

Univerzita Karlova  
Pedagogická fakulta  
Katedra občanské výchovy a filosofie

## BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Nerovnost lidí u Aristotela  
Aristotle on Human Inequality

Jan Skuhravý

Vedoucí práce: doc. Mgr. Michael Hauser, Ph.D.  
Studijní program: Specializace v pedagogice  
Studijní obor: Dějepis se zaměřením na vzdělávání — Základy společenských věd  
se zaměřením na vzdělávání

Odevzdáním této bakalářské práce na téma *Nerovnost lidí u Aristotela* potvrzuji, že jsem ji vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále potvrzuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Praha 11.7.2024

Děkuji doc. Mgr. Michaelu Hauserovi, Ph.D. za vstřícné vedení práce, trpělivost a seznámení s dílem Jacquese Rancièra, které se mi nejen stalo východiskem pro kritickou část celé práce, ale bylo pro mě inspirativní na obecně filosofické rovině. Též děkuji své rodině (zejména svému synovi) za podporu a trpělivost při práci na této klasifikační práci.

## ABSTRAKT

Práce se zabývá otázkou nerovnosti lidí u Aristotela z hlediska rozdílného pojetí jejich přirozenosti. Podává nejprve výklad o paradigmatické podobě přirozenosti *člověka jakožto člověka* a cíli jeho života v podobě *eudaimonie*, v níž se snaží ukázat provázanost obou základních charakteristik člověka, tj. živočicha mající rozum (*zoon logon echon*) a živočicha politického (*zoon politikon*). Ukazuje následně, že tato přirozenost člověka se (zejména v kontextu ctnosti) diametrálně liší od přirozenosti jiných entit. Postupně se věnuje jednotlivým deficientním podobám lidské přirozenosti (otrokům, ženám a barbarům) a základní předpoklad jejich podřadného postavení identifikuje v jejich nedostatečné účasti na rozumu. Důvody pro postulování takovéto koncepce lidského přirozenosti vidí autor práce zejména v Aristotelově obecné metodě zkoumání, která se odvíjí od specifického přístupu k jevům, a ve způsobu nahlížení na lidskou existenci obecně. V poslední (kritické) části práce autor v návaznosti na úvahy Jacquese Rancièra identifikuje Aristotelovu politickou filosofii jako případ para-politiky, která se opírá o teorii lidské přirozenosti jakožto základní argumentační substrát pro nerovné postavení členů *polis*. Na Aristotelově specifickém způsobu zneprítomnění *dému* (typicky v případě rolnické demokracie), zásadní potřebě vnějších dober pro rozvoj ctnosti a nemožnosti objasnit přirozenost řemeslníků (*banausoi*) se pak teorie přirozenosti vyjevuje jakožto pouhý ideologický nástroj ospravedlňující mocenské postavení majetné elity, a tudíž že Aristotelova koncepce přirozenosti jako taková nedostojí nároku na obecnost.

## KLÍČOVÁ SLOVA

nerovnost – lidská přirozenost – Aristotelés – fysis – démos – ženy – barbaři – otroci – banausoi.

## **ABSTRACT**

The thesis deals with the question of the inequality of people in Aristotle from the point of view of the different conception of their nature. First, he gives an explanation of the paradigmatic form of the nature of *man as a man* and the goal of his life in the form of *eudaimonia*, in which he tries to show the interconnection of the two basic characteristics of man, i.e. the animal having reason (*zōon logon echon*) and the political animal (*zōon politikon*). The thesis then shows that this nature of man (especially in the context of virtue) is diametrically opposed to that of other entities. Gradually, he deals with individual deficient forms of human nature (slaves, women and barbarians) and identifies the basic assumption of their inferior status in their lack of participation in reason. The author of the thesis sees the reasons for postulating such a conception of human nature mainly in Aristotle's general method of investigation, which is based on a specific approach to phenomena, and in the way of looking at human existence in general. In the last (critical) part of the thesis, the author, following the reflections of Jacques Rancière, identifies Aristotle's political philosophy as a case of para-politics, which relies on the theory of human nature as the basic argumentative substrate for the unequal position of the members of the *polis*. Aristotle's specific way of absenting the *dēmos* (typically in the case of farmers' democracy), the fundamental need for external goods for the development of virtue, and the impossibility of explaining the nature of artisans (*banau-soi*) reveals the theory of nature as a mere ideological tool justifying the position of power of the wealthy elite, and thus that Aristotle's conception of nature as such does not live up to the claim to universality.

## **KEYWORDS**

Inequality – human nature – Aristotle – fysis – demos – women – barbarians – slaves – banau-soi

## Obsah

Úvod .....	5
1. Lidská přirozenost.....	7
1.1 Člověk jako politický živočich – přirozenost <i>polis</i> .....	7
1.2 Nejvyšší cíl lidského života .....	10
1.3 Definice <i>eudaimonie</i> .....	12
1.4 <i>Eudaimonia</i> jako <i>theória</i> .....	15
2. Nerovnost lidí – deficientní formy lidské <i>fysis</i> .....	17
2.1 Dvojí pojetí <i>fysis</i> ?.....	18
2.2 Lidé druhé kategorie .....	21
2.2.1 Přirození otroci .....	22
2.2.2 Ženy .....	26
2.2.3 Barbaři a ostatní řecké kmeny .....	28
3. Aristotelova „fenomenologická“ metoda .....	32
4. Způsob lidské existence .....	37
5. Kritika Aristotelovy para-politiky .....	40
5.1 Co je para-politika? .....	40
5.2 Přístup k <i>logu</i> jako místo exkluze .....	45
5.3 <i>Démos</i> jako nesnáz .....	48
5.4 Přirozenost řemeslníků .....	50
6. Koncepce lidské přirozenosti jako forma ideologie .....	54
Závěr .....	59
Seznam zkratk.....	60
Seznam použité literatury .....	61

# Úvod

V Aristotelových spisech se můžeme na několika místech setkat s tvrzeními, které popisují některé bytostné charakteristiky člověka, všeobecně pokládané za definice toho, co podle Aristotela znamená být člověkem. Jde o slavné pasáže např. z *Etiky Nikomachovy*<sup>1</sup> a *Politiky*<sup>2</sup> – tedy že za bytné charakteristiky člověka lze označit jeho rozumovost (*zóon logon echon*)<sup>3</sup> a političnost (*zóon politikon*). Obě vykazují základní dualistní perspektivu, kterou Aristotelés pohlíží na člověka a která se projeví i v jeho koncepci *eudaimonie* jakožto cíli lidského života a nejvyššího lidskému tvorů dosažitelného dobra<sup>4</sup>. Právě na konci *Etiky Nikomachovy* Aristotelés zcela jasně za nejvyšší dosažitelný cíl lidského života, tj. *eudaimonii* označí *theória*, tj. kontemplaci, filosofickou činnost v paradigmatickém slova smyslu, aktivitu spojenou s uskutečňováním té nejvyšší rozumové ctnosti, tj. *sofia*. Zdálo by se ale, že potenciál v přirozenosti k rozvinutí našich dispozic vzhledem k blaženosti určitě máme, o tom svědčí už první slova ze začátku Aristotelovy *Metafyziky*. Jak ale sám o pár řádků dříve poznamená, tento cíl je dostupný jen některým<sup>5</sup>. Je toto tvrzení ovšem pouze deskriptivního charakteru? Je v principu možné, aby kdokoli z lidí mohl dosáti tohoto cíle, např. vhodnějším uspořádáním obce? V kontextu následných výroků z Aristotelovy *Politiky*, spisu, který na *Etiku Nikomachovu* bezprostředně a explicitně navazuje, např. o přirozeném otroctví, formách vlády muže nad ženou, barbarech apod., se zdá, že otázku *Kdo všechno může dosáti nejvyššího dosažitelného lidského dobra?* je nutno spíše přeformulovat na otázku po tom, kdo je vlastně podle Aristotela plnohodnotným člověkem/občanem, kdo vůbec má potenciál se takovým člověkem stát (což vnímám v tomto ohledu jako dvě odlišné otázky)<sup>6</sup>. Půjde nám tedy o otázku nerovnosti mezi lidmi.

---

<sup>1</sup> *Eth. Nic.* I, 6, 1098a3–5.

<sup>2</sup> *Pol.* I, 2, 1253a2–3. Citace z první a druhé knihy *Politiky* cituji na základě překladu Milana Mráze (Aristotelés, *Politika I.* OIKOYMENH, Praha 1999, 2019, resp. Aristotelés, *Politika II řecko-česky*, OIKOYMENH, Praha 2004.); z ostatních knih *Politiky* pak z překladu Antonína Kříže (Aristotelés, *Politika*. Petr Rezek, Praha 1998).

<sup>3</sup> Je třeba zmínit, že tato, byť slavná, definice člověka se v Aristotelových spisech nikde v této přesné podobě nevyskytuje a je až pozdní formulací.

<sup>4</sup> O exkluzivním a inkluzivním pojetí *eudaimonie* viz níže.

<sup>5</sup> *Pol.* VII, 13, 1332a39–40.

<sup>6</sup> Osobně mi přijde, že většina sekundární literatury se věnuje pouze otázce přirozenosti člověka jakožto člověka, případně je lidská přirozenost řešena pouze v kontextu jiného hlavního tématu dané práce. Tuto domněnku potvrzuje i Thein (Thein, K., *Aristotelés o lidské přirozenosti. Od myšlení k anatomii*, Filosofie, Praha, 2017, s. 9–18). Navíc objeví-li se již práce zaměřená na lidskou přirozenost, často není primárně zaměřena, řekněme, extenzivně na nejrůznější skupiny lidí, nýbrž pracuje jen s paradigmatickým případem člověka jakožto člověka vycházející zejména z *Etiky Nikomachovy*

Na následujících stránkách se budu tak muset nejprve pokusit ukázat, co přesně pro Aristotela znamená být člověkem jakožto člověkem, abych se pak postupně dostal k tomu, kdo tuto definici je skutečně schopen naplnit a kdo naopak jsou ti, kdož do této definice nezapadají, aniž by je však Aristotelés jakkoli chtěl vyloučit z příslušnosti k lidskému rodu obecně<sup>7</sup>. Bude tedy nakonec nutno prozkoumat povahu těch podmínek, které tak nejen přímo vylučují z účasti na nejvyšším lidském dobru některé konkrétní skupiny jedinců lidského rodu, ale ospravedlňují i jejich v tomto smyslu deficientní postavení. Druhá část práce se pak bude věnovat otázce po důvodech postulování této zásadní nerovnosti, kde se budeme postupně zabývat Aristotelovou metodou zkoumání, jeho náhledem na lidský život obecně. V neposlední řadě v poslední nikoli již výkladové, nýbrž kritické části se blíže podíváme i na koncept politické filosofie v podobě tzv. para-politiky v návaznosti na úvahy Jacquese Rancièra, kde nakonec ukážeme, že teorie přirozenosti, z které vyplývá určitá hierarchie lidských bytostí, není schopna plně vysvětlit oprávněnost plného občanství, byť v nejlepší, obci a kolabuje do legitimizujícího narativu vlády bohatých.

Ve své práci vycházím z analýzy relevantní části Aristotelových spisů v dostupném českém překladu s přihlédnutím k originálnímu znění<sup>8</sup> (konkrétní odkazy viz seznam literatury) s předpokladem kompaktnosti a principiální bezrozpornosti jednotlivých knih v rámci daného spisu<sup>9</sup>. Stejně tak jsem využil několika titulů sekundární literatury, které mi pomohly téma lépe pochopit a pojmut.

Nejprve si tedy představíme, v čem podle Aristotela spočívá lidská přirozenost.

---

ignorujíc již pasáže z *Politiky*. Obdobně to vidí i Ward (Ward, J., K., „Aristotle on Physis: Human Nature in the *Ethics* and *Politics*“, in: *POLIS*, Vol. 22, No. 2, 2005s. 287 – 288).

<sup>7</sup> Nepřímo se tak tedy dotkneme otázky po povaze obecnosti Aristotelovy koncepce lidské přirozenosti jako takové.

<sup>8</sup> Všechny mnou použité řecké zdroje vycházejí z edic W. D. Rosse z roku 1992 v případě *Politiky* a z roku 1924 v případě *Metafyziky*, v případě *Etiky Nikomachovy* pak z edice J. Bywatera z roku 1894.

<sup>9</sup> Zejména co se týče X. knihy *Etiky Nikomachovy* a III. knihy *Politiky*.

# 1. Lidská přirozenost

Podívejme se tedy nyní blíže na Aristotelovu koncepci lidské přirozenosti, tj. přirozenosti *člověka jakožto člověka*. Ukážeme si nejprve, jak Aristotelés sám chápe člověka a to, co je jeho cílem. Jak již bylo uvedeno v úvodu, člověk je pro Aristotela především na jedné straně živočich mající rozum, na straně druhé živočich politický. Abychom lépe osvětlili to druhé, zaměříme se nejprve na Aristotelovo tvrzení o přirozenosti obce, v jehož perspektivě pak lépe uvidíme ony důvody, proč Aristotelés považuje člověka za bytostně politického tvora. Následně se nám pak obě hlediska spojí v otázce po nejzazším cíli lidského života – tj. v otázce po *eudaimonii*.

## 1.1 Člověk jako politický živočich – přirozenost *polis*

Jediným místem Aristotelova explicitního vyjádření toho, co znamená být člověkem, je druhá kapitola první knihy *Politiky*. Jde o ono slavné tvrzení, že „člověk je bytost přirozeně určená pro život v obci“<sup>10</sup>. Toto tvrzení je pak zasazeno do celkové úvahy o přirozenosti *polis*. Osvětlím tak nyní tuto tezi právě z pohledu otázky po přirozenosti obce.

Vyjděme od Aristotelovy definice *polis* tak, jak ji nalzáme ve třetí kapitole třetí knihy *Politiky*:

„(...) obec jest jakýmsi společenstvím, a to společenstvím občanů ve svazku ústavním (...)“.

Je-li obec „jakýmsi společenstvím“ je třeba si nejprve ukázat, co jsou ona ostatní společenství (*koinonia*), jejichž postupným sdružením právě obec vzniká. Aristotelés líčí vznik *polis*, resp. jednotlivých stupňů sdružování, v druhé kapitole první knihy *Politiky*. Toto sdružování se pak dle něj děje od přirozenosti (*fysei*)<sup>11</sup> a dle nutnosti (*ananké*)<sup>12</sup>, nikoli na základě *proairésis*, kdy v rámci dvou fundamentálních vztahů se za účelem plození potomků (vztah muže a ženy) či za účelem vládnutí a bytí ovládan (vztah pána a otroka) sdružují jedinci do společenství. Prvním z těchto společenství je právě *domácnost* (*oikos*). Domácnosti se pak z důvodu potřeby (*chrea*) sdružují do *dědin* (*kómé*). A konečně „konečným společenstvím, utvořeným z většího počtu dědin, je obec. Toto společenství již dosahuje – dá-li se to tak říci – hranice plné soběstačnosti

---

<sup>10</sup> *Pol.* I, 2, 1253a2–3.

<sup>11</sup> To ovšem neznamená bezděčně či samovolně (*automatos*). K tomu viz níže.

<sup>12</sup> *Pol.* I, 1, 1252a26.

(*peras tés autarkeias*), a ačkoli vzniklo pro přežití, trvá pro život dobrý“<sup>13</sup>. Z toho důvodu také Aristotelés dovozuje, že „proto každá obec existuje na základě přirozenosti (*fysei*), platí-li to i o prvních společenstvích“<sup>14</sup>. Z těchto slov je jasně patrné, že Aristotelés považuje vznik polis za přirozenou věc<sup>15</sup>. Budeme však muset ještě blíže prozkoumat, v jakém smyslu jde o věc přirozenou.

Abychom osvětlili toto Aristotelovo stanovisko, přesuňme se o pár vět *Politiky* níže, kde Aristotelés explicitně postuluje již zmíněnou tezi o člověku jakožto živočichovi politickém.

„Z toho je tedy zřejmé, že obec existuje na základě přirozenosti, že člověk je svou přirozeností určen k životu v obci (*hoti ho antrópos fysei politikon zóon*) a že ten, kdo od přirozenosti, a ne pouze náhodou žije mimo obec, je buď špatný, anebo lepší než člověk (...)“<sup>16</sup>.

Člověk je tak svou vlastní přirozeností předurčen k životu v obci, neboť pouze tam může plně dojít ke své plné realizaci jakožto člověk<sup>17</sup>. Pokud od přirozenosti podle Aristotela člověk v obci nežije, není v pravém slova smyslu člověkem. To, čímž ho přirozenost žene do náruče obce, je dvojí.

Zaprvé jde o bytostnou nesoběstačnost<sup>18</sup> člověka-jedince. Jedinec není schopen se sám zaopatřit ani po stránce materiální, ani po stránce „citové“<sup>19</sup>. Právě kvůli této antropologické konstantě může Aristotelés hovořit o *nutnosti*, která svazuje člověka-jedince do společenství, jak jsme

---

<sup>13</sup> *Pol.* I, 2, 1252b28–30.

<sup>14</sup> *Pol.* I, 2, 1252b31.

<sup>15</sup> Aristotelova pozice opřená o jeho teze o přirozenosti obce, její přednosti před jednotlivcem či člověku jakožto *fysei politikon zóon* je v kontextu otázky po politickém závazku v jasném protikladu proti na jedné straně filosofickým anarchistům – reprezentovaným zejména Robertem Paulem Wolffem (Wolff, R. P., *In Defense of Anarchism*. Harper Torchbooks. NY 1976) –, tak na straně druhé proti klasickým i soudobým kontraktualistům od Hobbese po Rawlse. Otázka legitimacy státní moci se u Aristotela projevuje jen v kontextu jednotlivých ústav, nikoli však ve vztahu k polis jako takové; vznik politického závazku tak není třeba nijak ospravedlňovat. Právě tento závěr lze, dle mého soudu, vyvodit mimo jiné právě z Aristotelovy nauky o přirozenosti polis. A navíc právě tento závěr považuji jako jeden z mála z Aristotelova politického učení za stále aktuální či relevantní. Pro podrobnější rozbor této věci tu však není dostatek prostoru. Navíc tezi o přirozenosti polis se Aristotelés též snaží překonat onen pro řecké myšlení běžný protiklad mezi *fysis* a *nomos*. *Zákonodárství je stejně tak přirozené jako peristaltika střev* (srov. Lear, J., *Aristotelés. Touha rozumět. OIKOYMENH*, Praha 2016, s. 227).

<sup>16</sup> *Pol.* I, 2, 1253a2–5.

<sup>17</sup> I v tomto bodě tak vidíme jasný kontrast oproti teoriím společenské smlouvy, kdy do smlouvy vstupuje již jedinec plně rozvinutý po stránce své přirozenosti.

<sup>18</sup> Touha po soběstačnosti je typicky řeckým jevem; kdy soběstačnost je právě znakem štěstí či dokonalosti. Soběstačnost totiž pomáhá dosíci jedinci či společenství jisté odolnosti vůči náhodě-osudu (*tyché*). K této snaze viz skvělá, a dnes již klasická, kniha Marthy Nussbaum *Křehkost dobra* (Nussbaum, M. C., *Křehkost dobra. OIKOYMENH*. Praha 2003).

<sup>19</sup> Rousseauův vznešený divoch je tak Aristotelovu myšlení zcela cizí. Stejně jako je mu cizí samotná představa přirozeného stavu (state of nature).

viděli výše. Fakt, že člověk je bytostně jakožto jedinec nesamostatný, a tak určený pro život v obci, také vysvětluje, proč obec nejen „existuje na základě přirozenosti (*fysei*)“, nýbrž že je „původnější (*proteron*)<sup>20</sup> než jedinec.“<sup>21</sup>. Tuto skutečnost pro Aristotela potvrzuje již jen sama empirická zkušenost<sup>22</sup> s přirozenou tendencí k životu v *polis*, kterou shledává u typického dospělého lidského jedince. Úlohou obce je tak mimo jiné zajistit svoji soběstačnost (*autarkeia*)<sup>23</sup>. Proto Aristotelés mluví o tom, že obec téměř dosahuje „hranice plné soběstačnosti“. Soběstačnost je navíc přednější hodnotou než samotná jednota obce<sup>24</sup>.

Pokud je někomu jakožto jedinci soběstačnost od přirozenosti vlastní, pak, jak píše Aristotelés nemůže býti člověkem:

„Kdo však nemůže žít ve společenství anebo pro svou soběstačnost ničeho nepotřebuje, není částí obce a je buď zvíře, nebo bůh.“<sup>25</sup>.

Zde se před námi rozestírá typicky řecká distinkce mezi člověkem a zvířetem na jedné straně a člověkem a bohy na druhé. K tomu se také vážou výše uvedená Aristotelova slova, že člověk nežijící od přirozenosti v obci „je buď špatný, anebo lepší než člověk“. Odpadnutí od toho, co to znamená býti člověkem, je pro Řeka, nejen klasického období, jasnou ukázkou *hybris*.

Druhým důvodem, proč je Aristotelův člověk „předurčen“ životu v obci, je skutečnost, že obec tvoří ono přirozené prostředí, kde může člověk naplno rozvinout svůj lidský potenciál a dosíci pravého lidského dobra.<sup>26</sup> Jen zde se může rozvíjet nejen k tzv. mravním ctnostem, nýbrž i k ctnostem rozumovým, včetně ctnosti nejvyšší, tj. moudrosti (*sofia*). Navíc je-li cílem obce dobro člověka, jak Aristotelés tvrdí na počátku *Etiky Nikomachovy*<sup>27</sup>, pak je také zřejmá i jeho teze o výsostném postavení politické vědy<sup>28</sup>, která je právě z důvodu toho, že *polis* je vrcholným prostředím pro lidský život, naukou *primárně* o *polis* (a nikoli třeba o *oikos* či *kómé*)<sup>29</sup>. Životem

---

<sup>20</sup> Nikoli v řádu vznikání či našeho poznávání apod., nýbrž v řádu myšlení a bytí (více viz *Met.* V, 11, 1018b9–1019a14). Srov. též s výrazy tzv. *pro nás* (*pros hémas*) a *prostě* (*haplós*) (např. *Phys.* I, 1, 184a16 – pro další odkazy na konkrétní pasáže z aristotelského korpusu viz Brown, Brown, L., „What is „the mean relative to us“ in Aristotle’s Ethics?“, in: *Phronesis XLII/1*, Leiden 1997, s. 88, pozn. 21).

<sup>21</sup> *Pol.* I, 2, 1253a25.

<sup>22</sup> Viz Aristotelova jevům (*ta fainomena*) věrná metodologie. O ní více níže.

<sup>23</sup> Na soběstačnost Aristotelés poukazuje i ve vztahu k přiměřené velikosti státu, když pojednává v sedmé knize o státu ideálním (*Pol.* VII, 4, 1326a25–b25). Je ovšem třeba podotknout, že soběstačnost obce pro Aristotela neznamená soběstačnost jejích občanů (*Eth. Nic.* I, 5, 1097b6–11). To by v jistém smyslu znemožňovalo vnímat obec jako jediné uspořádání, které je schopno zajistit *autarkeii*.

<sup>24</sup> *Pol.* II, 2, 1261b10–15.

<sup>25</sup> *Pol.* I, 2, 1253a27–30.

<sup>26</sup> Srov. *Pol.* VII, 1, 1323a14–33, VII, 2, 1324a23–25.

<sup>27</sup> *Eth. Nic.* I, 1, 1094b4–8.

<sup>28</sup> *Eth. Nic.* I, 1, 1094a25–b6.

<sup>29</sup> *Eth. Nic.* I, 1, 1094b11.

v obci s druhými lidmi jsme navíc *de facto* odsouzeni k politickému jednání. Byť naše *eudaimonia* spočívá ve výkonu nejvyšší možné činnosti (viz následující podkapitoly), nelze se vyhnout kontaktu s druhými v rámci ať už zaopatřování našich potřeb nebo podílu na chodu obce<sup>30</sup>. Život politický je nám taktéž bytostně vlastní. Právě tento ohled spolu s „architektonickým“<sup>31</sup> vnímáním politické vědy ukazuje, že individuální etika je tak pouhou součástí politické vědy<sup>32</sup> – je tomu tak jinak než u teoretiků společenské smlouvy, kde etika předchází konstituci politiky; pro Aristotela tak ani neexistuje žádná „vnější“ hodnota, která by vycházela z jedincovy morálky a která by byla zároveň na politické skutečnosti nezávislá, z jejíž pomocí by šlo vznik ospravedlnit samotný vznik politického závazku<sup>33</sup>. Ostatně sám vznik *polis* není (jako v případě společensko-smluvní tradice) věcí *proairésis*, nýbrž je odvozeninou od *nutnosti* sdružování za účelem zachování a přetrvává za účelem dobrého života<sup>34</sup>.

Tím se nyní dostáváme k tomu, co vlastně Aristotelés považuje za cíl či nejvyšší dobro lidského života, potažmo za zdařilý lidský život.

