu a spokojenosti.⁹³

Další předpoklad pro dobrý život, ve kterém se oba autoři shodují, je otázka, jak moc vnější dobra přispívají k našemu dobrému životu. Aristotelés, ačkoliv radil duševní dobra za nejvyšší a nejlepší, přece jenom připouštěl, že blažený člověk potřebuje k blaženosti také vnějších dober, jako přátel, dětí, peněz a majetku: „*Zároveň jest zjevno, že potřebuje také zevnějších dober, jak jsme řekli; jest totiž nemožno nebo nesnadno, aby jednal krásně ten, kdo nemá nutných prostředků. Vždyť mnoho věcí se koná s pomocí přátel, bohatství a politické moci jako s pomocí nástroje; nedostatek některých dober docela kalí štěstí, například nedostatek urozenosti, plodnosti a krásy; neboť není zcela blažen ten, kdo jest ohyzdný, nízkého původu, osamělý nebo bezdětný, a ještě snad méně, má-li někdo nezdárné děti nebo špatné přátele, anebo ač byli dobří, zemřeli...*“⁹⁴ Do jisté míry to vidí stejně i sám Démokritos, ačkoliv radí čtenářům, aby se spokojili se skrovným majetkem. Pořád je však zde předpoklad soukromého vlastnictví, které nám má zajistit podporu a ulehčit nám mysl od potíží vnějšího světa, zlomek B 285: „*Je třeba poznávat, že je lidský život slabý, krátký a promíšený mnoha nehodami a nesnáze; proto má člověk usilovat o skrovný majetek a námaha se má měřit nutností.*“ K tomu pasuje i zlomek B 283, který označuje chudobu a bohatství za nedostatek a nadbytek, střed je pak takový majetek, který nám v pořádku vystačí. Je tu i shoda v otázce, zda je potřeba přátel, i když Demokritův pohled na tuto problematiku se nám může zdát poněkud drastický, podle jeho slov člověk bez jediného skutečného přítele, nezaslouží žít (zlomek B 99).

Je tu však jedna věc, ve které se s Aristotelem neshoduje, a tou je potřeba dětí k blaženosti. Demokritův postoj k dětem je možná z jeho nejunikátnějších postojů ve srovnání s ostatními filozofy, ve zlomcích B 278, B 276 a 170 odmítá zažité představy vnímající děti jako nutné ke šťastnému životu. V dětech naopak vidí velké nebezpečí pro naše duševní blaho, jednak nám z nich vznikají strasti jejich životem, nemluvě o to, pokud se jim stane něco špatného. Proto za sebe radí zdržet se opatrování si dětí a raději se věnovat jiným činnostem.

Na závěr tedy můžeme shrnout, že jak Démokritos, tak i Aristotelés spatřovali dobrý život v užívání našeho rozumu a pěstování duševních dober, zároveň však připouštěli potřebu vnějších dober ke spokojenému životu. Zatímco Aristotelés považoval blaženost za nejvyšší dobro, tak Démokritos, ač považoval blaženou mysl za konečný cíl svého učení, tak se určitě nesnažil dosáhnout absolutního dobra, ale dosáhnout klidného spánku, bezstarostnosti a dalších příjemných věcí.⁹⁵

V další kapitole se pak podíváme, jaké druhy jednání v nás mají vypěstovat smysl pro spravedlivé jednání, vedoucí k blaženému stavu.

⁹³ Bartoš H. (2006), str. 173.

⁹⁴ EN 1099a 32.

⁹⁵ Bartoš H. (2006), str. 173.

4 Otázka ctnostného jednání, jeho pravé míry u Aristotela a Demokrita

4.1 Aristotelés: ctnostné jednání

V otázce ctnosti navazuje Aristotelés na svého učitele Platóna, kde rozdílnost různých ctností je určena rozdělením lidské duše na různé části s různým uplatněním lidské racionality v nich. Oproti Platónovi však radikálněji odlišuje typy ctností, připisuje jim větší nezávislost a klade ještě silnější důraz na roli výchovy a zvyku při jejich osvojování, hlavní rozlišení je kladeno mezi rozumové a mravní ctnosti, a dvojím typem rozumových ctností.⁹⁷ Rozumové patří k části duše, která má rozum, mravní ctnosti zase náležejí té části, která sice nemá rozum, ale je schopna se na něm podílet a poslouchat ho.⁹⁸ Z rozumových ctností se moudrost (*sofia*) zabývá neměnnými a nutnými věcmi, zatímco rozumnost (*fronésis*) naopak tím, co může být jinak. Mravní ctnost chápe jako trvale získanou dispozici (*habitus*), získáváme ji zvykem skrze cvik a opakované jednání. Špinka to připodobňuje k tomu, jak se učíme různým uměním, například když hrajeme dobře na housle, tak se z nás stává dobrý houslista, ale pokud se učíme hrát špatně, tak si zvykneme být špatným houslistou.⁹⁹

U mravních jednáních to vidí Aristotelés podle Špinky stejně, pokud se naučíme podléhat například svému strachu, tak se z nás stane zbabělec, pokud se mu ale naučíme čelit, tak se postupně stáváme statečnými. Podle Š. Špinky takto vzniklé mravní ctnosti jsou středem (*meson*) nebo středností (*mesotés*) duševních hnutí (*pathé*) a jednání (*praxeis*), žádost, hněv, strach, zlost, stesk, lítost a další hnutí nejsou sama o sobě špatná, spíše záleží, jak se k nim sami stavíme a jak je uskutečňujeme.¹⁰⁰ Ctnost je tedy schopnost volit střed našich hnutí mezi dvěma špatnostmi a zvolit v určitých situacích správnou míru, střed je vždy mezi dvěma špatnostmi, kde jedna je v nadbytku a druhá v nedostatku, například mezi osou tvořenou bázní a smělostí je zde středem statečnost.¹⁰¹

Ovšem jsou tu i jednání, která jsou špatná už ze své podstaty, například cizoložství, bezpráví, zbabělost, či nevázanost. V těchto jednáních není možné nalézt střed, protože jsou špatná sama o sobě: „Ale ne každé jednání, ani každý cit dosahuje středu; některé city totiž, jako škodolibost, nestoudnost, závist, při jednání cizoložství, krádež a vražda již podle jména obsahují špatnost; neboť všechno to a podobné věci bývají kárány proto, že jest to samo špatné, a nikoli pro nadbytek nebo pro nedostatek. Nelze tedy v nich nikdy správně jednat, nýbrž vždy chybovati; ani správnost nebo nesprávnost v takových věcech nezáleží na okolnostech, s kým, v které době a jakým způsobem se má cizoložiti, nýbrž prostě něco takového činiti znamená chybovati.“¹⁰²

Š. Špinka tvrdí, že Aristotelův střed nemá aritmetickou, geometrickou, ani kvantitativní povahu, ale myslí ho ke „vztahu k nám“, to přirovnává k trenérskému umění.¹⁰³ Dobrý trenér totiž umí určit správnou míru stravy začínajícímu cvičenci, než pokročilému

⁹⁷ ŠPINKA et al. (2014), str. 22–23.

⁹⁸ Špinka et al. (2014), str. 22: „Aristotelés vychází v etických spisech z poněkud odlišně rozvrženého vnitřního členění duše než ve svém spisu *O duši*. Základní rysy těchto dvou členění jsou však stejné.“

⁹⁹ Špinka et al. (2014), str. 23.

¹⁰⁰ Špinka et. al. (2014) str. 23.

¹⁰¹ Špinka et. al. (2014) str. 23–24.

¹⁰² EN II, 1107a 9.

