FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
UNIVERSITY KARLOVY V PRAZE

DISERTAČNÍ PRÁCE

Lidská přirozenost jako úkol člověka

K pojetí lidské přirozenosti v *Etice Nikomachově*

Autor:
Mgr. Stanislav SYNEK

Vedoucí práce:
prof. PhDr. Jan SOKOL,
Ph.D., CSc.

16. srpna 2011

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně a že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Tato práce nebyla využita k získání jiného ani stejného titulu.

Chtěl bych poděkovat prof. Janu Sokolovi za laskavé vedení práce, doc. Štěpánovi Špinkovi za cenné rady a vstřícnost, svým kolegům a přátelům za podporu a inspirativní rozhovory.

Obsah

Předmluva i

1 Eudaimonia **1**
1.1 Šťastný život 1
Formální vymezení eudaimonia 5
1.2 Definice štěstí? 8

2 Etická skvělost **15**
Nauka o středu 18
2.1 Záměrná volba 24
Zvažování (búleusis) 26
Chtění (búlésis) 30
Je špatnost dobrovolná? 34

3 Rozumová skvělost **37**
3.1 Co může být jinak 38
Umění (techné) neboli sféra tvorby a zhotovování 38
Soudnost a oblast jednání (praxis) 41
Techné – praxis: třídy, nebo „aspekty“ činností? 42
3.2 Co nemůže být jinak 45

4 Počátky jednání **49**
4.1 Pravda v oblasti jednání 52
Co znamená orthos logos? 53
Jak vzniká skvělost (areté)? 55
Skvělost přirozená a pravá 57
Čeho si žádáme? 58
Pravda praktického rozumu 59

5 Co je slast? **61**
Role slasti v Aristotelově etice 61
Dvě pojednání o slasti 63
5.1 Pojednání o slasti v VII. knize *EN* 65
5.2 Pojednání o slasti v X. knize *EN* 68
Energeia – kinésis 69
Sounáležitost činnosti (energeia) a slasti (hédoné) 72
Metafora zdraví a úkol člověka 74

6 Rozumění sobě samému **77**
Nevázanost 78
6.1 Život ve společenství 80
Přátelství. 81
Sám sobě ne-přítelem. 83
Principy jednání 86

7 Lidská přirozenost **89**

Závěr **97**
Abstrakt 103
Abstract 105
Seznam použitých zkratek 107

Literatura **109**

Předmluva

Tato práce je pokusem o filosofický výklad *Etiky Nikomachovy*. Etice zde přitom rozumíme nikoli jako nauce, jejímž primárním smyslem je hledání „norem“, které by měly řídit či usměrňovat lidskou svobodu, ale jako tázání, které hledá odpověď na otázku, co je to dobrý, resp. nejlepší lidský život, nebo jinak řečeno, co je tím, oč v lidském životě nakonec běží. Aristotelés přistupuje k tomuto problému na první pohled velmi jednoduše. Vychází z úvahy, že lidský život je charakteristický snahou o dosažení „štěstí“ (EUDAIMONIA).

První kapitola se proto nejprve snaží ukázat, jakým způsobem Aristotelés otázku po „šťastném životě“ klade a jak jí vůbec rozumět. Ústředním motivem jeho úvahy je myšlenka, že přirozenost živých tvorů, tedy i člověka, se nejvíce projevuje v *úsilí o* dosažení jakéhosi *„cíle“*, a nikoli jako slepá síla, která kauzálně působí nutné a nevyhnutelné účinky. Proto je jeho pojetí přirozenosti *teleologické*, což znamená, že přirozenost není pouze to, *s čím* se bytost narodí a co nutně předznamenává její vývoj, ale spíše to, co hledá skrze své *vlastní* vnitřní úsilí, *k čemu* má svým životem teprve dospět.

Ve druhé kapitole se snažíme ukázat, že toto úsilí je hledáním „toho nejlepšího“. Jeho cílem je tedy jakási „dokonalost“, která se v oblasti lidského jednání projevuje jako „ctnost“ či „skvělost“ (ARETÉ). Právě „skvělé“ činy nás podle Aristotela směřují k tomu, co je nám skutečně přirozené, právě skrze ně nabýváme lidského štěstí (EUDAIMONIA). Skvělost však není teoretický koncept, nýbrž je to vždy duševní dispozice konkrétního člověka, která se projevuje v jeho činech a ve způsobu, jakým je s to rozumět proměnlivým situacím jednání.

Právě schopnost porozumět proměnlivým situacím jednání a určit v nich, co je „právě teď a tady“ tím nejlepším, se ukazuje jako jedna z klíčových podmínek lidského štěstí. Lidský život se totiž odehrává ve sféře, kde věci „mohou být jinak“, pro který proto není možné stanovit vždy platná obecná pravidla, jejichž pouhé dodržování by stačilo k tomu, aby člověk jednal dobře. S touto nahodilostí se potýká i řada dalších lidských činností: např. dobrý lékař není ten, který má vědění o příčinách nemocí a jejich průběhu, ale ten, kdo je schopen určit, co je „to nejlepší“ v konkrétní chvíli pro daného pacienta. Přes mnohé podobnosti se však hledání „toho nejlepšího“ v etice liší, což se snaží ukázat třetí kapitola. Kapitola následující se pak pokouší interpretovat, jakým způsobem člověk nabývá poznání toho, co je dobré, resp. nejlepší: co je takříkajíc „počátkem jednání“.

Jednou z vlivných a přesvědčivých odpovědí na otázku, co je hlavním motivem jednání, je hédonismus, čili přesvědčení, že tím, čeho se „přirozeně“ vždy snažíme dosáhnout, je v první řadě slast. Čtvrtá kapitola se proto věnuje právě tomuto tématu. Ukazuje, že pro Aristotela má slast v dobrém lidském životě své důležité a nezastupitelné místo, zároveň však pro něj představuje velké nebezpečí, jemuž je třeba důsledně čelit.

Člověk je pro Aristotela přirozeně společenská bytost, která nemůže dosáhnout svého cíle bez společnosti druhých lidí. Šestá kapitola proto ve stručnosti představuje Aristotelovo pojetí přátelství a poukazuje na jeho hlubší souvislosti. Znovu se pak vrací do hry otázka principů či počátků jednání a ukazuje se, že klíčovým motivem, který nás vede na cestě za dosažením naší přirozenosti, je krása a že právě schopnost rozlišovat krásu od příjemnosti je jednou z důležitých podmínek dobrého života.

V sedmé kapitole se snažíme poukázat na rozpor v lidské přirozenosti, který následně vyvolává nejasnosti ohledně posledního určení člověka. Jde o rozpor – či napětí – mezi lidským (potažmo zvířecím) a božským. Jak se zdá, Aristotelés je v tomto smyslu pod silným vlivem Platóna, u něhož je právě „připodobnění se bohu“ hlavním motivem a posledním určením lidského života.

Kapitola 1

EUDAIMONIA

1.1 Šťastný život

Etika Nikomachova začíná známou pasáží, v níž je dobro identifikováno s účelem činnosti:

> Každé umění, každá věda, podobně jako každé jednání a záměrná volba směřují, jak se zdá, k nějakému dobru.[1]

Dobro je chápáno jako to, *kvůli čemu* se něco vykonává, to, *k čemu* (lidská) činnost směřuje, tedy to, čemu běžně říkáme „cíl“ či „účel“ (TELOS).[2] O účelu však lze mluvit v různém smyslu:

> Zdá se však, že jest jakýsi rozdíl v účelech; neboť účelem jsou jednak činnosti samy, jednak vedle nich nějaká díla. Kde pak jsou nějaké účely vedle jednání, tam jsou přirozeně díla lepší než činnosti.[3]

Toto rozlišení v zásadě říká, že činnost můžeme vykonávat buď kvůli ní samé, např. pro radost ze hry, nebo kvůli něčemu, co je činnosti samé vnější, tedy kvůli nějakému „dílu“ (ERGON). Příkladem může být jakékoli vyrábění či zhotovování: smyslem výroby bot není činnost sama, ale její výsledek. Proto také Aristotelés říká, že v tomto případě je dílo lepší, tedy více žádoucí než činnost.

Činnosti, resp. jejich cíle mohou být ve vzájemném vztahu, kdy cíl jedné činnosti je prostředkem činnosti vyšší, tedy nadřazené: cílem dřevařství je zpracovat dřevo, to slouží jako materiál (prostředek) ve stavebnictví, které je zase podřízeno architektuře. Cíle v tomto smyslu „vyšší“ jsou více žádoucí proti „nižším“: tyto si žádáme kvůli oněm „vyšším“. Jsou to cíle pouze „relativní“: chceme je vždy ještě kvůli něčemu jinému.

Vedle toho lze tematizovat taková dobra, která si žádáme pro ně samotná, i když z nich už nic dalšího neplyne. Mezi taková dobra patří slast, čest nebo rozum.[4] Oproti předchozím jsou tato „dokonalejší“ (TELEIOTERON), jsou cílem v silnějším smyslu, neboť si je lze žádat o sobě a již pro nic dalšího.

Existuje však – pokračuje Aristotelés – jeden cíl, který je takříkajíc na absolutním vrcholu takto myšlené hierarchie: cíl, který chceme kvůli němu samému a už pro nic dalšího, a zároveň

[1] *EN*, 1094a 1–3 (upravený překlad A. Kříže). Není-li uvedeno jinak, jsou české citace Aristotela překladem A. Kříže.

[2] U důležitých termínů budeme pro lepší orientaci čtenáře v textu (až na výjimky) používat přepis do latinky (do malých kapitálek), v poznámkách pod čarou je budeme uvádět spíše v alfabetě, zejména při prvním výskytu daného termínu a u delších citací.

[3] *EN*, I 1, 1094a 3–6.

[4] *EN*, I 5, 1097b 1–2.

všechno ostatní si žádáme kvůli tomuto nejvyššímu cíli. Tímto cílem je „štěstí“ (EUDAIMONIA), tedy cíl v nejsilnějším smyslu, nejdokonalejší (TELOS TELEIOTATOS).[5]

Tuto klíčovou Aristotelovu úvahu lze parafrázovat vlastně velmi jednoduše: Každému jednání jde o jakési dobro, zároveň každé jednání cílí za něčím jiným, přesto však jde ve všech v jistém smyslu o totéž: o šťastný život (EUDAIMONIA). To je také důvod, proč se většina lidí, prostých i vzdělaných, shoduje v pojmenování tohoto nejvyššího dobra a říká, že být šťasten je totéž jako dobře žít (EU ZEIN), dobře jednat a dobře se mít (EU PRATTEIN).[6] Co je tedy vlastně míněno slovem EUDAIMONIA?

Předně musíme provést malou odbočku týkající se překladu. S trochou nadsázky lze totiž říci, že na rozdíl od Aristotelových dob se v pojmenování nejvyššího dobra vzdělanci neshodnou. V českém překladu A. Kříže se užívá termínu blaženost. Ten však jednak působí trochu zastarale, jednak navozuje představu pouhého přechodného libého pocitu (blaho) a odtrženosti od žitého světa (ostrovy blažených). Jiní překladatelé a autoři volí termín „štěstí“ nebo „zdařilost“ (života),[7] případně pouze přepis EUDAIMONIA. Nejpřirozenějším českým překladem je patrně „štěstí“,[8] případně „šťastný život“. Jeho částečnou výhodou je, že v souladu s Aristotelovým pojetím zahrnuje i prvek nahodilosti: aby byl člověk v životě šťastný, musí mu „přát štěstí“, „štěstěna“. To je bohužel i jeho první nevýhodou, neboť tuto vydanost náhodě sugeruje (oproti Aristotelovu pojmu) snad až příliš.[9] Druhou nevýhodou je pak to, že může – podobně jako blaženost – evokovat představu přechodného pocitu štěstí, zatímco Aristotelés míní spíše šťastný život jako celek (v tomto ohledu je Spaemannova „zdařilost života“ výstižnější).

Nejde však v první řadě o správný překlad, nýbrž o správné porozumění. Aristotelův postup je v tomto ohledu příznačný: přestože v pojmenování nejvyššího dobra panuje shoda, v porozumění tomu, co EUDAIMONIA skutečně je, se lidé různí. Tento fakt zasluhuje pozornost. Aristotelés vůbec nepochybuje o tom, že většina lidí jedná s ohledem na nějaké dobro, tedy že v jejich jednání lze spatřovat nějaký vlastní úmysl, resp. cíl, za nímž jednání jde. A rovněž nepochybuje o tom, že většina lidí je schopna pojmenovat i cíl či dobro nejvyšší, tedy takové, o které jde takříkajíc naprosto, a že tímto nejzazším cílem je šťastný život.

Tato operace ovšem není zcela samozřejmá. Když jím oběd proto, abych utišil hlad, je to cíl, který je zřejmý a smysluplný sám ze sebe: pocit hladu vyvolá moji žádost po určitém „cíli“, tedy jídle a nasycení. Jaký *jiný* cíl by tišení hladu ještě mělo mít? Kde se vůbec bere představa jiného než bezprostředního cíle? A kde se bere představa cíle „absolutního“ – takového, kvůli kterému se vše ostatní koná a jejž chceme pro něj sám?

Tento moment – přechod od popisu strukturních momentů jednotlivých jednání k cíli „nejvyššímu“ (EUDAIMONIA) – není samozřejmý ani pro Aristotela. Setkáváme se s tím již na samém začátku *Etiky Nikomachovy*, když poprvé přijde řeč na nejvyšší dobro:

> Jestliže je tedy nějaký cíl našich jednání, jejž chceme pro něj sám a ostatní věci pro něj – a ne všeho si žádáme pro něco jiného (neboť tak bychom postupovali do nekonečna a každé žádání by bylo prázdné a marné) –, je zjevné, že toto bude Dobro (TAGATHON) a nejvyšší dobro.[10]

[5] *EN*, I 5, 1097a 30.

[6] *EN*, 1095a 19.

[7] Srv. Spaemann, *Štěstí a vůle k dobru*, str. 30.

[8] Tento překlad volí i Jan Patočka, viz: Patočka, *Péče o duši II.*, str. 334–335.

[9] Závislost štěstí na vnějších okolnostech velmi zeširoka a s notnou dávkou romantizujícího obdivu k „tragičnu“ (který je ovšem Aristotelovi zcela cizí) rozvádí M. Nussbaumová, která v této souvislosti mluví o „křehkosti dobra“ u Arisotela – viz Nussbaum, *Křehkost dobra*.

[10] *EN*, I 1, 1094a 18–22 (upravený překlad). Originál: Εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι᾽ αὑτὸ βουλόμεθα,

Věta začíná jako podmínková (*jestliže je...*) a končí tvrzením *„...je zjevné, že toto je nejvyšší dobro“*. Výchozí podmínka je rozhodnuta kladně na základě důvodů uvedených ve střední části souvětí. Důvody jsou dva a oba jsou dovozením *ad absurdum*. Pokud by takové nejvyšší dobro nebylo, znamenalo by to nepřijatelné důsledky: (a) naše žádání by nemělo žádnou mez, šlo by do neomezena (EIS APEIRON) a (b) naše žádání by bylo prázdné (KENOS) a marné (MATAIOS).

Ovšem nemožnost, k níž oba argumenty poukazují, není logická, nýbrž spíše ontologická: Aristotelés pokládá za nemyslitelné, že by lidský život nakonec ústil do *nebytí*: že by cílil k neomezenu, k prázdnu. Nemožnost, o níž tu je řeč, je nemožnost rozumět lidskému jednání, resp. lidskému životu jako „nesmyslnému“, postrádajícímu smysl. Zároveň se tím ovšem říká, že je to v posledku právě nejvyšší dobro, co dává *každému* dílčímu cíli „smysl“ – neboť bez takového nejvyššího cíle *je* naše jednání (resp. žádání) marné. Jinými slovy: *žádný dílčí cíl*, který si žádáme a jehož můžeme jednáním dosáhnout, nemůže způsobit, aby naše žádání prázdné a marné nebylo. Teprve takový cíl, který chceme *pro něj sám* a *(vše) ostatní pro něj*, činí z jednání (a života) smysluplný podnik. Jak tedy chápat „nejvyšší cíl“ – EUDAIMONIA?

Robert Spaemann vychází při výkladu EUDAIMONIA z fenoménu *„frustrace z dosažení cíle, o nějž jsme usilovali“*:[11] každý cíl, o který jsme usilovali a jehož jsme dosáhli, časem „zjaloví“ – nepřinese nám to, co jsme si slibovali. Je to tím, že věci i lidé *„probouzející naši touhu slibují něco jiného, většího, než samy sebe, tedy něco, čemu ony samy principiálně nemohou dostát“*. Toto je *„základní zkušenost, na níž je založena Platónova nauka o ‚dobru samém‘.“*[12] Z této zkušenosti pak podle Spaemanna vyplývá i relativizace všech našich cílů a vyvstání horizontu, který všechny naše jednotlivé cíle zahrnuje a jemuž Řekové říkali EUDAIMONIA (a který Spaemann tlumočí jako „zdařilost života“). Důležité však je, že teprve s tímto všeobjímajícím cílem vyvstane i možnost dát do vzájemného vztahu cíle dílčí, vzájemně je porovnat a rozhodnout se, který má vzhledem k (naší představě) „životní zdařilosti“ vyšší hodnotu, a je tudíž i více žádoucí.

Spaemannova úvaha dobře ilustruje jistou neuspokojivost a v tomto smyslu i „relativizaci“ dílčích cílů, neukazuje však dostatečně pozitivní ustavení „všeobjímajícího horizontu“, tzv. nejvyššího dobra – EUDAIMONIA. Sám ostatně píše: *„(...) fenomén relativizace cílů našeho jednání prostřednictvím objímajícího ‚k čemu‘ je zřejmý – dokonce i když toto ‚k čemu‘ chápeme jen jako ‚postupování bez zábran od žádosti k žádosti‘.“*[13]

Tyto potíže, které při pokusu o vyložení pojmu štěstí (EUDAIMONIA) vyvstávají, ilustruje Aristotelés ve druhé kapitole první knihy (využiji přetlumočení dané pasáže Janem Patočkou):

> „Co je podstata štěstí – o tom jsme nejisti a odpověď většiny lidí zní jinak nežli odpověď myslitele. Většina si představuje něco takového masivního, co se dá vidět očima, například blahobyt, čest a zejména – z takových velmi masivních věcí – rozkoš. Každý něco jiného. Někdy jeden a týž mění svůj názor; když onemocní, tak štěstím mu bude zdraví, když je chudý, tak bohatství; a nevědomci, ti strašně obdivují“ – a tím se rozumí, že za šťastné považují – „ty, kdo přednášejí něco vznešeného,“ a když to velice pěkně zní a vypadá to tak, jako že je to nad jejich chápavost, tak považují takovéhle lidi za šťastné. „Ale někteří mysleli, že vedle mnohých takto hmatatelných dobrých věcí existuje ještě nějaké dobro samostatně existující, které je zároveň příčinou, že všechny ostatní dobré věci jsou dobré. Kdybychom zkoumali všechny

τἆλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι᾽ ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ᾽ εἰς ἄπειρον, ὥστ᾽ εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ᾽ ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.