## 1.2 Nejvyšší cíl lidského života

Právě otázka po nejvyšším dobru lidského života je ústředním tématem Aristotelovy *Etiky*. Za toto dobro označí Aristotelés *eudaimonii*, do češtiny běžně překládanou jako *blaženost* či *štěstí*<sup>35</sup>. Jedná se o cíl nejen poslední, neboť po něm toužíme pro něj samotný, nýbrž i o cíl dostačující, a tudíž jediný, protože po jeho dosažení již netoužíme po ničem dalším, na druhou stranu bez něj je pak náš život nenaplněný. Aristotelés vychází ve svém zkoumání o nejvyšším dobru lidského života z koncepce o teleologickém uspořádání skutečnosti. V oblasti neživé i živé přírody totiž můžeme pozorovat jisté přirozené tíhnutí k určitému vývoji dané entity. Ať

---

<sup>30</sup> Život spočívající pouze v nazírání by byl „vyšší ve srovnání s životem člověka“ (*Eth. Nic. X, 7, 1177b26–27*).

<sup>31</sup> Pojem Richarda Mulgana (Mulgan, R., *Aristotelova politická teorie*. OIKOYMENH, Praha 1998, s. 9).

<sup>32</sup> Jak Aristotelés sám podotýká na počátku *Etiky Nikomachovy*, to, čím se zde hodlá zabývat, je věda politická (*Eth. Nic. I, 1, 1094a25–b6*).

<sup>33</sup> Aristotelés tak zasazuje člověka do jakési totality politiky. Na druhou stranu důvod absence „vnější“ hodnoty, jejímž prismatem by šlo klást otázku po legitimitě politického závazku *per se*, je dána skutečností, že Aristotelés (a s ním i celá před-novověká tradice), na rozdíl později od Johna Locka a dalších, nemá pojem společnosti jako takové, který by stál uprostřed mezi privátní sférou a státem. V tomto bodě by tak Aristotelés anarchistovy námitky nedokázal plně pochopit.

<sup>34</sup> *Pol. I, 2, 1252b30*.

<sup>35</sup> K různým překladům pojmu *eudaimonia* se dostanu záhy; pro účely této práce ho však nechám nepřeložen.

už jde o kámen, který vždy tíhne k tomu padat dolů<sup>36</sup>, či o pulce, jenž je přirozeně uzpůsoben k tomu, aby se vyvinul v dospělou žabu – tedy že vše přirozeně tíhne ke svému specifickému cíli<sup>37</sup>. V obdobném duchu tedy Aristotelés započíná i svou úvahu v *Etice Nikomachově*, když píše, že každá z oblastí lidského života se vyznačuje sledováním určitého účelu, jenž je pak nazýván dobrem dané oblasti<sup>38</sup> – a to bez ohledu na to, zda je účel v oblasti samé či mimo ni<sup>39</sup>. Vycházející z této teleologické představy se Aristotelés snaží ukázat, že i lidský život má svůj vlastní nejvyšší cíl, jenž je z povahy věci také nejvyšším, lidským konáním dosažitelným, dobrem. V opačném případě by se náš život jevil jako marnotratný na straně jedné a potenciálně neurotický na straně druhé<sup>40</sup>.

Tato, v této fázi knihy stále ještě hypotetická, teze o nejvyšším cíli lidského jednání není jistě nikterak v rozporu s naší zkušeností. Ba naopak je přítomna v naší běžné jazykové zkušenosti. Jedná se o jakousi „intuitivní představu“<sup>41</sup> o lidském životě, a proto se také téměř většina lidí shoduje na jménu tohoto cíle, ačkoli se již názory rozcházejí v tom, co je jeho obsahem<sup>42</sup>.

Tímto nejvyšším cílem je podle Aristotela *eudaimonia*. Tento svrchovaný cíl je tím, k čemu směřuje veškeré lidské úsilí, kvůli čemu lidé provádí veškeré činnosti a díky čemuž tyto činnosti dostávají takřikajíc smysl, zatímco on sám již není chtěn kvůli ničemu dalšímu a ničeho dalšího nepotřebuje. Výstižně o tomto faktu pojednává ve svém článku *Aristotle on Eudaimonia* J. L. Ackrill, když konstatuje, že, zatímco na otázku „Proč si žádáme slastného života?“ lze smysluplně odpovědět<sup>43</sup>, otázka „Proč si žádáme nejlepšího způsobu života?“ jednoduše nedává smysl<sup>44</sup>.

Termín *eudaimonia* je viditelně složen ze dvou řeckých slov – „eu“, tj. „dobrý“, a „daimón“, což lze přeložit jako „duch“. *Eudaimonia* tedy doslova znamená něco jako „mít dobrého ducha“. Tento výklad by však příliš evokoval jakousi vnější danost a zapříčiněnost<sup>45</sup>, stejně

---

<sup>36</sup> *Eth. Nic.* II, 1, 1103a19–22.

<sup>37</sup> Uvidíme, že v případě lidské přirozenosti je bezděčnost tohoto tíhnutí zásadně narušena.

<sup>38</sup> *Eth. Nic.* I, 1, 1094a1–3.

<sup>39</sup> *Eth. Nic.* I, 1, 1094a4–6.

<sup>40</sup> Podle Leara by se tato neurotičnost vyznačovala tím, že „(...) pokud by různé cíle o sobě vyvolávaly protikladná jednání v dané situaci, pak bychom byli smýkáni jednou tím a jindy zase oním směrem. Žádným způsobem by nebylo možno uspokojit naše protikladné tužby, takže *jakýkoli* způsob jednání, u něž bychom skončili, by skýtal důvody pro lítost a výčitky svědomí.“ (Lear, s. 185).

<sup>41</sup> Kromě přesvědčení o nemožnosti totálního omylu v případě různých mínění, o němž se zmíním i později (viz např. *Eth. Eud.* VII, 2, 1235b13–18), jde zde též o apel na to, aby posluchačem jeho výkladů o etice byl člověk mimo jiné s už určitou morální zkušeností (*Eth. Nic.* I, 1, 1095a2–4).

<sup>42</sup> *Eth. Nic.* I, 2, 1095a17–28.

<sup>43</sup> Např. že je to nám připadající nejlepší způsob života z důvodu toho a toho.

<sup>44</sup> Ackrill, J., L., *Aristotle on Eudaimonia*, in Rorty, A., O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1980, s. 20.

<sup>45</sup> Nussbaum, *Křehkost dobra*, s. 66–67, pozn. 16.

jako pasivitu toho, kdo *eudaimonií* disponuje. Je tomu však právě naopak. Pro starořecké myšlení bylo přirozené spojovat výraz *eudaimonia* s životní aktivitou člověka. Nejde tak ani o nějaký psychický stav potěšení, ani o jakousi nirvánu v podobě vyvanutí z oblasti záležitostí lidského života<sup>46</sup>, což by, s přihlédnutím k výše zmíněnému a v klasickém Řecku všeobecně uznávanému chápání společenské zakotvenosti člověka, bylo velmi kontra-intuitivní. Sám Aristotelés píše, že tímto výrazem lidé běžně míní to, co rozumíme výrazy jako „dobře žít“, „dobře jednat“ a „dobře se mít“<sup>47</sup>, tedy imanentní charakteristiky života.

Podívejme se nyní na obsahovou definici *eudaimonie*.

### 1.3 Definice *eudaimonie*

Aristotelés se k tomu, co se skrývá pod termínem *eudaimonia*, dostává přes otázku po *ergon* člověka jakožto člověka<sup>48</sup>. *Ergon* – dílo, úkol či funkce – nějaké věci je obecně to, z jehož perspektivy se ukazuje, čím věc skutečně je. Tak např. *ergon* oka je vidění. Poukazuje to též na skutečnost, že Aristotelova etika odvislá právě od otázky po *ergon* nejen odkazuje na teleologický řád světa, nýbrž je i nárokem na porozumění člověka sobě samému.

Tak tedy teprve to, že Aristotelés ukáže, co je *člověku jakožto člověku* vlastní, mu dává možnost odhalit, jaký je nejlepší způsob lidského života<sup>49</sup>.

Aristotelés se tak snaží nalézt takový druh života, který lze pojímat jako specificky lidský. Je třeba ho tedy odlišit od pouze vegetativního způsobu života rostlin na straně jedné i od života zvířat, jenž navíc od toho rostlinného je účasten vnímání. Život člověka jakožto rozumové bytosti naproti tomu je životem činným, který spočívá právě jednak v uplatňování této rozumové stránky, tj. v myšlení, a jednak v řízení se rozumovými důvody<sup>50</sup>. Je to tedy na jedné straně rozum sám, jenž odlišuje člověka od ostatních tvorů, na druhé straně pak jeho přirozený sklon život racionálně uchopit a v tomto duchu ho i vést. Právě z této perspektivy se zdá již pochopitelnější i ona intuitivní představa představená v předchozí podkapitole o zastřešenosti života v podobě jeho nejvyššího dobra<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup> V tomto smyslu za zavádějící pokládám standardní český překlad *eudaimonie* jako *blaženosti*.

<sup>47</sup> *Eth. Nic.* I, 2, 1095a19-20; 1098b20–22.

<sup>48</sup> *Eth. Nic.* I, 6, 1097b24–25.

<sup>49</sup> Na problematickou stránku *ergon*-argumentu (otázka *ergon idion*) poukazuje mimo jiné např. Thomas Nagel (Nagel, T., *Aristotle on Eudaimonia*. In: Rorty, A., O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1980).

<sup>50</sup> *Eth. Nic.* I, 6, 1097b33–1098a5.

<sup>51</sup> Tuto skutečnost osvětluje i Aristotelovo všeobecné přesvědčení o nemožnosti totálního omylu v případě různých mínění (např. *Eth. Nic.* I, 9, 1098b28–29).

Rozum je pak podle Aristotela to, co znamená být člověkem v pravém slova smyslu:

„Zdá se, opakují, že měřítkem při všem je ctnost a ctnostný člověk. Neboť takový se srovnává sám se sebou a po téže věci touží z celé své duše. I chce sám sobě skutečného i zdánlivého<sup>52</sup> dobra a koná je – neboť člověku dobrému náleží dobro uskutečňovat –, a to pro sebe; totiž pro rozumovou schopnost, jež, zdá se, jest vlastním já každého. Také chce žít a být zachován, a to si přeje nejvíce pro tu schopnost, již myslí (*hó fronei*): (...). Zdá se pak, že každý člověk jest, nebo alespoň především jest to, co v něm myslí (*to nouín*).“<sup>53</sup>.

Pregnantněji též v X. knize:

„(...) nejlepší a nejpříjemnější každému jest to, co jest mu přirozeně vlastní. Tedy pro člověka jest to život podle rozumu, poněvadž tj. nejvíce člověk.“<sup>54</sup>

Proto také jako *ergon člověka jakožto člověka* lze chápat skutečnou „(...) činnost duše ve shodě s rozumem anebo nikoli bez rozumu (...)“<sup>55</sup>. Jestliže pak výrazem a prostředkem k „dosažení“ jakéhokoli *ergon* je určitá zdatnost či skvělost (v etickém kontextu se pak často užívá pojmu ctnost), tj. *areté*<sup>56</sup>, lze za nejvyšší lidské dobro označit „skutečnou činnost duše ve shodě

---

<sup>52</sup> Zde je třeba též zmínit Aristotelův etický realismus. Aristotelova etická teorie je na jedné straně reakcí na platonismus, na druhé straně na relativismus protágoreského stříhu (více viz Evans, J. D. G., *Aristotle on Relativism*. The Philosophical Quarterly, Vol. 24, No. 96, červenec 1974, s. 193). Oproti oběma koncepcím přichází Aristotelés, věrný své metodě založené na *faínoména*, resp. *endoxa* (k tomu více kap. 3), s intencionálním i extensionálním vnímáním touhy, která ovšem připouští omyl. Předmět touhy tak může být dobrý, či špatný, stejně jako její naplnění. Zatímco pro platonika může být předmětem touhy pouze pravé dobro (extensionální stránka) – jinak z jeho pohledu vlastně vůbec nemůžeme mluvit o toužení – pro relativistu je předmětem touhy jakýkoli předmět, který se danému jedinci zdá býti dobrým (intencionální stránka) – nelze tu tudíž mluvit o možném omylu; všechny předměty touhy i samy touhy jsou totiž stejně „dobré“, resp. „úspěšné“. Pokud by tedy platila platonská interpretace, nemohli bychom vůbec vysvětlit etickou špatnost (tu bychom museli převést na pouhou chybu z nevědomosti), v případě relativistické by pak nešlo jednotlivé touhy, potažmo jednání, vůbec poměřovat a nic by tak nebylo chtěné přirozeně (*Eth. Nic.* III, 6, 1113a20–21). Aristotelés proto přichází s rozlišením mezi tzv. zdánlivým a pravým dobrem. To také vysvětluje tu skutečnost, totiž onu intuitivní představu o cíli lidského života, resp. shodě na jeho jméně, nikoli však na jeho obsahu (*Eth. Nic.* I, 2, 1095a17–28). Každý se z principu vztahuje pouze k tomu, co se mu jakožto dobro zdá (*Pol.* I, 1, 1252a1–6), ovšem pouze v případě ctnostného člověka pojmy zdánlivého a pravého dobra vzájemně splývají. Většina lidí ovšem v důsledku toho, že nemají ctnostný charakter, směřuje k dobru pouze zdánlivému, kteréžto však není pravým dobrem. Je však zřejmé, že v posledku není možné najít jakékoli vnější měřítko vyjma *spúdaia*, které by rozhodlo, co je oním pravým dobrem – viz Learův příklad s přesvědčeným příslušníkem SS (Lear, s. 217–218, 223). Ovšem je třeba podotknout, že reflexivita Aristotelovy etiky je záměrná; umožňuje mu totiž elegantním způsobem se vyrovnat s etickým skepticismem – více viz tamt., s. 219–223. Této problematice se lehce dotknu v závěrečné kapitole.

<sup>53</sup> *Eth. Nic.* IX, 4, 1166a12–23, viz též IX, 8, 1168b35–1169a3.

<sup>54</sup> *Eth. Nic.* X, 7, 1178a5–8.

<sup>55</sup> *Eth. Nic.* I, 6, 1098a7.

<sup>56</sup> Ctnost, *areté*, je obecně vzato jakákoli skvělost či výtečnost, tedy to, co danou věc dělá nadprůměrně dobrou. A to tím, že toto věc plně splňuje své *ergon*, dílo či funkci, k níž je určena. Je tedy jasné, že

s rozumem z hlediska zdatnosti (...) v životě úplném<sup>57</sup>. Ta je výrazem pravého uskutečnění formy člověka. K tomu, aby člověk *eudaimonie* dosáhl, je tedy třeba uskutečňovat to, co je mu vlastní jako člověku a čím takřikajíc má být, prostřednictvím ctností, a to v životě jako celku. Jakousi definici *eudaimonie* Aristotelés formuluje v 6. kapitole I. knihy, když prohlásí, že *eudaimonia* je:

„(...) činnost (*energeia*) duše z hlediska ctností<sup>58</sup> (*areté*), a je-li ctností více, tedy z hlediska té nejlepší a nejdokonalejší (*teleiotatén*)<sup>59</sup>. Dále, v životě úplném. Neboť jedna vlašťovka jara nedělá, ani jeden den; tak ani šťastným a blaženým člověkem nečiní jeden den, ani krátký čas.“<sup>60</sup>

*Eudaimonia* je charakterizována jako uskutečňování (*energeia*) duše podle *areté*, tj. uskutečňování ctnostných činů, které k jejímu nabytí nejen vedou<sup>61</sup>, nýbrž ji tím i konstituují<sup>62</sup>. Nejsou to tedy pouhé prostředky, nýbrž cíle samy o sobě<sup>63</sup>.

Aristotelés dodává, že nutnou podmínkou pro dosažení *eudaimonie* je uskutečňování duše v rámci života jako celku. To neodkazuje k délce lidského života, jak by se mohlo na první pohled zdát, nýbrž k celkovému „obrazu“ života, kde hlavní úlohu hraje právě ctnostně jednání<sup>64</sup>.

---

ctnost se může projevit pouze v rámci svého uskutečnění – jak uvidíme v případě definice *eudaimonie*. V případě člověka to znamená, že se nejedná o nějakou vnitřní kvalitu ducha, která by byla hodnotná sama o sobě bez ohledu na své projevy. Ctnost je pro Aristotela setrvalou dispozicí (*hexis*), a tedy jakýmsi *prvním uskutečněním* a zároveň *druhou mohutností*. Navíc udržuje pravdivý počátek jednání, tj. kvůli čemu se jednání stává (*Eth. Nic. VII, 9, 1151a15–20*), a jakožto trvalá dispozice v duši v případě mravních ctností kultivuje jedincovi žádosti a činí tak lidskou duši v tomto bodě bezrozpornou – dělá tak dobrým člověka i jeho *ergon* (*Eth. Nic. II, 5, 1106a14–26*).

<sup>57</sup> *Eth. Nic. I, 6, 1098a16–18*.

<sup>58</sup> Oproti Křížovi překládám pojem *areté* jako *ctnost*, a nikoli *zdatnost*. Této korektury se držím v celé své práci.

<sup>59</sup> Nauka o duševních ctnostech, které jsou považovány za nejhodnotnější (*Eth. Nic. I, 8, 1098b14*), vychází z Aristotelova členění duše na její nerozumovou a rozumovou část, jež se dále dělí na složky teoretického a praktického rozumu. Každá z nich má pak své vlastní specifické ctnosti – žádostivá část ctnosti mravní (etické), zatímco část rozumová ctnosti rozumové (dianoetické), kde složka teoretického rozumu, jehož předměty jsou neměnná jsoucna, má za ctnost moudrost (*sofia*) (*nús* a epistéme nyní ponechme stranou; navíc sám Aristotelés považuje moudrost za *epistéme* i *nús* těch předmětů, které jsou svou povahou nejhodnotnější (*Eth. Nic. VI, 7, 1141b2–3*)), kdežto ctností praktického rozumu je *frónésis*, nejčastěji překládaná jako soudnost či rozumnost – opět ponecháváme stranou oblast *poiésis* – tvorby, resp. *techné* – umění.

<sup>60</sup> *Eth. Nic. I, 6, 1098a16–20*.

<sup>61</sup> Neustálým opakováním ctnostných činů se v duši utváří trvalá dispozice (ctnost) k takovému jednání, jejíž uplatňování je podmínkou nutnou pro dosažení *eudaimonie*.

<sup>62</sup> Nejde pouze o to ctností „mít“, nýbrž je i uskutečňovat. Aristotelés proto konstatuje, že spícího člověka, ač ctnostného, nelze nazvat blaženým (*Eth. Nic. I, 3, 1095b32–1096a3*).

<sup>63</sup> Ackrill, s. 18–20; srov. též Lear, s. 183.

<sup>64</sup> Proto podle Aristotela ten, kdo se již jednou dosáhl *eudaimonie*, nemůže ji opětovně pozbyť, leda by se mu přihodila v životě velká neštěstí (*Eth. Nic. I, 11*).

Fakt, že *eudaimonia* představuje nejvyšší lidské dobro, nás vede stejně jako Aristotela k dalšímu jejímu podstatnému rysu – totiž k její relativní závislosti na vnějších dobrech<sup>65</sup>. Jak už jsme výše naznačili, život člověka je pro Aristotela bytostně určen jeho uzpůsobeností životu v obci, v širším měřítku pak jeho situovaností v sublunární části světa, kde mnohé může být i jinak, resp. kde tato část obecně vykazuje existenci změny. Není tedy divu, že lidský život, pokud má být zván zdařilým, nutně předpokládá jistou míru zaopatřenosti, ať už jde o přátele, zdraví či určitou míru majetku nebo společenského postavení<sup>66</sup>. Právě tyto vnější dobra jsou mnohdy podmínkou pro uskutečňování jednotlivých ctností<sup>67</sup>, a zároveň vlastně vylučují možnost podílet se na ctnosti, resp. zdařilém životě těm, kterým se tato vnější dobra nedostávají<sup>68</sup>.

## 1.4 *Eudaimonia* jako *theória*

Přestože totiž je většina *Etiky Nikomachovy* zaměřena na zkoumání mravních ctností, v X. knize Aristotelés explicitně ztotožní *eudaimonii* s *theórií* – kontemplací – ježto jest aktivitou duše z hlediska moudrosti<sup>69</sup>. Rozum je Aristotelem považován za to nejhodnotnější v nás, a tudíž i aplikace ctnosti rozumu bude platit za to nejchválehodnější v lidském životě. Jako tezi o primátu teoretického rozumu, resp. aplikace jeho ctností, lze zpětně chápat právě onen zmíněný dodatek o *teleiōtaton* z Aristotelovy definice *eudaimonie* z 6. kapitoly II. knihy<sup>70</sup>. To však samozřejmě vyvolává otázku po úloze, jakou hraje mravní ctnost v lidském životě, když je navíc v X. knize dle ní vedený život označen až za druhý nejlepší<sup>71</sup>. V sekundární literatuře je tento problém označen jako problém vztahu mezi oblastí *praxis* (jednání) a *theória*, kde se

---

<sup>65</sup> *Eth. Nic.* I, 9, 1099a31–1099b8.

<sup>66</sup> *Eth. Nic.* I, 9, 1099a31–b8. Viz též *Pol.* I, 4, 1253b24–25.

<sup>67</sup> Např. jen ten, kdo má určité množství peněz, může uplatňovat štedrost.

<sup>68</sup> Takto pojmávaný lidský život, stejně jako velký důraz na moc náhody, resp. osudu, je typický pro celé řecké myšlení (Lear, s. 177). K tomu podobněji též viz Nussbaum, *Křehkost dobra*, s. 601–696. Tomuto problému se podrobněji budeme věnovat níže.

<sup>69</sup> *Eth. Nic.* X, 7, 1178b32.

<sup>70</sup> Dle mého názoru však nelze interpretaci o dominantním pojetí *eudaimonie* jakožto *theorie* založit na argumentech o dokonalosti a soběstačnosti *eudaimonie* z páté kapitoly I. knihy, jimž sice *theória* vyhovuje, které ovšem plynou z pojmu *eudaimonie*, tedy z jeho formálních hledisek, nikoli z jeho obsahu. Aristotelův požadavek, aby *eudaimonia* splňovala podmínku dokonalosti, ještě nijak neimplikuje, že se bude také jednat o jeden objekt touhy. Obdobně viz Ackrill, s. 24–26. Přesto se však příkláním spíše k onomu dominantnímu pojetí – zaprvé z důvodu textové jednoznačnosti (*eudaimonia* je *theória*), za druhé z důvodu toho, že někteří interpreti směšují otázku po dobrém životě (*eu zein*) s *eudaimonií* jakožto nejdokonalejší činností.

<sup>71</sup> *Eth. Nic.* X, 8, 1178a9.

nabízí dvojí různá interpretace – v anglické literatuře zvaná jako „intellectual account“, resp. „comprehensive account“<sup>72</sup>, u jiných autorů adekvátně jako interpretace dominantního pojetí, resp. inkluzivního pojetí *eudaimonie*<sup>73</sup>.

Ač otázka správné interpretace v této věci je pro pochopení Aristotelovy filosofie jistě zásadní, pro účely naší práce se odpovědi na toto dilema vyhněme, nepředstavuje totiž, dle mého soudu, nikterak zásadní hledisko pro zde předkládanou problematiku. Ať už je nejlepší lidský život pro Aristotela ten věnující se politické činnosti, či samotářský mravně indiferentní život kontemplujícího filosofa<sup>74</sup>, zásadní je v tuto chvíli pro nás pouze fakt, že Aristotelés ve svém pojednání o zdařilém lidském životě, a tedy pravém uskutečnění lidské přirozenosti, spojuje obě v úvodu naznačená základní určení člověka – tj. tvora majícího rozum a přirozeně určeného k životu v obci, byť přednost nakonec dostává ona rozumová charakteristika, k čemuž se ještě později vrátíme.

---

<sup>72</sup> Nagel, s. 7.

<sup>73</sup> K tomu více Ackrillův článek *Aristotle on Eudaimonia*.

<sup>74</sup> Srov. s Learovou koncepcí nemravného kontemplujícího šťastného jedince (Lear, s. 345–356).

## 2. Nerovnost lidí – deficientní formy lidské *fysis*

Z výše uvedeného je patrné, že pro Aristotela lidská přirozenost spočívá v uskutečňování toho nejvyššího, co jest v jeho duši, totiž rozumu, a to v rámci činnosti, kterou pro nic jiného nepotřebuje<sup>75</sup>, jež sama navíc nic jiného nepotřebuje<sup>76</sup>, během níž zažívá specifickou slast<sup>77</sup> a jejímž uskutečňováním člověk v jistém smyslu sám sebe překračuje<sup>78</sup> a připodobňuje se bohu<sup>79</sup>, čímž paradoxně činí to, co znamená býti člověkem<sup>80</sup>. Aristotelés to vyjadřuje takto:

„Nemá-li tedy člověk, jak mravokárci hlásali, jen lidsky smýšlet, i když jest pouze člověkem, ani jako smrtelník omezovat se na věci smrtelné, nýbrž má se snažit, pokud možno, aby se stal nesmrtelným, a činit všechno za tím účelem, aby žil ve shodě s tím, co jest v něm nejvyššího; neboť i když jest to nepatrné vnějším leskem, vnitřním významem a hodnotou daleko nad vše vyniká. Ba zdá se, že toto u každého tvoří jeho pravé já, ježto jest nejvyšší a nejlepší; bylo by to tedy něco zvláštního, kdyby člověk nechtěl žít svým vlastním životem, nýbrž životem někoho jiného.“<sup>81</sup>

Navíc tohoto stavu nelze dosíci z důvodu bytostné nesamostatnosti člověka jinde než právě v *polis* jako specifickém společenském uspořádání.