¹⁰³ Špinka et. al. (2014) str. 24.

zápasníkovi. Střed vůči nám není myšlen jako individuální relativita, ale situačnost příslušné míry, zkrátka musíme rozumět tomu, co po nás konkrétní situace žádá.¹⁰⁴ Určování pravé míry jednání podle Aristotela náleží člověku ctnostnému, který byl od malička učen, jak se správně chovat v určitých životních okolnostech. Ctnost mu slouží jako barometr ve všech lidských záležitostech.¹⁰⁵ Ideálně by se neměl nechat ze svého vytčeného cíle svést ani slastí, a ani bolestí, ale měl by jednat na základě jasného rozhodnutí a pevné dispozice. U Aristotela je však někdy obtížné určit jednak jak on sám rozumí pojmům cíl a prostředek, a pak jak chápe vztah mezi jednáním a cílem jednání.¹⁰⁶ Důležitá pro naše jednání je uměřenost, naše jednání by nemělo upadat do extrémů (to jest asketismu, tak hédonistickému užívání rozkoší), to ničí naše ctnosti.¹⁰⁷

4.2 Démokritos: ctnostné jednání

Člověk, jenž si osvojil Demokritovo učení o dobré mysli, může svůj život žít, aniž by se strachoval o své zdraví, majetek, rodinu, a navíc se nemusí bát zákona. Podle Demokrita je člověk dobré mysli vždy naladěný pro věci spravedlivé a prospěšné jemu i okolí, jak říká v zlomku 174: „*Člověk dobré mysli směřuje k spravedlivým i zákonným činům a je za bdění i ve snu vesel, zdráva bez starosti. Kdo však nedbá spravedlivosti a nečiní, co je nutno, tomu je vše takové neradostné, vzpomene-li si na něco z toho, a je ve strachu a trápí se.*“

K tomuto stavu se ale musíme dopracovat až postupným úsilím. První věc, kterou si musí uvědomit každý člověk, jenž usiluje o zlepšení své povahy, je, že příčinou hřešení je právě neznalost lepšího (B 83). Pro Demokrita tato neznalost až zaslepenost není vůlí nějakých božských bytostí, ale pramení z naší vlastní zkaženosti, jak praví ve zlomku B 175: „*Bozi dávají lidem vše dobré jak dříve, tak nyní. Avšak co je špatné, škodlivé a neužitečné, to ani dříve, ani nyní nedávají bozi lidem, nýbrž lidé se k tomu sami přibližují pro zaslepenost mysli a nevědomost.*“ Tato zaslepenost z části také vzniká z našich tužeb a žádostí, které u nás vyvolávají potřeby je naplnit. V případě, že je ale nemůže uhasit, se můžeme snadno nechat svést na scestí a páchat neodpustitelné činy, z kterých pramení strasti a špatné svědomí.

Demokritovo řešení je vskutku unikátní a originální oproti jiným naukám, zvláště té hédonistické, se kterou byl často spojován. Jeho řešení je zajímavé hlavně rolí studu, u Sokrata pro porovnání je tato otázka řešena rozumovou činností, tzv. „názorem odborníka“, vedoucí k „rozumové myšlence (*logos*)“, která je pro danou situaci nejlepší a nejvhodnější. Démokritos namísto toho radí, abychom ne před zákony, ale před sebou samými měli největší ostych a respekt, jak praví zlomek B 264: „*Nestyd' se více před ostatními lidmi než před sebou samým (*aideisthai heótú*), ani nepáchej zlo více, nedoví-li se o tom nikdo, než*

¹⁰⁴ Špínka et. al. (2014), str. 24.

¹⁰⁵ Graeser Andreas (2000), str. 332.

¹⁰⁶ Graeser A. (2000), str. 332–333.

¹⁰⁷ Graeser A. (2000), str. 333.

kdyby to věděli všichni lidé. Raději se nejvíce ostýchej sám před sebou a zapiš si do duše tento zákon: nekonej nic nepřístojného!“ *Aideisthai heótú* znamená, jak stydět se sám před sebou, tak mít i k sobě respekt, stejný princip můžeme najít i u zlomků B 244 a B 84.¹⁰⁸ Démokritos nám tedy předkládá nový morální princip založený na niterných pocitech hanby. Tento nový princip je pravým opakem dobových společenských představ spojených s úctou a hanbou, která byla většinou schvalována poctami, které člověk dostával od svých soukmenovců.¹⁰⁹ Jeho sídlem je pak naše *psýché*, sídlo daimona, jehož zasazení do tohoto kontextu může působit místy archaicky. Pokud však vezmeme v potaz, co již víme o Demokritově nauce a hlavně to, že neklade štěstí a neštěstí člověka do rukou nadpřirozených bytostí, ale hlavně do rukou člověka samého, tak předcházející volba slov nám už dává větší smysl. Jenom člověk může rozhodovat o svém osudu a o tom, zda se mu bude dařit či ne v tomto životě, a hlavně jak se má chovat v daných situacích, ve kterých se ocitá.¹¹⁰

Hlavní úkol, který je před nás tedy postaven, je vyrovnat se s naší vrozenou povahou a smířit se s podmínkami, do kterých nás bohové (či osud) uvrhli, hlavně musíme stavit naše štěstí na tom, co je nám dáno a čeho můžeme realisticky dosáhnout, místo toho, abychom kuli pikle nad tím, co je nám realisticky nedostupné a za předpokladu, že na to přece jenom dosáhneme, nám to může přinést jen strasti a duševní neklid.¹¹¹

4.3 Porovnání pojetí ctnostného jednání u Demokrita a Aristotela

Z předchozích kapitol tedy víme, že oba filosofové chápali podstatu ctnostného jednání v rozvíjení našich duševních ctností. V poslední podkapitole věnující se ctnostnému jednání, se pokusím ukázat, v jakých ohledech se jejich přístup lišil.

U Aristotela je ctnost určena středem mezi dvěma špatnostmi, tento střed je určený úsudkem rozumného člověka: „*Jest tudíž ctnost záměrně volicím stavem, který udržuje střed nám vyměřený a vymezený úsudkem, a to tak, jak by jej vymezil člověk rozumný.*“¹¹² Mravní ctnost je tedy určena rozumností (*frónésis*), což je trvalá duševní dispozice, která nám pomáhá odlišovat dobré od špatného.¹¹³ Toto schéma lze vysvětlit následujícím způsobem: mravní ctnosti stanovují cíle, za kterými se máme vydat, zatímco skrze rozumové ctnosti, se máme dopracovat k vhodným prostředkům, které dané cíle uskuteční¹¹⁴: „*Dále aby člověk splnil svůj úkol, potřebuje rozumnosti a mravní ctnosti; ctnost působí, že člověk volí správný cíl, rozumnost pak působí, že volí správné prostředky, které k němu vedou. Čtvrtá výživná složka duše takové ctnosti nemá; neboť jí nikterak nenáleží jednat nebo nejednat.*“¹¹⁵ Na tomto příkladu je tedy vidět, že osvojování správných mravních a rozumových ctností bylo jedním z dalších předpokladů, jak člověk měl, podle Aristotela, dosáhnout svého přirozeného cíle (viz kapitola 3.3).

¹⁰⁸ Kahn (1985), str. 28.

¹⁰⁹ Bartoš H. (2006), str. 175.

¹¹⁰ Bartoš H. (2006), str. 175 – 176.

¹¹¹ Bartoš H. (2006), str. 176.

¹¹² EN II 1107a.

¹¹³ Špínka Š. (2016), str. 25.

¹¹⁴ Špínka Š. (2016), str. 26.

¹¹⁵ EN VI 1144a8.

Démokritos podobně také mluví o středu jako ideálním stavu, mezi nadbytkem a nedostatkem, tento střed má však pro nás jiný účel než ten u Aristotela. Nejde zde výslovně o to stát se dobrým člověkem, ale (jak jsem již uvedl v kapitole 3.3) zbavit nás jakýchkoliv nepříjemných pocitů vyplývajících z nadbytku a nedostatku. A to můžeme vidět například na zlomku B 191, dále také ve zlomku B 102: „*Krásná je ve všem stejná míra; nadbytek a nedostatek se mi nelíbí*“, hájící stejnou míru oproti nadbytku a nedostatku a poslední jmenovaný B 211: „*Umírněnost rozmnožuje příjemnosti a zvětšuje rozkoš*“. Je zde tedy podstatný rozdíl v tom, co dosažení středu pro nás má znamenat, zatímco u Aristotela má snaha dosažení středu sledovat náš postupný vývin v rozumného člověka, u Demokrita je střed pouze prostředek k dosažení klidné mysli. Klidná mysl se pak oproti blaženosti liší hlavně od svého jména, jedná se o čistě duševní proces, který se odehrává v naší mysli zatímco v Aristotelově blaženosti je obsaženo celkové zhodnocení našeho života, nejenom naše vnitřní pocity.

Poslední rozdíl se týká toho, jaký morální apel užívá Aristotelés a Démokritos, který by nás nabádal ke správnému jednání. Aristotelovou radou svým čtenářům bylo uzpůsobit naše chování podle toho, jak by se v daných situacích zachoval člověk rozumný. Tento způsob tázání se, co je pro danou situaci vhodné, není v žádném případě podřízen se společenské morálce, jak tvrdil například E. Tugendhat.¹¹⁶ Naproti tomu Démokritos radí svým čtenářům, aby naslouchali svému vlastnímu svědomí (viz 4.2, zlomek B 264). Tento apel na naše svědomí se významně liší od Aristotelova tázání po tom, co by udělal rozumný člověk, samozřejmě však předpokládá osvojení si naší rozumové stránky (viz kapitola 3.2), stejně jako u Aristotela. U Demokrita také nenajdeme žádné pojednání o přirozenosti člověka, a jak se tato přirozenost projevuje na ctnostném jednání.