[11] Spaemann, *Štěstí a vůle k dobru*, str. 28.

[12] Tamt., str. 28.

[13] Tamt., str. 29.

> nuance této nauky, tak by to nikam nevedlo. Omezíme se proto jenom na ty, které jsou nejrozšířenější a mají i jistý vědecký charakter.“[14]

V pasáži se *de facto* říká, že lidé si s pojmem šťastného života spojují různé představy. Rozmanitost těchto představ zavdává podnět k otázce, nakolik míní všichni totéž, co je společným jmenovatelem těchto představ. Nebo ještě důrazněji: nakolik je vůbec možné mluvit o tom, že nějaké takové nejvyšší dobro „existuje“, případně v jakém smyslu.

Zde si musíme v první řadě uvědomit, že Aristotelés neprovádí *popis* nějaké hotové, předem dané „věci“, nýbrž provádí jistý typ reflexe lidského života jako takového: ptá se, zda lidský život *jako takový*[15] má nějaký definitivní smysl (TELOS). Tato reflexe bezprostředně vede k vystání jednoty a celkovosti lidského života, ovšem spíše v podobě *nároku*, nikoli *danosti*. Jak je patrné ve výše uvedené citaci, někteří lidé spojují s představou šťastného života pokaždé něco jiného, podle toho, čeho se jim právě nedostává. To ovšem znamená, že vlastní život nechápou v jednotě jeho smyslu, nýbrž s ohledem na momentální potřebu, případně jen jako nesouvisející postupování „od žádosti k žádosti“.[16] Na druhou stranu Aristotelés tuto jednotu předpokládá, jak je zřejmé už z výchozí úvahy o nejvyšším dobru: člověk je v ní chápán jako „bytost touhy“ po jakémsi „nejvyšším dobru“. Tato touha je tedy fundamentem životní jednoty, jež se má zvýslovnit mj. právě etickým zkoumáním. Toto zkoumání má tedy za cíl vynést (tušené, předpokládané) „směřování k jednotě“ do roviny rozumění. *Rozumět* životu jako jednotě smyslu je tedy až výsledek jisté reflexe, která má právě podobu tázání se po této jednotě (v tomto případě po „nejvyšším dobru“). Nebo ještě jinak: je to teprve tato otázka, která vůbec umožňuje *rozumět* lidskému životu *jako jednotě*.

S tím bezprostředně souvisí i to, že lidské jednání, potažmo lidský život směřuje k něčemu a uskutečňuje něco, co *ještě není*, co teprve má být vykonáno (a co tudíž *může být jinak*). Pokud položíme otázku „Co *je* šťastný život?“, otázka nám podsouvá představu, že EUDAIMONIA je cosi „již jsoucího“, co lze adekvátně popsat a pojmově uchopit. Takové rozumění však přepisuje budoucnost přítomností: překrývá vlastní smysl budoucího *jakožto budoucího* tím, že mu připisuje význam toho, co „již jest“. Takto bývá bohužel chápán i pojem teleologie: označuje se jím směřování (člověka, přírody, světa) k *již danému* cíli.

Domníváme se, že toto rozumění je třeba v případě Aristotela – přinejmenším v jeho etice – korigovat a zdůraznit právě rys *nerozhodnutosti budoucího*. Tím se chceme vymezit vůči běžnému chápání účelovosti, tedy takovému chápání teleologie, v němž je TELOS pojímám jako něco „již jsoucího“, a tedy i sama teleologie je naukou o směřování k něčemu, co už je nějak dané, hotové a pouze čeká na zpřítomnění.[17]

Zdá se tedy, že otázka po EUDAIMONIA je otázkou, jež jednak předpokládá jakési „přirozené“ směřování člověka k jedinému „nejvyššímu cíli“, jednak se „úběžník“ tohoto směřování snaží náležitě[18] uchopit právě etickým zkoumáním.

Tím se konečně dostáváme ke třetímu důležitému bodu: tím, že klade úvahu o EUDAIMONIA na začátek svého pojednání, Aristotelés *de facto* říká, že *teprve tato reflexe* zakládá dimenzi etiky.

[14] Patočka, *Péče o duši II.*, str. 334. Viz *EN*, I 2, 1095a 15–30.

[15] Viz níže str. 8.

[16] Toto „postupování od žádosti k žádosti“ nicméně může získat jednotný ráz v hédonismu: jednotícím smyslem života se stává dosahování slasti (HÉDONÉ). Postupování od žádosti k žádosti se pak ovšem transformuje na tzv. „hédonistický kalkul“, při němž musí být jisté žádosti zavrhnuty právě proto, že bezprostřední slast provázející jejich uspokojení nevyrovná pozdější bolest, která z tohoto uspokojení také může vyplývat.

[17] Tímto důrazem nechceme přesunout těžiště lidského života výhradně do budoucnosti: Aristotelova etika zcela jasně ukazuje, jak velkou – a pro dosažení blaženosti zásadní – roli hraje zvyk a habitualizace, tedy momenty odkazující spíše k „minulosti“.

[18] Resp. pravdivě: viz motiv ἀλήθεια dále v této studii, zvláště kap. 3.

O etice je patrně možné mluvit teprve tam, kde vyvstane v nějaké podobě právě tento nárok na uchopení lidského života jako celku, resp. jako *úsilí o celek a jednotu*.

Pokud je ovšem tato naše interpretace správná, vyplývá z toho nesamozřejmá otázka: Je takovéto sebeuchopení života jako celku a jednoty nezbytnou, nutnou podmínkou dosažení štěstí (EUDAIMONIA)? Chce tím Aristotelés říci, že člověk nemůže dosáhnout štěstí, aniž by svůj vlastní život chápal jako celek a jednotu, resp. aniž by této jednoty a celkovosti dosáhl? A v jakém smyslu je EUDAIMONIA celkem a jednotou? Odpovědi na tyto otázky budeme muset teprve nalézt.

Předběžně se ovšem zdá, že bez tohoto (vědomého) úsilí hrozí *neporozumění* skutečné povaze vlastní touhy, tedy to, že člověk podlehne nepravdivému (tj. pravou povahu vlastní touhy zakrývajícímu) pohledu, který může s velkou pravděpodobností ústit v minutí se pravým cílem lidského života – čili krátce řečeno k „nešťastnému" životu. Dokonce je možné chápat právě onu snahu *porozumět* povaze vlastní touhy a toto porozumění *zvýslovnit* (úloha etiky) jako nezbytný „projev" této touhy. Jinými slovy: ono „přirozené" tíhnutí k nejvyššímu dobru vyžaduje i tuto reflexi života jako celku, resp. života v jeho (možné) *jednotě*.

Formální vymezení EUDAIMONIA

Po těchto předběžných poznámkách se můžeme vrátit k textu a podívat se na bližší vymezení pojmu nejvyššího dobra – EUDAIMONIA. V páté kapitole první knihy se Aristotelův výklad zaměřuje na jeho formální charakteristiky. Tou první je „dokonalost".

Jak již bylo řečeno, štěstí je cíl nejvyšší a nejdokonalejší.[19] Řecké τέλος znamená završení, naplnění, též konec či smrt, tedy „dokonání", dokonalost. Adjektivum τέλειος znamená završený, kompletní, dokonalý (komparativ τελειότερος, superlativ τελειότατος). TELOS TELEIOTATOS tedy lze tlumočit jako „cíl v nejvlastnějším smyslu", nejdokonalejší, „nejcílovatější": takový, jehož si již nežádáme pro nic dalšího – neboť to, čeho si žádáme pro něco dalšího, není přísně vzato cíl, nýbrž svým způsobem i „prostředek k . . . ":

> Dokonalejším pak než účel pro něco jiného nazýváme účel žádaný o sobě, který nikdy není žádán pro něco jiného, jako věci žádané i o sobě i pro jiné; a tak prostě dokonalé je to, co je cílem úsilí o sobě a nikdy pro něco jiného. Takovým cílem je především blaženost; té si žádáme vždy pro ni samu a nikdy pro něco jiného, cti však, slasti a rozumu a veškeré přednosti si žádáme sice i pro ně samy – neboť i kdyby z nich jinak nic nevyplývalo, žádali bychom si jich –, ale také pro blaženost, domnívajíce se, že jimi budeme blaženi. Blaženosti si však nikdo nežádá pro ony, ani vůbec pro něco jiného.[20]

Z hlediska vztahu dílčích dober k dobru nejvyššímu je zásadní právě rozlišení mezi cíli „dokonalými" (TELEIOS) jako je čest atp., které sice mají tu povahu, že si jich žádáme kvůli nim samým (jsou to v tomto smyslu konečné, dokonalé cíle), *zároveň* si jich však žádáme také *kvůli tomu, aby* byl náš život šťastný. Jinými slovy, dosažení cti, ani slasti, ani rozumnosti není ještě naplněním šťastného života, není to dosažení štěstí (EUDAIMONIA).[21]

[19] Srov. *EN*, 1097a 30.

[20] *EN*, 1097a 30–b 6.

[21] Nejde tu samozřejmě o výklad toho, co je to podle Aristotela šťastný život, nýbrž o zpřesnění formálních charakteristik pojmu nejvyššího dobra, v tomto případě upřesnění toho, co se míní slovem „nejdokonalejší cíl" – TELOS TELEIOTATOS.

Druhá,velmi podobná charakteristika je obsažena v termínu soběstačnosti (AUTARKIA). EUDAIMONIA má být tím, kvůli čemu si žádáme také všechny ostatní cíle, tedy takový cíl, jemuž takříkajíc nic nechybí, jenž je cele soběstačný (AUTARKES – 1097b 8):

> Za soběstačné pokládáme to, co samo o sobě činí život žádoucím a ničeho nepostrádajícím; domníváme se pak, že takovým dobrem je blaženost, která, nesečtena, je nejžádoucnější ze všech věcí. Sečtena byla by zjevně ještě žádoucnější i s nejmenším dobrem; neboť nadbytkem dober se stává to, co je přidáno, a větší z dober je vždy žádoucnější. Jeví se tudíž blaženost něčím dokonalým (TELEIOS) a něčím soběstačným, poněvadž je cílem všeho konání.[22]

V pasáži se vlastně klade otázka po vztahu mezi dílčími dobry a dobrem nejvyšším, štěstím (EUDAIMONIA): zda štěstí vzniká jakoby součtem dílčích dober, a tedy čím více „položek“, tím větší a žádoucnější štěstí. To naznačuje věta „Sečtena byla by. . . “.[23] Jak však rozumět podmínce vyjádřené participiem slovesa SYNARITHMEÓ? V tradici komentářů k Aristotelovi nalezneme v zásadě tyto výklady:[24]

1. Jde o možnou podmínku, je tedy možné přičítat k EUDAIMONIA dílčí dobra a činit tak štěstí více žádoucím. (Toto čtení zastávají např. A. Kenny, středověcí komentátoři, Zeller aj.)

2. Jde o nemožnou podmínku, není možné „navyšovat“ štěstí přidáváním dílčích dober (Cooper, Aspasius, Heliodorus aj.). Výklad se opírá o tato zdůvodnění:

   (a) Blaženost obsahuje jiná dobra, takže přičítat k ní něco by znamenalo počítat to dvakrát (srov. *MM* 1184a 26)

   (b) Cíl spolu s prostředky není o nic víc žádoucí než cíl samotný (*de facto* obměna předchozího argumentu; srov. *Topiky* III, 117a 17).

   (c) Blaženost je cíl, vůči němuž jsou ostatní dobra prostředky; účel je s prostředkem nesouměřitelný.

Výklad této pasáže otevírá rozsáhlou debatu, kterou mezi moderními interprety rozvířil svým článkem J. L. Ackrill[25] a která klade otázku po tom, zda je EUDAIMONIA podle Arisotela cílem spíše „inklusivním“, „dominantním“, či nějakým jiným. Nebudeme ji zde rekapitulovat příliš podrobně, nastíníme pouze její základní rysy.

Termín „inklusivní“ poukazuje k rozdílu mezi jedním cílem či dobrem a jejich mnohostí, termín „dominantní“ naznačuje rozdíl mezi skupinou dober, která jsou si víceméně naroveň, a skupinou, v níž je jisté dobro ostatním nadřazené.[26] První možnost si můžeme představit tak, že EUDAIMONIA je celek složený z různých dober, jako např. čest, spravedlnost, slast atp. Druhá varianta naproti tomu znamená, že nejvyšším cílem je jen jediné dominantní dobro, např. filosofická kontemplace. Diskuse se tedy vede o tom, zda je EUDAIMONIA takovým typem dobra, které se skládá z více různých komponent, a pokud ano, zda jsou tyto komponenty rovnocenné, nebo zda je mezi nimi jedna, která je ostatním nadřazená. Celý problém se nakonec točí kolem vztahu mezi kontemplací (THEÓRIA) a jednáním (PRAXIS), tedy kolem toho, nakolik je Aristotelova vize

[22] *EN*, 1097b 14–21.

[23] Celá věta v originále zní: ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην – συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἱρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν· – Cit. dle *EN*, 1097b 16–18.

[24] Přidržuji se shrnutí této diskuse in: Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, str. 24–27.

[25] Srv. Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia* (původní článek je z roku 1975).

[26] Viz např. Ackrill, *Essays on Plato and Aristotle*, str. 182.

šťastného života spojena s filosofií (resp. s nejvyšší rozumovou činností) a jaké místo v něm má praktický život, tedy jednání a život v obci.

Citovaná pasáž i rozmanitost odborné diskuse poukazují k teoretickým nesnázím, které vyplývají ze snahy o náležité uchopení vztahu mezi dílčími dobry a dobrem nejvyšším. Nemyslíme si však, že by klíčem k uchopení bylo uvedené rozlišení na inklusivní apod., a to zejména proto, že – jak jsme uvedli výše – štěstí (EUDAIMONIA) není a *nikdy nemůže být* nějakým hotovým, v názoru přítomným jsoucnem, nýbrž je to spíše určitý způsob tázání se po *smyslu* (vlastního) života jako takového a *smyslu* jednotlivých „životních obsahů" ve vztahu k němu. Lze-li vůbec mluvit o její „existenci", pak pouze ve smyslu jakéhosi nepředmětného pólu, v němž se protínají lidská úsilí po šťastném životě.

Uvedené charakteristiky dokonalosti (TELOS TELEIOTATOS) a soběstačnosti (AUTARKIA) je proto nutné chápat spíše jako formální charakteristiky, které bezprostředně vyplývají z pojmu nejvyššího dobra, nijak jej však neurčují co do jeho obsahu.

Přesnější pokus o výklad EUDAIMONIA uvádí R. Spaemann.[27] Podle něho nelze vztah mezi dílčími dobry a nejvyšším dobrem chápat jako vztah prostředků a cíle, neboť bychom se pak dostali do těžko řešitelných obtíží. Instrumentalita je typická pro oblast „technickou", tj. pro oblast zhotovování (umění: TECHNÉ), nikoli však pro oblast jednání (PRAXIS), pro niž má čistě instrumentální uvažování devastující účinky.[28] Pro šťastný život bude nakonec u Aristotela podstatnější spíše jednání (PRAXIS) a „morální hledisko" než oblast zhotovování (TECHNÉ, resp. POIÉSIS) a „technické hledisko". V prvním totiž nejde jen o dosažený výsledek (jak je tomu v případě TECHNÉ), ale také o motiv jednajícího a – jednoduše řečeno – způsob provedení. Proto Spaemann píše, že vztah obsahů naplňujících život (tj. jednotlivých jednání) ke zdařilosti života (EUDAIMONIA) není vztahem prostředků a cíle, nýbrž vztahem částí a celku, jak je tomu např. u uměleckých děl: tahy štětcem nebo pohyby hudebníků jsou sice prostředky, bez nichž dílo nevznikne, nejsou však tím, na základě čeho je dílo smysluplné. „Smysl" díla je dán spíše kompozicí částí, jejich vzájemnými vztahy apod.

> To však znamená, že zdařilost symfonie nemůžeme posuzovat podle toho, zda bylo zvolenými prostředky dosaženo předem stanoveného cíle. Můžeme ji posuzovat jen podle kritérií, k nimž dospějeme teprve na základě hlubšího nahlédnutí do vzájemných vztahů mezi celkem a částmi konkrétního uměleckého díla. To ale znamená, že kritéria nemohou být exaktní. (...) Označíme-li zdařilost života jako cíl, pak v tom smyslu, v jakém je celek uměleckého díla „cílem" uspořádání jeho částí.[29]

Spaemannův výklad je v mnoha ohledech skvělý, obraz částí a celku a metafory symfonie či obrazu však příliš sugerují představu lidského života jako „díla". To má svoje důvody a je to – alespoň na první pohled – velmi aristotelské. To se ovšem již dostáváme ke klíčové kapitole první knihy, v níž Aristotelés dále zpřesňuje, co je štěstí – EUDAIMONIA.

[27] Viz. Spaemann, *Štěstí a vůle k dobru*.

[28] Jako doklad nám může sloužit např. kritika Immanuela Kanta, který trefně odmítal instrumentální chápání blaženosti (a spolu s ním celou „eudaimonistickou" etiku), jež redukuje veškerou ctnost na chytrost (Klugheit). Srv. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 53 a násl. Spaemann zase píše: „(...) ‚morální hledisko' posuzuje jednání jako dobré nebo špatné vzhledem k životu jako celku, ‚technické' se zřetelem k dosažení partikulárních cílů." – tamt., str. 16–17.

[29] Tamt., str. 33.