Lidská přirozenost naplněná v jeho *ergon* a vyjádřená v nejvyšší z činností, totiž *theórii*, však evidentně není – byť Aristotelés používá ony obecné výrazy – dostupná každému, což je patrné mimo jiné ze závislosti na vnějších dobrech a tedy i dostatku času<sup>82</sup> pro výkon *theória*. V tomto směru se ukazuje, že Aristotelova koncepce lidského přirozenosti tak, jak nám ji představují eticko-politické spisy, není onou statickou *fysis* z *Fyziky* a *Metafyziky*.

---

<sup>75</sup> *Eth. Nic.* X, 6, 1177b2–6.

<sup>76</sup> *Eth. Nic.* X, 7, 1177a27–b1.

<sup>77</sup> *Eth. Nic.* X, 7, 1177a23–27.

<sup>78</sup> Tento rys lidské přirozenosti dále rozpracovává Lear (Lear, s. 345–356).

<sup>79</sup> *Eth. Nic.* X, 7, 1177b30–31.

<sup>80</sup> O rozdvojené přirozenosti v kontrastu k jednoduchosti přirozenosti boha viz *Eth. Nic.* VII, 15, 1154b20–31.

<sup>81</sup> *Eth. Nic.* X, 7, 1177b31–1178a4.

<sup>82</sup> K tomu více kap. 4.

## 2.1 Dvojití pojetí *fysis*?

Paradigmatickým výkladem o *fysis* je pasáž z druhé knihy *Fyziky*:

„Příroda [*fysis*] je však principem a příčinou pohybu a klidu v tom, čemu původně náleží, a to o sobě, nikoli nahodile.“<sup>83</sup>

*Fysis* je zde představena jakožto vnitřní princip změny. Ostatně sloveso *fyein*, resp. *fyó*, z něhož je tvar *fysis* odvozen, znamená v původním významu (zejména) „růst“<sup>84</sup>. Proto též pro Aristotela jsou paradigmatickými případy přirozených věcí živočichové a rostliny (a jejich části)<sup>85</sup>. *Fysis* je tedy tím, co vede věc k jejímu přirozenému cíli, který je odvislý od její substanciální formy – je principem ontogeneze daného jedince. *Fysis* tak v posledku není jen tímto principem změny, nýbrž se vyjevuje jakožto samotné vrcholné stádium věci, tj. jakožto její cíl, *telos*<sup>86</sup>, v němž se plně ukazuje její forma (*eidos*). Odtud ony na první pohled paradoxní výpovědi, např. že „příroda<sup>87</sup> chápaná jako dění směřuje k přírodě“<sup>88</sup>. Právě všechny tyto základní formy vypovídání *fysis* pak Aristotelés sám shrnuje v první kapitole II. knihy *Fyziky*<sup>89</sup>. V *Metafyzice*<sup>90</sup> pak celý tento rozvrh vyloží znovu, obohacen tentokrát o významy *fysis* jakožto látky (*hylé*) a podstaty (*ousia*), jež je vpravdě to, co „znamená *fysis* v prvním a vlastním smyslu“<sup>91</sup>. *Fysis* se tak Aristotelovy v tomto rozšířeném kontextu jeví jakožto na jedné straně *arché* změny či pohybu vedoucí věc k jejímu predeterminovanému *telos*, na straně druhé jakožto aktuální síla věci ve své rozvinuté podobě být tím, čím je. Lze ji nazírat jak jakožto *možnost* či *mohutnost* (*dynamis*), tak i *skutečnost* (*energeia*). V tomto světle se zdá, že *fysis* je,

---

<sup>83</sup> *Phys.* II, 1, 192b21–22.

<sup>84</sup> Viz např. internetový slovník a knihovna pramenů nejen k řecké filosofii TUFTS university: [www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=fu%2Fsei&la=greek&can=fu%2Fsei1&prior=to\&d=Perseus:text:1999.01.0057:book=1:section=1252b&i=2](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=fu%2Fsei&la=greek&can=fu%2Fsei1&prior=to\&d=Perseus:text:1999.01.0057:book=1:section=1252b&i=2). Celkovou etymologií slova se podrobněji zabývá např. Kočandrle (Kočandrle, R., *Fysis iónských myslitelů*, Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2008, s. 18–26, zejména s. 18–19).

<sup>85</sup> *Fysis* mají i věci ne-živé – typicky základní živly. Základní dichotomií tu tvoří věci *od přirozenosti* (*fysei*) a věci, kterou nejsou od přirozenosti ale *z jiné příčiny* (typicky věci vzniklé lidskou činností – *poiésis* –, nástroje apod.). Viz *Phys.* II, 1.

<sup>86</sup> *Phys.* II, 1, 193b12–13. Srov. též *Pol.* I, 2, 1252b32.

<sup>87</sup> Kříž překládá v tomto kontextu pojem *fysis* jako *příroda*.

<sup>88</sup> *Phys.* II, 1, 193b13.

<sup>89</sup> *Phys.* II, 1, 193a30–31.

<sup>90</sup> *Met.* V, 4.

<sup>91</sup> *Met.* V, 4, 1015a14.

jsou-li přítomny vhodné podmínky, jistým druhem samopohybu (například tak jako ze semínka postupně vyroste daná rostlina – a ne jiná). Jak na jiném místě popisuje sám Filosof:

„Neboť přirozené jest všechno, co jest spojitě pohybováno nějakým vnitřním principem a dospívá k určitému cíli. Tento jest ovšem u jednotlivých bytostí různý, jak to odpovídá tomu kterému principu, ale není něčím náhodným, nýbrž je pokaždé vždy tentýž, jestliže nic nepřekáží.“<sup>92</sup>.

*Fysis* je v tomto pojetí vykládána jako to, co je běžné. A v jiném smyslu vlastně i tím, co nám dovoluje odlišovat normativní stav věci od toho deficientního<sup>93</sup>.

Člověk má sice stejně jako jiní živočichové jasně Aristotelem definovanou *fysis* (tj. jednak jako *zoon politikon*, jednak jako *zoon logon echon*), na druhou stranu se od ostatních druhů odlišuje svou otevřeností vůči naplnění této *fysis* v podobě určitého *ergon*. V tomto úkolu totiž může člověk lehce selhat<sup>94</sup>. *Fysis* člověka je daleko více věcí přirozených dispozic, které se mohou, ale také nemusí, aktualizovat za vhodných podmínek. Tento rozdíl sám Aristotelés ukazuje, když pojednává o rozdílu mezi tím, co znamená mít dispozici k ctnosti a co ke smyslům:

„Dále schopnosti toho, čeho se nám přirozeně dostává, dříve s sebou přinášíme a teprve později projevujeme příslušné činnosti, jak můžeme pozorovat u smyslů – neboť příslušného smyslu jsme nenabyli z častého vidění nebo z častého slyšení, nýbrž naopak užívali jsme ho, protože jsme jej měli, nikoli že bychom ho byli užíváním nabyli –, ctností však nabýváme po předchozí činnosti, jak tomu jest i u ostatních umění. Neboť máme-li se něčemu naučit, co máme konat, naučíme se tomu tím, že to konáme (...)“<sup>95</sup>.

Ctnost se v člověku sama neuskuteční, je třeba jí dosáti pravidelným konáním ctnostného jednání, v Aristotelově terminologii *zvykem* (ostatně ctnost je setrvalou dispozicí, *hexis*<sup>96</sup>). Proto, jak píše v první kapitole II. knihy *Etiky Nikomachovy*, „(...) ctnosti nejsou nám dány od přirozenosti, ani proti přirozenosti (...)“<sup>97</sup>. Rodíme se jen s dispozicí těchto ctností (ale i neřestí<sup>98</sup>) nabýt. Člověk má možnost stát se nejlepší i nejhorší verzí sebe sama<sup>99</sup>.

---

<sup>92</sup> *Phys.* II, 8, 199b15–18.

<sup>93</sup> Srov. s *Pol.* 1254a36–37.

<sup>94</sup> To ukazuje i důležitost *proairésis* v rámci etiky; ostatně *proairésis* je schopen pouze člověk. Později uvidíme, že dost možná pouze některý člověk.

<sup>95</sup> *Eth. Nic.* II, 1, 1103a26–33.

<sup>96</sup> Viz pozn. 56.

<sup>97</sup> *Eth. Nic.* II, 1, 1103a24.

<sup>98</sup> *Pol.* VII, 13, 1332b1–2. Jde totiž o případ tzv. rozumové mohutnosti, které se vždy týkají protiv (*Met.* IX, 2, 1046b4–10).

<sup>99</sup> *Pol.* I, 2, 1253a31–37.

Jde o podobný případ, jako je tomu u kognitivní progrese, kterou Aristotelés popisuje ve spise *O duši*, kde rozlišuje proces nabývání vědění od pouhého vidění<sup>100</sup>. Mít schopnost vidět je odlišnou dispozicí než mít určité vědění. Zatímco aplikace zraku představuje již tzv. druhé uskutečnění, jehož samotné „vlastnění“ je již prvním uskutečněním, resp. druhou mohutností (*dynamis*), mít určité vědění je až rozvinutím dispozice toto vědění nabýt. To znamená, že je teprve – toto nabývání – přechodem od první mohutnosti k mohutnosti druhé (proto Aristotelés v případě nabytí ctnosti mluví o *trvalé dispozici – hexis*<sup>101</sup>). Aplikace daných znalostí je pak až uskutečněním druhým. Vrozená dispozice nabýt vědění, obdobně jako nabýt ctnost, je tak jen první mohutností.<sup>102</sup>

To koresponduje i s rozdílem podaným v *Metafyzice* mezi mohutnostmi tzv. vrozenými a těmi získanými návykem (*ethei*)<sup>103</sup>. Jinak řečeno, ctnost sama je *prvním uskutečněním*, či *druhou mohutností* v kontrastu k přirozené ctnosti (*fysiké areté*)<sup>104</sup>, jež je pouhou přirozenou dispozicí k nabytí pravé ctnosti, tedy *první mohutností*<sup>105</sup>. Proto tak *fysis* nemůže hrát primární roli účinné příčiny v případě nabytí ctnosti<sup>106</sup>.

Mimo jiné jsou to též zákony obce, jejichž úkolem je pomoci nasměrovat vývoj jedince k rozvoji jeho ctnosti<sup>107</sup> (a to i za pomoci aplikace trestů a odměn<sup>108</sup>, tj. i jakýmsi „násilím“ jedince k ctnosti dovést<sup>109</sup>). Z výše uvedeného je snad taktéž patrné, proč pokládá Aristotelés *polis* za přirozenou<sup>110</sup>. Jen ona totiž dokáže vytvořit takové prostředí, v němž se může plně rozvinout potenciál lidské *fysis*.

---

<sup>100</sup> *De Anima*, II, 5, 417a21–b6.

<sup>101</sup> Jako jeden ze tří duševních jevů; vedle citů (*pathé*) a vrozených schopností (*dynemeis*). Viz *Eth. Nic.* II, 4, 1105b20.

<sup>102</sup> Více viz Ward, *Aristotle on Physis*, s.287–308.

<sup>103</sup> *Met.* IX, 5, 1047b31–32.

<sup>104</sup> V kontrastu k *vlastní ctnosti* (*Eth. Nic.* VI, 13, 1144b3–4). *Přirozené ctnosti* jsou ostatně přirovnávány k přirozeným vlastnostem, kteréžto mají totiž i děti a zvířata (*Eth. Nic.* VI, 13, 1144b8–9). Více viz Ward, „Aristotle on Physis“, s.298–299.

<sup>105</sup> V případě *eudaimonie* jde však o *druhé uskutečnění* duše, tj. o uplatňování oněch ctností.

<sup>106</sup> Podrobněji tuto problematiku rozebírá Julie K. Ward (tamt., s.294–301). Srov. s koncepcí mere nature a normative nature Julie Annas (viz Annas, J.: *Aristotle on Human Nature and Political Virtue. Aristotle's Politics – A Symposium. The Review of Metaphysics* 49, červen 1996, s. 734–735), které vyjadřují rozdíl mezi přirozeným jakožto běžným a přirozeným jakožto raritním, tedy ideálním.

<sup>107</sup> I proto Aristotelés poukazuje na to, že vzdělání ve věcech politických předpokládá jisté zkušenosti a duševní vyspělost (*Eth. Nic.* I, 1, 1095a1–9).

<sup>108</sup> *Eth. Nic.* X, 10, 1179b10nn.

<sup>109</sup> *Eth. Nic.* X, 10, 1179b33–1180a5. Zákony tak mají zcela neliberální charakter.

<sup>110</sup> *Pol.* I, 2.

Aristotelés tak pracuje, zdá se, s precizovanějším pojetím *fysis* v eticko-politických spisech, než je tomu ve *Fyzice* a *Metafyzice*<sup>111</sup>.

## 2.2 Lidé druhé kategorie

Ve třinácté kapitole VII. knihy *Politiky* pak Aristotelés však vyjmenovává tři prostředky, díky nimž se stáváme dobrými (*agathoi*) a ctnostnými (*spúdaioi*) – je jím kromě *přirozenosti* (*fysis*) a *zvyku* (*ethos*) i *rozum* (*logos*)<sup>112</sup>. Možná trochu překvapivě Aristotelés zde *fysis* nemíní nějaké speciální vlastnosti, pouze následující:

„Předně jest třeba se naroditi, a to jako člověk, nikoli jako nějaký jiný živočich, potom také s určitými vlastnostmi těla i duše.“

Stačí tedy, zdá se, když se člověk narodí jakožto člověk, neboť jak na jiném místě v kontextu možnosti nabytí *eudaimonie*, upozorňuje, že „z ostatních živých tvorů není štásten (*eudaimonei*) žádný, ježto nemá účasti na rozjímání (*theórias*)“<sup>113</sup>, nehledě na to, že jiné živočišné druhy nejsou schopny rozvíjet mravní ctnosti. *Fysis* v podobě lidské *fysis* tu tak hraje zřejmě pouze nutnou podmínku pro nabytí ctnosti, potažmo uskutečnění pravého *ergon* člověka. Co však znamenají ony „určité vlastnosti těla i duše“?

Aristotelés tu sice zřejmě naráží čistě na *fysis* člověka jako *conditio sine qua non* nabytí ctnosti, přesto tato pasáž může odkazovat i na ty skupiny lidí<sup>114</sup>, jejichž ctnost je vůči svobodným

---

<sup>111</sup> Ward to shrnuje následovně: „The conclusion that human nature in regard to the virtues is less determinate, and has less causal efficacy than Aristotle claims in his canonical discussions about physis in Physics II is significant. Even if we invoke a distinction between kinds of potentiality so as to accomodate weaker and stronger senses of physis within his work, problems persist. As we have already mentioned, assuming that physis ‘most of all signifies the substance and form’ of a thing and functions as its primary cause, it remains unclear why it is that human moral nature does not reach its actualized state.“ (Ward, „Aristotle on Physis“, s. 301).

<sup>112</sup> *Pol.* VII, 13, 1332a40–41.

<sup>113</sup> *Eth. Nic.* X, 8, 1178b27–29.

<sup>114</sup> V mé práci se nebudu zabývat relativitou v rámci plné ctnosti jako takové v jiném kontextu než v kontextu lidí s rozdílnou primární *fysis*. K relativitě plné ctnosti skrze úvahy o významu termínu *meson/mesotés pros hémas* odkazují k pracím L. Brown (Brown, L., „What is „the mean relative to us“ in Aristotle’s Ethics?“, in: *Phronesis XLII/1*, Leiden 1997), H. J. Curzer (Curzer, H., J., „Aristotle’s Mean Relative to Us“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 80, No. 4, 2006, s. 507-519), J. D. G. Evanse (Evans, J. D. G., „Aristotle on Relativism“, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 24, No. 96, červenec 1974, s. 193-203) a S. Leightona (Leighton, S., *The Mean Relative to Us*, in *Apeiron* 28, 1995; Leighton, S., *Relativizing Moral Excellence in Aristotle*, in *Apeiron* 25, 1992). Tímto směrem by bylo možné práci dále rozvinout, což zde ovšem činiti nebudu.

mužským jedincům v jisté smyslu deficientní<sup>115</sup> – jedná se v první řadě o tzv. přirozené otroky, svobodné ženy a barbary. Pojďme se tedy nyní postupně podívat na obě z těchto skupin.

### 2.2.1 Přirození otroci

Nejprve je třeba říci, že Aristotelés rozlišuje mezi tzv. zákonným (*kata nomon*)<sup>116</sup> a přirozeným (*fysei*) otroctvím. To znamená, že Aristotelés pojímá za přirozené otroky jen ty jedince, kteří jsou svou přirozeností k tomuto postavení určeni, nikoli ty, kteří se v této pozici ocitli v důsledky politických (typicky válečných) událostí. Jinak by totiž musel Aristotelés připustit, že spravedlnost je spojena s právem silnějšího, resp. právo s mocí<sup>117</sup>. Budeme-li tedy mluvit o otrocích, automaticky to bude znamenat, že mluvíme o těch tzv. přirozených, jejichž podřadné postavení je zdůvodněno právě odkazem na jejich přirozenost.

Otrok (*dúlos*) podle Aristotela je součástí pánova majetku, dokonce je popisován jako pouhý oduševnělý nástroj určený k jednání (v kontrastu k nástrojům určeným k výrobě)<sup>118</sup>. Právě z otroků a svobodných se teprve skládá ona základní jednotka obce – úplná domácnost<sup>119</sup>. A právě vztah otroka a pána tvoří jeden ze tří paradigmatických vztahů nejen v rámci domácnosti, ale vůbec<sup>120</sup>. Jde o vztah despotické vlády, kterážto se uplatňuje podobně jako vláda královská mezi nerovnými, ale navíc se neděje ve prospěch ovládaného, nýbrž ve prospěch vládnoucího<sup>121</sup>. Není se v čemu divit, v rámci Aristotelovy argumentace totiž otrok jakožto část pánova majetku nenáleží sám sobě – což je pro Aristotela základní rys toho, aby byl někdo nazýván přirozeným otrokem<sup>122</sup>.

Aristotelés pak v paté kapitole 1. knihy *Politiky* tuto definici přirozeného otroka precizuje. Aristotelés nejprve vyjde z premisy, že „duše na základě přirozenosti vládne a tělo se podřizuje“<sup>123</sup>. Pán je pak připodobněn právě duši, zatímco otrok tělu. A nejde v tomto smyslu jen o pouhé připodobnění. Otrokovou jedinou předností je právě to, že vyniká použitím svých

---

<sup>115</sup> Otázku, zda tu opravdu má Aristotelés má na mysli něco víc než jen tuto základní nutnou podmínku, diskutuje Ward v polemice s Richardem Krautem (Ward, „Aristotle on Physis“, s. 30, pozn. 29.).

<sup>116</sup> *Pol.* I, 6, 1255a5.

<sup>117</sup> Aristotelovy úvahy v 6. kapitole 1. knihy by si jistě zasloužily větší pozornosti. Zde však se jim věnovat nebudu.

<sup>118</sup> *Pol.* I, 4, 1253b27–33; 1254a7–8. Nesnáze spojené s touto pasáží podrobněji komentuje Jínek (Jínek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*, OIKOYMENH, Praha, 2017, s. 176–179).

<sup>119</sup> *Pol.* I, 3, 1253b4.

<sup>120</sup> *Pol.* I, 3, 1253b5–12.

<sup>121</sup> *Pol.* VII, 14, 1333a3–5.

<sup>122</sup> *Pol.* I, 4, 1254a8–17. S přihlédnutím k metafyzickým konotacím v rámci kontextu části a celku diskutuje tuto pasáž velmi podrobně Jínek (Jínek, s. 180–184).

<sup>123</sup> *Pol.* I, 5, 1254a35–36.

tělesných sil, a v tom také spočívá jeho *ergon*<sup>124</sup>, které se tak liší od *ergon člověka jakožto člověka*<sup>125</sup>, o němž jsme pojednali výše<sup>126</sup>. Na jiném místě Aristotelés přímo píše:

„Neboť ten, kdo je s to svým myšlením (*dianoia*) předvídat, je svou přirozeností vládce, kdo je však schopen pouze tělesné práce (*sómati ponein*), je určen k ovládnání a je svou přirozeností otrok.“<sup>127</sup>.

Z nadvlády myšlení nad tělesnou prací je tak odvozena nadvláda pána nad otrokem. A právě zde je ještě třeba doplnit onen třetí, rozhodující rys, který odlišuje otroka (a nejen jeho, jak později uvidíme) od pána. A tím je právě otrokova deficientní účast na rozumu (*logos*):

„Neboť svou přirozeností je otrokem ten, kdo může náležet jinému (a proto mu i náleží) a kdo se podílí na rozumu (*logú*) jen tak, že ho vnímá [u jiných]<sup>128</sup>, ale sám ho nemá.“<sup>129</sup>.

Není to nakonec tělo, které dává poznat, zda je někdo přirozeným otrokem<sup>130</sup> – nýbrž duše. Aristotelés zde zřejmě má před očima své rozdělení duše tak, jak ji představil v *Etice Nikomachově*, kde část nerozumné (*alogon*) duše má podíl na rozumu v tom smyslu, že „ho poslouchá a jest mu poddána“<sup>131</sup>. Ovšem posléze Aristotelés přiznává, že otrok je schopen se naučit i jistým komplikovanějším dovednostem<sup>132</sup>, u nichž už není zcela zřejmé, že by šli provozovat tzv. bez rozumu. Díky této účasti na činnostech spojených s jistou rozumovou kompetencí může tak otrok vůbec být vykonavatelem vůle pána<sup>133</sup>. Ta rozumová složka, která otrokovi zcela schází je *uvažovací schopnost (to búleutikon)*<sup>134</sup>. *Búleusis* je jedním ze základů záměrné volby (*proairésis*), která je kruciální pro přítomnost jednání (*praxis*). Jde o schopnost zvažovat mezi dvěma prostředky<sup>135</sup>.

---

<sup>124</sup> *Pol. I*, 5, 1254b17–19. Je otázkou, zda v tomto kontextu je Aristotelovi předobrazem i žena-otrok.

<sup>125</sup> *Eth. Nic. I*, 6, 1097b24–25.

<sup>126</sup> V *Etice Nikomachově* dokonce píše, že: „Lidskou ctností pak rozumíme nikoli zdatnost tělesnou, nýbrž duševní.“ (*Eth. Nic. I*, 13, 1102a15–16).

<sup>127</sup> *Pol. I*, 2, 1252a31–34. Podobně *Pol. I*, 5, 1254b27–32.

<sup>128</sup> Tato vsuvka je převzata z překladu Milana Mráze.

<sup>129</sup> *Pol. I*, 5, 1254b20–23.

<sup>130</sup> *Pol. I*, 5, 1254b27–39.

<sup>131</sup> *Eth. Nic. I*, 13, 1102b31.

<sup>132</sup> *Pol. I*, 7, 1255b23–28.

<sup>133</sup> Je tak ve stejném postavení jako pomocný kormidelník, který figuruje jako příklad oduševnělého nástroje (*Pol. I*, 4, 253b28–30). Viz též Jinek, s. 179.

<sup>134</sup> *Pol. I*, 13, 1260a12.

<sup>135</sup> Podrobněji viz Synek, S., *Lidská přirozenost jako úkol člověka*, TOGGA, Praha, 2011, s. 73–75. Tím, že otrok není schopen kvůli této absenci *rozvažování samotné záměrné volby*, staví otroka mimo oblast jednání, *praxis*, kterážto je navíc definičním znakem toho, abychom byli schopni o někom říci, že má *bios*, tj. ten způsob života založený na *praxis*. Naopak otrokovi náleží podobně jako bohům (např. *Eth. Nic. X*, 8, 1178b17–21) či zvířatům pouze *zóé* či *zén*, tj. žití ve smyslu životní aktivity (*Eth. Nic. X*, 7, 1177a8–9).

Výše uvedená citace ale vyvolává jinou potíže. Otrok je zde analogicky přirovnán k žádostivé části duše, tak jak jsme již uvedli. Ovšem vztah rozumu (*nús*) a žádostivosti (*orexis*) je dříve v *Politice* oproti vztahu duše a těla charakterizován jako příklad politické či královské vlády<sup>136</sup>. Vztah pána k otrokovi však zcela jistě definuje vztah despotický. Jak tuto nesrovnalost vysvětlit? Ostatně i později Aristotelés překvapí tvrzením o prospěšnosti přátelství (*filia*) mezi pánem a otrokem<sup>137</sup>. V *Etice Nikomachově* se pak vyjadřuje k podmínce jakéhokoli přátelství, kterou je společné lidství obou partnerů vztahu<sup>138</sup>.