Tolik tedy k ctnostnému jednání u Aristotela a Demokrita. Jak jsem tedy ukázal, i když oba filosofové vidí správnou míru v jednání ve středu mezi nadbytkem a nedostatkem, tak u Aristotela je míra středu určena rozumným člověkem, zatímco Démokritos staví míru správného jednání na našem vlastním svědomí. Správnému jednání se však musíme řádně naučit, ať už je to osvojení si mravních dovedností skrze postupné přivykání, nebo zbavení naší mysli tužeb, které nás nutí konat neodpustitelné činy (viz 3.2)

V další kapitole se zaměřím na to, jakou roli připisoval slastem Démokritos a Aristotelés k blaženému životu.

¹¹⁶ Synek S. (2011), str. 37.

5. Role slasti u Aristotela a Demokrita

V této kapitole se zaměřím na Aristotelův a Demokritův postoj ke slasti. Než se pustíme do našeho zkoumání, tak pokládám za důležité udělat krátkou historickou odbočku.

V předsokratovské filosofii, s možnou výjimkou u Demokrita, nebyla otázce slasti věnována taková pozornost, jako tomu bylo u pozdějších filosofů počínaje Platónem.¹¹⁷ Je samozřejmé, že i v době před Sokratem si mnoho filosofů všimlo chování svých spoluobčanů, kteří různými způsoby podléhali hédonistickému způsobu života, jako alternativě spořádaného morálního, zodpovědného a politicky činného života, tradičně vycházející z Homérovských epik. Důkazem pro nás jsou jak reakce předsokratiků, tak i reakce raných moralistů a v případě Demokrita také atomistů, zabývajících se etikou. Nevýhodou pro nás však je, že mnohé z těchto postřehů se nám dochovaly pouze přes Platóna a Aristotela jako reakce na jejich předchůdce.¹¹⁸

Démokritos se sám ke slasti vyjadřuje například ve zlomcích B 188, B 74, B 207, nebo také B 194, B 112. Zlomek A 1 (Diogenes Laertios IX45) rozlišuje dobrou mysl od slasti, člověk s dobrou myslí setrvává v klidu, bez strachu z umírání i dalších smrtelných věcí, které pocházejí ze špatných slastí, nabízí se nám také zlomek B 189: „*Nejlépe je člověku, tráví-li život co nejvíce v dobré mysli a co nejméně v zármutku. A to by bylo možné, kdyby neměl rozkoše ze smrtelných věcí.*“¹¹⁹ Čili jak můžeme vidět, sám Démokritos rozlišuje rozkoš ze smrtelných věcí, které v nás vyvolávají zármutek a strach ze smrti. Ty přesněji identifikuje například ve zlomku B 40 jako těla (nejspíše myšleno jako tělesné rozkoše) a peníze (případně majetek). To nás samozřejmě vede k otázce, jaké slasti mohou být pro nás dobré. Platón a Aristotelés se snažili ve svých etických spisech vyzdvihnout rozjímavý, filosofický život jako ten nejlepší možný život, skrze něhož zároveň jsme schopni dosáhnout největších rozkoší.

5.1 Aristotelés: slast

Aristotelův postoj ke slasti byl stejně jako u jeho učitele Platóna velmi komplikovaný. Platónův postoj ke slasti se za celý život filosofa radikálně měnil, od zdrženlivého přístupu, který přeťval až do Ústavy, později rozlišení slastí na několik druhů nejspíše jako reakce na Eudoxův hédonismus v dialogu Filébos, kde lze najít stanovisko, že slast nemůže být cílem našeho života, jelikož je mnoho druhů slastí, které si mezi sebou odporují, a že dobrý život naopak sestává ze správné směsice rozumu a slasti.¹²¹

Jeho pohled na slast je projeven v několika rovinách, přičemž se většina bádání zaměřovala na dvě knihy Etiky Nikomachovy, a to knihy VII (kapitoly 12 až 14) a X (kapitoly 1 až 5). Důvodem tohoto zaměření je patrná rozdílnost ve výkladu a definování slasti u obou knih, což mnoho badatelů přivedlo k závěru, že jedna ze dvou knih musela být napsaná později. Ačkoliv jsou tyto úvahy zajímavé samy o sobě, tak osobně z mého hlediska

¹¹⁷ J. C. B Gosling a C. C. W. Taylor (1982), str. 1.

¹¹⁸ J. C. B Gosling a C. C. W. Taylor (1982) str. 3.

¹¹⁹ Makovelski, A. O. (1953), str. 203.

¹²¹ J. C. B Gosling a C. C. W. Taylor (1982), str. 5.

je nepovažují za důležité, v jaké fázi života byly jednotlivé knihy Etiky Nikomachovy sepsány. Myslím si, že tuto problematiku trefně vystihli Gosling s Taylorem, když sami prohlásili, že stáří knihy ještě nutně nemusí znamenat větší filosofickou sofistickou sofistikovanost, sám filosof se může ve svých pozdějších letech ve svých zkoumáních ztratit, nebo jeho opozice je v pozdějších letech slabší, než bývala za jeho mládí.¹²² Tím se samozřejmě nesnažím říct, že by později sepsaná kniha postrádala intelektuální ráz, naopak sám preferuji interpretaci G. van Riela, který považuje obě knihy za rovnocenné, liší se spíše způsobem, jak se snažil Aristotelés najít pro slast místo ve své etice. V sedmé knize se snaží slast „rehabilitovat“, zatímco v desáté se snaží jí určit příslušné místo.

Jiní badatelé, jako A. J. Festugiere, jsou toho názoru, že dvojí pojednání o slasti v knihách VII a X je tak podobné, že musí být součástí jiných knih, z jeho pohledu bylo pojednání o slasti z knihy VII. původně součástí mladší Etiky Eudémovy, zatímco pojednání v knize X. je zralejší a obsahuje autorovy konečné názory na problematiku.¹²³ Tomuto pohledu naopak oponuje G. E. L. Owen, který považuje za nesmyslné vyzdvihovat jedno pojednání na úkor druhého. Ten interpretuje rozdílnost pojednání ve faktu, že se obě díla snaží odpovědět na rozdílné otázky.¹²⁴ VII. kniha se snaží zodpovědět otázku, co slast vůbec je, zatímco v X. knize se snaží zodpovědět, jak slast prožíváme.¹²⁵ Naproti tomu Gosling a Taylor věří, že obsah knihy VII. je stylisticky blíže Eudémovy Etice než té Nikomachově, na druhou stranu pochybují, jestli lze stylometrickou studií poznat, v jakém období byly obě knihy napsány.¹²⁶ Spíše se přiklání k názoru založeném na filosofickém a společensko-konfliktním kontextu diskuze o slasti, že kniha VII. byla napsána později.¹²⁷ Stanislav Synek v knize Lidská přirozenost jako úkol člověka¹²⁸ preferuje interpretaci G. Van Riela, podle něho se snaží Aristotelés najít střed mezi dvěma extrémy, v knize VII se vyhýbá Speusipposovu a Platónovu anti-hédonismu a v knize X se vyhýbá Eudoxovu hédonismu.¹²⁹ Pokud srovnáme pojednání obou knih, tak v VII. by se obecně dalo říct, že se Aristotelés snažil definovat, co slast je.¹³⁰

Za doby svého života se Platónovy představy o slasti postupně vyvíjely, vždy však pro něho bylo charakteristické, že slast chápal jako doplnění nedostatku¹³¹. Většina jeho názoru o slasti byla rozptýlena v ostatních dílech, ale právě v dialogu Filébos jsou jeho představy blíže diskutovány.¹³² Tato představa slasti vznikající z doplnění nedostatku však naráží na několik klíčových problémů: víme, že ve Filébu se Platón snažil rozlišit fyziologické schéma nedostatku a doplnění, s definováním slasti a strasti (bolesti) na straně druhé. Problémem však je, že sám počítal s tím, že po doplnění nedostatku okamžitě přecházíme ke slasti, jenže tato představa, že sami můžeme manipulovat náš pocit štěstí, se ukazuje zavádějící, protože ne vždy si můžeme být jisti, že dosáhnutím nedostatku ucítíme potěšení.¹³³ Tento fenomén,

¹²² J. C. B. Gosling a C. C. W. Taylor (1982), str. 193–194.