1.2 Definice štěstí?

V šesté kapitole Aristotelés končí výklad formálních charakteristik pojmu nejvyššího dobra *alias* štěstí a začíná výklad, „co“ štěstí jest (τί ἐστιν). Toho se docílí uvážením toho, jaký je *úkol člověka*,[30] neboť se zdá, že zdar a dobro jsou právě v „činu“.[31]

Řecké ERGON nemá v češtině odpovídající ekvivalent. Lze je podle kontextu tlumočit jako „dílo“, „výkon“ či „úkol“, případně jako „funkci“ nebo „čin“ (vše míněno ve vágním, běžném významu). Tak např. úkolem stavitele je postavit dům, úkolem hudebníka je hrát. Účel a (tedy) zároveň dobro je u obou – podobně jako u všech ostatních určených lidských činností – v odvedeném díle (ERGON). Podobně i jednotlivé lidské orgány mají svůj úkol či funkci: oko je k vidění, ruka k uchopování atp. Aristotelés však klade otázku po úkolu (ERGON) člověka *jako člověka*:

> Zdaž tesař a švec mají svůj určitý úkol a činnost,[32] člověk však jako člověk nikoli, ale je zrozen k nečinnosti?[33] Či jako oko, ruka a noha a vůbec každý úd má nějaký úkol, tak i u člověka budeme předpokládat vedle všech těchto ještě nějaký určitý úkol? Který to asi bude?[34]

Otázka, kterou tu Aristotelés vlastně klade, totiž zda je člověk *jako člověk* „zrozen k nečinnosti“ (ARGON PEFYKEN), odkazuje na blízkou spjatost pojmu ERGON s pojmem přirozenosti: πέφυκεν je indikativem perfekta slovesa φύω, které znamená „rodit“ či „růst“ a které je ze stejného slovního základu jako slovo φύσις. Otázka tedy míří na přirozenost člověka *jako člověka*. Jednotlivá lidská umění (TECHNÉ), podobně jako jednotlivé orgány lidského těla mají nějakou vlastní „funkci“ (ERGON). V nich však hledaná odpověď neleží. Odpověď na to, *co jest* EUDAIMONIA, nevyčteme ani z náplně jednotlivých umění či řemesel, ani z funkcí jednotlivých orgánů, neboť hledáme úkol člověka *jako člověka*, a to znamená položit otázku po jeho přirozenosti: k čemu byl člověk zrozen (PEFYKEN).[35] Text proto pokračuje:

> Život zajisté má člověk společný s rostlinami, my však hledáme to, co je vlastní člověku. Musíme tudíž rozlišovat život výživný a rostivý. Druhý snad je život smyslový, avšak i tento je zřejmě společný koni, volu a každému živému tvoru. A tak u rozumné bytosti zbývá jakýsi život činný;[36] ta pak jednak poslouchá rozum,[37] jednak má rozum a myslí. Poněvadž se však o činném životě mluví v dvojím významu, musíme předpokládat život se zřením k činnosti skutečné;[38] neboť tato se všeobecně uznává za vyšší.[39]

[30] τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου – *EN*, 1097b 24–25.
[31] ἐν τῷ ἔργῳ – *EN*, 1097b 26–27.
[32] ἔργα τινὰ καὶ πράξεις.
[33] ἀργὸν πέφυκεν.
[34] *EN*, 1097b 28–34.
[35] To mimochodem jednoznačně vyvrací některé současné interprety, podle nichž je v dnešní době Aristotelova etika prakticky nepoužitelná, a to především kvůli pluralitě (společenských) rolí, které člověk dnes běžně zastává, a z toho vyplývající složitější situaci volby, kdy nemáme jednoznačná kritéria pro její posouzení. Srov. např. MacIntyre, *Ztráta Ctnosti*, str. 76–77. V citované pasáži je jasně odlišen ERGON člověka *jako člověka* od jakékoli partikulární společenské role, již může mít.
[36] πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος.
[37] ἐπιπειθὲς λόγῳ.
[38] κατ᾽ ἐνέργειαν.
[39] *EN*, 1097b 33 – 1098a 6.

Na pozadí této úvahy můžeme snadno rozpoznat Aristotelovo pojetí života jakožto duše (PSYCHÉ) a rozlišení (s ohledem na příslušné „aktivismy“) na duši vegetativní, smyslovou (žádostivou) a rozumovou. Tomu odpovídá i (dodnes běžně přejímané) rozlišení „živé říše“ na rostliny, živočichy a – člověka. Člověk je přitom pojímán jako v první řadě živočich (ZÓON), jehož druhovým rozdílem je schopnost mluvy a myšlení: LOGOS. ZÓON LOGON ECHON lze přeložit „živočich, který umí mluvit“ nebo „rozumný živočich“. Schopnost řeči a myšlení (LOGOS) je podmíněna činností zbývajících částí duše: vegetativní i smyslová duše jsou *conditio sine qua non* rozumu. Nicméně tím, co naplňuje druhové určení člověka, a tedy i jeho „úkol“ (ERGON), je právě činnost (ENERGEIA)[40] duše rozumové.

V pasáži je naznačen rozdíl mezi částí duše, která rozum pouze (pasivně) poslouchá, a částí, která „skutečně“ (aktivně) myslí. V kontextu etiky nejde o rozlišení aktivního a pasivního rozumu, jak je známe ze spisu *O duši*, ale spíše o rozlišení na duši žádostivou a rozumovou. Tomuto rozlišení pak odpovídá i dělení ctností (ARETÉ) na etické a rozumové.[41]

Zmínku o „životě v dvojím významu“ lze chápat jako odkaz na Aristotelovo rozlišení mezi schopností (DYNAMIS)[42] a činností (ENERGEIA). Důraz na skutečnou činnost (ENERGEIA) lze jednoduše tlumočit tak, že nestačí mít pouhou schopnost myslet, ale je třeba ji „uskutečňovat“.[43]

V následující pasáži nakonec Aristotelés dospívá k formulaci, která je většinou chápána jako „definice“ EUDAIMONIA:

> Jestliže tedy úkolem člověka je skutečná činnost duše ve shodě s rozumem anebo nikoli bez rozumu, výkon (ERGON) pak kteréhokoli člověka nazýváme dle rodu totožným s výkonem zdatného člověka (SPÚDAIOS), jako například kitharisty vůbec a kitharisty zdatného, což prostě platí ve všem, ježto k výkonu (ERGON) vůbec se přikládá nadbytek z hlediska skvělosti (ARETÉ) – kitharistovi totiž náleží hrát, avšak zdatnému kitharistovi hrát dobře –, i je-li tomu tak a za výkon (ERGON) člověka klademe jakýsi život, a to skutečnou činnost duše a jednání ve shodě s rozumem, u zdatného pak muže vše to způsobem dobrým a krásným, neboť každý výkon (ERGON) se dobře dokonává podle vlastní skvělosti (ARETÉ), potom patrně lidským dobrem se stává činnost duše z hlediska skvělosti, a je-li skvělostí více, tedy z hlediska nejlepší a nejdokonalejší (TELEIOTATÉN). Dále, v životě úplném.[44]

Úkolem (ERGON) člověka je tedy určitý, jemu vlastní způsob žití (ZÓÉN TINA), a to skutečná činnost duše a jednání ve shodě s rozumem z hlediska skvělosti[45] v úplném životě.[46]

V této kapitole dochází k zásadnímu zlomu ve způsobu tázání. E. Tugendhat to formuluje tak, že Aristotelés zde mění perspektivu, z níž na štěstí (EUDAIMONIA) nahlíží. Zatímco v prvních

[40] Slovo ἐνέργεια je odvozeno od stejného slovního kořene jako slovo ἔργον, překládá se proto někdy opisem jako „bytí-při-díle“ (ἐν-ἔργον). Aristotelés tím zdůrazňuje, že „smyslem“ života není – zjednodušeně řečeno – nějaké „završení díla“ nebo „naplnění úkolu“, nýbrž právě jakási činnost, uskutečňování (ἐνέργεια).

[41] Srv. *EN*, I 13, 1102b 11–1103a 10.

[42] Aristotelská δύναμις se obvykle překládá jako „možnost“. Nemíní se tím však nějaká pouze logická možnost, nýbrž – podle kontextu – síla, potencialita, schopnost, mohoucnost, „talent“ apod. K argumentaci a odkazům na další literaturu (zvl. M. Heideggera) srov.: Benyovszky, *Filosofická propedeutika I*, str. 162–170.

[43] Přesnější výklad pojmu ENERGEIA bude níže.

[44] *EN*, 1098a 7–18. Upravený překlad A. Kříže.

[45] Termín ἀρετή překládáme jako „skvělost“. Viz níže str. 11.

[46] Srov.: ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωήν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου – *EN*, 1098a 12–14; τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ᾽ ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ᾽ ἐν βίῳ τελείῳ. – *EN*, 1098a 16–18.

pěti kapitolách se tázal po dobru spíše ve smyslu „subjektivním“, tedy po dobrém jako po tom, o co každý usiluje, co chce, zde klade otázku po dobru „objektivním“, kdy „dobré“ je to, *k čemu* tu věc či bytost *je*, tedy její ERGON.[47] Tugendhat dokonce označuje tento krok za *„pochybný myšlenkový postup této kapitoly“* a mluví o zamlčeném přechodu *„od ctnosti ve smyslu dispozice ke štěstí ke ctnostem v morálním smyslu, tedy od otázky po dobrém jako tom, co autenticky chci, k otázce po dobrém jako tom, co schvaluje společnost.“*[48] S tím lze souhlasit pouze v tom, že je to krok vzhledem ke svému významu poněkud nevyjasněný, byť v textu výslovně zmíněný. Nelze však souhlasit s tím, že – jak naznačuje Tugendhat – termín ERGON implicitně obsahuje aprobaci společností (co by to bylo v případě oka?), a že tedy jde o přechod ke společensky založené morálce. Přestože výklady, které obviňují Aristotela z poplatnosti soudobým mravům, jsou časté a do jisté míry snad i oprávněné, na tomto místě je třeba se proti nim ostře ohradit.

Z Tugendhatovy výtky navíc zaznívá napětí, které u Aristotela nalezneme jen okrajově a ve zcela jiné podobě: napětí mezi „autentickým já“ a „(neautentickou) společností“. Tím se Tugendhatova výtka řadí do linie tzv. moderního emotivismu, jak o něm mluví a jej zeširoka kritizuje A. McIntyre v často citovaném spise *After Virtue*.[49] K tomu je třeba říci dvojí: pro Aristotela je EUDAIMONIA cílem totožným jak pro jednotlivce, tak pro obec[50] a „měřítkem“ není společnost, nýbrž „řádný člověk“.[51]

Navíc, jak jsme viděli výše, Aristotelés klade otázku po specificky lidském úkolu (ERGON) v těsné spojitosti se slovesem FYOMAI, je to tedy otázka po *přirozenosti* člověka *jako člověka*. Posun ve změně perspektivy, k němuž v šesté kapitole dochází, skutečně umožňuje zavést jakousi normativitu, nebo lépe řečeno měřítko pro lidská dobra, dosud chápaná jako „účel“ (TELOS), nyní však jako „úkol“ (ERGON). Jak se však budeme snažit ukázat, toto měřítko není věcí společenské dohody, nýbrž spíše lidské přirozenosti: nemá svůj původ ve sféře lidských dohod a ustanovení (THESIS; NOMOS), nýbrž v (lidské) přirozenosti (FYSIS).[52]

Termín ERGON bývá v anglosaské sekundární literatuře často překládán jako „funkce“ (*function*) a celý argument je označován jako tzv. *function argument*. Podle některých současných komentátorů poskytuje oporu pro ospravedlnění „objektivní správnosti“ etických hodnot,[53] a to tehdy, když za ní vidíme představu, že člověk má v rámci celkového uspořádání přírody jistou „funkci“, jistý „úkol“, který je třeba naplnit – podobně jako např. oko má pro člověka jistý „smysl“ a „úkol“, který vykonává. Podle některých komentátorů zde představa „funkce“ člověka v rámci celku světa odkazuje k jiným Aristotelovým textům, především ke spisu *O duši* a k *Metafyzice*, čímž se dokládá mimo-etické či „metafyzické“ založení Aristotelovy etiky. To je pak podle některých důvodem k odmítnutí Aristotelovy etiky jako celku, neboť dnes prý obecně považujeme Aristotelovy „metafyzické“ spisy, na nichž jeho etika údajně spočívá, za neudržitelné.[54] Jiní autoři se snaží vázanost Aristotelovy etiky na spisy o přírodě a na pojem přirozenosti obhájit,[55] případně

[47] Tugendhat v této souvislosti užívá termíny „subjektivní“ a „objektivní“. Srv. Tugendhat, *Přednášky o etice*, str. 186 násl.

[48] Tugendhat, *Tři přednášky o problémech etiky*, str. 193.

[49] Česky vyšlo: MacIntyre, *Ztráta ctnosti*.

[50] Viz např. *EN*, I 1, 1094b 7–8.

[51] SPÚDAIOS, FRONIMOS. Srv. např. *EN*, X 5, 1176a 15–19.

[52] V této souvislosti můžeme ještě dodat, že člověk je podle Aristotela „přirozeně určen pro život v obci“, je ZÓON POLITIKON. Viz *Pol.*, I 2, 1253a 29–39.

[53] Srv. Vasiliou, *The Role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics*, str. 771.

[54] Srov. např.: MacIntyre, *Ztráta Ctnosti*, str. 73–80.

[55] Např. J. Annas nejprve ukazuje, jaké dnešní představy o přirozenosti jsou Aristotelovi nepřiměřené, a poněkud problematickým výkladem pojmu FYSIS se snaží prokázat použitelnost konceptu přirozenosti pro soudobé etické myšlení. Viz Annas, *Aristotle on Pleasure and Goodness*.

doplnit o některé opomíjené ohledy.[56]

My se pokusíme interpretovat tuto kapitolu opatrněji a spíše v tom smyslu, v jakém o Aristotelově etice mluví Jan Patočka. Podle něho Aristotelés ukazuje, *„že našemu jednání jde nějak o náš způsob bytí, že naše jednání je také svého druhu porozumění, porozumění sobě, porozumění tomu, co my koneckonců jsme a chceme.“*[57] Zodpovídání otázky po lidském úkolu (ERGON) je předvedením toho, jak si jako lidé rozumíme, jak rozumíme vlastnímu bytí. Otázka po úkolu člověka *alias* otázka po EUDAIMONIA je otázkou po tom, *z čeho* je nám vlastní život „smysluplný“.

Tak ostatně rozumíme i Aristotelově formulaci, že EUDAIMONIA je *počátkem* či *principem*: ARCHÉ.[58] Aristotelés používá termín ARCHÉ v různých kontextech a s odlišnými významovými odstíny. V *Etice Nikomachově* se termín „počátek“ váže k pojmu nejvyššího dobra (EUDAIMONIA), jinde označuje „(fakt) že-jest“[59] a konečně „počátkem“ jednání je záměrná volba (PROAIRESIS).[60] V páté knize *Metafyziky* pak uvádí obecné vymezení „počátku“:

> Všechny počátky mají společné to, že jsou něčím prvním, z čeho něco buď je nebo vzniká nebo je poznáváno. (...) Proto počátkem je příroda, prvek, myšlení, vůle, podstata i účel; neboť pro mnoho věcí počátkem jak poznání, tak pohybu je dobro a krásno.[61]

EUDAIMONIA je tedy tím, *odkud něco je, děje se a je poznáváno*, a to ve vztahu k vlastnímu životu – neboť EUDAIMONIA je tím, *kvůli čemu* člověk v posledku vše koná, tím, „z čeho“ je člověku (vlastní) život srozumitelný, „z čeho“ dostává smysl; a tím je právě „dobro a krásno“. V této souvislosti tedy musíme vidět i otázku po lidském ERGON: jejím smyslem je objasnit, že čeho si lidský život rozumí a o co usiluje.

Zmiňovaný posun perspektivy umožňuje vidět také to, že lidský život – a tím je zde míněna *činnost, uskutečňování duše* – není pro Aristotela pouze záležitostí vnitřního chtění, pouhého „subjektivního“ úsilí o šťastný život, ale že je to zároveň úkol, výkon, čin (ERGON), tedy něco, co se odehrává při střetávání „vnitřku“ s „vnějškem“: podobně jako nelze myslet činnost oka bez viděného předmětu, nelze myslet ani lidský „čin“ (ERGON) bez „světa“ – bez toho, „v čem“ člověk žije a čím zachází.

Tím se ovšem otevírá i možnost vnějšího měřítka životní zdařilosti, jíž je skvělost: ARETÉ. Toto řecké slovo se obvykle překládá jako „zdatnost“ či „ctnost“, což však nepostihuje význam skvělosti, vynikání. Proto budeme v této studii překládat slovo ARETÉ jako „skvělost“. Etymologické výklady často uvádějí (údajnou) souvislost se superlativem adjektiva ἀγαθός (dobrý), tj. ἄριστος (nejlepší).[62] K podrobnějšímu výkladu se dostaneme v příslušné kapitole, už nyní

[56] A. W. H. Adkins např. chápe překlad slova ERGON termínem *function* jako zavádějící a reduktivní (navrhuje překlad *task* či *work*) a ukazuje – dle mého soudu velmi oprávněně – na nutnost zahrnout do významu pojmu ERGON i hledisko *Politiky*: člověk je nejen ZÓON LOGON ECHON, ale také ZÓON POLITIKON. Srv. Adkins, *The Connection between Aristotle's Ethics and Politics*. I. Vasilou se opírá o rozlišení „první“ (tj. vrozené) a „druhé“ (tj. naučené) lidské přirozenosti a ukazuje, že přírodovědné spisy mohou sloužit pouze k určení normy v rámci „první“ přirozenosti, zatímco o „druhé“ přirozenosti – v níž má teprve spočívat lidská ARETÉ – neříkají téměř nic; poukazuje tak na důležitost výchovy pro stanovení etické normy. Srov. Vasiliou, *The Role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics*.

[57] Patočka, *Péče o duši II.*, str. 330.

[58] ἀρχή. Srv. *EN*, I 12, 1102a 1–4 – ἡμῖν δὲ δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία τῶν τιμίων καὶ τελείων. ἔοικε δ᾽ οὕτως ἔχειν καὶ διὰ τὸ εἶναι ἀρχή.

[59] ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι – *EN*, 1095b 6; srv. 1098b 3 nn.

[60] Srv. *EN*, 1136b 28; viz též: *EN*, III, 1, 1110b 4 nn.; Srv. *EN*, 1139a 19: πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις; *EN*, 1139b 5.

[61] *Met.*, 1013a 17–23.

[62] Např. Fr. Novotný podává následující výklad: „Slovo ARETÉ se často překládá českým slovem ‚zdatnost‘, a ještě častěji, ale méně správně, slovem ‚ctnost‘. Souvisí etymologicky se slovem ARISTOS, kterého se užívá za superlativ k pří-

si však můžeme všimnout jedné zásadní věci: ARETÉ je charakterizována jako *nadbytek* vzhledem k „normálnímu výkonu“.[63] Rozdíl mezi normálním a skvělým výkonem (činem, skutkem: ERGON) spočívá v „dobru“ a „zdaru“ (EU; KALOS), jež má skvělý výkon nad prostým. To však zároveň znamená, že ARETÉ nestanovuje „ideál“, vůči kterému je pak každý běžný čin pouhým jeho deficientním modem. Výtečnost zde není chápána jako *dokonalost*, nýbrž jako nadbývání vůči tomu, co je normální, obyčejné (tedy nijak pohoršující).[64] Tento moment bude velmi důležitý pro celkové chápání Aristotelovy etiky, která – zdá se nám – velmi dobře vystihuje, že porozumění pro zdařilost života se nezakládá na vyhledávání toho, co je dokonalé či nejvyšší, ale toho, co je nějak skvělé, výtečné, „nadprůměrné“, a *právě tím* vytvářející jakési „orientační body“ v prostoru možných jednání.[65]

Takové rozumění skvělosti (ARETÉ) zároveň ponechává otevřené pole pro realizaci lidské svobody ve smyslu objevení se nového. Patrné je to na příkladu s hudebníkem: když hudebník odvádí svou práci (ERGON), hraje „normálně“ (tedy ne „špatně“). Skvělý hudebník však přidává *nadbytek* z hlediska skvělosti – hraje skvěle. Jak však lze pozorovat na hudební scéně, je celá řada skvělých hudebníků, z nichž každý má příslušnou ARETÉ, neboť je u nich patrný „nadbytek z hlediska skvělosti“. Přitom však každý hraje trochu jinak než druhý, dokonce se dá mnohdy jen těžko říci, kdo je „lepší“. Např. můžeme jmenovat řadu skvělých klavíristů: Krystiana Zimermana, Vladimira Horowitze nebo Jevgenije Kisina. Každý hraje trochu jinak, po technické stránce se všichni pohybují v oblasti virtuozity. Těžko však říci, kdo z nich je „nejlepší“ – a není to ani důležité. Daleko důležitější – a zcela zjevné – je to, že *vynikají* nad průměr, že jsou skvělí, že *přidávají nadbytek z hlediska skvělosti*. Tím nestanovují ideál či přesný model toho, co znamená být skvělý klavírista – je možné hrát i jinak, a přesto skvěle. Proto Aristotelés vymezuje skvělost (ARETÉ) právě jako *nadbývání* vůči „normálu“.