Otroci tak zcela jistě nejsou vyloučení i z účasti na lidském druhu, jak by se mohlo zdát z Aristotelova srovnávání otroků s domácími zvířaty, o nichž se „liší jen málo“<sup>139</sup>, ovšem v kontextu co do užitečnosti. Aristotelés totiž zcela jasně označí otroky za členy lidského rodu<sup>140</sup>. Ono společné lidství obou však neznamená, že má pro obě strany vztahu stejný obsah. Rovnost, zdá se, v tomto případě znamená rovnost co do rodu (lidství), nikoli co druhu (pán-otrok)<sup>141</sup>. Přirození otroci totiž evidentně pro Aristotela nemají stejné dispozice k ctnostem jako svobodní muži<sup>142</sup> (pak by se ostatně celá diference svobodní-otroci rozpadla)<sup>143</sup>. Aristotelés sám tuto otázku diskutuje ve třinácté kapitole první knihy:

„Nejprve co se týče otroků, mohl by někdo být na pochybách, zda má otrok kromě svých předností jako nástroje a služebníka ještě nějakou jinou ctnost, cennější než ony, například uměřenost, statečnost, spravedlnost a každá jiná z takových vlastností, nebo zda nemá žádnou z nich kromě zdatnosti v tělesných službách. V obou případech vzniká nesnáz: Mají-li totiž otroci nějakou takovou ctnost, čím se budou lišit od svobodných? Nemají-li žádnou z uvedených ctností, je to zvláštní, když to jsou lidé a mají podíl na rozumu. Téměř tytéž pochyby vznikají tehdy, když se uvažuje o ženě a dítěti, zda také mají ctnosti a zda také žena má být uměřená, statečná a spravedlivá a zda dítě může být nejen neukázněné, nýbrž i uměřené, či nikoli? Je tedy třeba zkoumat, zda ti, kdo jsou na základě přirozenosti podřízenými, a ti, kdo jsou vládci, mají stejnou ctnost či různou. Mají-li se totiž oba podílet na ušlechtilosti, proč by

---

<sup>136</sup> *Pol.* I, 5, 1254b5–6.

<sup>137</sup> *Pol.* I, 6, 1255b12–14.

<sup>138</sup> *Eth. Nic.* VIII, 13, 1161a30–b9.

<sup>139</sup> *Pol.* I, 5, 1254b24–25.

<sup>140</sup> *Pol.* I, 13, 1259b27–28.

<sup>141</sup> „Pokud tedy jest otrokem, není k němu přátelství, ale ovšem pokud jest člověkem; (...).“ (*Eth. Nic.* VIII, 13, 1161b5).

<sup>142</sup> Podle Aristotela je tomu tak už od narození (*Pol.* I, 5, 1254a23–24).

<sup>143</sup> Jak číst Aristotelovo tvrzení, že „(...) jest lépe všem otrokům jako závodní cenu určití svobodu (...)“ (*Pol.* VII, 1330a33), nechám již na čtenáři.

měl jeden stále vládnout a druhý se podřizovat? Vždyť tu nemůže být rozdíl mezi „více“ a „méně“, neboť podřizovat se a vládnout liší se co do druhu, „více“ a „méně“ však nikoli.“<sup>144</sup>.

Skutečně otázka po stejných či rozdílných ctnostech jednotlivých skupin lidí je pro Aristotelovu hierarchickou strukturu vlád naprosto kruciólní. Avšak je-li vláda přirozeným jevem všude v přírodě<sup>145</sup>, je minimálně odůvodněné předpokládat, že ctnosti jednotlivých členů tohoto vztahu se odlišují. Aristotelovi tu jde v podstatě o to udržet základní distinkci mezi „něco dělat/něčím být“ a „něco dělat/něčím být *dobře*“<sup>146</sup>, která je naprosto zásadní pro celý Aristotelův (či celkově řecký) obraz světa obecně. Aristotelés tak na jednu stranu přiznává, že „(...) mravní ctnost je sice dostupná všem uvedeným osobám [tj. svobodným mužům, otrokům i ženám – pozn. autora práce]<sup>147</sup>, ale uměřenost ženy a muže není táz, ani jejich statečnost a spravedlnost, jak se domníval Sókratés, nýbrž jedna statečnost je vládnoucí, druhá sloužící a podobně je tomu i u ostatních ctností.“<sup>148</sup>. Ono „něco dělat dobře“ se tak odvíjí vždy od subjektu (jakožto reprezentanta určité skupiny) tohoto „dělání“<sup>149</sup>.

Jak je tomu v případě přirozených otroků?

Z výše uvedeného je patrné, že otroci a ženy jsou potenciálně schopni přeměnit svou základní dispozici k ctnosti (onu *první mohutnost*)<sup>150</sup> ve své duši na faktickou ctnost (*druhou mohutnost*) – vždyť právě etická ctnost je ctností žádostivé části duše –, je též ovšem zřejmé, že tato dispozice je jinak zaměřena. Co je však důvodem této odlišné zaměřenosti? Otroek není schopen rozvažování, a proto potřebuje svého pána, aby vůbec mohl ctnosti nabýt – má ji takříkajíc *skrze* svého pána<sup>151</sup> (ostatně proto je ho též třeba tolik napomínat<sup>152</sup> - vždyť mohutnost k nabytí ctnosti je onou racionální dispozicí, která se může vyvinout i opačným směrem<sup>153</sup>). Vláda, kterou ustanovuje pán nad otrokem, je tak v podstatě vládou, která by měla nastat v otrokově duši. A proto je též pro otroka lepší býti otrokem<sup>154</sup>. Je-li navíc dobro otroka totožné s dobrem

---

<sup>144</sup> *Pol.* I, 13, 1259b21–38.

<sup>145</sup> *Pol.* I, 5, 1254a28–32.

<sup>146</sup> *Pol.* I, 13, 1259b39–1260a4.

<sup>147</sup> Otázku možné ctnosti u dětí nyní ponechme stranou.

<sup>148</sup> *Pol.* I, 13, 1260a20–24.

<sup>149</sup> Viz *Pol.* I, 13, 1260a24–28; v kontextu ctností s částmi obce viz *Pol.* III, 4, 1277a5–11.

<sup>150</sup> Viz předchozí podkapitola 2.1.

<sup>151</sup> *Pol.* I, 13, 1260b2–4.

<sup>152</sup> *Pol.* I, 13, 1260b4–6. Dere se tu na mysl otázka, zda tento – byť silně autoritativní – vztah „péče“ o otroka je ještě přísně vzato vztah despotické vlády, která je vykonávána zcela ve prospěch ovládajícího. Má-li však z pánovi vlády prospěch i otroek, stává se distinkce mezi despotickou a královskou vládou poněkud více nejasnou.

<sup>153</sup> *Met.* IX, 5, 1048a10–11.

<sup>154</sup> Lear, s. 226.

pánovým<sup>155</sup> (ježto otrok je pouhým oduševnělým nástrojem), má otrok svou ctnost „pro svého pána (*pros despotén*)“<sup>156</sup>.

V případě přirozených otroků je to tak v posledku podle Aristotela jejich deficientní rozumová složka duše, kvůli níž je nejen nutné, ale i prospěšné<sup>157</sup>, aby odpovídala i jejich společenskému postavení<sup>158</sup>. Podobně, byť s odlišným odůvodněním, tomu bude i v případě žen.

### 2.2.2 Ženy

Otázce postavení žen Aristotelés v *Politice* nevěnuje tolik prostoru jako přirozeným otrokům. Ženy jsou oproti otrokům deficientní ve stejné sféře – tj. přístupu k *logu* – ovšem v menší míře. Zatímco otrok rozum, resp. rozhodovací složku (*to búleutikon*) přímo nemá a podílí se na ní jen nepřímo skrze svého pána, žena tuto složku duše má, ale „bez síly k rozhodování (*akuron*)“<sup>159</sup>. Proto též nepodléhá despotické vládě tak jako otrok, nýbrž vládě politické, která v tomto případě však pomíjí svou samotnou podstatu tím, že nepřipouští v případě žen ono střídání pozic vládnoucího a ovládaného<sup>160</sup>. Jsou tedy na jedné straně pokládány za svobodné a rovné svým mužským protějškům, neboť to jsou předpoklady pro to, aby mohly být s nimi ve vztahu politické vlády. Zároveň je vidět, že se jedná o rovnost nanejvýš formální<sup>161</sup>. Proto Aristotelés

---

<sup>155</sup> *Pol.* I, 2, 1252a34.

<sup>156</sup> *Pol.* I, 13, 1260a33. Srov. též *Eth. Nic.* VIII, 12, 1160b30.

<sup>157</sup> Diferenciace tak zde, jako v mnohých jiných kontextech, jen zastírá hierarchickou strukturu. Otroci nejsou zbaveni ctnosti – jen je jim připsána ctnost méněcenných. Zřejmě proto Aristotelés k otázce možnosti nabývání ctnosti otroky dodává, že „potřebuje jen skrovnou ctnost (*aretés mikras*), a to v takovém rozsahu, aby ani z nevázanosti, ani z lenosti nezanedbával svoji službu.“ (*Pol.* I, 13, 1260a34–36). K tomuto problému viz poslední kapitola práce.

<sup>158</sup> Jínek vidí v tomto podvojném pojetí otroka výsledek Aristotelovy dialektické metody v této problematice, kde „v zásadě sice platí x [tj. otrok jako pouhý oduševnělý nástroj – pozn. autora práce], ale při bližším pohledu se ukazuje jako přesnější y [tj. otrok jakožto člověk – pozn. autora práce].“ (Jínek, s. 197). V jistém smyslu lze na postavě otroka předvést dialektiku před-politické skutečnosti dané nutností a politična, kde zásadním je kritérium prospěšnosti – srov. Jínek, s. 173, 193–194; srov. též Rancière, J.: *Neshoda. Politika a filosofie. Svoboda servis*, Praha: 2011 s. 1–29.

<sup>159</sup> *Pol.* I, 13, 1260a13.

<sup>160</sup> Byť se jedná o ne-despotický typ vlády, tedy ten, jenž se vykonává ve prospěch ovládaného. Jinde mluví spíše o vládě aristokratické (*Eth. Nic.* VIII, 12, 1160b32–35).

<sup>161</sup> Srov. *Pol.* II, 2, 1261a37–1261b2.

píše, že „muži totiž spíše než ženě náleží na základě přirozenosti vedení“<sup>162</sup>. Navíc na ženy je pohlíženo podobně jako na děti či otroky, tedy na někoho, koho je třeba vychovat<sup>163</sup>:

„Je tedy zřejmé, že při vedení domácnosti se pečuje více o lidi než o neživý majetek a více o jejich zdatnost než o výtečnost majetku, kterou nazýváme bohatstvím, a že se větší péče věnuje svobodným lidem než otrokům.“<sup>164</sup>.

Proto též může také Aristotelés prohlásit, že důvodem, proč byli Spartané poraženi, byla nedostatečná výchova jejich žen<sup>165</sup>. Jejich postavení a ctnosti jsou tak zcela odrazem soudobého pohledu na postavení ženy ve společnosti a v rodině<sup>166</sup>. Ženám je tak přiřknuto rozdílné *ergon*, a tudíž i rozdílný obsah dané ctnosti<sup>167</sup>, byť si ponechává stejné jméno<sup>168</sup>.

Pro odlišnost mužů od žen má však Aristotelés i biologické vysvětlení, které se však týká čistě reprodukce. Přesněji řečeno nejde vlastně o rozdílnost mužů a žen jakožto jedinců, nýbrž výhradně o samčí a samičí princip<sup>169</sup>. Zásadní rozdíl mezi ženským a mužským pohlavím je látkový a to v rámci téže druhové formy<sup>170</sup>. Tímto látkovým principem je teplota krve<sup>171</sup>, která vůbec vysvětluje existenci dvou pohlaví. To však nedostačuje pro to, aby vysvětlilo ženský přístup k rozvažování jakožto *akuron*<sup>172</sup>. Navíc Aristotelés jasně prohlásí, že ženy a muži mají stejnou duši<sup>173</sup>. Různá teplota krve sice má dopad na rozvoj rozumových schopností, nikoli však zásadní zcela. Žena má evidentně rozvinutou rozumovou složku duše – ta je pouze v jistém

---

<sup>162</sup> *Pol. I*, 12, 1259b1–2.

<sup>163</sup> Ovšem vychovávat je potřeba *de facto* všechny členy obce (*Eth. Nic. X*, 10, 1180a1–5).

<sup>164</sup> *Pol. I*, 13, 1259b18–21.

<sup>165</sup> *Po. II*, 9, 1269b12–1270a9.

<sup>166</sup> Mulgan, s. 59. Srov. *Pol. I*, 13, 1260a30. Příkladem dobového pojmání přirozenosti žen u Řeků může být figura bohyně Hestie, která je ztělesněním rodinného krbu, vnitřku a stálosti – oproti ženám-smrtelnicím však u ní nenajdeme pohyb ve spojitosti s manželstvím, neb Hestie je věčnou pannou (více viz Vernant, J.-P., *Hestia a Hermés*, OIKOYMENH, Praha, 2004, s. 11–12, 38). O vnímání ženské role vypovídá taktéž figura, dobově vnímaná jako perverzní, Klytaimnéstry a Élektry (tamt., s. 17–23).

<sup>167</sup> *Pol. I*, 13, 1260a15–17.

<sup>168</sup> *Pol. I*, 13, 1260a20–24.

<sup>169</sup> Thein, s. 109. Kde sice Aristotelés má v některých pasážích i k tomuto hodnotící poznámky, ty se však vždy týkají pouze těchto principů: „samec je „lepší a božstější“ ne jako jedinec s určitou povahou, ale jako *příčina pohybu*“ (tamt., s. 114).

<sup>170</sup> „Mužské a ženské jsou sice zvláštními vlastnostmi (*oikeia pathé*) živočicha, ale nenáleží mu z hlediska podstaty, nýbrž jsou v látce a v těle. Proto z téhož semene vzniká jedinec pohlaví ženského nebo mužského, podle určitého působení, jež zakouší.“ (*Met. X*, 9, 1058b22–24).

<sup>171</sup> Tamt., s. 110.

<sup>172</sup> Podle Theina tímto výrazem není míněno, že schopnost rozvažování by byla u žen „sama o sobě slabší, ale je jí přikládána ze strany vládců menší váha, Zároveň však stále platí, že situaci, v níž vládce – ať už jde o pána domácnosti nebo vládce v plně politickém smyslu – naslouchá ženám málo a otrokům vůbec, vykládá text *Politiky* tak, jako by skutečně odpovídala jejich povaze, kterou nicméně nelze vyčíst z ničeho jiného než z jejich postavení v obci.“ (Tamt., s. 119).

<sup>173</sup> Thein, s. 115; s odkazem na *O plození živočichů*.

smyslu deficientní, v jakém však a co je toho příčinou, však již není zcela zřejmé. Jediným „argumentem“ pro mužovu (byť formálně politickou) vládu nad ženou je, že „(...) mužské pohlaví se má k ženskému tak, že ono je svou přirozeností mocnější (*fysi kreitton*) a toto slabší (*cheiron*), a tak ono vládne a toto se mu podřizuje“<sup>174</sup>.

V následujícím oddíle však uvidíme, že ani tento důvod není logicky koherentní, jak vyplývá z úvahy o postavení žen u barbarů.

### 2.2.3 Barbaři a ostatní řecké kmeny

Z předchozích podkapitol je patrné, že *fysis* sama nestačí k tomu, aby člověk dosáhl ctnosti. Kromě síly *zvyku* a *rozumu*, kterému se budu věnovat později, je třeba podotknout, že Aristotelés vnímá jako důležitý faktor pro formování lidské přirozenosti samotný vliv prostředí. To se samozřejmě zračí i ve výchovné síle zákonů<sup>175</sup> a nutnosti dobrého zřízení<sup>176</sup>. Trochu překvapivě ho však vidí i ve vlivu geografických či klimatických podmínek. Právě to nás nyní dostává k výkladu o barbarech.

Pro Aristotela totiž důvodem pro deficientní přirozenost barbarů je jejich geografické rozmístění:

„Národové totiž, kteří bydlí v chladných končinách, a to v Evropě, jsou sice plni odvahy (*thymú*), ale rozumové schopnosti (*dianoias*) a umělecké dovednosti (*technés*) mají již méně; proto snadněji udržují svou svobodu, jsou však neschopni žít v obci a ovládati sousedy. Asijské národové jsou rozumově (*dianoétika*) a umělecky nadaní, ale bez vznětlivosti (*athyma*), proto žijí stále v poddanství a v porobě. Avšak hellénský rod, jak sídlí uprostřed těch končin, tak má účast v přednostech obou. Jest totiž i vznětlivý (*enthymon*) i rozumově nadaný (*dianoétikon*); proto jest stále svoboden, nejdokonaleji vede správu obce a dovedl by vládnouti všem národům, kdyby byl sloučen v jednu obec<sup>177</sup>.“<sup>178</sup>.

Barbarská povaha je tak evidentně závislá na klimatických podmínkách dané oblasti. Aristotelés tu opět operuje s teplotou jako s faktorem, který ovlivňuje nastavení v lidské duši. Tentokrát je vedle rozumovosti postavena jako druhá možná část duše, na níž má klima vliv, *vznětlivost* (*thymos*).

---

<sup>174</sup> *Pol.* I, 5, 1254b13–14.

<sup>175</sup> *Eth. Nic.* X, 10, 1179b31–1180a5.

<sup>176</sup> *Eth. Nic.* II, 1, 1103b3–6.

<sup>177</sup> Jakoby zde Aristotelés předjímal Alexandrovi výboje do Persie a Egypta.

<sup>178</sup> *Pol.* VII, 7, 1327b23–34.

Chladnější podmínky znemožňují rozvoj rozumovosti, ale dávají rozvinout vznětlivost. Byť to v textu není přímo zmíněno, dá se předpokládat, že příklad Asiatů udává Aristotelés proto, že žijí v *teplejších* podmínkách, v nichž je jejich vliv na rozumovost a vznětlivost opačný. Řekové pak mají to štěstí, že žijí v ideálních podmínkách potřebných pro plný rozvoj duše i politického společenství<sup>179</sup>. To souvisí i s výše probraným fenoménem přirozenosti a hlavně důležitosti *polis* pro život člověka.

Všimněme si, že nedostatek rozumových schopností – *dianoias*, tedy stejné rozumovosti, kterou má pán v kontrastu k otroku – mají jen severští barbaři. Když Aristotelés v první knize *Politiky* pojednával o přirozenosti otroka, právě absence tohoto typu rozumovosti byla důvodem, který činil z jedince přirozeného otroka závislého na svém pánovi. A v tomto smyslu měl zřejmě Aristotelés na mysli tyto severské barbary z chladných končin Evropy, když prohlásil, že:

„U barbarů však má žena stejné postavení jako otrok. Příčinnou toho je skutečnost, že nemají přirozené vlohy k vládnutí, a tak u nich vzniká společenství otrokyně a otroka. Proto básníci praví:

*Řekům slušno nad barbary vlást,*

čímž vyjadřují, že být barbarem a být otrokem je na základě přirozenosti totéž (*on*).“<sup>180</sup>.

Ponecháme-li nyní stranou Aristotelovy kulturně-šovinistické narážky spojené s imperialistickou rétorikou<sup>181</sup>, je barbarská otročí povaha dána nedostatkem rozumovosti, která opravňuje k vládě. Z druhé strany viděno pán je tak *de facto* ten, kdo má tuto rozumovost sdostatek rozvinutou.

V předchozím oddíle jsme viděli, že žena se liší od otroka svou přirozeností – „žena a otrok se tedy liší svou přirozeností“<sup>182</sup>. Ve výše citovaném úryvku však Aristotelés položí rovnítko mezi ženy a otroky v případě žen-barbarek. Důvodem jejich postavení je u barbarů obecná absence přirozených vloh k vládnutí. Z toho, zdá se mi, vyplývá, že relativně lepší postavení svobodných žen v řecké *polis* není nikterak dáno samotnou přirozeností žen jako takových, nýbrž schopností řeckých svobodných mužů vládnout. *De facto* tato schopnost ne-politické politické vlády mužů umožňuje řeckým ženám odlišit své postavení od otroků. Důvody pro tuto

---

<sup>179</sup> Jde o rozvinutí Hérodotova bipolarismu o ideální střední člen, jakožto člen mezi dvěma krajnostmi, totiž o řecký svět (Jinek, s. 367).

<sup>180</sup> *Pol.* I, 2, 1252b5–9.

<sup>181</sup> Ostatně, jak poznamenává Jinek (Jinek, s. 368), Aristotelés ve své koncepci ideálního státu nebuduje ani tak utopickou Atlantidu jako spíše řecký kolonizační projekt.

<sup>182</sup> *Pol.* I, 2, 1252a34 –b1.

zvláštní a jistě neuspokojivou argumentaci leží zřejmě čistě v poplatnosti tehdejší řecké kultuře<sup>183</sup>. Naopak tvrzení o otrocké přirozenosti barbarů je možné brát tak, že o dilematu mezi zákonností a přirozeností otroctví lze hovořit pouze v případě, že dotyčný otrok je Řek<sup>184</sup>.

Co však ona vznětlivost? Zdá se, že i ona je nutnou podmínkou pro plné rozvinutí lidské *fysis*. Neboť Asiaté jsou sice, dle Aristotela, vysoce, řekli bychom, kulturně-intelektuálně vyspělí, nedostatek vznětlivosti však zabraňuje, aby dosáhli vrcholného politického uspořádání, totiž *polis*. A jak jsme si již ukázali, pouze *polis* představuje ono politické uspořádání, v němž jediném je člověk schopen dosáhnout plného rozvinutí své přirozenosti (je-li tedy svobodným mužem)<sup>185</sup>. Vznětlivost je tedy nutnou podmínkou rozvoje svobody.

Neznamená to však, že Aristotelés si neuvědomuje, že *polis* je až výsledkem určitého historického vývoje<sup>186</sup>. Řecké podnebí však pro tvorbu těchto společenství, totiž této přirozenosti vytvořilo jen vhodné podmínky. Alespoň to z výše uvedené citace vyplývá. Aristotelés pak ovšem připojí:

„Tentýž rozdíl však jest i mezi hellénskými kmeny navzájem; jedni mají jednostranné vlohy, v druhých jsou obě uvedené schopnosti spojeny v šťastné směsi. Jest tedy zřejmo, že od přirozenosti musí být rozumově nadaní a vznětliví ti, jež zákonodárce má bez obtíží vést k ctnosti.“<sup>187</sup>

Evidentně klimatické podmínky samy o sobě nezajišťují rozvoj oné ideální *fysis*. K ctnosti je tak možné vést jen tyto vyvolené Řeky<sup>188</sup>. Ideální obec tak předpokládá právě takový typ občanského substrátu. Tím se tak ještě více zužuje prostor pro to, kdo může skutečně dosáhnout nejvyššího lidského dobra.

Z toho, co jsme mohli poznat, je patrné, že skupina lidí, která vůbec má dle Aristotela možnost naplnit svou přirozenost člověka jakožto člověka, je značně úzká. K tomu však musíme doplnit, že nestačí, aby se člověk narodil jako svobodný zdravý muž v konkrétní řecké obci zaopatřený

---

<sup>183</sup> Jinek, s. 175, pozn. 264.

<sup>184</sup> Mají-li však barbari rozvinutou vznětlivou část duše, která je podmínkou jejich svobody, dělá to z nich značně nebezpečné otroky náchylné ke vzpouře, což si i sám Aristotelés přiznává a zasazuje se o to, aby v rámci ideální *polis* nebyli otroci z jednoho kmene a nebyli ani vznětliví (*Pol.* VII, 1330a25–30) – což se ale vylučuje s barbarskou přirozeností; možná proto mluví jen o barbarských *perioikoi*.

<sup>185</sup> Srov. s Aristotelovými úvahami o přiměřené velikosti obce – *Pol.* VII, 4, 1326a25–b25.

<sup>186</sup> *Pol.* I, 2, 1252b19–20. Ekonomický vývoj pak komentuje zde: *Pol.* I, 9, 1257a24–31.

<sup>187</sup> *Pol.* VII, 7, 1327b33–38.

<sup>188</sup> Pasáž, dle mého soudu, evidentně hovoří o různé kvalitě různých řeckých kmenů, nikoli Řeků v rámci jedné obce – opačného názoru je však Jinek (Jinek, s. 368). Je však třeba přiznat, že vzhledem k celkovému vyznění Aristotelovy představy o nerovnosti by individuální distinkce dávala větší smysl.

přiměřeným množstvím vnějších dober. Ve snaze o naplnění své přirozenosti totiž mohou selhat i oni.

Na lidskou *fysis* je možné nejen nahlížet z pohledu dvojího stupně mohutnosti a uskutečnění, pohledu, který nám umožní rozlišit mezi ctnostnými a ne-ctnostnými jedinci, nýbrž se ukazuje, že podoba ctnosti, která se může právě utvořit jakožto druhá mohutnost je rozdílná v závislosti na tom, kdo je nositelem této ctnosti. Kritérii pro to se ukázala být politická svoboda, gender a kulturní a společenský kontext<sup>189</sup>. Tyto rozdílnosti jsou pak převedeny na rozdílně utvořenou duši – nedostatečně rozvinutou rozumovou či vznětlivou stránkou duše. Tito jedinci s onou tzv. deficientní podobou *fysis* tak disponují stejnou prvotní dispozicí ctnosti nabyt, ovšem vinou nemožného plného přístupu k *logu* v tom selhávají.