¹²³ TESSITORE A. (1989), str. 247.

¹²⁴ Tessitore A. (1989), str. 248.

¹²⁵ Synek S. (2011), str. 157.

¹²⁶ J. C. B. Gosling a C. W. Taylor, str. 194.

¹²⁷ Synek S. (2011), str. 157.

¹²⁸ Synek S. (2011), str. 158.

¹²⁹ G. van Riel, str. 44–45.

¹³⁰ Synek S. (2011), str. 165.

¹³¹ G. Van Riel (2000), str. 7.

¹³² G. Van Riel (2000), str. 7.

¹³³ G. Van Riel (2000), str. 40–41.

popsaný J. Elsterem, kdy se snažíme v nás vyvolat stav, který je produktem činností určeným k jiným cílům, je vesměs nemožný. Pokud se například budeme cíleně snažit být spontánními, tak ve většině případů naopak dosáhneme pravého opaku.¹³⁴ Stejně tak to platí i u slasti, kde jakýkoliv cílený pokus dosáhnout slasti je marný, protože nikdy přesně nevíme, co jakou sekvenci činností máme vykonat, abychom pokaždé dosáhli stoprocentního úspěchu. Jídlo a pití, Platónův oblíbený příklad, nám ze své podstaty nepřináší uspokojení, protože se zdá, že samotná slast není totožná s činností, ale je spíše v ní obsažena. Ve většině případů se nám dostává uspokojení jen v případě, když nejsme zaměřeni na uspokojení nedostatku.¹³⁵

Aristotelés naopak vidí slast v uskutečňování činnosti, slast v sedmé knize chápe jako uskutečnění přirozené duševní dispozice.¹³⁶ Co si ale máme představovat pod pojmem přirozený (*kata fysin*)? Odpověď můžeme najít v druhé knize Etiky Nikomachovy, kde se Aristotelés ptá, jestli je nám naše skvělost *arété* dána od přírody, nebo ji musíme získat návykem: *Je-li dvojí ctnost, jedna rozumová a druhá mravní, má ctnost rozumová vznik a vzrůst většinou z učení, proto potřebuje zkušenosti a času, kdežto ctnost mravní éthiké vzniká ze zvyku, odtud obdržela i jméno, které se jen málo odlišuje od slova „zvyk“ ethos.*¹³⁷ To pak můžeme následně rozšířit na duševní dispozice (*hexis*), o jakých například mluví v knize VII, kapitola 11, kde říká, že je daleko snadnější naučit člověka, který neumí ovládat svoji míru rozčílení ze zvyku než z jeho přirozené vlohy, protože návyk lze postupným učením a pílí změnit.¹³⁸ Souhlasím se Stanislavem Synkem, podle kterého je nutné rozlišovat přirozenosti na primární (od narození) a sekundární (získanou návykem).

V knize VII. tedy slast vzniká až ve chvíli, kdy jsou naše biologické potřeby plně uspokojeny, potřebuje pro nás „vhodné“ prostředí, zajištěné dostatkem prostředků, a to nakonec vede ke slasti.¹³⁹ V knize X. je naopak vymezeno, k jakým činnostem se slast váže. Aristotelés chápe slast jako určitý typ dobra, ale odmítá Eudoxovu představu slasti jako nejvyššího dobra, odůvodněno hlavně tím, že existuje mnoho druhů slastí, které jsou jiným lidem milé, druhé zase ne. Dále je odmítnuta představa slasti jako vznikání (*genesis*), či pohybem (*kinesis*) a připodobňuje ji spíše k uskutečňování (*energeia*).¹⁴⁰ V knize desáté je tedy rozlišení mezi špatnými a dobrými slastmi určeno především tím, k jakým činnostem se pojí, slast tedy jakoby umocňuje naši činnost, v tomto smyslu sice dobrem je, ale nemůžeme ho považovat za dobro nejvyšší a v jistých případech může vést i ke špatnostem.¹⁴¹

Důvodem, proč přidružuje slast k činnostem a odmítá spojení s pohybem, je představeno na rozlišení mezi procesem (pohybem = *kinesis*) a činností, procesy lze chápat jako něco, co směřuje k našemu určenému cíli, lze k nim zařadit například stavění domu, samo stavění je zde proces, jehož cílem je postavit dům.¹⁴² Na druhé straně činnosti jsou samy o sobě cílem, jejich hlavním kritériem je dokonalost v každém okamžiku, a právě na

¹³⁴ J. Elster (1983), str. 43.

¹³⁵ G. Van Riel (2000), str. 41.

¹³⁶ Synek S. (2011), str. 160.

¹³⁷ Synek S. (2011), str. 161.

¹³⁸ Synek S. (2011), str. 161.

¹³⁹ J. C. B Gosling a C. C. W. Taylor (1982), str. 252 – 253.

¹⁴⁰ Synek S. (2011), str. 168.

¹⁴¹ Synek S. (2011), str. 170.

¹⁴² Synek S. (2011), str. 170.

tomto je postavena myšlenka slasti jako činnosti.¹⁴³ Slast nemůže být procesem právě kvůli tomu, že se nám dostává okamžitě při vykonávání činnosti a je dokonalá v každém okamžiku. U procesu je hlavním kritériem čas, který daný proces dovrší a zakončí.¹⁴⁴ Hlavním kritériem dobré slasti je, že musí být spojena s dobrou činností. Ta je podmíněna ve dvou rovinách: za prvé je nutné, aby dobrá činnost nepřekážela ostatním činnostem, například činnost obědvání (a slasti s ní vzniklé) překáží v provozování intelektuálnějším činnostem jako filosofování.¹⁴⁵ Za druhé musí být činnost dokonalá, jako například u zraku, kde je za potřebí dokonalost smyslu a pozorovaného předmětu. Výsledkem je pak dokonalá činnost, ze které pramení slast.¹⁴⁶ Slast by se tedy v knize X. dala popsat jako „koření“, které je schopné umocnit naše činnosti. Z toho samozřejmě plyne i nebezpečí, které pramení ze schopnosti slastí v nás vyvolat návyk.

Protože povaha slastí je taková, že různým lidem se zamlouvají různé slasti, tak slasti, které vycházejí ze špatných činností, v nás umocňují to špatné, což se pak podepíše na našem charakteru. Proto je v naší výchově důležité, abychom se slastem, spjatými se špatnými činnostmi, naučili odolávat, to pak určuje, jestli se staneme blaženými.

5.2 Démokritos: slast

Tím se dostáváme k Demokritovi a jeho pojetí slasti. Dle mého názoru tu lze zachytit určitou míru podobnosti v rozlišení slasti mezi Aristotelovým výkladem v knize X. a Demokritovým výkladem v jeho etických zlomcích. Demokritova etika se snažila uvést mysl člověka do duševního klidu, otázkou však je, zda tento život považoval za nejlepší kvůli tomu, že byl pro nás nejslastnější. Jinak řečeno, do jaké míry ztotožňoval slast s euthýmií. Jako prvním příkladem můžeme uvést zlomek Diogena Laeretského A 1, kde dobrá mysl není to samé jako slast: „*Konečným cílem je blaženost, což není to samé jako slast, jak se někteří mylně domnívali, ale spíše stav, ve kterém duše spočívá klidně a spořádaně bez toho, aby byla narušována strachem ani pověrčivostí, ani žádnou další žádostí. A tomuto správnému žití dává mnoho jmen. Kvality existují pouze díky normám; v přírodě jsou však nic jiného než atomy a prázdno.*“¹⁴⁷ Na první pohled jasné prohlášení se však ukáže jako zavádějící, pokud se obrátíme na zlomky, které se zabývaly správným nakládáním se slastí.

Ze zlomků vztahujících se přímo ke slastem, jako například B 232, B 211 a B 229, můžeme určit, že podobně jak Sokratés, Platón či Aristotelés, zastával Démokritos myšlenku uměřenosti hlavně ve výběru slastí a varoval před výběrem špatných slastí oproti dobrým a v překračování přirozené míry.¹⁴⁸ Zlomek A 167 říká, že *euthýmie* umožňuje rozlišení dobrých slastí od špatných, podobně zlomek 74 („*Nepřijímej nic příjemného, pokud to není prospěšné.*“) radí čtenáři, aby se nedožadoval žádných slastí, které pro něho nejsou užitečné, nebo jinak řečeno nepřispívají ke vzniku *euthýmie*.¹⁴⁹ Je jasné vidět, že tato míra rozlišování mezi užitečnými a škodlivými slastmi, radí Demokrita k filosofům, jako byl Platón a Aristotelés, oproti zapřisáhlým anti-hédonistům jako byl Speusiposs. Ale musíme zde zároveň zohlednit i zlomek B 188: „*Hranicí prospěšných a neprospěšných věcí je libost a*

¹⁴³ Synek S. (2011), str. 170.