Smyslem interpretované pasáže tedy je ukázat, že to, oč člověku v životě běží, za čím jde, je uskutečnění (ENERGEIA) vlastní přirozenosti, a to takové, jež usiluje o „to nejlepší“, o skvělost (ARETÉ). Specificky lidský úkol (ERGON) je tedy spíše hledáním a usilováním o co nejlepší činnost, o co nejlepší uskutečňování (ENERGEIA), jíž je člověk schopen. Tím se zároveň otevírá výhled od toho, co člověk *je*, k tomu, co *má být*.

Zároveň zde již můžeme zřetelně vidět, že specificky lidský úkol (ERGON) *nespočívá* v pouhé sebezáchově, tj. činnosti, která odpovídá nejnižší duševní složce, nýbrž že tato je pouze *nutnou podmínkou* k tomu, co teprve naplňuje lidský život jako takový. Jinými slovy: člověk neorientuje svůj život na pouhé („vegetativní“) přežívání, ale na dobrý, resp. šťastný život, jenž je chápán jako uskutečňování (ENERGEIA) lidské duše.

Dozvěděli jsme se tedy „definici“ štěstí, ale je velmi obecná a její přesnější obsah nám stále uniká. Co se přesně míní činností duše ve shodě s rozumem? Co je to skvělost – ARETÉ? Na tyto

davnému jménu AGATHOS, tj. ‚dobrý‘, a významem je to namnoze náhrada za substantivum, které by bylo utvořeno od AGATHOS tak, jako je v češtině slovo ‚dobrost‘ utvořeno od adjektiva ‚dobr(ý)‘; později bylo vskutku utvořeno substantivum AGATHOTÉS, ale to se u Platóna ještě nevyskytuje. Opak proti ARETÉ je KAKIA, ‚špatnost‘.“ in: Novotný, *O Platonovi III*, str. 340. Jak však připomíná Z. Kratochvíl, novější etymologické výklady ARETÉ poukazují na její souvislost s areve slovesu ἀρέσκω, tedy odškodnit, napravit, urovnat. Viz Kratochvíl, *Výchova, zřejmost, vědomí*, str. 76.

[63] ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον – *EN*, 1098a 11.

[64] Jsme si vědomi toho, že v páté knize *Metafyziky* je ARETÉ výslovně označena za „druh dokonalosti“: ἡ ἀρετὴ τελείωσίς τις – *Met.*, 1021b 20–21. Nicméně způsob, jímž se člověku „dokonalost“ či „výtečnost“ (ARETÉ) dává pozn(áv)at, nezačíná u nahlédnutí dokonalosti, ale naopak: děje se porovnáváním lepšího a horšího, průměrného a vynikajícího. ARETÉ je tedy co do své povahy „superlativ“, člověku je však přístupna vždy jen jako „komparativ“.

[65] Srv. Sokol, *Člověk jako osoba*, str. 95–96.

otázky budeme odpovídat postupně v příšlušných kapitolách. Nyní si alespoň stručně nastíníme další Aristotelův postup.

Úkolem člověka je – jak jsme viděli – skutečná činnost duše ve shodě s rozumem anebo nikoli bez rozumu z hlediska skvělosti (ARETÉ), a to v životě úplném. Další Aristotelovy kroky k přiblížení toho, co je štěstí (EUDAIMONIA) pak vedou přes členění jednotlivých činností a jim odpovídajících duševních dispozic,[66] vyznačení hierarchických vztahů mezi těmito činnostmi, resp. dispozicemi a ohledání podmínek pro jejich vznik a možné uskutečňování. Tento postup vede k ustavení dvou podob nejvíce žádoucích činností, resp. dvou podob „šťastného života“: život politický a život rozjímavý. Druhý jmenovaný není pro člověka plně dosažitelný, zároveň však má být jakýmsi úběžníkem veškerého lidského úsilí: člověk o něj má usilovat potud, pokud je to v jeho lidských silách, ačkoli v plné míře toho dosáhnout nelze.[67] Život politický, tedy činný život v rámci obce, je co do své hodnoty níže, je však člověku dosažitelný v plné míře – narozdíl od (svou povahou božské) THEÓRIA, která je podle slov X. knihy člověku přístupná jen velmi omezeně. Jeho hlavní „náplní“ pak má být právě jednání (PRAXIS):

> Život podle ostatních skvělostí je [šťastný] až na druhém místě; neboť činnosti podle nich jsou lidské. Při zařizování smluv, v nouzi a vůbec při vzájemném jednání si hledíme spravedlnosti, statečnosti a ostatních skvělostí: při tom všem i ve svých citech bedlivě hledíme k tomu, co komu přísluší. A to všechno jsou zjevně pouze lidské záležitosti.[68]

Tento postup má zajímavé důsledky. Ve chvíli, kdy se otázka po nejvyšším dobru transformuje do otázky po tom, *co je* lidský život, a odpovědí na tuto otázku je – stručně řečeno – Aristotelovo pojetí života jakožto duše (s důrazem na specifičnost lidské duše vůči duši živočišné a rostlinné), je zřejmé, že také odpověď na původní otázku bude daleko diferencovanější. Tento krok má také zásadní vliv na pojímání *jednoty* a *celkovosti*, která se s pojmem EUDAIMONIA pojí. Proto než přistoupíme k vlastnímu výkladu skvělosti (ARETÉ), provedeme ještě jednu krátkou odbočku k tomuto tématu.[69]

V jedenácté kapitole první knihy se Aristotelés zabývá otázkou, nakolik je možné nazvat člověka blaženým, dokud žije: může jej totiž potkat nepřízeň osudu, jako například krále Priama, jehož „nikdo nenazývá blaženým“.[70] Jinými slovy, zdá se, že jednota celku šťastného života může být narušena vnějšími, na lidské vůli nezávisejícími událostmi. Nebylo by proto správnější nazývat člověka blaženým až po smrti, kdy už „unikl zlům a nehodám“, tedy „přihlížet ke konci“, jak navrhuje Solón?[71]

Aristotelés tuto (Solónovu) perspektivu odmítá, neboť ukazuje, že „přihlížet ke konci“ (TELOS) lidského života znamená něco jiného. Jedním důvodem je to, že individuální lidský život v jistém smyslu přesahuje individuální smrt tím, že má pokračování v potomcích (a to nejen ve smyslu ryze biologickém: lidský život je ve svém *úsilí zaměřen na* vlastní pokračování a na to, aby i potomci vedli „zdařilý život“).

[66] Tj. „charakterů“: ἕξεις. Viz následující kapitolu.

[67] „(...) a tak toto [rozjímavá činnost rozumu – SS] jest asi dokonalá blaženost člověka, trvá-li ještě také po celou délku života. (...) Takový život by však byl vyšší než lidský; neboť člověk by tak nežil jako člověk, nýbrž jako ten, kdo má v sobě něco božského; (...) Nemá tedy člověk, jak mravokárci hlásali, jen lidsky smýšleti, i když je pouze člověkem, ani jako smrtelník omezovat se na věci smrtelné, nýbrž má se snažiti, pokud možno, aby se stal nesmrtelným...“ – *EN*, X 7, 1177b 24–34; Viz též celý výklad v EN X 7-8.

[68] *EN*, X 8, 1178a 9–14 (vlastní překlad pasáže).

[69] Podrobnější výklad viz níže kap. 7, str. 89 a násl.

[70] Viz *EN*, 1100a 5–9.

[71] τέλος ὁρᾶν – *EN*, 1100a 10–17.

To ovšem není hlavní důvod. Ten spočívá v Aristotelově náhledu, že „pro blaženost jsou rozhodující ctnostné činnosti“:[72]

> Blažený člověk bude mít právě to, co hledáme, a po celý život zůstane takový, jaký je; neboť vždy, anebo především, v jednání a v zkoumání bude hledět k tomu, co je ctnostné, a osudy, které ho stihnou, ponese co nejkrásněji a vždy a všude přiměřeně jako muž opravdu dobrý a pevný bez hany.[73]

Nyní již zřetelně vidíme, že představa o lidském životě jakožto „díle“, chápaném po vzoru zhotovování (TECHNÉ), není zcela adekvátní. Specificky lidský úkol (ERGON) není žádný „výrobek“, žádné definitivní „dílo“, které by mělo – jak naznačují Spaemannovy příklady se symfonií nebo obrazem – promyšlenou kompozici částí a celku. Pozornost se přesouvá jednak na to, co je specificky lidská *činnost* (ENERGEIA), resp. *jednání* (PRAXIS), jednak k otázce, co je to skvělost (ARETÉ). Otázka po celkovosti a jednotě lidského života, kterou jsme zdůrazňovali výše, tedy stále trvá, je ovšem odsunuta do pozadí. A jak se nakonec ukáže, nebude to jednota náležitě zkomponovaného celku, nýbrž jednota *principu* (ARCHÉ), vůči němuž je lidský život utvářen. Nyní tedy obrátíme pozornost na zkoumání skvělosti (ARETÉ).

[72] κύριαι δ᾽ εἰσὶν αἱ κατ᾽ ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας – *EN*, 1100b 9–10.
[73] *EN*, 1100b 18–22.

Kapitola 2

Etická skvělost

V předchozí kapitole jsme byli svědky důležitého posunu. Původní otázka, co je to, oč člověku *jako člověku* jde, za čím člověk cílí, co je tak říkajíc „smyslem“ jeho života, se transformovala do otázek: Co je skvělost? Jaká činnost (jaké jednání) je tím nejlepším? Co je měřítkem jednání? Ernst Tugendhat interpretoval tento posun jako přechod od subjektivního chápání dobra k objektivnímu, resp. jako krok od otázky po dobrém jako tom, co autenticky chci, k otázce po dobrém jako tom, co schvaluje společnost.[1] Proti tomu budeme chtít ukázat, že ARETÉ nemá u Aristotela založení v konsenzu či ve schválení společností, nýbrž že je založena hlouběji – v lidské přirozenosti. V této kapitole nicméně záhy přijdeme s tvrzením, které je na první pohled právě opačné, neboť říká, že skvělost (ARETÉ) není člověku dána přirozeně (FYSEI), nýbrž je otázkou *návyku*.[2] Nechť se tím čtenář nenechá vyvést z míry.[3]

Zkusme nyní krátce načrtnout, o čem bude řeč. Jak jsme uvedli v předchozí kapitole, smyslem lidského života má být podle Aristotela „uskutečňování duše“ (PSYCHÉS ENERGEIA). Z hlediska dosahování šťastného života lze pak u člověka rozlišit dvě části duše: rozumnou a nerozumnou. Nerozumná duše se opět dělí: ta část, která je společná s rostlinami, tzv. „příčina výživy a růstu“,[4] nemá podíl na lidské „skvělosti“ (ARETÉ);[5] druhá část nerozumné duše nemá sice rozum sama v sobě, ale je s to se rozumu buď protivit, nebo jej poslouchat. Je to tzv. duševní stránka „žádavá a vůbec toužívá“.[6] Tato duše může nabýt „etickou skvělost“.[7] Rozumové duši pak odpovídá „rozumová skvělost“.[8]

Pro dosažení šťastného života (EUDAIMONIA) je třeba nabýt jak etické, tak i rozumové skvělosti. Velmi zjednodušeně řečeno, zatímco etická skvělost je takříkajíc zodpovědná za „správné žádosti“, rozumová skvělost (v oblasti jednání) poskytuje měřítko toho, co je či má být „žádoucí“. Nabytí

[1] Viz výše str. 9.

[2] Proti běžnému úzu zde překládáme řecké ἔθος slovem „návyk“, abychom tím odlišili společenský zvyk od (individuálního) návyku a zdůraznili tím skutečnost, že výjimečné charakterové rysy, díky nimž o někom prohlásíme, že má určitou „skvělost“ (že je statečný apod.), se vážou právě ke konkrétnímu, jedinečnému člověku a jeho individuálnímu „životnímu příběhu“ (a teprve tak se mohou stát i vzorem hodným následování). I tato varianta nicméně má svá úskalí, neboť slovo „návyk“ spojujeme zpravidla s negativními vlastnostmi, zatímco v případě skvělosti má jít o návyky veskrze pozitivní. Podle kontextu tedy budeme volit jednu nebo druhou variantu.

[3] Zdánlivý rozpor vyplývá z toho, že pro Aristotela je lidská přirozenost něčím, k čemu lidský život teprve směřuje, je to „cíl“ (TELOS), nikoli výchozí danost. A při uskutečňování tohoto cíle hraje důležitou roli opakovaná činnost a z ní se utvářející návyk.

[4] *EN*, I 13, 1102a 33: τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι.

[5] *EN*, 1102b 11–12.

[6] *EN*, 1102b 30: τὸ δ᾽ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν.

[7] ἠθικὴ ἀρετή.

[8] διανοητικὴ ἀρετή; *EN*, 1103a 5.

obou však vyžaduje čas:

> Rozumová skvělost (DIANOÉTIKÉ ARETÉ) vzniká i roste většinou díky výuce, proto je k ní zapotřebí zkušenosti a času, zatímco etická skvělost (ÉTHIKÉ ARETÉ) vzniká návykem, odtud obdržela i jméno, které se jen málo odlišuje od slova „zvyk“ (ETHOS).[9]

První věcí, kterou při výkladu etické skvělosti Aristotelés řeší, je otázka, zda tuto skvělost máme přirozeně. Ukazuje, že nikoli, a uvádí následující důvody:

1. Co je dáno přirozeně, nelze zvykem změnit (např. kámen nelze opakovaným házením vzhůru „odnaučit“, aby se pohyboval dolů); změnit mravní charakter skrze návyk možné je.

2. Co je dáno přirozeně, to se nemusíme učit, nýbrž to okamžitě užíváme, např. zrak. Etickou skvělost naopak teprve získáváme příslušným jednáním, např. spravedlivými se můžeme stát pouze tím, že se učíme jednat spravedlivě.

3. Přirozeně máme pouze určitou vlohu (schopnost: DYNAMIS) nabýt charakter (HEXIS), tj. trvalou schopnost jednat určitým způsobem. Skvělost (ARETÉ) však není ani momentální „hnutí duše“[10] (PATHÉ), ani vrozená vloha (DYNAMIS), nýbrž je to ustálená dispozice, „trvalý stav“ (HEXIS).[11]

4. Skvělost vzniká a zaniká z týchž příčin, tj. jednáním. Spravedlivým jednáním se stáváme spravedlivými a *vice versa*: „Jedním slovem: dispozice vznikají ze stejných činností.“[12]

Skvělost tedy nemáme ani přirozeně, ani proti přirozenosti. Přirozeně však máme pouze vlohu k tomu, abychom skvělost získali a zvykem ji učinili „dokonalou“.[13] V řeckém textu stojí opět perfektní participium slovesa FYÓ (πεφυκόσι): tedy doslova „jsme zrozeni“ tak, že můžeme skvělost projevit, doslova „přinést na světlo“.[14] Pouhé projevení, předvedení této skvělosti však nestačí, musí se ještě „završit“[15] skrze návyk: ETHOS. Završení skvělosti (ARETÉ) znamená, že se opakovaným jednáním ustaví specifický „trvalý stav“ (HEXIS).[16]

Co je to ovšem „setrvalá dispozice“, „charakter“ (HEXIS)? Je to jeden ze tří „duševních jevů“[17] vedle pocitů (PATHÉ) a schopností (pociťovat) (DYNAMIS).

Termínem „pocity“ (PATHÉ) se zde rozumí bezprostřední duševní hnutí, která jsou spojena s libostí a nelibostí, např. žádost, hněv, strach, závist, radost atp.[18] Slovem „schopnost“ (DYNAMIS)

[9] Vlastní překlad (části) pasáže. Originál: Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὔσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ᾽ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. – *EN*, 1103a 16–19.

[10] Řecké slovo πάθη má primárně význam trpnosti. Je označením pro to, co se s duší děje a co na ni doléhá, co vyjadřuje spíše její trpnou stránku, a co je tedy třeba chápat jako protiklad k aktivitě, činnosti (ἐνέργεια; ἔργον).

[11] Termín ἕξις je původně lékařský a znamená „zdravotní stav“. Platón i Aristotelés používají tento termín i v etickém kontextu ve významu „stav duše“. Srv. Jaeger, *Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His Ethics*, str. 58. Lze jej přeložit jako „trvalý stav“ (A. Kříž), „setrvalá“ či „ustálená dispozice“, v etickém kontextu pak „charakter“, případně latinským termínem *habitus*.

[12] καὶ ἑνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται. – *EN*, 1103b 21.

[13] Viz: οὔτ᾽ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. – *EN*, 1103a 23–26.

[14] δέξασθαι – mediopasivní infinitiv aoristu slovesa δείκνυμι, tedy „ukázat, předvést“.

[15] τελειόω.

[16] Srov. *EN*, II 4, 1106a 11.

[17] τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα – *EN*, 1105b 19–20.

[18] Srv. *EN*, 1105b 21–23.

je zde míněna otevřenost vůči pociťování těchto duševních hnutí, tedy to, na základě čeho říkáme, že jsme schopni cítit např. hněv, radost, bolest atd.