Každopádně z toho, o čem jsme v této kapitole pojednali, vyplývá, dle mého soudu, že Aristotelés v posledku ani tak nepředkládá koncepci přirozeného otroctví či přirozenosti barbarů a žen, nýbrž přirozeného občanství. Tímto negativním postupem totiž jde o to vyjádřit, kdo je to vlastně ten, komu je v rámci Aristotelovy koncepce vůbec umožněno nejvyššího možného lidského cíle dosáhnout. K tomu, jak a zda se to Aristotelovi daří, se vyjádřím v poslední kapitole.

Nyní přejdeme společně k tomu, jaké jsou pravděpodobné důvody toho, že Aristotelés s touto koncepcí nerovnosti v rámci lidské *fysis* vůbec přichází.

---

<sup>189</sup> Později uvidíme, že tyto ohledy nakonec kolabují do jediného ohledu, jímž je právě politické postavení v rámci aktuálně existující *polis*.

### 3. Aristotelova „fenomenologická“ metoda

V předchozích dvou kapitolách jsme podali stručný výklad o Aristotelově koncepci lidské přirozenosti, abychom si pak i následně ukázali, že její naplnění je nejen určeno nemnohým, ale i že jisté skupiny lidí jsou z možnosti tohoto naplnění přímo předem vyloučeni.

Aristotelovy úvahy o nerovné povaze lidí, zobrazující se i na uspořádání *polis*, tak představují pro současného čtenáře jedno z nejkontroverznějších míst celého aristotelského korpusu. Poznámky o přirozeném otroctví, podřízenosti žen vůči mužům či nedokonalosti barbarských společenství vrhají stín na tohoto jinak velikého myslitele. Často je Aristotelés napadán za téměř až konformistický přístup v politicko-etických otázkách, kdy skrze nauku o *fysis* se nepřímou projevují jeho elitářské sklony, které se pak vysvětlují jeho historickou situovaností a privilegovaným postavením<sup>190</sup>. Na světlo se tedy dere hrozba obvinění z intelektuální nepoctivosti.

Aniž bych zpochybňoval výše uvedené vlivy<sup>191</sup>, pokusím se v této kapitole alespoň v náznaku ukázat, že tzv. Aristotelův konzervatismus je do jisté, nezanedbatelné míry výsledkem jeho obecně filosofické metody<sup>192</sup>. A jak právě tato metoda nám pomůže alespoň z části se přiblížit možné odpovědi na problematiku nerovnosti lidí u Aristotela.

Tento metodologický přístup vychází z předpokladu, že jevy je třeba brát opravdu vážně; od jevů vychází a také u nich končí<sup>193</sup>. To se odráží již ve struktuře výkladu Aristotelových textů,

---

<sup>190</sup> Na tento problém se podíváme v poslední kapitole.

<sup>191</sup> Netřeba dodávat, že institut otroctví představoval neodmyslitelnou součást antického světa stejně jako patriarchální pohled na ženy (s jistou modifikací ve Spartě) či přezíravost vůči ne-Řekům. Je však třeba říci, že Aristotelés znal i jiné, rovnostářštější výklady o postavení jedince ve společnosti – ať už šlo ve vztahu k instituci otroctví např. o ty, které pocházely od sofistů Antifóna či Alkidama, jejichž koncepce v mnohém předznamenávají stoický kosmopolitismus, či v rovině majetkové od Falea z Chalkedónu a Hippodama z Milétu, jejichž teoriím o nejlepší *polis* se sám Aristotelés na stránkách *Politiky* věnuje (*Pol.* II, 7, resp. 8). Nelze tak, dle mého soudu, jeho přitakání instituci otroctví, omlouvat způsobem, jakým to činí např. Jonathan Lear, totiž že oproti mnohým jiným si Aristotelés uvědomoval, že institut otroctví *vyžaduje* ospravedlnění (Lear, s. 224; srov. *Pol.* I, 3, 1253b20–23 či I, 5, 1254a17–20). Souhlasím však s Learem v jiném bodě a to, že jeho pojetí otroctví, resp. jeho distinkce mezi otroctvím na základě přirozenosti (*fysei*) a na základě zákona (*nomó*) je implicitní kritikou jeho současné podoby v demokratických Athénách jeho doby (tamtéž). Dobový kontext tedy plně nezduvodňuje Aristotelovu pozici.

<sup>192</sup> Srov. Annas, s. 746.

<sup>193</sup> Aristotelés se snaží dostat své metody, a tedy zůstat v rámci oblasti jevů, například i tehdy, když formuluje své představy o správném zřízení obce. V *Politice* totiž neformuluje nějakou vlastní představu o ideálním státu bez ohledu na to, zda je takové zřízení uskutečnitelné, nýbrž vychází z popisu již jsooucích zřízení, která systematizuje a snaží se v tomto poli najít to nejlepší zřízení. Takové zřízení sice nemusí nikde aktuálně existovat, stojí však stále primárně v rámci toho, „co je možné konat“ (rozdíl oproti Platónově koncepci ideálního státu). Srov. Gadamer, H-G., *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. OIKOYMENH. Praha 2010, s. 108–109.

které zpravidla počínají nastíněním dané problematiky, souhrnem dosavadních názorů a možných řešení, skrze jejichž kritiku pak Aristotelés formuluje svoji vlastní pozici<sup>194</sup>. Na počátku VII. Knihy *Etiky Nikomachovy* autor sám tuto metodu explikuje:

„Také tu, jako jinde, jest třeba zjistit jejich zjevy, probrat pochybnosti jich se týkající, a tak zvláště ukázat všechny domněnky o těch stavech, nebo alespoň většinu jich a ty, které jsou nejzávažnější; neboť budou-li rozřešeny obtíže a zůstanou důvodné domněnky, bude tím předmět sdostatek osvětlen.“<sup>195</sup>

Jevy (*fainomena*) se zde pojímají v nejširším slova smyslu<sup>196</sup>. Ten zahrnuje jak to, co se tzv. dává našim smyslům, tak i jednotlivá mínění (*ta endoxa*) o daném předmětu, potažmo to, co o dané věci říkáme (*ta legomena*) – obecně řečeno jde o *naš způsob zakoušení světa*<sup>197</sup>. To, co se může jevit jako výše naznačený konformismus a nepoctivost, se tak v tomto světle proměňuje v konkrétní filosofickou metodu<sup>198</sup>. Podobně v *Politice* Aristotelés neváhá celou II. knihu věnovat jak vybraným koncepcím ideální *polis* (vyrovnává se zejména s tou Platónovou), tak těm již úspěšně existujícím; nemluvě o jeho sbírce ústav, z nichž se nám bohužel do dnešních dob zachovala pouze ta athénská.

Tato metoda by však byla nepoužitelná, pokud bychom nepředpokládali, že svět, tj. ony jevy v tomto případě, s námi principiálně nespolupracuje<sup>199</sup>, kdyby nebyl prodchnut racionálním principem<sup>200</sup>. Svět se tak jeví nejen jako poznatelný, nýbrž i jako teleologicky vystavěný. Tato skutečnost tak osvětluje Aristotelovo všeobecné přesvědčení o nemožnosti totálního omylu v případě různých mínění<sup>201</sup>.

---

<sup>194</sup> Tzv. apoiretická metoda.

<sup>195</sup> *Eth. Nic.* VII, 1, 1145b3–8.

<sup>196</sup> Toto je jeden ze zásadních bodů, ve kterých se Aristotelés odlišuje od dosavadní tradice, za jejíž prominentní představitele můžeme považovat Parmenida s Platónem a která naopak stavěla svá filosofická stanoviska na bytostném odmítání světa jevů, resp. dění a pravdu zasazovala do světa za/nad jevy, do světa idejí, do světa vzdáleného „od dráhy lidské“ (Parmenidés, B 1). Více o rozdílném přístupu Aristotela a starších myslitelů v otázce pravdivosti jevů a s tím spojeného konceptu nepodmíněnosti viz Nussbaum, *Křehkost dobra*, s. 471–4, resp. 496–9.

<sup>197</sup> To je důvodem, proč bychom také neměli tak ostře oddělovat mezi teoretickou a praktickou filosofií. Srov. Gadamer, s. 108, 113.

<sup>198</sup> Ostatně už sám kontext výše uvedené citace tvoří pojednání o *enkraticích a akraticích*, čímž se Aristotelés nepřímou distancuje od Platónova pojetí vztahu touhy a dobra a zaujímá tak „realističtější“ stanovisko v této věci.

<sup>199</sup> Velmi povedeně tuto tezi rozvíjí Lear (Lear, s. 13–27).

<sup>200</sup> Mám zde na mysli onen antický předpoklad jednoty myšlení a bytí.

<sup>201</sup> *Eth. Nic.* I, 9, 1098b28–29; *Met.* II, 1, 993b4–5, *Pol.* I, 6, 1255a13–22, *Pol.* II, 5, 1264a1–5, aj. Ostatně etické pojmy, stejně jako ty ostatní, vznikají dle Aristotela až na základě zkušenosti (jak dokládá dle Aristotela nepřítomnost pojmu *spravedlnosti* u zvířat a bohů (*Pol.* I, 2, 1253a1–18; *Eth. Nic.* VII, 1, 1145a25–27; X, 8, 1178b9–15)). I to je důvodem, proč Aristotelés po posluchači požaduje už jistou míru životní zkušenosti (*Eth. Nic.* I, 1, 1094b28–1095a4; VI, 9, 1142a12–16; VI,12), což propůjčuje

Je tedy Aristotelés v posledku jen ideologem *common sensu*<sup>202</sup> řecké elity klasického období? Tento poctivý přístup k *fainomenum* by to mohl naznačovat. Potřebuje normativní stránku věci, díky které by byl schopen jednotlivé jevy kriticky posuzovat. Ta je však zajištěna jeho teorií přirozenosti, která však je jen nutným doplňkem předchozího.

Nezapomínejme totiž, že pravá podstata (*úsia*) věcí je možná až ve spojení s látkou (*hylé*); takže ač je *úsia* v pravém slova smyslu pouze tvarem, nemůže existovat jinak než ve spojitosti právě s látkou<sup>203</sup>. Příroda tak sama odhaluje svou *fysis*; normativita je zasazena do věcí samých. To podtrhuje absenci dějinné dimenze<sup>204</sup> v antickém myšlení, a naopak převládající funkční pojmání pojmů<sup>205</sup>. V tomto smyslu tak existence institutu otroctví či podřízené postavení žen musí mít nějaký, byť ne úplně zřejmý, základ vyvěrající ze samé podstaty skutečnosti; deskripce zde podmiňuje normativitu<sup>206</sup>. Diskuze o hodnotách se tak pro Aristotela stává diskuzí o faktech<sup>207</sup>.

Tato naturalizace hodnot (vzpomeňme, že toto rozlišení je mimo jiné Aristotelovým útokem proti distinkci *nomó* a *fyseí*)<sup>208</sup> ale nezakládá jednotnou *epistémé* jich se týkající (v protikladu k Platónovi). Náleží totiž do specifické oblasti *praxis*, která je ze své podstaty nevynešená<sup>209</sup>, neurčitá<sup>210</sup>, proměnlivá<sup>211</sup>. Je to soubor jedinečných situací<sup>212</sup>, pro něž neexistuje nějaký přesný

---

zmíněným *endoxa* jejich pravdivostní relevanci. Ve světle toho se zdá, že Aristotelova etika, stejně jako politika, je přístupná budoucím revizím (*Eth. Nic.* V, 14, 1137b13–25) – viz např. stabilní (protože tradiční mínění dokázaly vždy dostát svého nároku v čase – *De caelo* II, 1, 284a1–4; I, 3, 270b5; *Pol.* II, 8, 1269a1–12), leč provizorní model zákonů (*Pol.* II, 8, 1269a12nn.).

<sup>202</sup> Používám zde tento termín v běžném slova smyslu, nikoli jako odkaz k skotské filosofii 18. století.

<sup>203</sup> K podrobnějšímu rozboru Aristotelova pojetí podstaty zde není prostor. Navíc je-li tato problematika zatížena rozpory mezi *Metafyzikou Zéta* a *Kategoriemi*, které by si tak žádaly podrobnější interpretační vsuvku.

<sup>204</sup> K otázce dějinnosti se ještě vyjádřím níže.

<sup>205</sup> O historickém pozadí vývoje funkčního pojmání pojmů viz MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti*. OIKOYMENH. Praha: 2004, s. 99–108.

<sup>206</sup> Pro Aristotela stejně jako pro celou předhumeovskou tradici je přechod od *is k ought* neproblematický. Tento prvek je ilustrativní v případě postavení žen v obci. Thein se k tomuto bodu hezky vyjadřuje takto: „Pro faktické uspořádání obce a systém nerovností v ní existují tedy podle Aristotela přirozené důvody: co má být, se řídí tím, co skutečně je. Fakt, že určitá skupina členů obce vládne, dokládá její schopnost správně vládnout: schopnost, o níž má plný smysl mluvit právě tam, kde je trvale uskutečňována. Pokud ženám trvale schází *příležitost* k rozhodování o veřejných věcech, Aristotelés neváhá vylicít tuto situaci jako nedostatek *schopnosti* o těchto věcech rozhodovat.“ (Thein, s. 115–116).

<sup>207</sup> Mulgan, s. 29–30. Viz též zmíněný Aristotelův etický realismus.

<sup>208</sup> Mulgan, s. 28.

<sup>209</sup> *Eth. Nic.* V, 14, 1137b17–19; V, 14, 1137b29–30.

<sup>210</sup> *Eth. Nic.* IV, 14, 1128a25–28.

<sup>211</sup> *Eth. Nic.* II, 2, 1103b34–1104a10. Viz též Nussbaum, *Křehkost dobra*, s. 578–581.

<sup>212</sup> K povaze etiky viz *Eth. Nic.* I, 7; II, 2, 1103b34–1104a10.

návod<sup>213</sup>, jak se v takové situaci správně rozhodnout. Proto v jednáních nejde o to konkretizovat obecné (obecnou zásadu), nýbrž najít zobecnění pro konkrétní<sup>214</sup>. Dobro – jakožto všeobecný výraz hodnoty – pak pro Aristotela je vždy dobrem vztaženým vůči určitým kontextům, které jsou navzájem nesouměřitelné<sup>215</sup><sup>216</sup>. Dobro se totiž vypovídá ve všech kategoriích, ať už tu máme „dobrý život“, či „vhodný čas k mořeplavbě“<sup>217</sup>; což ukazuje mimo jiné i množství různých věd, resp. vědění, které, kdybychom je převedli pod jednu jedinou ideu, bychom tak zbavili veškerého obsahu<sup>218</sup>.

Neznamená to, že by Aristotelés kriticky nenahlížel na nejrůznější společenské fenomény. Ovšem vycházejí z premisy o teleologickém uspořádání celé přírody (vždyť „příroda (..) nečiní nic bezúčelně“<sup>219</sup>), většinová četnost nějakého jevu je tak pro něj zároveň zárukou jeho pravdivosti či správnosti<sup>220</sup>. To samozřejmě – bohužel – platí pro Aristotela i v případě institutu otroctví<sup>221</sup>. Tuto skutečnost dobře glosuje Richard Mulgan, když píše, že „s ohledem na obecné přijímání otroctví se diskuze o přirozenosti otroctví netýkala toho, zda by otroci měli být, jak se to jeví nám, nýbrž toho, proč by měli být.“<sup>222</sup> Fakticita daného jevu daná četností jeho výskytu tak v rámci teleologického rozvrhu světa nutí Aristotela, aby jeho existenci nezpochybňoval, nýbrž vysvětlil, resp. ospravedlnil<sup>223</sup>. Jelikož samozřejmě Aristotelés nezná

---

<sup>213</sup> K netechnické povaze etických „pravidel“ u Aristotela viz Nussbaum, *Křehkost dobra*, s.557–600; *Eth. Nic.* VI, 8, 1141b14–20.

<sup>214</sup> Srov. Gadamer, s. 111. Zdá se vcelku pravděpodobné, že by Aristotelés byl, máme-li na paměti tyto skutečnosti, v dnešní době zastáncem angloamerického práva založeného na obecném právu tvořeného skrze precedenty.

<sup>215</sup> Slast, která se *prima facie* zdá být tímto kandidátem na rozhodující měřítko, označí Aristotelés jako „pouhé“ zdokonalení a dovršení různých činností (*Eth. Nic.* X, 4, 1175a15–17), ke kterým se slasti vážou, čímž je určena i jejich vlastní povaha (*Eth. Nic.* X, 2, 1173b28–31). A tak se i ony stávají navzájem nesouměřitelnými. Navíc existují činnosti, o něž bychom usilovali, i kdyby žádnou slast nepřinášely (*Eth. Nic.* X, 2, 1174a4–8). Více o nesouměřitelnosti hodnot u Aristotela viz Nussbaum, *Křehkost dobra*, s. 564–570.

<sup>216</sup> Je třeba říci, že otázka nesouměřitelnosti souvisí s dvojí možnou interpretací *eudaimonie* (viz Ackrill, s. 15–24). V případě, že bychom zastávali interpretaci dominantní povahy *eudaimonie*, bychom mohli mluvit o tom, že některé činnosti, které, ač chceme pro ně samy, volíme i v závislosti na tom, nakolik přispívají k umožnění *theórie*. Byly by tak v posledku navzájem souměřitelné.

<sup>217</sup> *Eth. Nic.* I, 4, 1096a23–29.

<sup>218</sup> *Eth. Nic.* I, 4, 1096a29–34. Je třeba připomenout, že se zde Aristotelés dopouští jisté interpretační redukce na platónově ideji Dobra, když ji zbavuje její transcendentní povahy (idea Dobra by měla být *epekeina tés úsias*) a staví ji tak na roveň s ostatními idejemi. O této problematice podrobněji viz Gadamer, s. 85–106.

<sup>219</sup> *Pol.* I, 2, 1253a9.

<sup>220</sup> Vzpomeňme třeba na pro Aristotela nezpochybnitelnou antropologickou konstantu všeobecné touhy po *eudaimonii* a faktu na shodě na jejím jménu (*Eth. Nic.* I, 2, 1095a17–28.).

<sup>221</sup> Srov. *Pol.* I, 5, 1254a20–21.

<sup>222</sup> Mulgan, s. 58.

<sup>223</sup> Znovu Mulgan: „Nyní můžeme pochopit, proč Aristotelés připouští teorii otroctví, která je nesoudržná. Od samého počátku je přesvědčen, že existují přirození otroci. Jakékoli nesrovnalosti ve své úvaze o přirozeném otroku by pro Aristotela byly menším problémem, který je třeba ještě vyřešit

moderní pojetí dějin<sup>224</sup>, pak pokud by toto ospravedlnění otroctví nebyl schopen předvést (jakože v posledku vlastně není), musel by odmítnout samotný předpoklad teleologického rozměru skutečnosti a její racionální uchopitelnosti či poznatelnosti. Odtud je však již jen krůček k vnímání společnosti na základě přirozených míst, jak to i výše pojednaný rozbor jednotlivých, pro Aristotelův výklad o lidském *ergon* vlastně neparadigmatických, skupin ukazuje.

Tento přístup k jevům pak vede Aristotela ještě k jeho specifickému filosofickému pojetí lidského života.

---

další prací a přezkoumáváním; vůbec by se nepovažovaly za potenciálně zhoubné pro teorii jako celek.“ (tamt.). Viz též Annas, s. 732.

<sup>224</sup> Aristotelés sice reflektuje historický vývoj v myšlení i společnosti obecně až po jeho dobu, ale sám předpokládá, že právě ona je vrcholem, a nepočítá do budoucna s žádnou změnou v této věci – muselo by totiž dojít ke změně v lidských potřebách a hodnotách, a tedy i způsobu žití obecně. Proto též často svá zkoumání Aristotelés začíná výčtem názorů předchozích myslitelů na dané téma.

## 4. Způsob lidské existence

Ať už je svou přirozeností člověk dle Aristotela již v zárodku rozštěpen (což vyjadřují ony dvě výše zmíněné definice člověka) mezi volbu života politického a teoretického – aniž bychom se zde podrobněji věnovali výkladovým obtížím, které před interprety Aristotela staví jeho X. kniha *Etiky Nikomachovy* – k obojímu nutně potřebuje *scholé* (volný čas), jenž je potřeba jak k uskutečňování politické ctnosti, tak i k oddávání se *theorii*. *Scholé* lze dosáhnout pouze v obci právě z důvodu, že pouze obec je schopna zajistit dostatek bezpečí, stability a vnějších dober<sup>225</sup>. Vzpomeňme na výše zmíněnou ne-soběstačnost jedince. Aristotelés doslova i prohlásí, že „blaženost jest v prázdní (*scholé*)“<sup>226</sup>. Proto je podle Aristotela zapotřebí, aby se svobodný občan v rámci nabytí *scholé* vyhnul určitým pracím:

„My však právě uvažujeme o nejlepší ústavě a tou jest ta, při které by obec byla nejvíce blažena, ale blaženost nemůže býti bez ctnosti. Bylo to řečeno dříve, i jest z toho zřejmé, že v obci, která má nejlepší zřízení a která má spravedlivé muže naprosto, nikoli podle poměrů, nemají se občané ve svém životě zabývatí všední řemeslnou prací, ani kupectvím – neboť takový život jest neušlechtilý a protiví se ctnosti (*pros aretén hypenautios*) –, ani nesmějí, mají-li býti takoví, pracovatí na poli – neboť k rozvoji ctnosti a k politické činnosti jest potřebí volného času (*scholé*).“<sup>227</sup>

Právě na termínu *scholé* jako podmínky pro uskutečňování obou nejvyšších způsobů života se opět ukazuje povaha Aristotelovy metody. Ke slovu se opět hlásí jeho „realismus“. Oproti Platónově ideální *polis* z *Ústavy*, která se vyznačuje pevnou strukturou přirozených míst danou rozdílnou vládnoucí složkou duše u jedinců z každé politické třídy, přichází Aristotelés s odlišnou vizí. Zatímco v *Ústavě* v důsledku výše uvedené skutečnosti je tato *polis* místem, kde mohou žít dle své *fysis* všichni její obyvatelé, a tedy dosíci jistého štěstí, Aristotelés se „spokojuje“ jen s obcí, kde štěstí dosáhne pouze menšina jejích obyvatel. Nejedná se tu jen o statistickou nepravděpodobnost danou výše zmíněnou otevřeností ve vztahu naplnění *fysis*

---

<sup>225</sup> Mimo jiné i díky nezbytnosti instituce otroctví. Srov. s *Pol.* 1253b37–1254a1.

<sup>226</sup> *Eth. Nic.* X, 7, 1177b4.

<sup>227</sup> *Pol.* VII, 9, 1328b33–1329a2.

člověka. Aristotelés implicitně, zdá se, dochází k závěru, že svoboda občanů daná jejich *scholé* je možná jen na úkor práce jiných<sup>228</sup>.

To vypadá jako konzervativní argument *par excellence*. Musíme si ale uvědomit, že základním výchozím bodem pro úvahy o ideální *polis* v antickém Řecku, byly úvahy o její soběstačnosti, jak jsem se již pokusil naznačit výše. A aby z Aristotelova pohledu bylo vůbec možné myslet plně *autarkní* společenství, nepřicházelo v úvahu zbavit se „třídy pracujících“<sup>229</sup>. Pokud bylo zároveň Aristotelovou snahou vytvořit takovou obec, v níž by bylo možné dosáhnout *eudaimonie* pro co největší množství lidí<sup>230</sup>, bylo třeba tyto dvě existenciální konstanty harmonizovat. Ostatně závislost pána na rabovi není nutné číst pouze v hegelovském duchu na pozadí boje o uznání, nýbrž i jako závislost materiálně-duchovní (otrok zařizuje pánu prostředky k životu, pán otroku zas vedení rozumu v souladu k otrokově *fysis*<sup>231</sup>).

S přihlédnutím k pasáži o tom, že „(...) kdyby tak člunky samy od sebe tkaly a paličky hrály na kitharu, nepotřebovali by stavitelé pomocníků ani páni otroků“ (*Pol.* I, 4, 1253b37–1254a1; zajímavý by v tomto ohledu byl Aristotelův názor na automatizaci práce), a potřeby vnějších dober pro dosažení ctnosti jako takové, lze usuzovat, že ne-rovnostářská povaha Aristotelovy ideální obce je dána více vědomím tělesné podmíněnosti člověka – vědomím, které je plně v souladu s metodou poctivého respektování jevů – spíše než, jako v případě Platóna, snahou o dokonalou harmonizaci obce v souladu s analogií k duši člověka i světa.

Ukazuje se tedy, že pro Aristotela sama politická i biologická realita si pro plné rozvinutí lidské přirozenosti vyžaduje zajištění *autarkeie* na straně obce a *scholé* na straně jedince, což pro Aristotela nutně znamená, že tyto kvality mohou být zajištěny pouze principiální nerovností členů obce, jejich nutnou „specializací“ (rozdělení na toho, kdo vládne a kdo poslouchá, stejně jako na to, kdo se věnuje těm pracím, které mohou jistou formu soběstačnosti obce zajistit a jimiž se nemůže ten, kdož chce praktikovat *theórii*, zaobírat), a samotným působením v obci (člověk jako jedinec je totiž principiálně nesoběstačný; navíc v pouze obci může teprve rozvíjet své etické ctnosti).