¹⁴⁴ Synek S. (2011), str. 171.

¹⁴⁵ Synek S. (2011), str. 176.

¹⁴⁶ Synek S. (2011), str. 177.

¹⁴⁷ Diogenés Laertios, 470/69 47.

¹⁴⁸ J. C. B. Gosling a C. C. W. Taylor (1982), str. 31.

¹⁴⁹ J. C. B. Gosling a C. C. W. Taylor (1982), str. 31.

nelibost.“, kde naopak libost (neboli slast) je hlavním ukazatelem prospěšného/dobrého oproti nelibosti jako hlavnímu ukazateli neprospěšného. Odpověď na tento paradox vyřešíme porovnáním dvou druhů slastí mezi zlomky B 74 a B 188. U zlomku B 74 je myšlen konkrétní druh okamžité slasti, jako například slast ze zhlédnutí filmu v kině, zatímco zlomek B 188 myslí slast jako něco, co nám přinese užitek z dlouhodobějšího hlediska čili ne konkrétní slast, ale něco, co zohledňuje náš život v celku. Pokud si uvědomíme, že *euthýmie* lze také vyjádřit jako radost či štěstí, tak obsah zlomku B 188 dává větší smysl, než se na první pohled může zdát.¹⁵¹

Jsme tedy schopni na sto procent říct, že Démokritos považoval život *euthýmie* za nejslastnější? Podle Goslinga a Taylora záleží, jak rozumíme slovu *horos*, které lze přeložit jako „hranice“, „mezí úkaz“ či „standard“. Slovo *horos* lze číst dvěma způsoby, přičemž se každý způsob radikálně liší v pojetí toho, co nám prospívá nebo neprospívá. První variantou je, že libosti jsou standardem užitečnosti či neužitečnosti, co tedy dělá něco prospěšným, pro naše blaho je to, co v nás podporuje radost ze života, tím pádem radost ze života je konečným cílem.¹⁵² Druhá varianta se od první liší, že libost je pouze ukazatelem toho, co je pro nás dobré, tím pádem můžeme v této interpretaci na někom poznat, zda mu daná činnost přináší užitek tím, že pozorujeme, jestli má z činnosti libost, např. když někdo běhá a ve tváři lze poznat, že ho to baví, tak automaticky můžeme vyhodnotit, že je radostný.¹⁵³ Bohužel ze zachovalých zlomků nemůžeme s přesností určit, která ze dvou interpretací nejlépe odpovídá Démokritovým záměrům. Tato nejasnost nemusí být dána jenom zlomkovitou zachovalostí Demokritova díla, ale možná také tím, jak Gosling s Taylorem říkají, že si toho Démokritos buď nebyl vědom, nebo nad tím takto neuvažoval.¹⁵⁴

I přes tyto problémy lze vytyčit důležitost slasti v blaženém životě hlavně u zlomku B 200, který charakterizuje život hloupých lidí jako bezradostný: „*Hlupáci žijí bez radosti k životu*“ a zlomku B 201, kde hloupí lidé chtějí žít déle, ale protože si vybrali špatný život, tak jsou odkázáni na život plný útrap: „*Hlupáci si přejí dlouhý život, i když si ho nejsou schopni užít.*“ A také zlomek B 230: „*Život bez oslav je dlouhá cesta bez hospod.*“

Z toho, co jsem tedy zde uvedl, je patrné, že Démokritos určitě nevnímal slast jako něco čistě negativního, jak mínil Diogenés Laertský, který nejspíše myslil slast jako okamžité uspokojení našich žádostí.¹⁵⁵ Oproti Aristotelovi však u Demokrita nemůžeme s jistotou určit, do jaké míry přispívá slast k našemu cílenému životu, ať už je to dáno zlomkovitou strukturou zachovalého textu nebo i prostě tím, že on sám tuto problematiku nijak netematizoval.

¹⁵¹ J. C. B. Gosling a C. C. W. Taylor (1982), str. 32.

¹⁵² J. C. B. Gosling a C. C. W. Taylor (1982), str. 32.

¹⁵³ J. C. B. Gosling a C. C. W. Taylor (1982), str. 32.

¹⁵⁴ J. C. B. Gosling a C. C. W. Taylor (1982), str. 33.

¹⁵⁵ J. C. B. Gosling a C. C. W. Taylor (1982), str. 34.

5.3 Porovnání pasáží zaměřených na slast v Aristotelově a Demokritově etice

Jedna z prvních věcí, na které se jak Démokritos, tak i Aristotelés mohou shodnout je, že ke slastem musíme přistupovat s uměřeností. Tato myšlenka je však zažitým aspektem řecké společnosti, která se samozřejmě dotkla i myšlení obou autorů. Jedná se o klasickou maximu „všeho s mírou“, která samozřejmě není unikátní ani užívána pouze u nich, ale můžeme ji nalézt u dalších autorů, jako byl Sokratés, či Platón a mnoho dalších. Co se však liší, je způsob, jakým definovali slasti a do jaké míry je považovali za dobro, či ne.

Jak jsem už zmínil v předchozí kapitole, Aristotelés se začíná slasti plně věnovat v dvanácté kapitole sedmé knihy, kde shrne chybné názory o slasti, které do té doby panovaly mezi filozofy. Celkem odlišuje tři skupiny, ti, co odmítají slast jako dobro, mezi nimiž lze řadit filozofy, jako byl Speusippos, a těmi, co slast nepovažovali za nejvyšší dobro jako Platón, jmenuje ještě třetí pozici: ti, kteří míní, že některé druhy slasti jsou dobré, ale velká většina slasti nám naopak působí strasti: „*Jedni tedy jsou toho mínění, že žádná slast není dobrem ani o sobě, ani nahodile — neboť dobro a slast není prý totéž —; druzí míní, že některé druhy slasti jsou dobré, velmi mnohé však, že jsou špatné; jiným se druzí ještě třetí mínění, které tvrdí, že, byť i každá slast byla dobrem, přece slast nemůže být dobrem nejvyšším.*“¹⁵⁶ Dle mého názoru je možné, že Aristotelés řadil Demokrita do druhé skupiny, jejíž zástupci považovali některé slasti za dobré, ale mnohé za špatné. Jako důkaz se nám nabízí zlomky B 74, B 207, B 37 nebo zlomek B 235. B 74 rozlišuje slasti podle jejich užitečnosti, jak už jsem řekl výše, užitečné slasti jsou ty, které nám pomáhají udržovat dobrou mysl, neužitečné nám zase přinášejí nerovnováhu vedoucí ke strastem. B 207 nám zase radí rozlišovat rozkoše a volit vždy rozkoše z krásného, ty mají podobu duševních statků, jak napovídá zlomek B 37, jejichž opakem jsou tělesné statky.

Kde se oba filozofové shodují, je vyzdvihování slastí plynoucích z duševní činnosti. Aristotelés sám říká: „*Ani rozumnosti ani řádnému duševnímu stavu nepřekáží slast, která z nich pochází, nýbrž slasti cizí, poněvadž slasti, které vcházejí z myšlení a učení, tím více myšlení a učení budou podporovati.*“ Pro srovnání je zde Demokritův zlomek B 40, kde právě štěstí (slast) nám poskytuje moudrost (tento zlomek zároveň koresponduje se zlomkem B 37): „*Ani těly, ani penězi nejsou lidé šťastni, nýbrž přímostí a moudrostí.*“ Jako další podobnost bych uvedl jejich podobné názory na obtížnost v boji s našimi žádostmi, ta je mimo jiné také dána vzájemným odkazem na učení Hérakleita, který považoval za obtížnější potlačit slast než hněv. Aristotelés se k tomuto vyjádřil v následující pasáži: „*Konečně, jak praví Herakleitos, ještě nesnadnější jest potlačiti slast než hněv a umění a ctnost se po každé projevuje v tom, co jest nesnadnější; a tím zajisté to, co jest dobré, stává se ještě lepším. Proto také celé pojednání jak o ctnosti, tak o životě v obci se zabývá otázkou rozkoše a bolesti; kdo jich totiž dobře užívá, bude dobrý, kdo špatně, bude špatný.*“¹⁵⁷ Srv. Démokritos B 236: „*Bojovat se žádostivostí je obtížné, ale rozváznému muži sluší ji ovládat.*“

Naopak hlavní rozdíl mezi nimi, alespoň v rámci výkladu VII. Knihy Etiky Nikomachovy, je vůbec v základní definici slasti. Tím mám na mysli, že Démokritos stejně jako Platón, považoval slast za doplnění nedostatku a používal přitom i podobných příkladů, jak nám ukazuje zlomek B 235: „*Kdo mají rozkoše z břicha, překračující pravou míru*

¹⁵⁶ EN VII, 1152b 8.