A konečně „charakterem“ (dispozicí: HEXIS) Aristotelés rozumí jakýsi setrvalý postoj, který jsme s to vůči duševním hnutím (PATHÉ) zaujímat, resp. to, jak a nakolik jsme schopni tato bezprostřední duševní hnutí „zvládat“:

> Dispozicemi (HEXEIS) [myslím] to, co působí, že se k pocitům (PATHÉ) chováme správně nebo nesprávně, například v hněvu se chováme nesprávně, je-li prudký nebo bezuzdný, správně se chováme, zachováváme-li střed, a podobně i v pocitech ostatních.[19]

Skvělost (ARETÉ) nemůže být ani bezprostředním duševním hnutím, ani pouhou schopností takové hnutí pociťovat, neboť jak samy bezprostřední city, tak i schopnost pociťovat jsou z etického hlediska neutrální. Jako dobrého či špatného člověka neoznačujeme nikoho kvůli samotným pocitům hněvu či radosti etc., ani kvůli pouhé schopnosti tyto pocity mít, ale až na základě toho, *za jakých okolností* tyto pocity zažívá a jak a nakolik je zvládá. Skvělost (ARETÉ) je proto jakási setrvalá (naučená) kompetence zvládat tato hnutí, jakýsi trvalý postoj vůči těmto bezprostředním hnutím.[20]

Slovo HEXIS zde tlumočíme mimo jiné jako „charakter“, neboť se ho v etickém kontextu dnes běžně užívá ve významu blízkém Aristotelovu užití slova HEXIS, a také proto, že v sobě nese význam trvalosti a zároveň toho, co je v člověku „vepsáno“ skrze výchovu a zvyk. Charakter (χαραχτήρ) je původem také řecké slovo, které znamená rytec, resp. rydlo, též (vyrytou) značku, známku (např. na minci nebo pečeti), přeneseně pak rozlišující, „charakteristický“ znak (osoby nebo věci), díky kterému je možné ji odlišit od ostatních.[21]

Charakter si tedy člověk osvojuje výchovou a návykem, tj. opakovaným jednáním. Skvělosti tak lze nabýt pouze patřičným jednáním, podobně jako se lze naučit hrát na hudební nástroj pouze hraním. A jako se špatným hraním staneme špatnými hudebníky, špatným jednáním získáme špatný charakter. Výchova je tedy kultivace a upevňování charakteru (HEXIS), resp. žádostivé složky duše,[22] a děje se právě skrze opakovanou činnost, jejíž „kvalita“ určuje „kvalitu“ charakteru, jenž se takto postupně ustavuje:

> Neboť máme-li se něčemu naučiti, co máme konati, naučíme se tomu tím, že to konáme, například ten, kdo staví, stává se stavitelem (...). Tak se i spravedlivým jednáním stáváme spravedlivými, uměřeným pak uměřenými a statečným statečnými.[23]

Aristotelés tedy klade důraz na to, že etický charakter nám není vrozený, ale je postupně osvojován skrze opakovaná jednání, tj. návyk (takže opakovaná „špatná“ jednání vedou ke „špatnému charakteru“ a *vice versa*). Tento důraz později v *Politice* doplní zmínkou o „nadání“, resp. vrozené inklinaci k jistému typu jednání,[24] což nicméně nijak neumenšuje důležitost výchovy

[19] *EN*, II 4, 1105b 25–27. Upravený překlad.

[20] Srov. *Cat.*, 8b 26, str. 48.

[21] Slovem „charakter“ se překládá i ἦθος, tedy celý soubor duševních dispozic a předpokladů, širší pojem, zahrnující i ještě neurčenou ἕξις atd.: srov. EN VII 1, 1145a 15nn.

[22] Srv. *EN*, II 2, 1104b 12–13. Podobně smyslem zákonů je kultivace žádostivé složky duše tak, aby si žádala to, co (si) má (žádat), tj. „dobro a krásno“. Viz. *EN*, X 10, 1179b 32 – 1180a 14.

[23] *EN*, II 1, 1103a 33–b2.

[24] Srv. *Pol.*, VII 13, 1332a 38–40.

a návyku. Charakter se totiž s přibývajícím časem upevňuje natolik, že se nakonec stane „druhou přirozeností“.[25]

Jak uvidíme dále, tento návyk zdaleka neznamená osvojení si jakési „techniky“ či znalosti, ale je to především kultivace žádosti, neboť právě žádost – tedy inklinace k tomu, co se nám jeví jako příjemné – vede k určitému typu jednání a právě tím tento sklon upevňuje.

Nauka o středu

Skvělost (ARETÉ) je tedy určitý specifický typ charakteru (HEXIS), jehož kvalita je určena kvalitou činnosti (jednání: PRAXIS), kterou (opakovaně) provádíme. Otázka, co je to skvělost a jak jí dosáhnout, se posunula k otázce, jaké *jednání* je skvělé a jak (opakovaně) jednat skvěle – neboť právě to má vést k ustavení a upevnění „skvělého charakteru“, tj. k dosažení skvělosti (ARETÉ).

V této souvislosti Aristotelés připomíná dvě zásadní metodické poznámky k etickému zkoumání:

(a) V etice nejde o dosažení (pouhého) vědění, ale o to stát se nějakým, tj. dobrým.[26]

(b) V etice je možné podat jen přibližný výklad (srov. 1094b 23), neboť *„jevy praktického života a toho, co je prospěšné, nemají nic stálého, zrovna jako toho, co náleží ke zdraví.“*[27] Dosahování etické (!) skvělosti se děje vždy a výlučně skze konkrétní jednání, při němž *„jednající osoby samy pokaždé musí hledět k tomu, co je v určitém případě vhodné“*.[28]

Přesto se Aristotelés pokouší vystihnout určitý obecný charakteristický rys, jímž se skvělé jednání vyznačuje – a tím je „střednost“. Skvělé jednání je podle Aristotela takové, které se vyhýbá krajnostem a drží se „střední míry“. Uvádí k tomu fyziologickou, resp. lékařskou paralelu: jak přílišné, tak i nedostatečné cviky ničí sílu, podobně jako příliš hojné i příliš skrovné nápoje a pokrmy ničí zdraví.[29] Analogicky pak (etická) špatnost vyplývá z takového jednání, které jde v nějakém ohledu do krajnosti a překračuje „správnou míru“, naopak (etická) skvělost bude vyplývat z takového jednání, které se krajnostem vyhýbá, které „zasahuje střed“.[30]

Samotný termín „střednosti“ či „středu“ by mohl vést k mylné domněnce, že Aristotelés je obhájce průměrnosti. Je tomu však právě naopak, jak sám výslovně píše:

> Skvělost je vzhledem ke své podstatě a výměru své bytnosti středem, vzhledem k tomu, co je nejlepší a dobré, je vrcholem.[31]

Jeho etika – přestože jedním z jejích hlavních momentů je „nauka o středu“ – je etikou vynikání, výjimečnosti.

Tím se samozřejmě nemíní výjimečnost ve smyslu nějaké exklusivity či extravagance. Výjimečnost se zde ovšem nechápe ani kompetitivně: nemíní se tím stav, jehož je možné dosáhnout

[25] *EN*, VII 11, 1152a 30–33..

[26] Viz *EN*, 1103b 26–31.

[27] *EN*, 1104a 3–5; viz též 1094b 19–27.

[28] *EN*, 1104a 8–9.

[29] *EN*, 1104a 15–17.

[30] Musíme zde mít na paměti, že označení „střed“ či „střednost“ je (u Aristotela explicitně) jakýmsi pokusem o přibližné a abstraktní zachycení něčeho, co „z povahy věci“ (κατὰ τὴν ὕλην – 1104a 3) přesně zachytit nelze. Proto i popis některých „ctností“ (ARETÉ) jako „optima“ mezi exrémy vyznívá místy jako naprostá banalita, jinde působí trochu násilně a vykonstruovaně, například když Aristotelés hledá „střed“ u hněvivosti či v zábavnosti a přiznává, že „střed“ v této oblasti nemá jméno, a že je tudíž třeba jej nalézt. Viz např. *EN*, 1107b 26–35.

[31] Vlastní překlad, originál zní: διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης. – *EN*, 1107a 6–8.

pouze na úkor ostatních. Lze to popsat na rozdílu mezi soutěživostí a soupeřením: zatímco v soutěži jde především o dosažení co možná nejlepšího výkonu, v soupeření jde o vítězství nad druhými. Výjimečnost zde tedy chápeme spíše ve významu *soutěže* (která vychází z předpokladu, že jednotlivé výkony lze porovnávat, a je tudíž žádoucí dosáhnout co nejlepšího), nikoli *soupeření* (jež vychází z předpokladu, že soupeře je možné a žádoucí porazit).[32]

Tento „střed“ není určen obecně, nýbrž vzhledem k jednotlivému, „vzhledem k nám“.[33] Tak jako lékař musí vždy najít nejvhodnější lék pro konkrétního pacienta, musí se i jednání držet „středu“ a vyhýbat se krajnostem právě vzhledem ke konkrétní situaci. Je-li však oblast jednání ze své povahy nestálá a neumožňuje zavedení obecných ani přesných kritérií, jak lze tento střed určit? Má určení „vzhledem k nám“ znamenat, že každý si určuje *svůj* střed, tedy i *svá* měřítka pro to, co je dobré?

Podobně jako v případě lékaře, ani v určení správného jednání nepanuje libovůle: není to lékař, kdo *určuje* správný postup, lékař jej „pouze“ správně nalézá. Proto i v oblasti jednání není střed ničím „subjektivním“, závisejícím na libovůli individua, ale je to něco, co je nutné v každé situaci jednání (znovu) nalézt. Takovou kompetenci Aristotelés nazývá „soudnost“ (FRONÉSIS)[34] a pojednává o ní samostatně v šesté knize, věnované skvělostem rozumovým.

Kromě této otázky, které se i my budeme věnovat později, ovšem vyvstává řada dalších. Co vlastně znamená chybovat ve smyslu „příliš“ či „příliš málo“? A co je příčinou této chyby? Jak přesně probíhá osvojování si skvělosti? Je možné jednat správně a nemít přitom příslušnou skvělost – např. jednat statečně, a nebýt přitom statečný?

Začněme s poslední otázkou, která míří na rozdíl mezi jednotlivým jednáním a charakterem (HEXIS). Pro Aristotelovu etiku je tento rozdíl důležitý. Vazba mezi jednáním a charakterem je poměrně úzká: opakovaná jednání utváří charakter. To by ovšem také mohlo znamenat, že skvělost (ARETÉ) je pouhým výsledkem drilu, bezmyšlenkovitého opakování, že je to tedy v posledku jen jakási „technika“ (TECHNÉ). Sám Aristotelés ostatně paralelu mezi TECHNÉ a ARETÉ užívá, jak jsme viděli výše. Zároveň se však důsledně ohrazuje proti jejímu špatnému chápání:

> Dále, mezi uměními (TECHNAI) a skvělostmi (ARETAI) není ani podobnost. Neboť to, co vzniká skrze umění, má dobro samo v sobě; stačí tedy, má-li vytvořené [dílo] určitou vlastnost. Avšak jednání není spravedlivé či uměřené, má-li jen určitou vlastnost, nýbrž tehdy, má-li sám jednající tuto vlastnost: zaprvé jedná-li vědomě, dále na základě záměrné volby, která volí dané jednání jako cíl o sobě, a za třetí jedná-li tak jistě a setrvale.[35]

Tuto pasáž lze číst jako výčet podmínek toho, co to vlastně znamená jednat, a sice že jednání nemůže nastat *náhodně*.[36] Tím se oblast jednání liší od umění. V oblasti umění (TECHNÉ) se totiž

[32]Srov. Sokol, *Etika a život*, str. 61–63. Srov. též níže výklad δεινότης: i „schopný“ člověk koná výjimečné činy, ovšem vzhledem ke „špatným cílům“. Viz *EN*, 1144a 23–29.

[33]Viz *EN*, 1106a 29–1106b 8.

[34]Odkláníme se od obvyklého překladu termínu φρόνησις slovem „rozumnost“ a nahrazujeme jej výrazem „soudnost“, resp. „soudný člověk“ (φρόνιμος), neboť se domníváme, že lépe vystihuje povahu věci. Činíme tak s vědomím, že slovo soudnost je v naší tradici zatíženo významem spjatým s I. Kantem.

[35]Vlastní překlad pasáže, originál zní: ἔτι οὐδ᾽ ὅμοιόν ἐστιν ἐπί τε τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀρετῶν· τὰ μὲν γὰρ ὑπὸ τῶν τεχνῶν γινόμενα τὸ εὖ ἔχει ἐν αὐτοῖς· ἀρκεῖ οὖν ταῦτά πως ἔχοντα γενέσθαι· τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ᾽ ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι᾽ αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ. – *EN*, 1105a 26–34. Formulaci „volba zaměřená na mravní jednání samo“ (Kříž) lze přeložit ve dvojím smyslu: (a) volí „pro volbu samu“, nebo (b) volí pro jednání jako cíl o sobě.

[36]V Aristotelově smyslu. „Náhodou“ může nastat jen to, co *by mohlo* vzniknout i záměrně, záměrně však nevzniklo,

může stát, že někdo vytvoří dobré dílo „náhodou“, tj. bez náležité znalosti a příslušného záměru: např. někdo, kdo neumí gramatiku, napíše větu bez chyby. Tato okolnost nic nemění na tom, že výsledek je „dobrý“. Při jednání to však takto být nemůže, a to zejména proto, že bez splnění minimálně dvou ze tří podmínek uvedených v citované pasáži *nemá vůbec smysl mluvit o jednání*.

Tak v první řadě jednání musí být „vědomé“, jednající si musí být vědom toho, co dělá. Za druhé se toto jednání musí odehrát na základě volby (PROAIRESIS), která cílí právě za tímto jednáním. Tak například jednání vedené původně se záměrem osobního zisku se může nakonec projevit jako statečné. V takovém případě ovšem nelze mluvit o statečném jednání: záměr jednajícího – bez ohledu na to, zda svého původního záměru dosáhl nebo ne – byl jiný, tedy to, oč usiloval, nebyl „statečný skutek“. Podobně štědrý skutek vykonaný lakomcem (tj. tím, jehož charakter je „lakomý“) lze jen obtížně označit za štědrý: dotyčný mohl původně sledovat zcela jiné cíle, může zpětně své štědrosti litovat apod., což dokazuje, že jeho žádost směřovala k jiným (než „štědrým“) cílům. V takovém případě nejde o skutečné jednání v silném smyslu (o „dobrovolné jednání“), o skutečné naplnění chtěného záměru.[37]

Třetí podmínka pak naráží na vztah mezi jednáním a charakterem (HEXIS). Člověk, který má určitou skvělost (ARETÉ), se projevuje právě tím, že ono skvělé jednání provede „bez zaváhání“, s jakousi samozřejmostí, jistotou, vnitřní pevností.[38] V tom se liší od člověka, který se sice přikloní ke stejnému činu, ale s větší mírou nejistoty. Čím je takové váhání způsobeno?

V participiální formulaci καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων vystupuje sloveso ἔχω, které znamená „mít“ či „vlastnit“ a od něhož je odvozen i termín HEXIS. Výrazy BEBAIÓS (jistě, pevně) a AMETAKINÉTÓS (setrvale, ne(po)hnutě)[39] se tedy nevztahují k samotnému jednání, ale spíše k jakési setrvalé „vlastnosti“ jednajícího, k jeho HEXIS, která má být vzhledem k jednání „jistá“ a „ne(po)hnutá“.

Tím, co by mohlo člověkem „hnout“ a způsobit, že bude jednat jinak, jsou v tomto kontextu patrně žádosti. Skvělý charakter (ARETÉ) má být právě takovým pevným a ustáleným postojem vůči žádostem. Žádost pak směřuje ke slasti a vyhýbá se bolesti. Tím se dostáváme k jedné z důležitých rolí, kterou u Aristotela hraje slast (příjemnost, libost, radost: HÉDONÉ), resp. bolest (LYPÉ):

> Za známku charakterů jest třeba pokládati pocit libosti a nelibosti spojený s činy.[40] Ten totiž, kdo se zdržuje tělesných požitků a právě z toho se raduje, je uměřený, kdo však nad tím pociťuje nelibost, je nevázaný, a kdo podstupuje nebezpečí a má z toho radost nebo alespoň ne zármutek, je statečný, kdo se však nad tím rmoutí, je zbabělý.[41]

Aristotelés v této pasáži ještě nečiní rozdíl, s nímž pracuje později v sedmé knize. Tam totiž rozliší celkem šest typů charakteru: božskou skvělost, (lidskou) skvělost, sebeovládání, nedostatek se-

co má své přirozené či záměrné příčiny, ovšem nikoli vzhledem k náhodné události. Aristotelés uvádí přibližně tento příklad: Jdu-li na náměstí a „náhodou“ potkám přítele, pak setkání *mohlo být* záměrné, tentokrát však nebylo, přestože oba dva máme každý své (různé) důvody, proč jsme šli na náměstí. Srov. *Phys.*, II 4–5.

[37] Dotýkáme se zde opět poměrně rozsáhlé problematiky III. knihy, které se podrobněji budeme věnovat dále.

[38] Poukazuje to k paradoxu, že role rozhodování a vědomé volby s posilujícím se návykem postupně slábne. Znamená to však spíše to, že hranice mezi vědomým a habituálním není tak ostrá.

[39] Liddel–Scott uvádí *not to be moved from place to place, immovable; (of persons) stand unmoved.* A. Kříž překládá jako „stále“.

[40] Σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις. – *EN*, 1104b 3–5.

[41] *EN*, 1104b 4–9. Upravený překlad: A. Kříž překládá τοῖς ἔργοις jako „spojený s výkony“.

beovládání,[42] špatnost a zvířecí divokost.[43] První a poslední nejsou *de facto* lidské, neboť bytosti s takovým charakterem nežijí, resp. nejsou s to žít v obci. Zajímavější jsou proto rozdíly mezi zbývajícími typy charakteru. Skvělost (ARETÉ) a sebevláda (ENKRATEIA) si totiž jsou velmi podobné: oba typy charakteru totiž vědí, co je „správné“ a jak mají jednat, oba dokonce podle toho jednají. Ovšem člověk s dostatkem sebevlády tak činí s přemáháním, přes jistý vnitřní boj. To poukazuje k tomu, že jeho žádostivá duševní složka „si žádá“ něco jiného, než přikazuje rozum, který však je silnější než žádost. Naopak člověk s nedostatkem sebevlády v tomto „vnitřním boji“ se žádostí prohrává, přestože „ví“, že jej žádost vede špatně.[44]

Téma slasti je pro Aristotelovu etiku zásadní a zaslouží si větší pozornost v samostatné kapitole. Na tomto místě alespoň shrňme hlavní body, v nichž se otázka slasti dotýká tématu etického charakteru:

1. Slast je důležitým motivem jednání, ať už dobrého či špatného.
2. Slast je významnou příčinou špatnosti.
3. Pocity slasti, resp. bolesti pociťované v souvislosti s vykonaným jednáním (např. radost, strach, lítost apod.) jsou „známkami charakteru“.
4. Slast je důležitým prostředkem výchovy.[45]

Nyní je snad jasnější, proč je pro Aristotela tak důležité, aby *dobré* jednání vycházelo z *dobrého* charakteru: právě a jen takový charakter (HEXIS) je vůči svým žádostem natolik ustálený, že si stále žádá „dobro a krásno“, tedy „to nejlepší“ (tedy v posledku to, co jako kýžený „střed“ určí soudnost: FRONÉSIS). A právě a jen tento charakter skutečně naplňuje to, čeho si *žádá*, tedy skutečně naplňuje *chtěný záměr*: v ostatních případech – zjednodušeně řečeno – nastává větší či menší nesoulad mezi tím, k čemu směřuje žádost, a tím, co jako „dobré“ určuje rozum.[46] To potom může vést k tomu, že člověk je v určitém jednání nestálý: že se např. při rozhodování jednou přikloní k žádosti, podruhé k rozumu.