Z výkladu o barbarech se též ukazuje, že podobně jako Aristotelés vnímal sám sebe zřejmě za vyvrcholení dosavadní myšlenkové tradice, je i dokonalost *polis* a s ní spojená možnost

---

<sup>228</sup> Podobně Jinek, s. 173. Proto též Aristotelés prohlašuje, že: „Rovněž ti, kteří jsou svou přirozeností určeni k vládě, sdružují se pro zachování života s těmi, kteří jsou svou přirozeností určeni k ovládnutí.“ (*Pol.* I, 2, 1252a30–31). Ve hře jde totiž o uspokojování nutných potřeb (*Pol.* I, 5, 1254b24–26) a „lidé žijí tak, jak to vyžaduje potřeba (*chreia*)“ (*Pol.* I, 8, 1256b6–7).

<sup>229</sup> „Vláda a poddanství totiž náleží nejen k věcem nutným, nýbrž také k prospěšným.“ (*Pol.* I, 5, 1254a21–22).

<sup>230</sup> *Eth. Nic.* I, 1, 1094b7–11.

<sup>231</sup> Otrok nenáleží sám sobě (*Pol.* I, 4, 1254a15).

nejvyššího možného lidského způsobu života věci vyvrcholení dosavadního historického vývoje<sup>232</sup>, jenž je podmíněn určitými příznivými klimatickými podmínkami – stejně jako politicko-materiálními (viz předpoklady pro rozvoj *scholé*). A že tedy pravá lidská přirozenost se vyjevila až v průběhu tohoto historického vývoje právě ustanovením první *polis*<sup>233</sup>. Lidská přirozenost je tak pro něj evidentně věci, jež se diametrálně liší od přirozenosti jiných tvorů<sup>234</sup>. Tento Aristotelův pohled na lidskou existenci je, zdá se, důležitým východiskem pro jeho formulaci jak představ o ideální obci, tak o lidské přirozenosti obecně. Jak se však pokusím ukázat v následující kapitole, koncepce, kterou Aristotelés předkládá, v posledku kolabuje do ideologie, tj. legitimizace vlády privilegované třídy. Tak například z teze o potřebě *scholé* pro *theórii* jako nejvyšší lidskou činnost a z teze o nezpochybnitelnosti potřeby *autarkeie* společenství lze sice odvodit nutnost dělby práce – a tedy v Aristotelových očích jistému vyloučení pracujících na nejvyšším možném lidském dobru –, nikoli však již to, *kdo* budou ti, kteří budou k takovému způsobu života odsouzeni a proč jim mají být odepřena politická práva. K předeštění této kritiky vyjdu z úvah Jacquese Ranciéra.

---

<sup>232</sup> V *Metafyzice* např. Aristotelés ukazuje, že teprve historický vývoj umožnil rozvinout v Egyptě matematiku (*Met.* I, 1, 981b13–25; I, 2, 982b20–22).

<sup>233</sup> „Ve všech lidech je tedy na základě přirozenosti pud k takovému společenství a ten, kdo je založil jako první, je původcem největších dober.“ (*Pol.* I, 2, 1253a29–31). Co je pravá lidská přirozenost se tak evidentně vyjevilo až v průběhu společensko-kulturního vývoje a je (po vzoru Hegelovy Minerviny sovy) nahlédnutelné až zpětně.

<sup>234</sup> Srov. s podkapitolou 2.1.

## 5. Kritika Aristotelovy para-politiky

Aristotelova koncepce člověka je tak protknuta zásadní nerovností v rámci lidské *fysis*. Jedinců, kteří mohou dosáhnout naplnění života v podobě naplnění *ergon člověka jakožto člověka* je nemnoho. A to zcela nutně! Nerovnost mezi lidmi – k jejímuž ospravedlnění Aristotela „nutí“ jím zvolená metoda a přístup k lidské existenci – je tak vysvětlena rozdílem v rámci *fysis*. Tento rozdíl pak spočívá v rozdílném přístupu k *logu*. Nerovnost je tak inherentní součástí Aristotelovi koncepcí lidské přirozenosti.

To se samozřejmě poté i propisuje do jeho představy o uspořádání *polis*, kterážto je výsostným předmětem zájmu jeho politické filosofie. Sám Aristotelés to shrnuje:

„Nesmí však zůstat tajno, v čem u osob jest rovnost a v čem nerovnost. Neboť v tom jest nesnáž a je předmětem politické filosofie.“<sup>235</sup>.

Právě toto pasáž se stala i úvodním motivem knihy Jacquese Rancièra.

### 5.1 Co je para-politika?

Současný francouzský myslitel Jacques Rancièra přichází ve své knize *Neshoda*<sup>236</sup> se specifickým pojetím *politiky*, kterou posléze odliší od pouhé správy věcí veřejných, pro kterou používá název *policie*. Rancièra se snaží ukázat, že politika jako taková se nutně jeví politické filosofii jako něco skandálního, neboť jejím základním předpokladem (v kontrastu právě k pouhé policejní správě<sup>237</sup>) je pře, jejíž racionalitou je právě *neshoda*. Totiž taková jazyková situace, kde dva mluví a zároveň nemluví o tomtéž, kdy však není na vině nedorozumění (dané vágností jazykových výrazů)<sup>238</sup> či nevědomost jedné ze stran<sup>239</sup>. Jde o situaci, která sama přerámovává samu jazykovou realitu jako takovou, neboť vůbec nastoluje otázku po tom, co

---

<sup>235</sup> *Pol.* III, 12, 1282b21.

<sup>236</sup> Rancièra, J.: *Neshoda. Politika a filosofie*. Svoboda servis, Praha: 2011.

<sup>237</sup> Ta je „distribucí míst a funkcí, (...) díky nimž fungují systémy legitimizací této distribuce“ (tamt., s. 36) a „definuje tak podíl či absenci podílu jednotlivých částí“ (tamt., s. 37).

<sup>238</sup> V tomto bodě je, zdá se, terčem Rancièrovy kritiky logický pozitivismus (Tamt., s. 9–10).

<sup>239</sup> Tamt., s. 9–11.

znamená mluvit, a tím pádem, kdo mohou být aktéři dané promluvy<sup>240</sup>. V ní nově se ustanovující subjekt nazývá pak *dilem lidí bez podílu*. Jeho vyjevení<sup>241</sup> nastoluje onu při.

Postulováním této nezrušitelné dimenze, která konstituuje samotné politično, Rancière započiná svůj výpad proti politické filosofii jako takové. Ta totiž v této racionalitě neshody, jež je vlastní politice, vidí ohrožení<sup>242</sup> své snahy o vytlačení racionality neshody<sup>243</sup> a v tomto smyslu jakéhokoli *bezpráví* z života společnosti – „(...) filosofie se snaží skoncovat s politikou (...)“<sup>244</sup>. Ti, kdo svou konstitucí vstupují do společného *logu*<sup>245</sup> (a zbavují se tak zdání z perspektivy privilegovaných, že disponují pouze *hlasem, foné*<sup>246</sup>, čímž přemalovávají i celý řád smyslového<sup>247</sup>), totiž onen *díl lidí bez podílu*, totiž artikulují toto základní *bezpráví*, a proto je možné z perspektivy politické filosofie nazývat to *blaberon, újmou*<sup>248</sup>. Přítomnost *bezpráví*<sup>249</sup> je v tomto kontextu pro Rancière „pozitivním“ jevem, neboť jde o artikulaci *bezpráví*, která vůbec otevírá možnost subjektivizace onoho *dílu lidí bez podílu*<sup>250</sup>.

Onen *díl lidí bez podílu* se pak vyjadřuje nevlastním vlastnictvím<sup>251</sup> – např. svobody v případě *dému* –, tj. vlastností, která je pro danou část lidí určující, kterou ovšem též sdílí s ostatními<sup>252</sup>; to dovoluje, aby *díl lidí bez podílu* se sebe-vyjadřoval jakožto část, která je celkem<sup>253</sup> (typicky právě třeba jako „lid“) <sup>254</sup>. Tím je znemožněno každé geometrické počítání, o něž se opírají ti,

---

<sup>240</sup> Čemuž se přirozeně daný policejní režim správy snaží zabránit. „Politika je především konflikt ohledně existence společné scény, ohledně existence a vlastností těch, kdo se na ní vyskytují.“ (tamt., s. 35).

<sup>241</sup> Rancière to nazývá *subjektivací* (tamt., s. 43–46).

<sup>242</sup> Jde totiž o ohrožení filosofie samé – ta se konstituuje právě až tímto zkrocením politiky: „Filosofie se nestává „politickou“ proto, že politika je důležitá věc, jež si nutně vyžaduje její zásah. Stává se jí proto, že regulování oné situace racionality, již se vyznačuje politika, je podmínkou pro definování toho, co je vlastní filosofii.“ (Tamt., s. 12).

<sup>243</sup> Základní tendencí filosofie je, řekněme, podat určitý typ výkladu, jakýsi *výklad jednou provždy*.

<sup>244</sup> Tamt., s. 11.

<sup>245</sup> Viz Rancièreův výklad Hérodotovy bajky o vzpouře skythských otroků (tamt., s. 22–23), či Ballancheovo převyprávění Liviova příběhu o ústupu římských plebejců na Aventin (tamt., s. 31–34).

<sup>246</sup> Více tento bod rozebírá ve 2. kapitole své knihy (tamt., s. 30–49).

<sup>247</sup> Tamt., s. 32–38, 47–49.

<sup>248</sup> Překlad autora práce.

<sup>249</sup> To je principiálně neurovnatelné, neboť *díl lidí bez podílu* netvoří žádnou stranu sporu – jejich „samotná existence představuje způsob ukazování tohoto *bezpráví*“ (tamt., s. 47).

<sup>250</sup> Universalita, která tato subjektivace s sebou přináší – např. v nárocích dělníků –, je tak mimo dosah jakéhokoli filosofického uchopení, mimo schopnost filosofie ji diskurzivně svázat. Proto se zjevuje vždy jen lokálně, singulárně (tamt., s. 61). V jistém smyslu je tak universalita *epekeina tés úsias*. Univerzalita diskurzivně pojatá se stává jen jiným slovem pro exkluzivitu (viz problémy s pojetím křesťanské spásy, apod.).

<sup>251</sup> Tamt., s. 23.

<sup>252</sup> Tamt., s. 19–21.

<sup>253</sup> V moderní politice se pak toto projevuje multiplikací různých světů (tamt., s. 63–64).

<sup>254</sup> Nevstupuje tak jen do politického boje zájmů jednotlivých společenských tříd; např. *proletariát* není v pravém slova smyslu třídou, nýbrž zrušením všech tříd. Svým vyjevením dá poznat falešnost třídního rozlišení (tamt., s. 28). Rancière později precizuje tyto pojmy: *lid* je subjekt identity části a celku,

kdo ztotožňuje spravedlnost s takovým stavem, v němž „*symferon* [*prospěch*] nemá za korelát žádné *blaberon*“<sup>255</sup>, tj. ti, kdo se snaží vytvořit obec bez bezpráví. V jejich pojetí je spravedlnost „volbou samotné míry, podle níž si každá strana bere jen tu část, která jí náleží.“<sup>256</sup>. Tím vůbec odlišují řád spravedlivého od řádu užitečného<sup>257</sup>. Právě geometrické počítání s tím spojené „přirazuje určitou kvalitu k určitému postavení“<sup>258</sup> a na pozadí ustanovujícího se *dílu lidí bez podílů* se tak vždy nutně vyjeví jako špatné počítání či přepočítání oněch částí celku. Toto počítání totiž vychází z držby jednotlivých forem společenských oprávnění, tzv. *axii*.

Samotný společenský řád je pak postaven na (falešné<sup>259</sup>) distinkci příkazujícího a poslouchajícího, který však předpokládá, že poslouchající rozumí, čímž se automaticky vyjevuje jeho rovnost s nařizujícím, a tedy nezaloženost dané společenské hierarchie<sup>260</sup>, tj. vyjevuje se ona nepřeklenutelná trhlina daná politickému uspořádání jako takovému, že nerovnost je možná jen díky principiální rovnosti. Otázka rovnosti je tak základní aporií politiky, s níž se musí politická filosofie vypořádat<sup>261</sup>.

Vpád této radikální rovnosti do policejního řádu naopak ukazuje, že nelze nalézt žádnou *arché* (např. právě koncipováním teorie přirozenosti<sup>262</sup>), která by vylučovala předchůdnost jakékoli jiné *arché*<sup>263</sup> a jež by ono základní *blaberon* odstranila<sup>264</sup> – „základ politiky je tedy absencí

---

zatímco *proletariát* činí celek odlišný od sebe sama tím, že subjektivuje onen *díl lidí bez podílu* (tam., s. 46).

<sup>255</sup> Tamt., s. 16.

<sup>256</sup> Tamt. Spravedlnost je zde jakousi harmonizací společenství na základě předem určených podílů (srov. tamt., s. 67).

<sup>257</sup> Srov. *Pol.* I, 2, 1253a10–18. Přejít mezi oběma řády je tak vyjádřen i přechodem od *foné* k *logu*; či z jiné perspektivy: samo tato rozlišení (tj. vykázaní určitých těl z participací na *logu*) je formou policejní ideologie, kterým se policejní řád brání vpádu politického bezpráví (srov. Rancière, s. 31).

<sup>258</sup> Tamt., s. 21.

<sup>259</sup> Tamt., s. 24–25.

<sup>260</sup> Tamt., s. 26–27.

<sup>261</sup> Tamt., s. 9.

<sup>262</sup> Ba naopak: „Politika existuje prostě proto, že žádný společenský řád není založen v přirozenosti, že lidská společenství neuspořádává žádný božský zákon. (...) a kdo by chtěl vyléčit politiku z jejích neduhů, bude mít jen jedno řešení: lež, která vynalezne určitou společenskou přirozenost, aby byla společenství dána *arché*.“ (tam., s. 26).

<sup>263</sup> Ani ti, jenž se konstituují v subjektivaci v rámci politické pře, nemají žádnou *arché* (neexistuje nic jako kolektivní *éthos* např. proletariátu apod.) – subjektivace se vždy vzpírá identifikaci (tam., s. 44–45, 64). Tato absence *arché* se hezky ukazuje na nepoliticko-politické vládě nad ženou.

<sup>264</sup> „Bezpráví však není jednoduše třídní boj“ (tam., s. 24) – úkolem třídního boje je daleko spíše jen zjevovat politiku (tam., s. 25) – třídní boj je „politika sama.“ (tam., s. 28). To však, dle mého mínění, nastoluje zásadní otázku. Je-li třídní boj politikou samou, je nezrušitelný. Třídní boj pojímán jakožto bezpráví by totiž byl, zdá se, odstranitelný nastolením beztřídní společnosti, která by zrušila soukromé vlastnictví výrobních prostředků. Bezpráví, resp. ona radikální rovnost, kterou politika přináší, je však evidentně nezrušitelná. Nezrušitelnost radikální rovnosti totiž *de facto* vylučuje, aby bylo kdy dosaženo – byť – utopického statického stavu, neboť ten se nutně musí proměnit v policejní řád, a je tedy zároveň vyjádřením nemožnosti dosažení konce dějin (v tomto kontextu nastoluje i otázku po ne-/ukončenosti revoluce). To, co tu Rancière předkládá, je tak útokem na jakoukoli normativní politickou teorii vůbec!

základu, čistou nahodilostí veškerého společenského řádu“<sup>265</sup>. Napravit tuto údajnou „nesrovnalost“ politiky se (nutně neúspěšně) snaží právě politická filosofie, která, přicházející vždy „příliš pozdě“<sup>266</sup> ve vztahu k politice, se podle Rancièra objevuje ve třech různých podobách: arche-politiky, para-politiky a meta-politiky. Pro účely této práce se tu zmíním jen o prvních dvou.

V podobě tzv. arché-politiky, jejímž prominentním představitelem je Platón, se politika jeví jako uskutečňování pravé podstaty společenství, její *arché*. Politika tak splyne s policií v uskutečnění jediného pravého zřízení (*politeia*) obce v kontrastu k oněm všem ostatním špatným *politeiim*<sup>267</sup>. *Arché* společnosti má být plně učiněno smyslovým a vytlačit „demokratickou konfiguraci politiky“<sup>268</sup>, která vnáší do dění onen paradox *dílu lidí bez podílu*. A s jejímž ustanovením teprve přichází čas intervence ze strany politické filosofie! Platónova snaha o vyčištění obce od *dému*, který se svou prázdnotou svobodou brání v ustanovení obce na základě její *arché*, je provázána vychvalováním oné ctnosti, která je spojena s dostředivostí k přirozenému místu, ke spravedlivému poddílu, k ospravedlnění podřadného postavení některých. Je jí ctnost *sófrsyné*<sup>269</sup>, která nahrazuje stejně prázdnotou *svobodu* (*eleutheria*) lidu. V takto geometricky rozčleněné obci pak všichni jednají s ohledem na ducha zákona, zákonodárství se tu tak přirozeně převrací do výchovy – tato arche-politika je tak zároveň arche-policií<sup>270</sup>. Rancière tuto podobu obce postavené na *arché* ztotožňuje s *republikou* (v kontrastu k *demokracii*)<sup>271</sup>.

---

Srov. s Rancièrovou distinkcí republika-demokracie (tam., s. 68–72). To však neznamená, že nelze mezi nastolenými politickými řády rozlišovat ty lepší a horší (tam., s. 38–39). Srov. s možnostmi nápravy bezpráví – viz tam., s. 47. Nebo je naopak tato úvaha chybná a beztrždní společnost je s to nastolit takové podmínky, které vytvoří skutečnou společnou řeč, a tím smažou skutečné rozdíly mezi *rozuměním problémům* a *rozuměním příkazům* – tedy že dojde k vymizení druhého z rozumění stejně jako *třetí osoby*, jinak řečeno k nastolení plně komunikativní racionality? Vstoupila by tak do zjevení natrvalo ona absolutní rovnost mluvících těl. Srov. tam., s. 51–55.

<sup>265</sup> Tamt., s. 26.

<sup>266</sup> Tamt., s. 66.

<sup>267</sup> „*Obec* či *politeia*, jak ji objevuje Platon, je společenství fungující v režimu Stejného, vyjadřující ve všech aktivitách různých částí společnosti princip a *telos* společenství. *Politeia* je především takový režim, způsob života a druh politiky, v němž je politika životem organismu ovládaného *svým* zákonem, dýchajícího ve svém rytmu, napájejícího každou ze svých částí životním principem, který ji předurčuje k její vlastní funkci a k jejímu vlastnímu dobru.“ (tam., s. 68).

<sup>268</sup> Tamt., s. 69. Demokracie je pak spíše než zřízením, spíše „dramaturgií“ této bytostné pře, skrze níž se realizuje politika.

<sup>269</sup> Tradičně překládaná jako *uměřenost*. Jak Rancière říká, *sófrsyné* je „(...) způsob, jak v radikální exterioritě prožívají interioritu obce.“ (tam., s. 71).

<sup>270</sup> Tamt., s. 72.

<sup>271</sup> Republika „vynalézá režim interiority společenství, v němž je zákon harmonií *éthosu*, sladěním *charakteru* jednotlivců s *mravy* kolektivu.“ (tam.).

*Para-politika* pracuje jakožto politická filosofie též se shodností politiky a policie, a tím se snaží vyřešit onu skandálnost politiky. Ovšem oproti arche-politice si uvědomuje, že politična, které jednou pro vždy demokracie s sebou přinesla, se nelze prostě zbavit, naopak je třeba ho inkorporovat a tím z něj udělat jen jakýsi přízrak sebe samého. Právě to vyjadřuje Aristotelés ve své druhé knize *Politiky*:

„Části, z nichž má vzniknout jednota, se však musí svými vlastnostmi lišit. Proto obce udržuje vyrovnávací spravedlnost, jak již bylo řečeno dříve v *Etice*. Ta musí platit i mezi svobodnými a rovnými; není totiž možné, aby všichni vládli zároveň, nýbrž musí se střídát buď po roce, nebo podle nějakého jiného časového rozvrhu. Tímto způsobem vládnou všichni, jako kdyby se ševci a tesaři v práci střídali a tato řemesla nevykonávali stále titíž lidé. Protože v těchto případech je lepší obvyklé rozdělení prací, bude patrně lepší i pro občanské společenství, aby vládli stále titíž, pokud je to možné. Tam však, kde to není možné, protože všichni jsou si svou přirozeností rovni, a kde se přitom usiluje o spravedlnost, je lepší, když se na vládě podílejí všichni, ať již je dobrá nebo špatná.“<sup>272</sup>.

Byť Aristotelés přiznává, že by bylo nejlepší, aby ti nejlepší vládli, tak jakmile jednou demokracie přišla s rovností, je tato dimenze rovnosti již nezrušitelná<sup>273</sup>. Způsob politické vlády tak vyvstane pouze ve chvíli, když už tu je nějaký *démos*, bez předpokladu jehož existence totiž samo politično nelze myslet. Je zbytečné tedy tuto dimenzi násilím rušit v rámci Platónovy republiky, nýbrž je třeba vytvořit její nápodobu uvnitř samotné obce aristotelské. To se ukazuje i na rozchodu *spravedlivého s dobrým*. *Spravedlnost* již neznamená automaticky *dobrost*<sup>274</sup>. Politická vláda, jak jsme již viděli v předcházejících kapitolách, je vládou nad či mezi rovnými a má tak jinou podstatu než ostatní formy vládnutí (královská a despotická)<sup>275</sup>. Politická vláda předpokládá totiž „rovnoměrné rozložené schopnosti vládnout a být ovládán“<sup>276</sup>. Problémem para-politiky je tak skloubit tyto dvě logiky – logiku vlády nejlepšího a logiku politické vlády rovných.

---

<sup>272</sup> *Pol.* I, 2, 1261a29–b2.

<sup>273</sup> A Platón tím podle Aristotela neruší jen politiku, ale samu obec.

<sup>274</sup> Rancière, s. 74.

<sup>275</sup> V kontextu rozlišení jednotlivých podob vlády by šlo dále uvažovat o antropologicko-psychologickém rozměru dané věci. Konkrétně mám na mysli návaznost jednotlivých typů vlády – zejména královské a politické –, na podobu prostoru, v němž jsou uplatňovány, tj. prostoru privátním a veřejným. A v tomto smyslu i např. o rozměrech demokratické kultury dané společnosti.

<sup>276</sup> Tamt., s. 75.

## 5.2 Přístup k *logu* jako místo exkluze

Aristotelés tedy politično uchopuje zejména prostřednictvím svého pojetí politické vlády, která se vyznačuje potenciálním střídáním pozic vládnoucího a ovládaného a která předpokládá tak určitý typ rovnosti. Ten však Aristotelés, aby nějak vyřešil toto dilema rovnosti s oprávněností vlády nejlepších, udělá z *dému* jen jednu ze stran sporu o vládu v obci. A schopnost vykonávat politickou vládu umožní jen některým, jak jsme již viděli výše – nad otroky vládne pán despoticky, nad dětmi královsky a nad ženou deklaratorně politicky, ovšem fakticky spíše též královsky<sup>277</sup>. Tato diferenciaci vlád je dána rozštěpením samotné lidské *fýsis*, vyjádřené rozdílným *ergon* jednotlivých skupin. Tato diferenciaci je pak založena na rozdílném přístupu k *logu*.

Právě odlišný přístup k „vlastnění“ rozumu je zásadní pro odlišení svobodných mužů od žen a přirozených otroků. Vzpomeňme například na skutečnost, že jedinou cestou pro otroka jak nabýt ctnosti je prostřednictvím svého pána, který supluje otrokovi jeho chybějící část rozumové duše. O významu rozumu pro nabývání ctnosti pojednává Aristotelés ve třinácté kapitole VII. knihy *Politiky*. Jak už jsme poznamenali výše<sup>278</sup>, Aristotelés vyjmenovává tři prostředky, díky nimž se stáváme dobrými (*agathoi*) a ctnostnými (*spúdaioi*) – je jím kromě *přirozenosti* (*fýsis*) a *zvyku* (*ethos*) i právě *rozum* (*logos*)<sup>279</sup>. Pojďme si tak nyní představit celý kontext tohoto tvrzení, s jehož první částí jsme se již setkali v podkapitole 2.2:

„Dobrymi a ctnostnymi se lidé stávají trojím prostředkem. Tím trojím prostředkem jest *přirozenost*, *zvyk* a *rozum* (*logos*). Předně jest třeba se naroditi, a to jako člověk, nikoli jako nějaký jiný živočich, potom také s určitými vlastnostmi těla i duše. Některé vrozené vlastnosti nejsou nic platné, neboť zvyky je měnívají; jsou totiž některé přirozené vlohy, které mívají sklon na obě strany a zvykem se mohou rozvíjet k horšímu nebo k lepšímu. Ostatní živočichové žijí hlavně podle své přirozenosti, někteří v málo věcech také podle zvyku, člověk však ještě podle rozumu (*logó*); neboť jen on má rozum (*monos gar echei logon*). A tak jedno s druhým se má shodovati; neboť člověk koná mnoho proti návykům a proti přirozenosti z podnětu rozumu, je-li přesvědčen, že je to tak lépe.“<sup>280</sup>

V citované pasáži se tak znovu projevuje ona odlišná povahy přirozenosti u člověka v kontrastu k ostatním živočišným druhům – vzpomeňme na rozdíl mezi první a druhou mohutností (která

<sup>277</sup> Či „aristokraticky“ (*Eth. Nic.* VIII, 12, 1160b32–35).