¹⁵⁷ EN II. 3, 1105a7-12.

v jídle, pití nebo pohlavní lásce, ti všichni mají krátké a rychle míjející rozkoše, jen pokud jedí nebo pijí, a za to hojně žaly. Neboť mají stále touhu po týchž věcech, a splní-li se, po čem touží, rozkoš rychle odchází a není přitom nic dobrého než krátký požitek a znovu je jim třeba týchž věcí.“ Duše, na kterou působí touha po jídle (nebo jiných věcech), by se za normálních okolností byla schopná dostat do přirozeného stavu, ale protože se nenaučila dodržovat správnou míru, tak jí její překročení působí strasti. Následné rozkoše jsou pak krátkodobé, což duši stále nutí opakovat proces, který ji odsoudí k začarovanému kruhu.

Aristotelés tento pohled kritizuje ve 13. kapitole knihy VII. Slast nemůže pramenit z touhy po naplnění přirozeného stavu, protože činnost, která z této touhy pramení je provázána strastmi. *„Za druhé, poněvadž dobro jest jednak činností, jednak stavem, jsou ty pohyby a dění, které přivádějí do přirozeného stavu, příjemné nahodile.“* Je to jako kdybychom se po dlouhém putování pouští napili vody, naše touha po vodě byla uhašena, ale nemůžeme zde stále tvrdit, že pocítujeme slast, spíše jakési krátkodobé uspokojení. Dále Aristotelés říká, že v nouzi, dokud ukojujeme svoji přirozenou touhu, tak jsme schopni udělat věci, které bychom za normálních okolností nepodstoupili.¹⁵⁸ Proto Aristotelés následně říká, že slast není pocítovaným děním, ale činností přirozeného stavu: *„Neboť slasti nejsou všechny pouze děním, ani s ním nejsou vždy spojeny, nýbrž jsou také činností a cílem; ani se nedostavují při dění, nýbrž při užívání; a všechny slasti nemají také cíl v něčem jiném, nýbrž jenom ty, které jsou vedeny k dovršení a zdokonalení přirozenosti. Proto také není správné říkati, že slast jest pocítovaným děním, nýbrž spíše jest říci, že jest činností přirozeného stavu, a místo pocítovaným říci ne překaženým.“*

Je pravda, že u zlomku B 235 jsou už přirozené touhy ukojeny, ale stále je zde patrný Démokritův pohled na slasti (touhy) jako doplnění nedostatku. Dále zlomek B 219 mluví o touze po penězích, která pokud není omezena pocitem nasycení, tak nás povede k horším stavům, než je chudoba: *„Pokud touha po penězích není omezena nasycením (koró), je o mnoho horší než nejkrajnější chudoba. Větší touhy (orexis) totiž rodí větší potřeby.“* Na zlomku B 219 je navíc zajímavá poslední věta *„touhy totiž rodí potřeby“* a právě tyto touhy nám přináší strasti, které nás má naopak Demokritova nauka zbavit.¹⁵⁹

Na závěr tedy můžeme konstatovat, že ačkoliv oba filosofové doporučují se vyhýbat nadbytkům slastí, tak se velmi liší v tom, jak slasti definují. U Demokrita jsou slasti, podobně jako u Platóna, definovány jako touhy, z kterých pramení potřeby a kterým má náš rozum odnaučit. Naproti tomu Aristotelés definuje slasti podle toho, k jakým činnostem se váží (knihy X), pokud se váží k dobrým činnostem, tak je svojí povahou ještě „umocňují“, což nám přispívá danou činností vykonávat opakovaně, ale je zde nebezpečí, že to samé platí i pro špatné činnosti. Demokritova a Platonova nauka o slasti byl tedy jeden z dřívějších postojů, které Aristotelés nakonec překonal a nahradil vlastní interpretací.

¹⁵⁸ EN, 1153a 1-9.

¹⁵⁹ Bartoš H. (2006), str. 168.

6. Role politiky v Demokritově a Aristotelově etice

Přestože se v této práci zaměřuji u obou filosofů na etické stránky jejich nauk, tak přece jen uznávám za vhodné podívat se také na to, jak oba nahlíželi na stránky politické. Důvodem, proč jsem se rozhodl ještě zohlednit politický aspekt jejich etiky, je fakt, že jak Aristotelés, tak i Démokritos, si byli vědomi, že jejich etická filosofie nemůže existovat v žádném vakuu, a že i jejich ctnostný člověk musí žít ve společenství pro své vlastní přežití.

Musím zde však předem upozornit, že není mým cílem v rámci této práce dopodrobna popsat politickou filosofii obou filosofů. To je více zřejmé u Aristotela než u Demokrita, kde je naprosto nemožné v jedné kapitole shrnout jeho stěžejní dílo Politiku, proto se v rámci této práce tedy zaměřím na poslední kapitolu knihy X. Etiky Nikomachovy, kde Aristotelés nastínil témata, kterými se bude zabývat v Politice. Okrajově se pak podívám na vybrané pasáže z knihy I. Politiky, a to vše pak následně porovnám s politickými zlomky u Demokrita jako v předchozích kapitolách.

6.1 Aristotelés: role politiky v životě jedince

Jestli cílem Etiky Nikomachovy bylo naučit individuální čtenáře ctnostnému chování, tak cílem Aristotelovy Politiky je péče o společenství, které dokáže zaručit bezpečí členů obce a zajistit jim vhodné životní podmínky k vedení ctnostného a důstojného života. Jak už zmínil Štěpán Špinka, Aristotelés Etikou Nikomachovou připravoval živnou půdu pro svůj následující spis, Politika.¹⁶⁰ Důvodem, proč jsou obě díla úzce provázaná, je, že si Aristotelés byl dobře vědom nutnosti vnějších dober (majetku, společnosti, politiky, obce) k dosažení blaženého života.¹⁶¹ Tuto provázanost lze zaznamenat například už v první knize Etiky Nikomachovy (EN I 1097 b8-14): *„Náleží patrně k nauce nejvážnější a nejvyšší. Takovou se pak jeví nauka politická; neboť tato určuje, které nauky mají býti v obcích a kterým každý jednatel se má učit a pokud. Vidíme, že jsou jí podřízeny i schopnosti, kterých si nejvíce vážíme, jako vojevůdcovství, hospodářství a řečnictví. Poněvadž tedy nauka politická užívá ostatních praktických nauk a ještě ustanovuje, co máme konati a čeho se varovati, zajisté účel její zahrnuje v sobě účely nauk ostatních, takže toto asi je vlastní lidské dobro. Neboť i jestliže toto jest i pro jednotlivce i pro obec totéž, přece je patrně dobro obce něco většího a dokonalejšího, i když jde o jeho nabytí, i když o jeho zachování; vždyť milé jest dosáhnouti dobra i pro jednotlivce, krásnější však a ve větší míře božské dosíci ho pro národ a obce. K tomu tedy směřuje právě tato nauka, jež jest jakýs i druh nauky o obci.“*

Nejlépe tato myšlenka zazněla v desáté kapitole knihy X, kde na závěr, v poslední kapitole, Aristotelés polemizuje a shrnuje svůj výklad a činí závěr, že nestačí pouze, abychom měli mínění o ctnostech, ale musí se k nim vázat i skutečná činnost: *„Když jsme tedy s dostatek v obrys promluvili a o ctnostech, také o přátelství a o rozkoši, smíme myslit, že naše předsevzetí dospělo konce? Či v oblasti praktického jednání, jak jsme řekli, není cílem jednotlivosti pozorovat a poznat, nýbrž spíše je konat? A tak ani při ctnosti nevystačíme s pouhým věděním, nýbrž musíme se pokusit o to, abychom ji měli a ji užívali, anebo je-li*

¹⁶⁰ Špinka et al., (2014), str. 35.