Jak jsme viděli výše, vztahovat se ke slastem nejlepším způsobem znamená přidržovat se „středu“. Řekli jsme také, že Aristotelés chápe tento termín jako obecné, abstraktní uchopení určitého principu, jejž lze sledovat na skvělém jednání. Tento princip se však neomezuje pouze na oblast jednání, jak je zřejmé z této pasáže:

> Jestliže tedy veškeré vědění (EPISTÉMÉ) správně dosahuje svého díla (ERGON) tím, že hledí ke středu a dílo k němu zaměřuje (odtud se obyčejně říká o dobrých dílech, že k nim nelze ani nic přidat ani ubrat, neboť jak nadbytek, tak nedostatek ruší to dobré, střed však dobré zachovává, a jak jsme řekli, dobří umělci vytvářejí své dílo hledíce ke středu), pak i skvělost (ARETÉ), stejně jako i přirozenost (FYSIS), jsouce

[42] Pomocí výrazů „dostatek“, resp. „nedostatek sebeovládání“ překládáme Aristotelovy termíny ἐγκράτεια a ἀκρασία, neboť oproti obvyklému překladu („zdrženlivost“, resp. „nezdrženlivost“) lépe zohledňují slovní základ κρατός, resp. κράς, jenž znamená „hlava“, přeneseně pak „vláda“. Pro označení příslušných typů charakteru pak používáme opisy „člověk s dostatkem sebevlády“, resp. „člověk s nedosatkem sebevlády“. Je také důležité poznamenat, že nejde jen o sebeovládání v oblasti tělesných žádostí, ale o obecné rozlišení, které lze vztáhnout na všechny skvělosti (ARETÉ). Viz Urmson, *Aristotelova nauka o středu*.

[43] Viz *EN*, VII 1, 1145a 15–20.

[44] Nechceme zde rozvádět poměrně obsáhlou problematiku, jíž Aristotelés věnuje téměř celou VII. knihu.

[45] Viz *EN*, 1104b 16–18. Tento motiv jsme výše neuváděli. Jeho zdůvodnění je prosté: dítě nemá – podobně jako zvíře – schopnost rozumového myšlení, resp. tato složka ještě není rozvinutá, a proto se řídí výhradně žádostí, tedy pocity libosti a bolesti.

[46] Přesnější výklad bude následovat níže.

> přesnější a lepší nad veškeré umění (TECHNÉ), bude zasahovat střed. Mluvím ovšem o etické skvělosti; neboť tato se týká pocitů (PATHÉ) a jednání, a v nich je nadbytek, nedostatek a střed.[47]

Zde se jasně říká, že jak skvělost (ARETÉ), tak i příroda (FYSIS) vynikají nad „umění" (TECHNÉ) jak dobrem, tak i přesností – tím, že lépe „zasahují střed", a tak činí své „dílo" (ERGON) lepší. Zatímco dosud se z výkladu mohlo zdát, že TECHNÉ je jakýmsi paradigmatem pro skvělost (ARETÉ), nyní je zřejmé, že je to právě naopak: TECHNÉ teprve usiluje o to, co se původně dává v oblasti jednání (PRAXIS), resp. přírody (FYSIS). „Zasáhnout střed" zde pak znamená: dobře dílo završit, doslova „dovést k cíli", k „dokonalosti" – τὸ ἔργον εὖ ἐπιτελεῖ. Dokonalost skvělosti tedy neznamená dokonalost „absolutní", ale dokonalost a dobro konkrétního díla.

Dále nám je řečeno, že etická skvělost se týká citů a jednání a že právě v nich je „střed". Co se tím rozumí?

> Například zaleknout se, odvážit se, pocítit žádost, rozčílit se, pocítit lítost a vůbec mít příjemný pocit či cítit bolest lze velmi silně i velmi slabě, a ani jedno není správné; ale pocítit to, kdy máme, z čeho, ke komu, kvůli čemu a jak je třeba, to je střed a to nejlepší, a to náleží skvělosti.[48]

A ještě jeden příklad:

> Skvělá jednání jsou krásná a konají se kvůli kráse. Tedy také štědrý člověk bude dávat kvůli kráse a správně, totiž komu má dát, kolik a kdy a vůbec, co souvisí se správným dáváním. A to rád a bez nelibosti, neboť co je skvělé, je příjemné a prosté bolesti, nebo co nejméně bolestné.[49]

Jak je z formulací patrné, „střed" je chápán ve vztahu ke kontextu situace jednání (což je smysl výše uvedené formulace „střed vzhledem k nám"). K takto chápanému „středu" má cílit jako samo jednání, tak s ním spojené pocity.

Aristotelés tak konečně dospívá k výměru etické skvělosti:

> Skvělost je setrvalou dispozicí (HEXIS) záměrně volit a zasahovat střed, jenž je vůči nám přiměřený a jenž je vymezený důvody (LOGOS) tak, jak by to vymezil soudný člověk.[50]

V této definici zbývají ještě dva důležité momenty, které nebyly objasněny: jsou to „záměrná volba" (PROAIRESIS), soudnost (FRONÉSIS), resp. soudný člověk (FRONIMOS) a konečně i LOGOS: řeč, rozum.[51] První nás vede k analýze jednání ve III. knize *Etiky*, druhý k výkladu rozumových skvělostí v knize VI. Těmto tématům budou věnovány dvě následující podkapitoly.

[47] *EN*, 1106b 8–18 (vlastní překlad pasáže).

[48] Upravený překlad A. Kříže, *EN*, 1106b 18–23.

[49] *EN*, 1120a 23–27 (vlastní překlad).

[50] Větu není snadné přesně přeložit, aniž by zněla kostrbatě a konstruovaně, proto se pokouším o vlastní přibližné přetlumočení. Kromě toho definice již předpokládá určité porozumění tomu, jakou roli vlastně zastává rozum (LOGOS) ve vztahu k etické skvělosti. Věta v originále zní: Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. – *EN*, 1106b 36–1107a 2. A. Kříž ji překládá: *„Jest tudíž ctnost záměrně volicím stavem, který udržuje střed nám přiměřený a vymezený úsudkem, a to tak, jak by jej vymezil člověk rozumný."* J. O. Urmson větu tlumočí takto (dle českého překladu in: Urmson, *Aristotelova nauka o středu*): Výtečnost je trvalý stav (HEXIS), který se od jiných „trvalých stavů" liší tím, že je to stav spojený s volbou, ležící ve středu, který je středem nám přiměřeným a je určován rozumovými postupy, kterými by ho určil moudrý člověk.

[51] K tomu viz Sorabji, *Aristotle on the Role of Intellect in Virtue*, str. 206, 216. „Proces habitualizace není jenom pouhé navykání, nýbrž navykání s ohledem na pochopení situace. ORTHOS LOGOS z definice ctnosti můžeme považovat za výkon FRONÉSIS." – Cit. dle Kudláč, *Vztah rozumnosti a etických stavů u Aristotela*, str. 13.

Předtím si však ještě neodpustíme krátkou poznámku. Aristotelés totiž věnuje poměrně dost prostoru konkrétnímu popisu několika dílčích skvělostí s ohledem na různé oblasti lidského života. Tak např. v souvislosti se zvládáním bázně a smělosti mluví o *statečnosti*, s ohledem na slast a bolest o *uměřenosti*, s ohledem na dávání a přijímání peněz o *štědrosti* atd. Ke každé z těchto skvělostí pojmenovává i jejich dva protějšky, mezi nimiž je daná skvělost „středem" – např. štědrost je „uprostřed" mezi lakomostí a marnostratností atd. To by mohlo svádět k domněnce, že nám tím Aristotelés předkládá jakýsi „katalog ctností", který je potřeba v životě naplnit, aby člověk dosáhl blaženosti.

Domníváme se, že takové chápání je omyl. Žít a jednat v souladu s touto „etikou" není nic takového jako plnění „modrého života" ve foglarovkách; není to nic takového jako říci si: „Dnes jsem ještě nejednal statečně, měl bych se po něčem poohlédnout," nebo: „Letos bych měl udělat nějaký štědrý skutek," apod. Je to spíše naopak: skvělé jednání je takové, které v nějaké konkrétní situaci vystihne „to nejlepší" – a zda u toho bude třeba přemoci strach, hněv či něco jiného je až druhotné. Důležité je to, nakolik se v dané situaci podaří zasáhnout „střed", tj. vyhnout se chybě ve smyslu „málo" i „příliš", a to, nakolik je pak takové jednání „krásné".

Tímto důrazem na jakousi otevřenost situací lidského jednání ovšem zároveň *nechceme* říci, že typizace „ctností" a jejich popis nehraje v Aristotelově etice roli *žádnou*. Jistá typizace či systematizace etiky je nutná k tomu, abychom světu lidského jednání vůbec nějak rozuměli, mohli o něm mluvit a uchovávat v paměti „velké činy", skrze které se učíme chápat, co je to vlastně krása v jednání.

Na tento rys Aristotelovy etiky upozorňuje např. P. Aubenque, když tvrdí, že Aristotelés na jedné straně částečně navazuje na tradiční chápání, které „odkazuje k osobnostem povýšeným v lidovém jazyce na typy",[52] na straně druhé vychází z platónské představy dělení duše na různé „části", z nichž každé odpovídá nějaká „ctnost". Zatímco druhý způsob přístupu směřuje k úplnosti a systému, první je spíše nesystematickou „galerií portrétů", která pracuje s jistým „druhem metody eidetických variací, která dovoluje empiricky určit obsah sémantického jádra, jež bylo kladeno pouze zdánlivě jako *apriorní* výměr." Východiskem je zde ovšem „lingvistický úzus považovaný též za způsob projevu věcí samých".[53]

Aristotelés tak postupně ukazuje na jedné straně důležitost konkrétních jednání, jednotlivých činů, na druhé straně však zároveň zdůrazňuje roli charakteru (HEXIS) pro šťastný život. Jednání (resp. to, jak jednáme) je z hlediska etiky důležité především v tom ohledu, že se skrze skutky stáváme nějakými.[54] Podstatnou otázkou tak není v první řadě hodnota samotného skutku, ale spíše povaha HEXIS, charakteru: ta – a nikoli jednotlivý skutek – je důležitá pro posouzení toho, zda člověk je nebo není šťastný. „Šťastný život" nicméně nespočívá v pouhém „vlastnění charakteru", nýbrž v jeho *uskutečňování*: v činnosti, v jednání (ENERGEIA; PRAXIS).

Nyní proto obrátíme pozornost k tématu, které je klíčové pro porozumění Aristotelově pojmu jednání (PRAXIS): k pojmu záměrné volby (PROAIRESIS).

[52] Aubenque, *Rozumnost podle Aristotela*, str. 47.

[53] Tamt., str. 48–49.

[54] Proto v diskusi o tom, zda je člověk vinen za svou špatnost, Aristotelés píše: „Lidé jsou sami vinni, že se takovými stali, ježto žijí nevšímavě, a že jsou nespravedliví nebo nevázaní, zaviňují tím, že jednak křivdí, jednak stále žijí v pitkách a v takových nepravostech; vždyť jednotlivé činnosti je utvářejí takové (αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν. – *EN*, III 7, 1114a 7.

2.1 Záměrná volba

Ve III. knize se Aristotelés zabývá otázkou jednání, a to z hlediska jeho posuzování, tj. toho, kdy a jaká jednání lze chválit, případně hanět či dokonce trestat, kdy je třeba projevit lítost, kdy odpuštění atp. Nejde tu však o „kvalitu" samotného jednání (neřeší se zde, co je dobré jednání a co špatné), ale o to, do jaké míry je jednající za dané jednání odpovědný. Ve stručnosti se zde pokusím načtrtnout hlavní linii těchto kapitol.

Začíná vymezením dobrovolného a nedobrovolného jednání. Prvním (krajním) typem jednání je jednání „dobrovolné", tedy takové, za něž jednající nese plnou zodpovědnost. Aristotelés vymezuje tato jednání jako ta, kdy počátek jednání je v jednající osobě, a to tak, že zná také jednotlivé okolnosti jednání.[55] Vůči těmto vymezuje jednání „nedobrovolná", tedy taková, u nichž je odpovědnost za jednání z nějakého důvodu snížena, případně zcela mizí.

Nedobrovolná jednání jsou v zásadě dvojího typu: jednání z (násilného) donucení[56] a jednání z nevědomosti.[57] Jednání *z donucení* je krajním případem, který za jednání téměř nelze ani označit. Nastává tehdy, kdy příčina („jednání") je mimo toho, kdo je násilím nucen („jednat"), aniž k tomu donucený něčím přispívá. To ovšem nastává jen v situacích, kdy je např. někdo někam zanesen bouří atp. Ostatní příklady donucení už mají povahu smíšenou: např. jedná-li někdo kvůli záchraně z nebezpečí (vyhazování zboží za bouře z lodi), je-li vydírán atp. V těchto případech je totiž vždy v moci daného člověka jednat, nebo od jednání upustit, podobají se tedy spíše jednání dobrovolnému.[58]

Jako jednání z nevědomosti označuje Aristotelés ta, která jsou provázena *neznalostí konkrétních okolností*, v nichž a pro něž se jednání děje. Příkladem může být jednání lékaře, který poškodí pacienta např. tím, že mu podá lék, na nějž je pacient alergický, přičemž tuto alergii dosud nikdo u pacienta nezjistil. V takovém případě – po posouzení, co jednající mohl či měl zjistit – se odpovědnost za jednání snižuje, neboť jednající neznal nějakou důležitou relevantní okolnost. I zde je však problematické mluvit o jednání, neboť fakticky zde nejde o dosažení chtěného záměru (např. vyléčit pacienta), resp. účelu, tedy i završení jednání.[59]

Proto Aristotelés přichází ještě s dalším důležitým kritériem: jako „nedobrovolné" můžeme označit jen to (chybné, špatné) jednání, které jednajícímu *působí zármutek a lítost*, resp. takové, jež je provázeno nelibostí. Zármutek či lítost, krátce „nelibost" nad daným činem totiž znamená, že jednající takto jednat skutečně nechtěl, že (by) si výsledek tohoto jednání *nežádal*. Naopak pokud taková nelibost nenastane a čin byl „špatný", znamená to, že jednající si tento (resp. takový) skutek *de facto žádá*, a i když jej snad v dané situaci spáchat aktuálně *nechtěl* (a v tomto smyslu šlo o jednání „ne dobrovolné" – ÚCH HEKÓN),[60] jeho „charakter" z titulu své žádosti k takovému jednání směřuje, čímž za jednání nese i větší zodpovědnost (v tom smyslu, že jeho charakter inklinuje ke „špatnému" jednání, a je proto třeba sankce).

Tak se dostáváme k druhé důležité otázce, již v těchto kapitolách Aristotelés řeší: Jsou jednání ze žádosti (EPITHYMIA), resp. vznětlivosti (THYMOS) dobrovolná? Aristotelés si vlastně klade otázku, zda a v jakém smyslu, resp. do jaké míry je žádost (jakožto příčina jednání) v naší moci či nikoli, resp. nakolik jsme za taková jednání odpovědní. Pokud totiž připustíme, že (a) každý

[55] *EN*, Viz 1111a 22–24.
[56] τὰ βίᾳ – *EN*, 1109b 35.
[57] δι᾽ ἄγνοιαν – *EN*, 1110a 1.
[58] Srv. *EN*, 1110a 1–19.
[59] R. Spaemann v tomto smyslu píše, že nedosažení (chtěného) cíle zbavuje čin charakteru jednání. Viz Spaemann, *Štěstí a vůle k dobru*, str. 14.
[60] οὐχ ἑκών – *EN*, 1110b 23.

člověk usiluje o skutečné dobro a špatnost je ve své podstatě omyl, a zároveň (b) žádost je ve své podstatě jen „zdánlivou spontaneitou“, neboť příčinou pohybu je cosi vnějšího,[61] a nikoli duše sama, jednání ze žádosti tedy nejsou ani jednáním v silném smyslu, neboť duše je „vláčena“ žádostí,[62] pak bychom mohli tvrdit, že tato jednání jsou „z vnějšího donucení“.

Takové výklady Aristotelés odmítá. Jeho záměr je ukázat, že jednání na základě žádosti dobrovolné je, že je v naší moci, a tedy za ně neseme zodpovědnost. Jinak řečeno, žádost není polehčující okolnost, ba dokonce v případě jednání „špatného“ je to okolnost spíše „přitěžující“, jak jsme viděli výše: může způsobit, že jednající nepocítí nad „špatným“ činem lítost, a tím ponese i větší odpovědnost za čin, který spáchal, byť „ne (zcela) dobrovolně“. Pokusíme-li se shora uvedený příklad s lékařem dovést k poněkud absurdním koncům, znamenalo by to, že pokud by lékař nelitoval újmy, kterou pacientovi způsobil, svědčilo by to o jeho špatném charakteru (po stránce profesní i osobní), a nesl by proto za tuto újmu větší zodpovědnost než lékař, který by stejného činu litoval. Ačkoli ani v jednom případě nejde o zcela „dobrovolné“ jednání (HEKON), jen ve druhém případě to lze klasifikovat jako „nedobrovolné“ jednání (AKON).

Základní vymezení záměrné volby Poté, co takto objasní další aspekt vztahu mezi charakterem a činem (jednáním) a upřesní několik podmínek jednání jako takového, přistoupí Aristotelés k výkladu záměrné volby,[63] která – jak se zdá – *„je skvělosti nejvlastnější a o etickém charakteru rozhoduje více než samotná jednání“*.[64]

Nejprve ukazuje, čím záměrná volba (PROAIRESIS) *není*: žádostí,[65] vznětlivostí,[66] chtěním[67] ani míněním.[68]

1. Žádostí (EPITHYMIA) není, neboť:

   (a) Nerozumné bytosti mají účast na žádosti (i vznětlivosti), ale ne na záměrné volbě.

   (b) Člověk s nedostatkem sebevlády (AKRATÉS) jedná podle žádosti, a nikoli podle záměrné volby. Naopak člověk, který je schopen sebevlády (ENKRATÉS), jedná podle záměrné volby, a tedy (v jeho případě) *proti* žádosti.[69]

   (c) Žádost se může dostat do konfliktu se záměrnou volbou, žádosti mezi sebou však nikoli.[70]

   (d) Žádost se vztahuje k libému a nelibému, záměrná volba však ani k jednomu.[71]

[61] Srov. *EN*, 1110b 10. Viz též Benyovszky, *Filosofická propedeutika II*, § 54, str. 16.

[62] Viz např. *Prot.*, 352c.

[63] προαίρεσις.