<sup>278</sup> Podkapitola 2.2.

<sup>279</sup> *Pol.* VII, 13, 1332a40–41.

<sup>280</sup> *Pol.* VII, 13, 1332a39–7.

je oním *setrvalým stavem*, *hexis* v případě nabývání ctnosti) i na to, že ctnosti jsou rozumovými mohutnostmi, které se vždy týkají protiv<sup>281</sup>. Důležitost zvyku je pak patrná z nutnosti opakování ctnostných jednání pro vytvoření oné setrvalé dispozice. Rozum však v citované pasáži má evidentně naprosto výjimečné postavení, neboť nejenže může doplňovat či zastupovat přirozenost (to činí i zvyk), nýbrž může jít *proti* oběma dalším prostředkům k dosažení ctnosti. To jsme viděli i v případě otroka, který své ctnosti došel díky pánově rozumu. Toto privilegované postavení rozumu pak i osvětluje důležitost správného zřízení (tj. ústavy) v obci. Špatné zřízení totiž je schopno zkazit jedincův charakter<sup>282</sup>. Proto je také třeba nastolit správné zákony<sup>283</sup>. Ostatně to je i cíl zákonodárcovi činnosti – „(...) zákonodárci totiž činí občany dobrými tím, že je tomu navykají, a to jest přáním každého zákonodárce; který pak toto dobře nečiní, chybuje, a tím se liší dobrá ústava od ústavy špatné.“<sup>284</sup>. Aristotelés dokonce dále prohlásí, že „vznik a cvik zvyku“<sup>285</sup> se musí zařizovat právě pro rozum, ježto „*účelem přirozenosti jest rozum a rozumová činnost (ho de logos hémin kai ho nús tés fyseós telos)*“<sup>286</sup>. To samozřejmě koresponduje s tím, že Aristotelés za *eudaimonii* považuje *theórii*. Je-li ovšem účelem zákonodárce vést občany k ctnosti a zároveň je zákonům obce přiznána moc měnit charakter svých občanů, proč by tedy obec nemohla usilovat o rozvinutí ctnosti a potažmo zdařilého života u všech svých občanů?<sup>287</sup> Navíc pokud sám tvrdí, že je dobré se správnou výchovou začít již v mládí<sup>288</sup>.

Aristotelova odpověď na tuto otázku je jasná – je třeba rozvíjet ctnost u všech občanů *polis*<sup>289</sup>. Ovšem jen tehdy, pokud je většina obyvatel (*sic!*) vyloučena z občanství!<sup>290</sup>

To je první krok k skloubení oné logiky policie a politiky – určit, kdo vůbec je občanem. Politická vláda je nastolená mezi (formálně) rovnými – tato rovnost je však zejména privilegiem, postaveným na mase vyloučených, resp. jejich práci<sup>291</sup>.

---

<sup>281</sup> K oběma viz podkapitola 2.1.

<sup>282</sup> Viz např. *Pol.* V, 11, 1313b7–8.

<sup>283</sup> *Eth. Nic.* X, 10, 1179b31–1180a5.

<sup>284</sup> *Eth. Nic.* II, 1, 1103b3–6.

<sup>285</sup> *Pol.* VII, 15, 1334b16.

<sup>286</sup> *Pol.* VII, 15, 1334b15.

<sup>287</sup> Skvěle to vyjadřuje J. K. Ward: „(...) then it would seem proper for the legislator to adopt measures that aim at habituating all those in the city to moral virtue, given that such education would be in accordance with political justice.“ (Ward, „Aristotle on Physis“, s. 305).

<sup>288</sup> *Eth. Nic.* II, 1, 1103b24–25.

<sup>289</sup> Nakonec uvidíme, že tato formální rovnost občanů je pouze iluzorní.

<sup>290</sup> „Řečeno tedy, bez čeho obec nemůže být sestavena a které jsou části obce – obce totiž musí mít zemědělce, řemeslníky a různé druhy dělníků, ale části obce jsou ozbrojenci a členové rady, a každá z těchto tříd se zase různí, jedna jest stálá, druhá střídavá.“ (*Pol.* VII, 9, 1329a34–39).

<sup>291</sup> Můžeme v tomto hledat paralelu k „demokratičnosti“ prvního světa a jeho koloniálnímu dědictví.

Když Aristotelés diskutuje základní podobu lidské přirozenosti, tj. člověka jakožto tvora politického, dovolává se nepřímo i své druhé definice člověka jakožto živočicha majícího rozum (*zoon logon echon*):

„Je také zjevné, proč je člověk určen pro život v obci ve větší míře než každá včela a každý stádní živočich. Příroda totiž, jak tvrdíme, nečiní nic bezúčelně (*matén*). Avšak ze živočichů má řeč pouze člověk (*logon de monon anthrópos echei tón zoon*). Hlas je ovšem znamením bolesti a slasti, a proto ho mají i jiní živočichové (neboť jejich přirozenost dospěla až k tomu, že mají pocit bolesti i slasti a že si to navzájem oznamují). Řeč je však určena k tomu, aby objasňovala, co je prospěšné a co škodlivé, a tedy i co je spravedlivé a co nespravedlivé. To je totiž zvláštností člověka proti ostatním živočichům, že jedině on má smysl pro dobro a zlo, pro to, co je spravedlivé a co nespravedlivé, a pro podobné věci; společenství v těchto věcech vytváří domácnost a obec.“<sup>292</sup>.

Aristotelés se zde odvolává na teleologický řád přírody a ze skutečnosti, že člověk je nadán nikoli pouhým hlasem (*fóné*), nýbrž řečí (*logem*), dovozuje, že důvodem, proč máme řeč, je schopnost vnímat věci spravedlivé a nespravedlivé, dobro a zlo, hodnoty, ježto se mohou „odehrávat“ v politickém společenství, a tudíž i z tohoto důvodu, dovozuje, že pobyt v *polis* člověku přirozený. Člověk je tak ze své přirozenosti člověkem politickým.

Ovšem obecnost tohoto tvrzení se ve světle výše pojednaného stává více než problemickou. Otroci (stejně jako barbari) mají evidentně pouze aisthetický přístup k *logu*. Vztah žen k *logu* je pak vyjádřen jako *akuron* – „bez síly k rozhodování“<sup>293</sup> –, což Aristotelés dál nikterak nevysvětluje, byť z biologických spisů nikterak nevyplývá jejich horší schopnost rozvažování<sup>294</sup>. Vzpomeneme-li si navíc na onu jasnou pasáž z X. knihy *Etiky Nikomachovy*, kde Aristotelés jasně prohlásí, že člověk je nejvíce právě rozum<sup>295</sup>, stává se postavení žen, otroků aj. v rámci lidství značně nejasné.

Přístup k *logu* se tak evidentně stává onou červenou linií toho, kdo je vůbec připuštěn do dialogu, tj. do politického společenství těch, kdož jsou nadáni řečí, nikoli pouhým hlasem. Proto i otroci jsou charakterizováni zejména svou tělesností, která tvoří jakousi hranici nezczitelnosti<sup>296</sup>. Koncepce lidské přirozenosti tak ustanovuje nejen rozdílnou *fysis*, ale na

---

<sup>292</sup> *Pol.* I, 2, 1253a8–18.

<sup>293</sup> *Pol.* I, 13, 1260a13.

<sup>294</sup> Srov. pozn. 172.

<sup>295</sup> *Eth. Nic.* X, 7, 1178a5–8.

<sup>296</sup> Srov. s Rancièrovými mluvícími těly. Je možné v tomto bodě i uvažovat o propojenosti důrazu na normativitu v analytické filosofii a tělesnosti ve filosofii kontinentální.

základě této *fysis* i rozčleňuje, a tím i vyděluje, jednotlivé segmenty společenství a přiřazuje jim své místo. Aristotelés tak musí přispěchat s koncepcí rozdílné lidské přirozenosti, aby vůbec určil, kdo je součástí obce – to je v pravém slova smyslu jen svobodný Řek-muž, jenž je obdařen tolika vnějšími dobry, aby měl vůbec čas věnovat se politické činnosti. Institut svobodného občanství, jenž je místem politické vlády, tak paradoxně politiku (v Rancièrově pojetí) vylučuje.

### 5.3 *Démos* jako nesnáž

Druhým krokem vedoucím ke skloubení policejní a politické logiky tak, jak o to usiluje parapolitika, je pak učinit z *dému* jen jednu ze stran politického zápasu<sup>297</sup>. *Démos* je zde součástí<sup>298</sup> obce – *démos*, který je již takto předem „očištěn“ od těch, kteří nejsou součástí obce; vládne nejen ne-vlastní svobodou, která ho činí částí celku a celkem samotným<sup>299</sup>, jak jsme viděli výše, nýbrž je tím vydělen jako pouhá zájmová strana v rámci obce<sup>300</sup>; Rancièrovými slovy: Aristotelés dokázal „přeměnit aktéry a formy jednání v politické při na strany a formy distribuce v policejním dispozitivu“<sup>301</sup>. Předmětem politiky se pak stává moc, resp. zápas o ni<sup>302</sup>. Proto Aristotelés může tvrdit, že demokratická moc spočívající ve vládě (chudé) většiny, jež se aritmeticky počítá, je chybná, neb nezahrnuje zájmy druhé strany obce, tj. oligarchů<sup>303</sup>. Aristotelés tak nejenže pojímá obec jako jistého druhu obec stavovskou, nýbrž (trochu paradoxně) ukazuje, že veškerý politický zápas není v posledku ničím jiným než zápasem mezi bohatými a chudými<sup>304</sup>. Ctnosti, které by zavdávaly důvod pro geometrické počítání částí, totiž svou závislostí na určitém společenském postavení, jak jsem se snažil ukázat v předešlých kapitolách, nejsou v posledku ničím jiným než vyjádřením silného ekonomického postavení.

---

<sup>297</sup> Srov. *Pol.* II, 5, 1264a6–8.

<sup>298</sup> Je částí i celkem zároveň – i Aristotelés někdy kolísá v užití tohoto termínu jak pro danou frakci v obci, tak pro obec jako celek (Mulgan, s. 94).

<sup>299</sup> Čímž udržuje prostor pro zjevení bezpráví, a tedy politiky.

<sup>300</sup> Ustanovivši tyto strany pak Aristotelés řeší rozdílné zájmy jednotlivých stran v obci ustanovením smíšeného typu zřízení, aby sobecký zájem jednotlivé ze stran nenaboural jednotu obce, čímž se zvrátí onen koloběh ústav (srov. Rancière, s. 76–77, též Jinek, s. 29–30).

<sup>301</sup> Tamt., s. 75.

<sup>302</sup> Tamt., s. 76.

<sup>303</sup> Viz zejména *Pol.* VI, 3. Ovšem v IV. knize, zdá se, demokracii neztotožňuje s vládou většiny, nýbrž podává druhou charakteristiku: „(...) demokracie jest tehdy, když v čele vlády jsou svobodní a nezámožní jako většina.“ (*Pol.* IV, 4, 1290b17–18).

<sup>304</sup> Např. *Pol.* VI, 3, 1318a30–32; IV, 4, 1291b8–9.

To samozřejmě neznamená, že by Aristotelés obhajoval majetné kvůli jejich majetkové držbě. Naopak život orientovaný na bohatství na mnoha místech odsuzuje a vnímá důležitost malé míry ekonomické nerovnosti v rámci svobodných občanů v ideální obci<sup>305</sup>. Jde spíše o to, že bohatství se stává nutnou podmínkou pro politickou participaci. Je tedy důvodné tvrdit, jak to činí i Rancièrè<sup>306</sup>, že jedinou *axií* v obci je nakonec pouze bohatství<sup>307</sup>. To je také důvod, proč Aristotelés vidí jako nelepší z demokratických forem tzv. demokracii rolnickou:

„Ze čtyř druhů demokracie jest nejlepší ta, která jest v řadě první, jak bylo řečeno v předešlé úvaze; ta jest také ze všech nejstarší. První ji nazývám v tom smyslu, jak je možno roztržiditi obyvatelstvo obce. Nejlepší jest totiž obyvatelstvo (*démos*) rolnické (*geórgikos*), takže i demokracii jest možno zříditi všude tam, kde se množství živí rolnictvím a chovem dobytka. Ježto totiž nemá velkého jmění, nemá času k častému sněmování; a poněvadž lidé nemají potřebných věcí k životu, hledí si své práce a nestarají se o cizí záležitosti a mají větší radost z práce než ze správy obce a vlády, kde z úřadů není velkého užitku.“<sup>308</sup>.

Zde je patrné, že důvodem pro hodnocení rolnické demokracie jakožto té nejlepší je nedostatečná angažovanost rolníků z důvodu jejich pracovní zaneprázdněnosti daná jejich slabou ekonomickou situací. S dodatkem o hamižné povaze rolníků<sup>309</sup> jde o figuru „klidu na práci“<sup>310</sup>. Taková obec je totiž sice formálně demokratická, ale oligarchové si v ní ponechávají plnou rozhodovací moc. Proto Rancièrè mluví o *mimésis dému*<sup>311</sup>. Dalším důvodem pro kladné hodnocení rolnické demokracie je pak Aristotelovi i místní rozptýlenost rolníků, čímž je jim opět ztěžována jejich účast na sněmech<sup>312</sup>.

Bohatství oligarchů se tak jeví jako nezrušitelné právě proto, že by tím oligarchové přestali existovat jakožto frakce, tj. část obce. V kontextu úvah o ctnostech a nejlepším možném lidském životě to pak znamená, že by ztrátou majetku občanů obec rezignovala na svůj hlavní účel, tj. „dotáhnout“ některé jedince k tomuto nejvyššímu cíli člověka:

„Neboť občané musí býti zámožní, a občani jsou tito. Ten totiž, kdo má všední zaměstnání, není členem obce ani žádná jiná třída, která svou práci nevytvoruje ctnosti. To jest zjevně

---

<sup>305</sup> Viz jeho komentáře k Faleově a kartháginšské ústavě (*Pol.* II, 7, resp. 11).

<sup>306</sup> Rancièrè, s. 18.

<sup>307</sup> Vedle ctnosti (aristokratů) a svobody (lidu).

<sup>308</sup> *Pol.* VI, 4, 1318b6–16.

<sup>309</sup> *Pol.* VI, 4, 1318b16–17.

<sup>310</sup> To koresponduje s aristotelšskou představou vykonávání politiky jakožto svého druhu *techné*.

<sup>311</sup> Rancièrè, s. 77.

<sup>312</sup> *Pol.* VI, 4, 1319a30–38.

z našeho předpokladu; blaženost totiž jest nutně spojena s ctností, blaženou pak se nesmí nazývatí obec se zřením jen k některé své části, nýbrž se zřením ke všem občanům. Jest také zřejmo, že majetek má býti v jejich rukou, když jest nutno, aby na poli pracovali otroci a barbari nebo perioikové.“<sup>313</sup>.

Jak vidno v ideální *polis* jsou občany pouze ti, kteří mají dostatek prostředků, aby se mohli účastnit věcí veřejných. Přináležet k obci je dáno nejen účastí na rozumu (a rozvinutím vznětlivé části duše<sup>314</sup>), ale i majetkem.

Aristotelés tak nevyklučuje z občanství jen jedince s deficientní *fysis* (otroky, ženy, ne-Řeky, etc.), nýbrž i ty, kteří mají stejnou *fysis* jako občané, avšak důvodem jejich vyloučení je pouhý fakt, že nemají prostředky na uskutečnění pravých ctností občanů a žijí životem neumožňujícím rozvinout ctnosti a dosáhnout tak *eudaimonie*. Kdo mezi ně patří?

## 5.4 Přirozenost řemeslníků

Jsou to především tzv. *banausoi*, nižší řemeslníci či obecně pracující třída. Právě na nich si můžeme ukázat, proč Aristotelova koncepce lidské přirozenosti není dostačujícím vymezením pro třídu svobodných privilegovaných a majetných občanů, nýbrž že se tak nechtěně stává legitimizačním narativem právě a pouze majetné elity.

V kontextu otázky ctnosti u otroků Aristotelés pro srovnání použije právě řemeslníky a zda i oni mohou mít ctnost:

„Otrok přece sdílí život s pánem, řemeslník (*technitas*) však má od pána větší odstup a ctnosti mu přísluší v té míře, v jaké je otrokem. Nižší řemeslník (*banausos technités*) totiž žije v jakémsi omezeném otroctví, a otrok náleží k těm, kteří na základě přirozenosti jsou tím, čím jsou, ale švec (*skutotomos*) nikoli, ani nikdo z ostatních řemeslníků (*technitón*)“<sup>315</sup>.

Přirozený otrok je ve svém podřadném postavení kvůli své přirozenosti. V případě řemeslníků tomu tak však, jak sám Aristotelés poznamenává, není. Přesto se jejich postavení podobá tomu otrockému. Proč?

---

<sup>313</sup> *Pol.* VII, 9, 1329a18–26.

<sup>314</sup> Viz případ barbarů.

<sup>315</sup> *Pol.* I, 13, 1260a38–b1.

Obec zcela jistě potřebuje být soběstačnou<sup>316</sup>. Přesto však, neb je ustanovena nikoli „pro nutné potřeby“, ale „spíše pro krásno“<sup>317</sup> (či jak píše jinde, ačkoli vznikla „pro přežití, trvá pro život dobrý“<sup>318</sup>), nepotřebují býti řemeslníci součástí obce!<sup>319</sup>

Jinde to Aristotelés pokládá takto:

„V otázce pojmu občana zbývá ještě jakási nesnáze. Totiž, jest opravdu občanem ten, kdo se smí účastniti vlády, či se za občany mají pokládati také lidé všedního zaměstnání (*banausús*)? Kdyby za ně měli býti pokládáni i tito, kteří nemají účasti v úřadech, nemohla by taková ctnost náležeti každému občanu – neboť tito by byli občany –; není-li však z nich nikdo občanem, do které třídy se pak mají zařaditi? Neboť nejsou ani metoiky, ani cizinci. Či snad právě z toho důvodu není tu nic zvláštního? Vždyť mezi jmenované nenáležejí otroci, ani propuštěnci. Tolik totiž jest jisto, že za občany nelze pokládati všechny, bez nichž by obec býti nemohla, (...)“<sup>320</sup>.

Řemeslníci jsou tak skupinou lidí, kteří se nehodí za občany. Důvodem pro to je Aristotelovi jejich zaobírání se všedními pracemi – dokonce jsou na některých místech řemeslníci považováni za něco jako obecní otroky<sup>321</sup>.

To, zda je, či není, řemeslník občanem, podle Aristotela závisí na daném zřízení obce. To nyní ponechme stranou. Zásadní pro nás nyní je, že Aristotelés zcela jednoznačně prohlásí, že „obec s nejlepším zřízením však řemeslníka (*banauson*) občanem neučiní“<sup>322</sup>.

Řemeslník tak disponuje osobní svobodou, ale je vyloučen z rozhodování na chodu ideální obce. Jeho postavení ho činí jaksi nezařaditelným, neboť není jasné, jaké vládě podléhá<sup>323</sup>.

Není však z Aristotelova výkladu jasné, proč zrovna tito lidé jsou odsouzeni k tomu, aby pro obec vykonávali ony všední práce. Chybí tu – na rozdíl od přirozených otroků – jakákoli argumentace opřená o teorii přirozenosti. Jsou snad oni těmi Řeky, kterým schází dostatečně rozvinutá vznětlivá část duše? Nezdá se, neboť nejenže v tomto kontextu se Aristotelés jasně

---

<sup>316</sup> Např. *Pol.* IV, 1291a11.

<sup>317</sup> *Pol.* IV, 4, 1291a17–18.

<sup>318</sup> *Pol.* I, 2, 1252b30.

<sup>319</sup> *Pol.* IV, 44, 1291a19. Aristotelés zde polemizuje s Platónovým pojetím ideální *polis* z *Ústavy*.

<sup>320</sup> *Pol.* III, 5, 1277b33–1278a3.

<sup>321</sup> „Je-li však občanem [řemeslník], potom ctnost, o níž jsme řekli, že náleží občanu, nenáleží všem, ba ani těm, kteří jsou pouze svobodní, nýbrž jen těm, kteří *jsou prosti všedních prací*. Z těch pak kteří konají všední práce, ten, který pracuje pro jednoho, jest otrokem, který pro obecnost, jest řemeslník a nádeník (*banausoi kai thétes*).“ (*Pol.* III, 5, 1278a9–13).

<sup>322</sup> *Pol.* III, 5, 1278a8.

<sup>323</sup> Vždyť „bylo by to však (také) něco zvláštního, že by jedna část lidí nebyla od přirozenosti ovládanými a druhá pány, takže je-li tomu tak, nesmí se chtít vládnout nad všemi jako nad otroky, nýbrž jen nad těmi, kteří jsou k ovládnutí od přirozenosti určeni (...)“ (*Pol.* VII, 2, 1324b36–39).

vyjadřoval o celých kmenech<sup>324</sup>, nikoli o obyvatelích jedné obce, nýbrž zejména svoboda, kterou řemeslníci, zdá se, mají, je podmíněna právě rozvojem vznětlivé části duše. Spíše by se zdálo, že *zvyk* a *rozum* jsou pro rozvoj ctnosti důležitější. A jelikož práce řemeslníků nedovoluje činit ctnostná jednání<sup>325</sup>, nemůže ani rozum v tomto bodě intervenovat. Je tomu ale tak?

Na jiném místě jsou totiž jako *řemeslníci* představeni ti, kdož selhali ve vzdělávacím procesu a ježto jsou užiteční jen pro jednu jedinou věc<sup>326</sup>. Byť je toto tvrzení použito, dle mého soudu, spíše metaforicky, neb se týká výchovy občanů v ideální obci, mezi něž *banausoi* rozhodně nepatří, ukazuje to, že *řemeslníci* nemají odlišnou přirozenost od svobodných občanů. Měli-li by odlišnou, měli by podobně jako otroci i rozdílnou ctnost.

*Banausoi* se tak liší od občanů nikoli na úrovni již první mohutnosti, co se týče nabývání ctnosti, nýbrž až na úrovni té druhé. Důvodem jejich podřadného postavení tak nemůže být odlišná lidská přirozenost. V kontextu přirozenosti jsou pro Aristotela *banausoi* spíše skupinou s vychýlenou přirozeností:

„(...) ježto však obyvatelstvo bývá dvojího druhu, jednak svobodné a vzdělané, jednak nevzdělané, které se skládá z řemeslníků, nádeníků a podobných lidí, jest potřebí i takovým lidem dopřátí pro jejich zotavení hudebních závodů a provozování. Jako jejich duše jsou vychýleny z přirozeného stavu, tak jsou úchyly i v tóninách a v melodiích ostré a přehnané zvuky; ale každého těší to, co jest příbuzné jeho přirozenosti, a proto provozovatelům jest třeba dovoliti, aby takovému obecenstvu předváděli hudbu takového druhu.“<sup>327</sup>.

V samotné poslední kapitole poslední knihy *Politiky* tak na při výkladu zdánlivě nedůležitého tématu, významu tónin a rytmů pro výchovu, Aristotelés označí nepřímo tuto skupinu za sice z hlediska přirozenosti vychýlenou, ale proto svou přirozeností stejnou jako skupinu plnohodnotných občanů. Co ale zakládá tuto nerovnost, není-li to přirozenost? Na první pohled by se zdálo, že jde o jakousi meritokracii, tj. ti, kdo nebyli dostatečně schopni svou ctnost rozvinout, skončili v této neprivilegované skupině obyvatel. To však neodpovídá tomu, že *banausoi* jsou už předem vyloučeni z účasti na politických záležitostech, a tedy rozvoji pravé lidské ctnosti. Přirozeností zřejmě naprosto stejní svobodných občanů jsou tak řemeslníci bez důvodně vyloučení mimo politickou obec. Disponují tak pouze svou osobní svobodou, která z nich činí onen *díl lidí bez podílu*.

---

<sup>324</sup> *Pol.* VII, 7, 1327b33–38.

<sup>325</sup> *Pol.* VII, 9, 1328b33–1329a2.

<sup>326</sup> *Pol.* VIII, 4, 1338b29–35.

<sup>327</sup> *Pol.* VIII, 7, 1342a19–28.

Aristotelés tuto nesnáz nijak zvlášť nekomentuje, pouze poznamená, že někteří jsou z účasti na blaženosti vyloučeni z důvodu působení náhody (*tyché*):

„Jest tedy zřejmo, že všichni lidé směřují k dobrému žití (*eu zén*) a k blaženosti, ale jedněm jest dopřáno toho dosíci, druhým nikoli, a to pro mnohé náhodné okolnosti nebo pro jejich povahu (*dia tina tychén é fysin*) (...)“<sup>328</sup>.