¹⁶¹ EN X 1178a24-b7.

možno stát se dobrým jinak, tedy o toto. ¹⁶² Navíc dodává, že samotné úvahy, které byly zde napříč etikou proneseny, mohou sice nadchnout šlechetné lidi ke konání spravedlivých činů za účelem dosažení blaženosti, ale to samé nemůžeme očekávat ani od množství, které je zmítáno rozkošemi a poslouchá spíše ze strachu než z rozumu: „...ale že obecného množství nedovedou nadchnout pro mravní dokonalost; neboť toto jest takové, že neumí poslouchat ostychu, nýbrž bázně, a že se nedovede zdržovat špatnosti pro její hanebnost, nýbrž pro tresty; žije totiž své vášni, i honí se jen za svými požitky a za prostředky k jejich dosažení a vyhýbá se opačným věcem nelibým, a nedovede ani pochopit, co jest krásné a opravdu slastné, poněvadž toho nikdy neokusilo.“¹⁶³

Aristotelés se tedy na konci X. knihy postupně posouvá k myšlence společenského blaha od blaha individuálního. Podle jeho představy nás mají ve správné obci zákony nejenom přesvědčit, ale také navyknout dobrému jednání, to má hlavně platit u mladých lidí, kterým zákony mají pomáhat k přivyknutí ctnostným činnostem: „Nesnadno se však dostane správného vedení od mládí tomu, kdo nevyrůstá pod vládou takových zákonů; neboť žít uměřeně a zdrženlivě jest přemnohým nepříjemné, zvláště lidem mladým. Proto jejich výchova a zaměstnání musí být uspořádány zákony; potom jim to nebude nepříjemné, poněvadž se to stane zvykem.“¹⁶⁴ To samé pak má platit u ostatních členů obce, hlavně u těch s horšími povahovými vlastnostmi, které mají zákony donutit (v krajních případech i násilím), aby nepáchali nic špatného. U nenapravitelných případů je také doporučeno vyhoštění.¹⁶⁵

Z mého pohledu lze tvrdit, že hlavním cílem Etiky Nikomachovy byla snaha vychovat budoucí generaci zákonodárců, nebo prostě lidí ochotných pečovat o obecné blaho, kteří by byli schopni vytvořit takové zákony, které by i ostatním lidem přinesli blaho, jakého dosáhli oni sami, a zároveň připravit i budoucí generaci k nabývání ctnostné a rozumové skvělosti. Poslední odstavce jsou pak věnovány náhledu témat vztahující se k politické činnosti, kterou Aristotelés bude blíže rozebírat ve spise Politika. V prvních kapitolách politiky si pak můžeme opět všimnout jeho teleologického pohledu na svět, v druhé kapitole identifikuje obec jako přirozený útvar, ke kterému směřují všechna primitivnější uskupení a je zároveň jejich konečným stavem: „Proto každá obec zrovna jako původní společnosti jest, útvar přirozený. Obec totiž jest jejich konečným stavem a přirozenost jest konečný stav; neboť jaká jest každá jednotlivá věc po ukončení svého vývoje, tomu říkáme přirozenost každé jednotlivé věci, jako například člověka, koně nebo domu. Mimoto účel a konečný stav či cíl jest něco i nejlepšího; a soběstačnost jest i cíl i nejvyšší dobro. Z toho jest tedy zřejmo, že obec jest útvar přirozený i a že člověk jest bytost přirozeně určená pro život v obci ...“¹⁶⁶ Paradoxně však poznamenává, že obec lze pokládat za dřívější než primitivnější uskupení jako domácnosti, protože obec jako celek musí logicky existovat dříve než jeho části (tento argument staví na metafoře lidského těla, kde tělo jako celek musí existovat dříve než jeho části, protože bez celku by části postrádaly svoji funkci): „Ale obec jest ve skutečnosti od přirozenosti dříve než domácnost a než každý jednotlivec. Neboť celek jest nutně dříve než jeho část; zruší-li se totiž celek, nebude již noha nohou ani ruka rukou, leč podle jména, jako když někdo mluví o ruce z kamene jako o ruce; neboť bude-li mrtva, bude jen taková,

¹⁶² EN X, 1179a 34.

¹⁶³ EN X, 1179b 10.

¹⁶⁴ EN X, 1179b 33.

¹⁶⁵ EN X, 1180a 10.

¹⁶⁶ Politika 1252b 31.

*pojmové označení každé věci závisí však od možnosti jejího výkonu, a proto nemá-li již takové vlastnosti, nesmí se o ní říkati, že jest totožná, nýbrž toliko stejnojmenná.*¹⁶⁷

Zde bych tedy ukončil výčet základních rysů Aristotelova pohledu na důležitost obce pro život jednotlivce a přesunul se k Demokritovi a jeho pohledu.

6.2 Démokritos: role politiky v životě jedince

Podobně jako Aristotelés, tak i Démokritos vyzdvihuje důležitost respektování našeho postavení v rámci obce a péči a dodržování zákonů, i když na první pohled se nám může zdát, že tento pohled je v rozporu s jeho etickým učením. Například ve zlomku B 252 se říká: „*Obecní věci je třeba pokládat za nejdůležitější nade všechny ostatní, aby byly dobře řízeny; přitom se nesmí jednat svárlivě proti slušnosti, ani si osvojovat sílu proti prospěchu celku. Vždyť dobře řízená obec je největším úspěchem a na tom vše záleží; trvá-li to neporušeno, trvá vše, a hyne-li, hyne vše.*“ Jak tedy může ten samý filosof, který rádně doporučoval nedělat nic nad naše síly a nevěnovat se věcem, které by jinak zatěžovaly naši mysl, zároveň pobízet svého čtenáře, aby se věnoval činnosti, která naopak bude jeho duševní klid narušovat? Byly jeho politické spisy určeny jinému publiku než jeho etické, nebo je tu spojitost jako u Aristotela? Indicie lze najít ve zlomcích B 245: „*Zákony by nebránily, aby žil každý podle vlastní chuti, kdyby neubližoval jeden druhému, neboť závist působí začátek sváru.*“ A zlomek B 248: „*Zákon chce prospívat životu lidí, ale může to jen tehdy, chtějí-li, aby se jim dobře dařilo, neboť jen těm, kdo ho poslouchají, projevuje svou dokonalost.*“ Zde se Démokritos vyjadřuje k zákonům obce a jejich prospívání k životu lidí uvnitř obce. Podle Aleše Havlíčka¹⁶⁸ má Démokritos podobné názory jako Thomas Hobbes v tom, že člověk „přirozeného stavu“ chce dobro pro sebe, zákony hrají roli tedy jakési pojistky, která má zaručit, že nebudeme upírat práva ostatním jedincům ve společnosti. Z toho je tedy zřejmé, že přirozený stav bude ohrožovat duševní rovnováhu, proto tedy Démokritos hájí roli zákonů, sloužící k jeho ochraně. Na druhou stranu Démokritos, jak Havlíček podotýká¹⁶⁹, nepožaduje po nás slepé respektování zákonů, jak nasvědčuje zlomek B 166: „*Mudrc se nemá řídit zákony, nýbrž má být svobodný.*“

Důvody jsou pro to dva: zaprvé pro moudrého člověka nejsou zákony nutné, protože jeho moudrost mu slouží k rozlišení špatného od dobrého, a za druhé, zákony jako lidské konstrukty mohou být dobré i špatné, pro moudrého je tedy v jeho zájmu respektovat jenom ty, které mu umožňují dosahovat dobré mysli, dobrý zákon by tedy měl zamezovat prudkým změnám ve společnosti a zároveň i uvnitř naší duše a jenom ty stojí za to respektovat a dodržovat.¹⁷⁰ Ve zlomku B 181 říká, že lepší než zákony je vědění a porozumění, až poté následují zákony. Zákony jako takové nemohou napravit špatný charakter člověka, to lze pouze skrze učení, jako tomu lze vidět například u zlomku B 183. Démokritos tím zároveň také odmítá vládu dědičné moci, protože podobně jako Aristotelés věří, že učení a výchova přetvářejí naši tělesnou stránku. U těch, co zákon nerespektují, nebo hůře porušují, nabízí Démokritos z našeho pohledu drastické řešení, a to beztrestné a okamžité usmrcení, jak je

¹⁶⁷ Politika 1253a 19.

¹⁶⁸ Havlíček A. (2002).

¹⁶⁹ Havlíček A. (2002).