[64] Vlastní překlad, 1111b 5–6: οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἤθη κρίνειν τῶν πράξεων.

[65] ἐπιθυμία.

[66] θυμός.

[67] βούλησις.

[68] δόξα. Srov. *EN*, 1111b 10–12. Viz též pasáž *De Motu Animalium*, 700b 22–23: βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις, ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως·

[69] καὶ ὁ ἀκρατὴς ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ΄ οὔ· ὁ ἐγκρατὴς δ΄ ἀνάπαλιν προαιρούμενος μέν, ἐπιθυμῶν δ΄ οὔ. – *EN*, 1111b 13–15. Dostatek sebevlády (ENKRATEIA), resp. její nedostatek (AKRASIA) jsou dva typy charakteru (HEXIS), které jsou charakteristické právě tím, že v nich není v souladu žádost a záměrná volba, čili – jinými slovy – jsou to stavy, kdy si člověk něco jiného žádá a k něčemu jinému směřuje svoji vědomou, záměrnou volbu. Rozdíl mezi oběma typy charakterů je právě v tom, že první poslechne záměrnou volbu, druhý naopak žádost. Viz níže kap. 6, str. 78 a násl.

[70] καὶ προαιρέσει μὲν ἐπιθυμία ἐναντιοῦται, ἐπιθυμία δ΄ ἐπιθυμίᾳ οὔ. – *EN*, 1111b 15–16.

[71] καὶ ἡ μὲν ἐπιθυμία ἡδέος καὶ ἐπιλύπου, ἡ προαίρεσις δ΄ οὔτε λυπηροῦ οὔθ΄ ἡδέος. – *EN*, 1111b 16–18.

Poslednímu bodu nelze rozumět tak, že jde o popření možnosti hédonismu, tedy že není možné mít slast jako kritérium záměrné volby. Rozdíl je totiž v tom, že žádost se vztahuje k „předmětu“ slasti (TO HÉDY), záměrná volba však ke slasti jako „principu“ (HÉDONÉ). Tento moment ještě objasníme níže.[72]

2. Co se týče chtění (BÚLÉSIS), je s ním záměrná volba spřízněná, totožné však nejsou, neboť:

   (a) Chtění se může vztahovat i na nemožné, volba nikoli. Tak např. můžeme chtít být nesmrtelní, nemůže to však být předmětem záměrné volby.[73]

   (b) Chtění se vztahuje spíše k účelu (TELOS), např. ke zdraví či k blaženosti, zatímco záměrná volba spíše k „prostředkům“ (TA PROS TO TELOS).

   (c) Chtění se tedy vztahuje i na to, co není v naší moci, záměrná volba se však může vztahovat jen na to, co v naší moci je.

3. A konečně záměrná volba nemůže být ani míněním, a to především z těchto důvodů:

   (a) Mínění se – na rozdíl od záměrné volby – může vztahovat na cokoli: na to, co je nemožné, i na to, co není v naší moci.

   (b) Mínění má jiné kritérium pro posouzení a vztahuje se k něčemu jinému: rozlišuje se podle pravdy a nepravdy (ALÉTHÉS – PSEUDÉS), zatímco záměrná volba podle dobra a špatnosti (AGATHOS – KAKOS).

   (c) Mínění a záměrná volba spolu vůbec nemusí souviset: lze mít správné mínění, a přesto volit špatně a *vice versa*. Podobně mínění nemusí volbě ani předcházet: můžeme správně zvolit i něco, o čem žádné mínění nemáme.

Záměrná volba se tedy týká toho, co je v naší moci, co můžeme vykonat. Zároveň je něčím dobrovolným, ačkoli ne vše, co je dobrovolné, je zároveň podle záměrné volby, např. jednání ze žádosti.[74] Co tedy *je* záměrná volba?

Zvažování (BÚLEUSIS)

Termín προαίρεσις je odvozen od slovesa αἱρέω, které znamená „uchopit“ (rukou), v mediopasivním tvaru pak „vybrat si“, „zvolit“. Od toho pak adjektivum αἱρετός: vybraný, zvolený, k volbě vhodný. Aristotelés tak chápe význam PROAIRESIS jako „zvolené před něčím jiným“.[75]

Základem záměrné volby je pak tedy určité zvažování, na základě kterého lze něco „zvolit před něčím jiným“: βουλή, resp. βουλεύω.[76] BÚLÉ znamená původně „rada“ či „sněm“, odtud BÚLEUÓ „zasedat v radě“. Záměrná volba je tedy volba „něčeho před něčím jiným“ a tato volba vychází z předchozího zvažování. K čemu se tedy vztahuje, čeho se týká toto zvažování?

[72] Bod (d) zdánlivě problematizuje „motiv“ volby, neboť PROAIRESIS musí *částečně* obsahovat jakousi touhu (OREXIS), jak je řečeno ve výše zmiňované pasáži z *De Motu Animalium*. PROAIRESIS tedy musí být schopností *odstupu od* žádostí, ale zároveň si podržuje jakýsi moment *touhy* (OREXIS), a tím je – jak ještě uvidíme – „chtění“: BÚLÉSIS. V tomto bodě je třeba korigovat tezi in: Kudláč, *Vztah rozumnosti a etických stavů u Aristotela*, str. 33. Viz též výklad níže str. 30 a násl.

[73] Zároveň se však bude v X. knize tvrdit, že k tomu, aby člověk dosáhl „svého úkolu“, nesmí smýšlet jen „lidsky“, nýbrž musí se snažit připodobnit bohu, tj. být nesmrtelný.

[74] „Zdá se, že záměrná volba je [totéž co] dobrovolnost, ale není to totéž, nýbrž dobrovolnost je širší [pojem].“ Originál: ἡ προαίρεσις δὴ ἑκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταὐτὸν δέ, ἀλλ᾽ ἐπὶ πλέον τὸ ἑκούσιον. – *EN*, 1111b 6–8.

[75] πρὸ ἑτέρων αἱρετόν – *EN*, 1112a 17.

[76] Nezaměňovat BÚLÉSIS (βούλησις: chtění) s BÚLEUSIS (βούλευσις: zvažování)!

> O tom, co je věčné, nikdo neuvažuje, například o vesmíru nebo o neúměrnosti úhlopříčky a strany čtverce. Ale ani o tom, co je v pohybu, co se však děje stále týmž způsobem, buď z nutnosti nebo z přirozenosti nebo z nějaké jiné příčiny, jako obraty slunce nebo jeho východy. Ani o tom, co je hned tak, hned jinak, například sucha a deště. Ani o nahodilostech, například nalezení pokladu. Ale ani o všech lidských záležitostech, například žádný Lakedaimoňan neuvažuje, jakou ústavou by se Skythové nejlépe spravovali. Neboť nic z toho se nemůže státi skrze nás. Uvažujeme však o tom, co je v naší moci a co námi může být vykonáno; a to také zbývá.[77]

Ústředním kritériem pro odlišení různých oblastí jsoucího v této pasáži je pohyb a změna. Aristotelés postupuje od toho, co je věčné a neměnné (a prosté pohybu a změny) přes to, co je sice účastno pohybu,[78] co se však děje stále stejně, až k tomu, co se děje nepravidelně. Do „pohyblivé“ oblasti bychom mohli – vedle uváděných nebeských těles – zařadit i oblast přírody, v níž se děje odehrávají sice pravidelně, ovšem nikoli nutně stále stejně, nýbrž jen „většinou“.[79]

Oblast pohybu je charakterizována pomocí slovesa γίγνομαι, tedy „vznikat“, „rodit se“. Rámcem úvahy je tak představa „vznikání a zanikání“, GENESIS. Dělení je pak vedeno z hlediska *příčin* (AITIAI) tohoto „dění“, jimiž jsou přirozenost[80] a nutnost[81] pro to, co se děje stále stejně nebo většinou, a „náhoda“[82] pro to, co se děje nepravidelně.[83]

Vedle těchto zůstává samostatná oblast „dění“, v níž je příčinou člověk. Rozvaha a záměrná volba je pak ještě dále zúžena pouze na to, co *je v naší moci*.[84]

I toto vymezení je však pro Aristotela ještě příliš široké: rozvaha se netýká ani toho, co se děje sice skrze nás, ale stále týmž způsobem (Aristotelés uvádí např. gramatiku), nebo co obsahuje velkou míru přesnosti. Rozvažování se týká jen toho, co se neděje stále týmž způsobem: u čeho je sice daný výsledek, ale vhodné prostředky k jeho dosažení je nutné vždy znovu volit s ohledem na situaci, resp. na nepravidelné, neurčité, proměnlivé okolnosti, které se případ od případu liší. Příklady, které uvádí, jsou vztaty z oblasti „umění“ (TECHNÉ), konkrétně kormidelnictví či lékařství.

Tato charakteristika je v šesté knize *EN* shrnuta do vyjádření, že zvažování se týká toho, *co může být jinak*.[85] Tento moment je pro Aristotelovu etiku klíčový a níže jej rozvedeme při výkladu praktické rozumnosti *alias* soudnosti (FRONÉSIS).

Zvažování se tedy týká toho, co „může být jinak“ a co je zároveň „v naší moci“.

Meze paralely TECHNÉ – PRAXIS. Výše uvedené příklady nás však vedou k dalšímu důležitému tvrzení: rozvažování se netýká cíle, ale „prostředků“ (TA PROS TO TELOS):[86]

[77] *EN*, 1112a 22–31.

[78] ἐν κινήσει.

[79] ἐπὶ τὸ πολύ – srov. *Phys.*, 196b 11 a násl.

[80] φύσις.

[81] ἀνάγκη.

[82] τύχη: též štěstí i osud.

[83] Ve *Fyzice* jsou problematice náhody přímo věnovány čtyři kapitoly (*Phys.* II, 4–7), zde z nich připomeneme pouze to, že náhoda je pevně spjatá s tím, co se děje účelně (196b 33). Tím se chce říci, že chceme-li mluvit o nějaké události jako o náhodné, musí to být událost takříkajíc „smysluplná“: taková, která *by mohla být* účelná (tj. buď „přirozená“, nebo záměrná), ale nebyla – a právě to z ní činí událost náhodnou. Srov. *Phys.*, 197b 6–9.

[84] Srv. *EN*, 1112a 33.

[85] ἄλλως ἔχειν – *EN*, 1139a 8.

[86] βουλευόμεθα δ᾽ οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. – *EN*, 1112b 11. Výraz „prostředky“ není zcela přesný, jak ještě uvidíme níže, zvláště s ohledem na analýzu jednání.

> Neuvažujeme tedy o účelech a cílech, nýbrž o prostředcích. Neboť ani lékař neuvažuje, bude-li léčit, ani řečník, bude-li přemlouvati, ani politik, má-li dáti dobré zákony, ani nikdo z ostatních lidí neuvažuje o cíli; ale když si stanovili cíl, hledí k tomu, jak a čím ho dosíci, a jeví-li se, že ho lze dosíci více prostředky, přihlížejí k tomu, kterým prostředkem lze ho dosáhnout nejsnáze a nejkrásněji (...).[87]

Záměrná volba je tedy výsledkem zvažování, které se týká nikoli *cíle* (TELOS), nýbrž *prostředků*. Smysl totoho tvrzení je dobře patrný především na příkladu umění (TECHNÉ). Podle šesté knihy *EN* existují dva typy činnosti, resp. dvě trvalé dispozice (HEXEIS), které zaopatřují oblast „toho, co může být jinak".[88] Jsou jimi *jednání* (PRAXIS), resp. setrvalá dispozice *jednat*[89] určitým způsobem, a umění (TECHNÉ), resp. setrvalá dispozice („pravdivě") *tvořit*.[90]

Rozdíl, který nás zajímá nyní, spočívá v tom, že umění je – oproti jednání – schopnost *tvorby* (POIÉSIS).[91] Umění je činnost, která směřuje k *vytvoření něčeho jiného* než je ona sama. Toto rozlišení se dá dobře vztáhnout k tomu, o němž je řeč na samém začátku *Etiky Nikomachovy*, kde se rozlišuje mezi činnostmi, které směřují *k něčemu jinému*, a činnostmi, jejichž „cíl" či „smysl" (TELOS) je v nich samých.

V umění (TECHNÉ) je proto snadné odlišit účel od prostředků, neboť toto odlišení je již obsaženo v samé povaze *poietických* činností. Podobně neproblematické je v jejich případě i tvrzení, že rozvaha se týká prostředků: ani lékař, ani politik, ani řečník neuvažuje o cíli, nýbrž jen o tom, *jak* jej dosáhnout. Umění (TECHNÉ) má tedy své cíle dány. Necháme-li nyní stranou otázku, *jak*, příp. *čím* jsou cíle jednotlivých TECHNÉ stanoveny,[92] vychází nám, že výkon TECHNÉ spočívá v hledání prostředků,[93] tedy v kladení otázek typu jak, „skrze co" dosáhnout cíle.

Pokud toto instumentální uvažování jednoduše přeneseme do oblasti jednání, budeme se potýkat s několika obtížemi. Ty spočívají za prvé v tom, že v případě PRAXIS není snadné jednoznačně odlišit účel a prostředky.[94] Za druhé v tom, že vzniká otázka, zda a nakolik je možné podrobit zvažování a volbě také sám cíl jednání, resp. zda a nakolik, případně čím je cíl (jednání) „dán". A konečně za třetí není jasné, zda je vůbec možné „cíl" jednání nějak přesněji vymezit, jako je to možné v případě lékařství nebo stavitelství. Tento nesoulad je v citované pasáži poměrně zřetelný: jako „vhodná" se v této perspektivě jeví v první řadě ta jednání, která dosáhnou cíle. Teprve potom se zohledňuje to, nakolik je zvolená cesta k dosažení „snadná", resp. „krásná" (viz citace výše).[95]

---

[87] *EN*, 1112b 11–17.

[88] τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν.

[89] ἡ μετὰ λόγου ἕξις πρακτικὴ.

[90] ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική. Viz *EN*, VI 3–4, 1140a 1–21.

[91] Řecký termín TECHNÉ neoznačuje pouze umění v našem smyslu, ale jakoukoli činnost, jejímž smyslem je vytvořit určité „dílo", případně dosáhnout předem určeného cíle, a která je zároveň provázena znalostí příčin této tvorby. Lze jej proto přeložit také jako „odborné zhotovování". Podrobnější výklad viz níže kap. 3.1, str. 38 a násl.

[92] Podle úvahy v *EN* I, 1 je veškerá činnost z hlediska svého „smyslu" zakotvena v „nejvyšším dobru", tedy v onom nejzazším „kvůli čemu" (EUDAIMONIA), jehož zkoumání je vyhrazeno politickému umění. Cíl politického umění je ovšem v jistém smyslu také stanoven: Aristotelova etika totiž není *postulováním*, nýbrž *hledáním* či *odkrýváním* toho, co to „je" EUDAIMONIA.

[93] To se v jistém smyslu týká i politiky: ta se zabývá tím, *jak dosáhnout* EUDAIMONIA. Předpokládá to samozřejmě, že „ví", *co* je oním cílem. Součástí, přesněji řečeno *předpokladem* politiky tedy musí být i *problematizace* cíle, čili *položení* (a zodpovězení) otázky po „nejvyšším cíli".

[94] Resp. podle šesté knihy *dobré jednání je samo účelem*. Viz *EN*, 1139b 3–4.

[95] Tyto obtíže vedou interprety – jako např. P. Aubenquea – k tvrzení, že pro Aristotela je „volba zbavena vší mravní odpovědnosti, poněvadž není kladením cíle [který je již vytyčen]" a že „správná volba se již neměří správností záměru, ale účinností prostředků." – Aubenque, *Rozumnost podle Aristotela*, str. 143. Na nedostatky této interpretace upozorňuje např. Jean-Yves Chateau in: Chateau, *L'objet de la phronésis et la vérité pratique*, str. 202 a násl.. Náš pokus

Třetí kniha *EN* může být proto zavádějící, pokud si neuvědomíme limity, které paralela mezi uměním a jednáním obsahuje. Když zde Aristotelés tvrdí, že zvažování (BÚLEUSIS) se týká *prostředků*, a *nikoli* cíle, chce tím říci pouze to, že i v případě jednání musíme předpokládat nějaký „cíl", nějaké kritérium, vůči němuž zvažování provádíme. Zvažování je tedy podle toho určitý *způsob hledání*, kdy máme na zřeteli cíl tak, že o něm již neuvažujeme: je nám tím, *vůči čemu* vztahujeme naše možnosti, tedy je nám („pouhým") kritériem volby. Dokonce se dá říci, že nějaký „cíl" ve smyslu kritéria je vůbec podmínkou zvažování (BÚLEUSIS). Proto také jednání na základě prosté žádosti *není* konáno na základě PROAIRESIS, neboť v tom případě cíl nevystupuje jako kritérium volby, nýbrž jako pouhé *to, k čemu* míří žádost, pouhé „žádané".

Výklad PROAIRESIS ve třetí knize tedy neodpovídá na otázku, jak a čím stanovujeme cíle (jednání či zhotovování), nýbrž jde o analýzu určitého momentu v rámci úsilí o zdařilý život, a sice toho, kdy již máme stanoveno kritérium volby („cíl": TELOS) a hledáme, jak a skze co je naplnit. Neklade se zde otázka po tom, co jsou „cíle" jednání, zda a nakolik jsou dány, případně zda a nakolik jsou dány rozumem.

Stanovování cíle (ve smyslu *kritéria* volby) je nutně něco jiného než hledání prostředků, neboť vůči čemu bychom „cíle" porovnávali? Proto nemůže být zvažováním (BÚLEUSIS), nýbrž – jak se později ukáže – je to *pravdivé hledání (či odkrývání) počátků* (ARCHÉ).[96] Otázka po správném, resp. pravdivém stanovení „cíle" tak přichází až v knize šesté, a to právě s ohledem na motiv *pravdy*: ALÉTHEIA.[97] Perspektiva *zvažování* (BÚLEUSIS) a *volby* (PROAIRESIS) tematizuje především volbu „prostředků" k cíli, který je (nějak) „dán", resp. který musíme předpokládat – jinak bychom vůbec nemohli o volbě mluvit. Proto musí správná volba předpokládat také správné kritérium, vůči kterému může posuzovat a zvažovat možnosti jednání (TA PROS TO TELOS).