Nabízí se, že ti, kdož jsou vyloučeni kvůli působení náhody (*tyché*) jsou právě *banausoi*. Ti pak, kdo pro svou povahu, jsou primárně otroci a ženy. Postoupíme-li však v citované pasáži dál uvidíme, že naprosto zásadní roli hrají vnější dobra, o nichž už jsme zde mluvili:

„(...) neboť krásný život potřebuje také určitého opatření vnějšími prostředky, ovšem u lepších povah menšího, u méně dobrých většího (...)“<sup>329</sup>.

Vnější prostředky se tak stávají jakousi vyrovnávací silou umožňující občanům s horší povahou dosáhnout krásného života. V posledku se tak ukazuje, že vnější dobra jsou nejen nutnou podmínkou pro dosažení cíle lidského života, nýbrž podmínkou zcela rozhodující! A že tato vnější dobra, pod něž spadají i otázky zdraví, přátelství apod., tedy dobra nemateriální povahy, v kontextu života *banausoi* se však zřejmě míní právě *vnější prostředky* jakožto prostředky, když ne bezprostředně, tak alespoň přeneseně, ekonomické. To ale staví do jiného světla právě celou teorii přirozenosti, neboť ona spravedlnost, na níž je postaveno geometrické počítání, je zdůvodněna právě odlišnou přirozeností. Jinak řečeno lidé jsou si v této perspektivě rovni, pokud jsou si rovni na základě přirozenosti. Pokud nikoli, nerovnost je ospravedlnitelná<sup>330</sup>. Zde však vidíme, že vychýlení *banausoi* z jejich vlastní přirozenosti je způsobeno právě jejich socio-ekonomickou pozicí, nikoli naopak.

---

<sup>328</sup> *Pol.* VII, 13, 1331b39–41.

<sup>329</sup> *Pol.* VII, 13, 1331b41–1332a2.

<sup>330</sup> *Srov. Annas*, s. 748–753.

## 6. Koncepce lidské přirozenosti jako forma ideologie

Všechny námi jmenované skupiny, jejichž deficientní formy *fysis* jsem se v této práci pokusil popsat, tak mohou představovat onen *díl lidí bez podílu* tak, jak jsme si ho představili výše v rámci Rancièrovy koncepce politiky. Fakticita jejich účasti na společné řeči vyjevuje bezpráví, které je konfigurováno politickou realitou *polis*, která je teoreticky legitimizována v koncepci přirozenosti. Aristotelés dokonce jakoby si na některých místech uvědomoval (byť je to dáno spíše jeho již zmíněným přístupem ke zkoumání), že vytlačení – zejména přirozených otroků – z účasti na *logu* je více politickým násilím než filosoficko-vědeckým náhledem skutečnosti. Například mluví-li o ctnostech otroků nezapomene dodat, že otrok „potřebuje jen skrovnou ctnost (*aretés mikras*), a to v takovém rozsahu, aby ani z nevázanosti, ani z lenosti nezanedbával svoji službu“<sup>331</sup>. Znamená to, že otrok je schopen dosáhnout takové ctnosti a takové úrovně ctnosti, která by mu znemožňovala být dobrým otrokem? Cožpak ctností otroka není být dobrým otrokem? Jak by se též otrok byl schopen naučit i oněm komplikovanějším dovednostem<sup>332</sup>, které evidentně nejsou bez rozumu?

Podobně, byť z opačného hlediska, vyhlíží i Aristotelovo tvrzení, že pánovi je umožněno delegovat rozkazování otrokovi dozorcí (*epitropos*), aby se sami mohli věnovat politické činnosti nebo filosofii:

„(...) znalost vlastní pánovi spočívá v tom, že dovede používat otroků. Neboť být pánem nespočívá v získávání otroků, nýbrž v jejich používání. Tato znalost však nemá v sobě nic velkého ani ušlechtilého; neboť to, co otrok má umět vykonat, musí pán umět nařídit. Proto ti, kdo mají možnost se tím nenamáhat, přenechají tuto pravomoc některému dozorcí a sami se věnují politické činnosti nebo filosofii.“<sup>333</sup>

Může-li se pán takto zbavit svého jednoho z důležitých určení, tj. že užívá otroků, navíc má-li tak činit dobře<sup>334</sup> – „neboť to, co otrok má umět vykonat, musí pán umět nařídit“<sup>335</sup> –, není jasné, proč by měl nadále být nazýván pánem. Známe spousty jiných případů, kde Aristotelés mluví o něčem, co pozbylo své základní určení jako o dané věci pojmenované tak už jen

---

<sup>331</sup> *Pol.* I, 13, 1260a34–36. Podobně: „(...) a tak tomu má být u poddaných, aby byli poslušní a nepomýšleli na novoty“ (*Pol.* II, 4, 1262b3).

<sup>332</sup> *Pol.* I, 7, 1255b23–28.

<sup>333</sup> *Pol.* I, 7, 1255b31–37.

<sup>334</sup> *Pol.* I, 6, 1255b5–9.

<sup>335</sup> *Pol.* I, 7, 1255b34–35.

homonymně. Aristotelés však tuto skutečnost, zdá se, právě zdůvodní již o pár řádek výše, když napíše, že pán není pánem pro nějaké vědění (*epistémé*), nýbrž protože jím „prostě je“<sup>336</sup>!

Obdobné je to i vrátíme-li se k politické a nepolitické formě vlády. Cožpak není „být dobře ovládán“ též ctností, kterou je třeba rozvíjet i ve vztahu politické vlády mezi rovnými, která by se měla z definice střídat? To Aristotelés připouští, a proto zdůrazňuje, že součástí občanské ctnosti je i umění se správně podřídít<sup>337</sup>. Ovšem bavíme-li se o dobrém člověku, je ctnost dobrého člověka zcela jednoznačně vladařská<sup>338</sup>. To odpovídá tomu, že všechny typy vlády, které Aristotelés v *Politice* představuje, se týkají jen vztahu pána k *x*. Podoba vztahu mezi ženou a dítětem, otrokem-mužem a otrokem-ženou se v tomto směru vůbec neřeší.

Vraťme se ještě k otázce účasti na rozumu. Nemožnost uvrhnout někoho zpět mimo společný *logos* do kategorie bytostí majících jen *fóné* se ukazuje i na Aristotelově překvapivém tvrzení o přátelství (*filia*) mezi pánem a otrokem. Společný podíl na *logu* vyjevuje společné lidství obou.<sup>339</sup>

Zde právě je třeba vrátit se k otázce o Aristotelově ambivalentním pojetí *fysis*. Jak známo, nahlédneme-li do Aristotelových přírodovědeckých spisů, příroda dává vzniknout nedokonalostem jen zřídka; i přirozených otroků by tak mělo být spíše málo<sup>340</sup>? Je-li ale otrokova duše z toho, co jsme viděli, oproti pánově dostatečně nerozvinutá, neznamená to, že by otrokova byla nějakým případem nedostatečného vývinu. Jak jsem se snažil ukázat v pasáži o Aristotelově pojetí lidské existence, samotná existence otroka není nějakou odchylkou, ale bytostnou nutností proto, aby mohli existovat jiní lidé, kteří díky vykořisťování mas otroků mohou dosáhnout plného rozvinutí lidského potenciálu, tj. rozvinout nejen mravní ctnosti v obci, nýbrž hlavně se věnovat oné nejvyšší činnosti, *theórii*. Navíc jak snad vyplynulo z mého výkladu o pojetí *fysis* v kontextu nabývání ctnosti, lidská přirozenost nestačí na to, abychom ctnosti dosáhli, předně je třeba zvyk a hlavně rozum. Proto naopak těch, kteří se ctnostnými v plném slova smyslu nestanou, bude spíše podstatně větší množství než plně ctnostných

---

<sup>336</sup> *Pol.* I, 7, 1255b20–21.

<sup>337</sup> *Pol.* III, 4, 1277a26–27.

<sup>338</sup> *Pol.* III, 4, 1277a22, resp. 27–28.

<sup>339</sup> *Pol.* I, 6, 1255b12–14. K němu má v tomto kontextu výborný postřeh Jínek: „Aristotelovo zpracování problému panství tudíž nezůstává stát tam, kam dospívá obvyklé porozumění, tedy u konstatování určitého neredukovatelného napětí v postavě otroka, u něhož je evidentní, že otrok je od nás svobodných bytostně odlišný, ale vidíme-li jej jako člověka, musíme s ním přeci nakládat slušně. Tento lidový humanismus, a s ním i ono reduplikační schéma, drží tvar pouze do té doby, dokud si podržuje platnost ona ideologie odlišnosti. Pokud ta padne, nastává nediferencovaná rovnost všech. Aristotelés se domnívá, že takováto rovnost je nejen nepravdivá, ale především je vposled vždy na úkor „osvobozených““ (Jínek, s. 197–198).

<sup>340</sup> Lear, s. 226. Srov. Annas, s. 740.

jedinců<sup>341</sup>. Jak Aristotelés sám píše: „Jeden totiž nebo několik málo mužů může snadno ctností vynikati, aby jich však více bylo dokonalých v každé ctnosti, jest již nesnadno (...)“<sup>342</sup>.

Z toho nepřímo i plyne, že kritériem toho, abychom ztotožnili tyto výjimečné jedince právě s ctností, je právě již nějaká předem formulovaná teorie přirozenosti, v jejímž světle se tito jedinci mohou jevit, jakožto ti, kdo naplnění této přirozenosti dosáhli. Není-li totiž projevem přirozenosti prostý běžný výskyt, tak jako v případě jiných živých tvorů či neživých věcí, stává se pojem přirozenosti v případě člověka problémem, který je teprve třeba vyřešit<sup>343</sup>. A tento rozdíl v přirozenosti má pak vysvětlit i ono nerovné počítání v rámci obce.

Aristotelova teleologická vize světa s vnitřně uspořádanou hierarchií si vyžaduje odlišné *fysis* jako ideály v případě člověka. Nejde tedy o to pouze říci, proč někteří nemohou se plně stát občany, což jsme viděli, že důvody jsou v nedostatečné účasti na rozumu (tj. jako bychom pouze vyjmenovávali překážky naplnění k plné ctnosti<sup>344</sup>) a nedostatečnosti *scholé*, nýbrž jde o to, že forma společenství a lidské existence vyžaduje různé kategorie lidí<sup>345</sup>. Někdo je tak schopen působením rozumu a habituace dosáhnout plně rozvinuté ctnosti *člověka jakožto člověka*, většině lidí je pak nejen tato cesta uzavřena, nýbrž je *nutné*, aby jim uzavřena byla.

Neboť, jak jsme si ukázala výše, sama tato teorie přirozenosti nakonec nedokáže vysvětlit postavení *banausoi*. Naopak z jejich případu vyplývá, že jediné, co ospravedlňuje jejich podřízené postavení, resp. je vylučuje z občanského postavení v ideální obci, je právě a jen jejich ekonomicky podřadné postavení. Důvody tohoto se patrně skrývají v jeho pohledu na způsob lidské existence obecně, která je z povahy věci nesamostatná, a (zejména pak v případě rozdílné přirozenosti otroků), právě z Aristotelovy metody, která z fakticity odvozuje normativitu. Každopádně to ukazuje jediné. Totiž, že vláda se nezakládá ve skutečnosti na nějaké přirozené duševní hierarchii<sup>346</sup>, nýbrž že takto vyložená hierarchie duší je nakonec způsob, který legitimizuje vládu bohatých, tj. těch, kteří disponují oněmi vnějšími prostředky. Legitimizuje *de facto* obec postavenou na reprodukci nerovností.

---

<sup>341</sup> Odtud též jeden z důvodů, proč Aristotelés preferuje aristokratický způsob zřízení. Viz též Lear, s. 235–236.

<sup>342</sup> *Pol.* III, 7, 1279a40–b2. Srov. též s *Pol.* VII, 13, 1332a39–40.

<sup>343</sup> Srov. Lear., s. 236. Předtím Lear hovoří o tom, že většina lidí se musí „nacházet v podivném vztahu ke své vlastní přirozenosti“ (tamt., s. 230) – to však platí jen v případě, že uvažujeme přirozenost *člověka jakožto člověka* a nikoli ony deficientní podoby lidské přirozenosti. Ostatně *Etika* a potažmo *Politika* je zjevně určena budoucím zákonodárcům.

<sup>344</sup> Otroci aj. přece svou podobu ctností nabýt zřejmě mohou.

<sup>345</sup> V kontextu válečnictví jakožto druhu získávacího umění a úvahách o spravedlivé válce Aristotelés mluví i o lovectví jakožto druhu válečnictví, jehož „je třeba užívat jak proti zvířatům, tak proti lidem odmítajícím se podřídit, ač jsou k tomu svou přirozeností určeni (...)“ (*Pol.* I, 8, 1256b24–25).

<sup>346</sup> Srov. *Pol.* I, 6, 1255a39–b4.

Podobné je tomu, zdá se, i v případě – v daném kontextu trochu zvláštní – teze týkající se otroků, se kterou se můžeme setkat i *Etice Nikomachově* v rámci Aristotelova pojednání o blaženosti v X. knize, kde Aristotelés diskutuje tentokrát otrokův vztah k blaženosti, *eudaimonii*:

„Tělesných rozkoší může užít kdokoli, i otrok (*andrapodon*<sup>347</sup>), neméně než člověk velmi ušlechtilý, podílu na blaženosti však otroku (*andrapodó*) nikdo nedá, leda by mu dal také *podíl na příslušném životě*<sup>348</sup> (*biú*<sup>349</sup>). Neboť blaženost nezáleží v zábavách takového druhu, nýbrž v ctnostných činnostech, jak jsme vysvětlili již výše.“<sup>350</sup>

I přes všechny dokazování otrokovy deficientní podoby *fysis* zde z uvedené pasáže najednou vyplývá, že jediné co stojí mezi otrokem a *eudaimonií*, je právě a jen jeho podřadné postavení, resp. život s tímto postavením spojený.

To upomíná též na skutečnost, že Aristotelova koncepce ctnosti a potažmo lidské přirozenosti je kruhová. Ctnostné jednání se totiž vysvětluje odkazem k jednání ctnostného člověka. To sice může mít výhody v případě obrany proti skepticizmu<sup>351</sup>, když zbavuje skeptika prostředků, jak na teorii zaútočit, ovšem předpokládá jistý uzavřený kruh kultury, dějin a politiky<sup>352</sup>. Taková teorie tak lehce sklouzává k *de facto* obhajobě *statu quo*. Johnathan Lear to vyjádřil velmi výstižně:

„Hlavní nebezpečí spočívá v tom, že nebudeme dostatečně kritičtí. Vychvalování mravného života poukazováním na mravný život, který je skutečně žit, v sobě skrývá nebezpečí, že skončíme u obrany *statu quo*. Neboť pokud nevystoupíme mimo společenství, v němž žijeme, jak můžeme nějakou jeho stránku kriticky posuzovat?“<sup>353</sup>.

---

<sup>347</sup> Je otázkou, zda je tato pasáž skutečně relevantní, neboť výraz *andrapodon* odkazuje k někomu, kdo byl *prodán* do otroctví či byl zajat ve válce. Viz např.: [www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=a%29ndrapo%2Fdw%7C&la=greek&can=a%29ndrapo%2Fdw%7C0&prior=ou](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=a%29ndrapo%2Fdw%7C&la=greek&can=a%29ndrapo%2Fdw%7C0&prior=ou)deis&d=Perseus:text:1999.01.0053:bekker%20page=1177a:bekker%20line=5&i=1, heslo *andrapodon*, načteno 10.7.2024.

<sup>348</sup> Zvýraznění je dílem autora práce.

<sup>349</sup> Srov. s pozn. 135.

<sup>350</sup> *Eth. Nic.* X, 6, 1177a6–10.

<sup>351</sup> Viz pozn. 52.

<sup>352</sup> V tomto smyslu lze vnímat i Aristotelova upozornění z první knihy *Etiky Nikomachovy* o nutnosti jistého předporozumění a životního zaměření: „Proto jest třeba, aby si v mravech krásně vedl ten, kdo chce s dostatečným prospěchem poslouchat o věcech krásných a spravedlivých a vůbec o politických. Neboť počátkem jest skutečnost; a bude-li tato dostatečně vysvětlována, nikterak již nebude potřeby důvodů. Takový člověk počátky buď má, anebo je snadno pochopí.“ (*Eth. Nic.* I, 2, 1095b4–9).

<sup>353</sup> Lear, s. 223.

A totéž platí i celkově o Aristotelově pojetí lidské přirozenosti, která obsahuje silné implikace pro politické uspořádání obce. Nejvyšší dosažitelný lidský život – ať už život politický či teoretický – odrážející *ergon* člověka jakožto člověka není v posledku kvůli této propojenosti s politikou, zdá se, ničím jiným, než filosofickou recepcí soudobých kulturních norem a hodnot řecké elity<sup>354</sup>. Tím se tak, chtě nechtě, stává ideologií legitimizující politickou hegemonii vládnoucí elity. Je-li jediným přístupem k nejvyšší ctnosti dostatek *scholé* a vnějších dober, a zároveň, předpokladem k tomu, je určité vymezení duše, které se může ve světě projevit právě až za předpokladu držby těchto vnějších dober a *scholé*, jedná se tak v posledku o tautologii<sup>355</sup>. A tedy jen ideologickou konstrukci legitimizující stávající politický řád, resp. jeho ideální podobu – odtud jeho apel na ona uskutečnitelná politická uspořádání respektující přirozenost člověka.

---

<sup>354</sup> Toto tvrzení se nesnaží polemizovat s Aristotelovým pojetím *eudaimonie* jakožto *theórie*. Pouze se snaží ukázat, že teorie přirozenosti založená přístupem k tomu „nástroji“, tj. *logu*, který je nezbytným předpokladem pro dosažení nejvyššího lidského dobra, nutně vytváří nerovnost uvnitř lidského druhu, která se pak zpětně promítá i do politického uspořádání daného společenství.

<sup>355</sup> Je však též zřejmě Aristotelův pokus odpovědět na Trasymachovu námitku z *Ústavy*, totiž že „spravedlivé není nic jiného, než co jest silnějšímu prospěšné.“ (*Resp.* I, 338c). Srov. též *Pol.* I, 6. Tj. zakrýt onu sféru politiky tím, že kritériem společenského postavení vystaví na konkrétní podobě ctností a lidské *fyssis*. Srov. s Rancièrovou distinkcí mezi politikou a policií.

## Závěr

Ve své práci jsem se pokusil ukázat, že Aristotelova koncepce přirozenosti běžně nahlížená pouze z perspektivy přirozenosti *člověka jakožto člověka* není ani deskriptivní teorií o lidské přirozenosti, ani univerzalistickým imperativem, který by nebyl odvislý od podoby společenského uspořádání. Nýbrž se spíše zdá, že (nechtěně) vytváří narativ obhajující (ekonomicky) nerovné postavení lidí v rámci obce.

V první kapitole jsem nejprve představil, co podle Aristotela znamená být člověkem ve své paradigmatické podobě a jaká je podoba jeho nejvyššího dosažitelného cíle. Prostřednictvím precizace termínu *fysis* se ukázalo, že *fysis* v případě člověka nezaručuje rozvoj jeho plného potenciálu, a to i za předpokladu jedné podoby *fysis* v rámci lidského rodu. Tento předpoklad se však ukázal být lichým, jak ukazují jednotlivé složky obyvatel, které disponují více méně deficientní podobou této přirozenosti. Nejde tedy v případě otroků, žen a barbarů o *fysis*-selhávající, která by předpokládala pouhé selhání v přechodu od první k druhé mohutnosti. Rozdílnost jejich přirozenosti, jak dokládá jejich rozdílný obsah ctnosti, je věcí již první mohutnosti. Tato deficientní povaha jejich *fysis* je pak založena v omezeném přístupu k rozumu, konkrétně k rozvažování. Potud ona Aristotelova teorie, důvody jejíhož postulování se pravděpodobně skrývají mimo jiné v Aristotelově specifické metodě zkoumání a přístupu k lidskému životu obecně.

V druhé části práce jsem se snažil skrze Rancièrovu kritiku politické filosofie ukázat, že koncepce lidské přirozenosti, tak jak ji představuje Aristotelés, není s to obstát jako všeobecná teorie, neboť naráží na své limity právě v kontextu schizofrenního postavení *dému*, kam jej Aristotelova para-politiky staví, na jedné straně a její nedostatečné síly podat výklad o přirozenosti *banausoi* na straně druhé. Ba spíše je ideologickým nástrojem ospravedlnění vlády majetných Řeků.

## Seznam zkratek

### ARISTOTELÉS:

*Eth. Eud.*

*Etika Eudémova*

*Eth. Nic.*

*Etika Nikomachova*

*Met.*

*Metafyzika*

*Phys.*

*Fyzika*

*Pol.*

*Politika*

### PLATÓN:

*Resp.*

*Ústava*

## Seznam použité literatury

### Prameny:

- Aristotelés, *Etika Eudémova*, dybbuk, Praha 2020.
- Aristotelés, *Etika Nikomachova*, Petr Rezek, Praha 2013.
- Aristotelés, *Fyzika*, Petr Rezek, Praha 2010.
- Aristotelés, *Kategorie*, OIKOYMENH, Praha 2018.
- Aristotelés, *Metafyzika*, Nakladatelství Petr Rezek, Praha 2008.
- Aristotelés, *O duši*, Petr Rezek, Praha 1995.
- Aristotelés, *Politika I řecko-česky*, OIKOYMENH, Praha 2019.
- Aristotelés, *Politika II řecko-česky*, OIKOYMENH, Praha 2004.
- Aristotelés, *Politika*, Petr Rezek, Praha 1998.
- Aristotle, *On the Heavens*. Clarendon Press, Oxford 1922,  
dostupné z: [www.rchive.org/details/decaeloleofric00arisuoft/decaeloleofric00arisuoft/page/n5/mode/2up](http://www.rchive.org/details/decaeloleofric00arisuoft/decaeloleofric00arisuoft/page/n5/mode/2up), načteno 5.7.2024.
- Platón, *Ústava*, OIKOYMENH, Praha 2005.
- Svoboda, K. (ed.), *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, ČSAV, Praha, 1962.  
[www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman).

### Sekundární literatura:

- Ackrill, J., L., „Aristotle on Eudaimonia“, in: Rorty, A., O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1980, s. 15-34.
- Annas, J., „Aristotle on Human Nature and Political Virtue“, in: *The Review of Metaphysics* 49, červen 1996, s. 731-753.
- Brown, L., „What is „the mean relative to us“ in Aristotle's Ethics?“, in: *Phronesis XLII/1*, Leiden, 1997.
- Curzer, H., J., „Aristotle's Mean Relative to Us“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 80, No. 4, 2006, s. 507-519.
- Evans, J. D. G., „Aristotle on Relativism“, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 24, No. 96, červenec 1974, s. 193-203.
- Gadamer, H-G., *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, OIKOYMENH, Praha, 2010.
- Jinek, J., *Obec a politično v Aristotelově myšlení*, OIKOYMENH, Praha, 2017.

- Kočandrle, R., *Fysis íónských myslitelů*, Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2008.
- Lear, J., *Aristotelés, Touha rozumět*, OIKOYMENH, Praha, 2016.
- Leighton, S., *Relativizing Moral Excellence in Aristotle*, in *Apeiron* 25, 1992.
- Leighton, S., *The Mean Relative to Us*, in *Apeiron* 28, 1995.
- MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, OIKOYMENH, Praha, 2004.
- Mulgan, R., *Aristotelova politická teorie*, OIKOYMENH, Praha, 1998.
- Nagel, T., „Aristotle on Eudaimonia“, in: Rorty, A., O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1980, s. 7-14.
- Nussbaum, M. C., *Křehkost dobra*, OIKOYMENH, Praha, 2003.
- Nussbaum, M. C., „Non-Relative Virtues“, in: *Midwest Studies of Philosophy*, 1988.
- Rancière, J., *Neshoda. Politika a filosofie*, Svoboda Servis, 2011.
- Synek, S., *Lidská přirozenost jako úkol člověka*, TOGGA, Praha, 2011.
- Špinka, Š., „Blaženost smrtelných bytostí: Aristotelés“, in: Špinka, Š., et. al., *Přístupy k etice I*. Filosofie, Praha, 2014, s. 11–45.
- Thein, K., *Aristotelés o lidské přirozenosti. Od myšlení k anatomii*, Filosofie, Praha, 2017.
- Vernant, J.-P., *Hestia a Hermés*, OIKOYMENH, Praha, 2004.
- Ward, J., K., „Aristotle on Physis: Human Nature in the *Ethics* and *Politics*“, in: *POLIS*, Vol. 22, No. 2, 2005, s.287–308.
- Ward, J., K., „Two Conceptions of Physis in Aristotle's *Ethics* and *Politics*“, dostupné z [http://www.siue.edu/EASTASIA/Ward\\_022503.htm#\\_ftn1](http://www.siue.edu/EASTASIA/Ward_022503.htm#_ftn1), načteno 31.8.2017.
- Wolff, R. P., *In defense of Anarchism*, Harper Torchbooks, New York, 1976.

Internetové zdroje:

[www.perseus.tufts.edu/hopper/](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/)