¹⁷⁰ Havlíček A. (2002).

vidět ve zlomku B 258: „*Je třeba stůj co stůj vše usmrcovat, co bezprávně škodí, a kdo to činí, bude mít v každé obci větší podíl v spokojenosti, spravedlnosti, odvaze i majetku.*“

6.3. Rozdíl v pojetí politické činnosti jedince v obci mezi Aristotelem a Demokritem

Hlavní rozdíl mezi Aristotelem a Demokritem spočívá v odlišném pojetí role jedince v politické činnosti. Následně se pokusím vyzdvihnout hlavní rozdíly v jejich pohledu, které spočívají v rozdílu mezi individuální a společenskou etiku.

Aristotelés se skrze Etiku Nikomachovu snažil docílit dobra pro jednotlivce, to však byl pouze první díl skládačky k jeho větší vizi. Tou byla snaha dosáhnout tohoto dobra i pro celou obec. Etika Nikomachova měla tedy sloužit jako základ pro správnou obec, protože ústava dobré obce může být jenom taková, jaký je charakter zákonodárce. Naproti tomu se Démokritos zajímá především o blaho jednotlivce, avšak i on chápe důležitost obce pro blažený život, jak jsme již ukázali ve zlomku B 252. Svárlivost v obci totiž vede k občanským nepokojům, které mohou přerůst v občanskou válku, což pak vede ke zrušení integrity obce, z čehož pramení nerovnováha pro naši duši, zlomek B 249: „*Svár v obci je zlem pro obě strany, neboť i vítěze, i poražené stíhá stejná zkáza.*“ Proto Démokritos radí svým posluchačům, aby se učili státnickému umění, které by jim umožnilo správnou péči o obec, B 157: „*Démokritos radí, abychom se učili státnickému umění, jež je největší, a abychom podstupovali námahy, z nichž vzniká lidem velikost a sláva.*“ Učení státnickému umění by tedy Démokritos považoval za nutnou strast, která pak bude vyvážena harmonií v obci.

Z toho tedy můžeme soudit, že jak Aristotelés, tak i Démokritos brali péči o obec za jednu z nejdůležitějších činností.

Závěr

Cílem mé práce byla snaha poukázat na podobnosti a rozdíly mezi Demokritovou a Aristotelovou etikou a pokusit se ukázat, zda se Aristotelés neinspiroval od Demokrita v některých myšlenkách.

V první kapitole jsem nastínil téma své práce, vymezil okruh, kde se budu pohybovat, poukázal jsem na Aristotelův zájem o Demokritovy poznatky ve fyzikálních vědách a zároveň jsem poukázal na absenci jakékoliv zmínky o Demokritovy etické nauce v *Étice Nikomachově*, z čehož jsem pak vyvodil svoji výzkumnou otázku.

Druhou kapitolu jsem věnoval úvodu do Aristotelovy a Demokritovy etiky, u Aristotela jsem se především zaměřil na obecnou charakteristiku a cíle jeho etiky (ke kterým jsem se pak vrátil a doplnil v dalších kapitolách). U Demokrita jsem se naopak snažil poukázat na problematiku autentičnosti jeho etických zlomků a také na kritiku, že Démokritos nezahrnul svoji etickou nauku do své širší atomistické teorie (hlásal například E. Zeller a W. K. C. Guthrie). Co se týče pochybností vůči autenticitě zlomků, tak ty jsem patřičně vyvrátil přihlédnutím na historické zmínky o Demokritových etických spisech hlavně těch od Diogena Laertského. V otázce po integraci etických zlomků s atomistickými jsem přihlížel k práci Gregoryho Vlastose.

V třetí kapitole jsem rozebíral Aristotelovu blaženost a Demokritovu dobrou mysl. U Demokrita jsem zároveň ukázal, že jeho etické učení mělo za cíl uzdravovat lidskou duši. Podobnost je tu zde i s Aristotela s tím rozdílem, že se snažil při dosažení blaženosti najít i odpověď po přirozeném údělu člověka, zatímco u Demokrita tento pohled po jakékoliv přirozenosti není patrný. Dále jsem porovnal jejich názor na vnější dobra, kde se oba filosofové shodovali, s výjimkou pořizování dětí, které Démokritos nepovažoval za důležité pro dobrý život.

Ve čtvrté kapitole jsem porovnával ctnostné jednání s tím, že oba autoři považovali ctnostné jednání jako střed mezi nadbytkem a nedostatkem. Rozdíl pak zde byl v morálním apelu, kde u Aristotela jsme měli jednat podle toho, jak by se v dané situaci zachoval rozumný člověk, kdežto u Demokrita byl morální apel kladen na naše vnitřní svědomí.

Pátá kapitola o slastech napřed probírala Aristotelovo dvoje pojetí v knize VII. a X. *Etiky Nikomachovy*, kde jsem vyjádřil souhlas s interpretací G. van Riela, který považoval výklad obou knih za rovnocenný. U Demokrita jsem zase zkoumal, zda jeho dobrou mysl lze ztotožnit se slastí a vůbec jak ji charakterizoval. Na konci kapitoly jsem pak porovnal Aristotelovy a Demokritovy postoje ke slastem.

V šesté a poslední kapitole jsem se podíval, jakou roli připisoval každý z filosofů politické činnosti v životě jedince. Z mého zkoumání pak vyšlo najevo, že Aristotelés i Démokritos považovali starost o chod obce jako nezbytnou pro blažený život.

Bibliografie

- Antonín Kříž (2013), Aristotelés, Etika Nikomachova, vydal Petr Rezek, Praha.
- Antonín Kříž (2008), Aristotelés, Metafyzika, vydal Petr Rezek, Praha.
- Antonín Kříž (1998), Aristotelés, Politika vydal Petr Rezek, Praha.
- A. E. Taylor (1929), *The Classical Review* Vol. 43, No. 2 (May, 1929), pp. 68-70 (3 pages), Cambridge University Press on behalf of The Classical Association.
- A. Kolář (1995), Dógenés Laertios, Životy, názory a výroky proslulých filosofů, překlad univ. Prof. PhDr. Antonín Kolář, originál dle R. D. Hickse M. A., Nová tiskárna Pelhřimov.
- A. Kříž (1984), Aristotelés člověk a příroda, upravil M. Mráz, SVOBODA.
- C. Bailey (1928), *The Greek atomists and Epicurus*, New York/ Russel & Russel.
- C. C. W. Taylor (1999), *The Atomists: Leucippus and Democritus*, University of Toronto press.
- E. Zeller (1889), *Outlines of the history of Greek Philosophy*, přeloženo Sarah F. Alleyne a Evelyn Abbott, Henry Holt and Company.
- Graeser, A. (2000), *Řecká filosofie klasického období*, přel. M. Petříček, OIKOYMENH: Praha.
- Gregory Vlastos (1945), *Philosophical Review* Vol. 54, Duke University Press on behalf of Philosophical Review.
- G. Van Riel (2000), *Pleasure & the Good Life – Plato, Aristotle, & the Neoplatonists*, Brill.
- Havlíček A. (2002), Péče o duši u Demokrita. In: *Reflexe filosofický časopis* [online]. Místo: OIKOYMENH, [viděno: 2021-03-04]. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_23/Pece_o_dusi_u_Demokrita.html
- Hynek Bartoš, Aristotelés, O částech živočichů I, nevydaný překlad.
- Hynek Bartoš (2006), *Očima lékaře, Amfibios*.
- J. C. B. Gosling a C. C. W. Taylor (1982), *The Greeks on Pleasure*, Clarendon Press, Oxford.
- J. Elster (1983), *Sour Grapes – Studies in the subversion of rationality*, Cambridge university press
- Makovelski, A. O. (1953), *Zlomky starořeckých atomistů*, přel. K. Svoboda, Státní nakladatelství politické literatury: Praha.
- Synek, S. (2011), *Lidská přirozenost jako úkol člověka Filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*, Scholia: Praha.
- Schofield, Kirk R., (2004), *Předsókratovští filosofové, Kritické dějiny s vybranými texty*, přel. F. Karfík, P. Kolev, T. Vitek, OIKOYMENH: Praha.
- Špinko, Š. et al. (2014), *Přístupy k etice I.*, Filosofia: Praha.
- TESSITORE, A. (1989). *A Political Reading of Aristotle's Treatment of Pleasure in the Nicomachean Ethics. Political Theory*, 17(2), 247–265.
- T. Irwin (2007), *The Development of Ethics – A Historical and Critical Study, Volume 1 – From Socrates to the Reformation*, Oxford University Press.
- W. K. C. Guthrie (1965), *A History of Greek Philosophy*, II, Cambridge.