Důraz, který je ve III. knize *Etiky Nikomachovy* kladen na volbu prostředků ke stanoveným cílům, může svádět k tvrzení, že zde Aristotelés mluví o volbě ve zjednodušeném, „technickém" smyslu, v němž se úspěšnost jednání odvozuje od toho, nakolik dosáhlo (daného) cíle, čili že dobré je každé jednání, které vede k dosažení cíle. Domníváme se, že takový výklad je chybný. Nemůže platit už proto, že na začátku 4. kapitoly Aristotelés jednoznačně říká, že záměrná volba (PROAIRESIS) je nejvlastnějším „místem" či „momentem", v němž je skvělost (ARETÉ) takříkajíc „činná", a dále že je to právě PROAIRESIS, která *rozhoduje* o etickém charakteru.[98] Je to tedy právě záměrná volba, jež má rozlišit „dobrého" člověka od „špatného", resp. skvělost (ARETÉ) od špatnosti (KAKIA; MOCHTHÉRIA). Špatný člověk se však nevyznačuje tím, že neumí zvolit *efektivní* prostředky, ale tím, že směřuje ke *špatným cílům*. Jeho chyba není „technická", není to volba nevhodných prostředků, nýbrž volba se zřetelem ke špatnému kritériu.[99]

Z řečeného vyplývá, že chceme-li posoudit něčí charakter, je moment záměrné volby důležitější než vlastní jednání.[100] Zároveň však platí, že jednotlivé strukturní momenty jednání nelze posuzovat odděleně. Klíčová je zajisté záměrná volba (PROAIRESIS), podmínkou její správnosti je

---

o výklad vychází z předpokladu, že III. a VI. kniha, v nichž se téma PROAIRESIS řeší, odpovídají pokaždé na trochu jinou otázku.

[96] Srov. *EN*, I 12, 1102a 1–4. Viz též výklad níže.

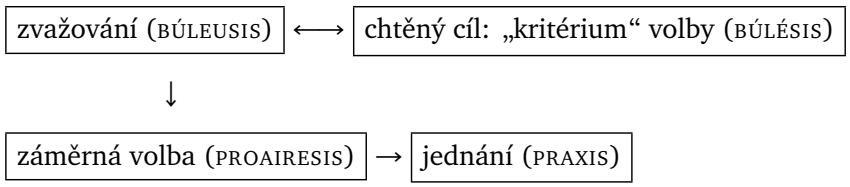
[97] Viz *EN*, VI 2, 1139b 4–5; 1140b 7. Paul Ricœur proto píše: „La marque propre au Livre VI n'est donc pas à chercher du côté du déplacement du moyen sur la fin (on dirait plutôt que le Livre VI s'établit au-delà de la coupure moyen-fin), mais dans l'accent mis sur le terme *vérité*." – Ricœur, *À la gloire de la phronésis*, str. 16.

[98] *EN*, 1111b 5–6 – οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἤθη κρίνειν τῶν πράξεων.

[99] Srov. Wiggins, *Deliberation and Practical Reason*, str. 223.

[100] To znamená: důležitější než pouhé „předvedení". Vnitřní moment volby je pro posuzování jednání důležitější než to, co je z jednání „zjevné", pozorovatelné.

však správné zvažování (BÚLEUSIS)[101] vedené vzhledem k pravdivému kritériu (k němuž se vztahujeme ve chtění: BÚLÉSIS). A konečně správná volba se pak musí uskutečnit v jednání. Máme zde tedy následující vzájemně odlišené momenty jednání:



Záměrná volba tedy není myslitelná bez „cíle“, k němuž se vztahuje (tj. vůči němuž „volí prostředky“). Podívejme se nyní na to, jakým způsobem se podle Aristotela vztahujeme k „cíli“ jednání.

Chtění (BÚLÉSIS)

K cíli se vztahujeme schopností, kterou Aristotelés nazývá chtění (BÚLÉSIS).[102] Chceme totiž blaženost (EUDAIMONIA) či zdraví, zároveň však můžeme chtít i nemožné, např. dosáhnout nesmrtelnosti.[103]

Podle spisu *O duši* je chtění jednou ze tří podob touhy (OREXIS), resp. té části duše, která si něco žádá a po něčem touží (TO OREKTIKON).[104] Těmito třemi podobami jsou žádost (EPITHYMIA), chtění (BÚLÉSIS) a vznětlivost (THYMOS).[105]

Jak jsme viděli výše, žádost (EPITHYMIA) určuje chování zvířat a dětí a vede i jednání člověka, jenž není s to svoji žádost ovládnout (AKRASIA). Žádost se dále vztahuje k libému a nelibému, což fakticky znamená, že vede chování, resp. jednání právě a jen tak, že směřuje k tomu, co *se jeví jako* (bezprostředně) příjemné,[106] a vyhýbá se tomu, co naopak vypadá jako bolestné. Proto je v *Metafysice* řečeno, že žádost (EPITHYMIA) se vztahuje ke *zdánlivému* dobru (FAINOMENON AGATHON).[107]

Naproti tomu chtění (BÚLÉSIS) vzniká podle *De Anima* v rozumné části duše.[108] Podle *Metafysiky* se chtění vztahuje k pravému dobru, resp. kráse: TO ON KALON.[109]

V následujícím výkladu se budeme zabývat hlavně dvěma otázkami. Za prvé rozdílem mezi žádostí (EPITHYMIA) a chtěním (BÚLÉSIS) s ohledem na to, k jakému typu cíle se vztahují. A za druhé otázkou, zda se chtění vztahuje k dobru pouze zdánlivému, nebo pravému.

Dvě podoby touhy. Jak žádost, tak chtění určují naše jednání tím, že díky nim se nám cosi jeví jako „žádoucí“, resp. „chtěné“. Mezi obojím spatřuje Aristotelés rozdíl, který se nyní pokusíme

[101] „Předmět praktické rozvahy a předmět záměrné volby je totéž, pouze s tím rozdílem, že to, co jsme volili či pro co jsme se rozhodli, je již přesně vymezeno.“ – *EN*, 1113a 2–4.

[102] Ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν – *EN*, 1113a 15.

[103] Srov. *EN*, 1111b 18–30; viz též výše str. 26.

[104] „Je tedy jen jeden hybný činitel, to sice touha (TO OREKTIKON).“ – *De An.*, 433a 21.

[105] Viz *De An.*, 432b 5–6.

[106] Srov. *De An.*, 433b 5–10.

[107] Viz *Met.*, 1072a 26–30.

[108] „V rozumné části [duše] vzniká chtění, v nerozumné žádostivost a odvaha.“ – ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός. – *De An.*, 432b 5–6.

[109] Srov. *Met.*, 1072a 26–30.

interpretovat tak, že oběma schopnostem přiřadíme dva různé typy, resp. dva způsoby chápání cíle: to, *k čemu* směřujeme, a to, *kvůli čemu* za něčím směřujeme.[110] Zatímco žádost (EPITHYMIA) je zaměřena ke konkrétnímu předmětu a její cíl má tudíž povahu toho, *k čemu* směřujeme, chtění (BÚLÉSIS) se vztahuje k *principu* našeho směřování: k tomu, *kvůli čemu* si něco žádáme.[111] Zatímco žádost (EPITHYMIA) je – metaforicky řečeno – odpovědí na otázku „co si žádám", chtění (BÚLÉSIS) odpovídá na otázku „proč si něco žádám". V tomto smyslu je to tudíž právě chtění, jež se vztahuje k pravému účelu, neboť „to, kvůli čemu" je cílem ve vlastnějším smyslu než to, „k čemu" směřujeme.

Zde by bylo možné vznést námitku: i žádost (EPITHYMIA) v sobě přece obsahuje své zdůvodnění, jistý princip, a tím je slast. Dokonce by se dalo říci, že je to právě slast (tedy cíl ve smyslu „kvůli čemu"), co konstituuje žádost, a že tedy není třeba předpokládat (racionální) chtění (BÚLÉSIS) k tomu, abychom byli schopni vztahovat se k cíli ve smyslu „kvůli čemu". Tato námitka nicméně neplatí tak zcela: je totiž rozdíl mezi dítětem, které si prostě žádá sladkost, protože ji má spojenou s zážitkem slasti, a člověkem, který si žádá totéž, ale na základě úvahy vycházející z předpokladu, že dosahování slasti je pro jeho život dobré. Zastánce hédonismu tedy činí jakýsi zobecňující krok, jímž odliší obecný princip (tj. slast jako „to, kvůli čemu") od konkrétního žádaného předmětu. Teprve vůči takto zobecněnému cíli je možné dělat rozvahu (BÚLEUSIS), resp. rozhodnutí a volbu (PROAIRESIS).

Tato interpretace nám umožňuje lépe vyložit i motiv PROAIRESIS. Když Aristotelés tvrdí, že zvířata a děti nemohou mít účast na záměrné volbě,[112] říká tím, že mají pouze žádost a jakési puzení ke slasti. Principem jejich činnosti – tím, kvůli čemu se nějak chovají – je sice slast, ovšem neuchopená a nerozlišená od vlastního předmětu žádosti. Proto lze říci, že mají účast na žádostivosti (EPITHYMIA), nikoli na záměrné volbě. Jejich zacílení má vždy povahu „k něčemu", nikoli (vědomého) „kvůli čemu". Teprve se schopností chtění (BÚLÉSIS) vyvstává také možnost odlišení konkrétního cíle od principu, tedy odlišení cíle ve smyslu *k čemu* od „cíle" ve smyslu *kvůli čemu*. A teprve vůči principu je možné zvažování (BÚLEUSIS), resp. záměrná volba (PROAIRESIS).

To ovšem zároveň znamená, že právě chtění (BÚLÉSIS) – a nikoli žádost (EPITHYMIA) – vystihuje náš „vztah" k nejvyššímu dobru (EUDAIMONIA).[113] Teprve s vyvstáním tohoto způsobu vztahování se k účelu ve smyslu „kvůli čemu", teprve se schopností (racionálního) chtění se člověku otevírá rovina etiky, tedy *možnost* skutečného úsilí o zdařilý život (EUDAIMONIA). Zdařilý života má tedy v tomto ohledu dva předpoklady: pravdivý pojem nejvyššího dobra a ovládnutí žádostí. Člověk musí (a) zaměřit své úsilí na pravý pojem EUDAIMONIA, tj. usilovat o pravdivý, nikoli jen „zdánlivý" nejvyšší cíl a (b) ovládnout a nasměrovat své žádosti, aby toto nejvyšší dobro naplňovaly, nebo alespoň aby nesměřovaly k tomu, co se s pravou EUDAIMONIA neslučuje.

Zdařilost života je tedy spíše *principem* než nějakým „konkrétním cílem", *k němuž* má člověk směřovat. Proto ani nemůže nikdy být výsledkem nějakého konkrétního jednání, nýbrž je vždy tím, *kvůli čemu* jednáme.[114] Tento nejvyšší cíl proto nemůže být předmětem volby ani zvažo-

[110]Toto rozlišení dvou významů „účelu" najdeme v *De Anima*: „Účel a cíl se říká ve dvou významech, jednak znamená to, k čemu se směřuje, jednak to, proč se tam směřuje." Originál: τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ. – *De An.*, II 4, 415b 2–3.

[111]Aristotelés užívá k označení „účelu" dvou termínů: οὗ ἕνεκα a τέλος. Nejde nicméně o dva různé termíny, spíše je užívá synonymně.

[112]Srov. *EN*, 1111b 8–14.

[113]Viz výše, resp. *EN*, III 4, 1111b 28–29.

[114]Viz výše výklad v části 1.1, str. 5 a násl. Uvedené tvrzení nicméně bude třeba ještě zpřesnit. Štěstí EUDAIMONIA totiž nakonec má spočívat v činnosti (ENERGEIA), není to tedy pouze jakýsi neuchopitelný princip, kvůli kterému sice jednáme, který se však v samém jednání *nijak* neuskutečňuje. Právě naopak: tento princip je jak co do svého bytí (resp. zjevování: FAINETAI), tak co do poznání (nahlédnutí: NÚS) zcela odkázaný na činnost, tedy *zjevuje se* a nechává

vání: není možné – pokud sledujeme směr Aristotelovy etiky – zvažovat o tom, zda máme volit kvůli EUDAIMONIA či kvůli něčemu jinému: zdařilý život je pro Aristotela tím nejzazším, *kvůli čemu* vše konáme. Je to cíl, který není nikým „stanovený", nýbrž je „vždy již předem nalézaný jako ‚kvůli čemu', jež konstituuje náš pobyt."[115] Vzhledem k tomuto „cíli" jsou veškeré ostatní úvahy a volby jednání jen „prostředky".

Rozlišení mezi cílem ve smyslu *k čemu* a cílem ve smyslu *kvůli čemu* popisuje dva různé aspekty toho, co lze u jednání označit jako „účel". Každé jednání (PRAXIS)[116] se odehrává ve světě a musí se v něm nějak „věcně" projevit, zároveň však – je-li konáno na základě záměrné volby – bude mít i svou vnitřní složku, svůj motiv, princip či smysl. A právě zacílení na princip je z hlediska posuzování jednání důležitější než vlastní (pozorovatelný) čin:

> Je to právě skvělost (ARETÉ), co způsobuje, že cíl záměrné volby (PROAIRESIS) je správný. Proto něčí mravní povahu posuzujeme podle jeho záměru, to znamená, že ho posuzujeme nikoli podle toho, co dělá (TI PRATTEI), ale podle účelu, se zřetelem k němuž to dělá (TO TINOS HENEKA PRATTEI).[117]

Tím se dostáváme k další zásadní otázce, zda se totiž chtění (BÚLÉSIS) vztahuje nutně k dobru pravému, nebo zda se může vztahovat i k dobru „zdánlivému".

Pravé dobro. V šesté kapitole III. knihy tak Aristotelés naráží na otázku, kterou v první knize přešel víceméně bez komentáře: otázku „zdánlivého" a „pravého" dobra. Tento ústřední problém či paradox antické etiky, který lze stručně shrnout do teze, že zlo (či špatnost) je vždy *ne*chtěné, a tudíž ve své podstatě omyl, vede k vážným teoretickým implikacím. Především k tomu, že omyl zbavuje jednání charakteru jednání. Pokud totiž předpokládáme, že každý chce dobro, pak zlo (špatnost) je vždy důsledek omylu, minutí se *chtěným* cílem, tedy i *ne*završení jednání (špatný člověk tak v důsledku této úvahy „nejedná", neboť činí něco jiného, než co *opravdu* chce).

Problém je tedy v tom, zda se chtění (BÚLÉSIS) vztahuje k dobru pouze zdánlivému,[118] nebo pravému.[119] Pokud by se vztahovala ke skutečnému dobru, znamenalo by to, že vše chtěné je také dobré, což by vedlo k absurdním důsledkům: např. by nebylo možné vysvětlit, proč i v případě, kdy někdo dosáhne toho, čeho si žádal, volil špatně. Naopak pokud by se chtění vztahovalo pouze k dobru zdánlivému, nebylo pak nic *chtěné přirozeně*, ale vždy jen podle individuálního zdání:

> Těm, kteří praví, že to, co je chtěné, je zdánlivým dobrem, vyplývá, že nic není přirozeně chtěné, nýbrž že pro každého je chtěné to, co se mu zdá.[120]

Probém, na nějž Aristotelés v citované pasáži naráží, je zřejmý: otázku, k čemu se vztahuje naše chtění (BÚLÉSIS), není možné řešit tím, že pojmy zdánlivého a pravého dobra budeme chápat *disjunktivně*. Takové rozlišení totiž vylučuje možnost, že by *zdánlivé* dobro bylo *zároveň* dobrem

se člověku *poznat* právě a jen v činnosti (PRAXIS, ENERGEIA). Viz níže kap. 4.1 str. 52.

[115] Srov. Spaemann, *Štěstí a vůle k dobru*, str. 18.

[116] Opomíjíme zde činnost teoretického rozumu (THEÓRIA). O ní bude řeč níže, jednak při výkladu rozdílu mezi KINÉSIS a ENERGEIA (str. 69 a násl.) a dále v kapitole 7, str. 89 a násl.

[117] *EE*, 1228a1; τοῦ δὲ τὸ τέλος ὀρθὸν εἶναι τῆς προαιρέσεως [οὗ] ἡ ἀρετὴ αἰτία. καὶ διὰ τοῦτο ἐκ τῆς προαιρέσεως κρίνομεν ποῖός τις: τοῦτο δ᾽ ἐστὶ τὸ τίνος ἕνεκα πράττει, ἀλλ᾽ οὐ τί πράττει.Viz též *EE*, I, 2, 1214b7–11.

[118] τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ.

[119] τἀγαθοῦ – srov. *EN*, 1113a 16. Pro pravé dobro je zde používán termín τἀγαθόν, na rozdíl od (pouhého, zdánlivého) „dobra": ἀγαθὸν.

[120] *EN*, 1113a 20–21 – τοῖς δ᾽ αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν βουλητὸν λέγουσι μὴ εἶναι φύσει βουλητόν, ἀλλ᾽ ἑκάστῳ τὸ δοκοῦν.

pravým. Aristotelés proto přichází s jiným rozlišením, jak je naznačeno v citované pasáži: mezi tím, co je chtěné přirozeně (FYSEI BÚLÉTON), a tím, co je sice chtěné, ale v nějakém smyslu nepřirozeně či proti přirozenosti. Svoje stanovisko nakonec formuluje takto:

> Jestliže žádné z těcho mínění není uspokojivé, máme tedy říci, že to, co je chtěné prostě (HAPLÓS) a pravdivě (KAT' ALÉTHEIAN), je opravdu dobré (TAGATHON), to však že u každého je to, co se mu jeví? Tedy řádnému člověku (SPÚDAIÓ) se dobro zjevuje pravdivě, špatnému však nahodile, zrovna jako u stavů těla: zdravým je zdravé to, co takové opravdu je, kdežto nemocným něco jiného. Podobně je to i s tím, co je trpké a sladké, teplé, těžké a se vším ostatním. Řádný člověk totiž všechno posuzuje správně a pravda se mu ve všem zjevuje (FAINETAI). Neboť krásné a příjemné je vlastní vždy jednotlivé duševní dispozici každého; řádný člověk se pak nejvíce odlišuje tím, že ve všech věcech vidí pravdu, a tím jako by byl vzorem a měřítkem pro to, co je dobré a krásné.[121]

Pravé dobro (TAGATHON) tedy má být chtěné „prostě" (HAPLÓS) a „pravdivě" (KAT' ALÉTHEIAN).[122] Paralela s lékařstvím, resp. zdravím a nemocí navíc jasně naznačuje, že dobro není pro Aristotela otázkou lidského konsenzu a nespadá do sféry NOMOS (resp. THESIS), nýbrž FYSIS: toho, co je přirozené.[123] Díky tomu je také možné mluvit o dobru „pravdivém" a (pouze) „zdánlivém".

Měřítkem pro to, co je dobré a krásné, je tedy „řádný člověk" – SPÚDAIOS. Nikoli snad v tom smyslu, že by on sám *určoval* a rozhodoval, co je nebo není dobrem, ani tak, že by on sám byl vzorem dobra, ale tím, že se mu věci *jeví pravdivě*. Aristotelés tedy chce říci, že termín „zdánlivý" neznamená bezprostředně „nepravdivý": i řádný člověk chce zdánlivé, tj. *jevící se* (FAINOMENON) dobro. Rozdíl je v tom, že dobrému člověku se věci jeví *pravdivě*. Význačnost dobrého člověka (SPÚDAIOS) tkví v tom, že díky své duševní dispozici (HEXIS) *vidí* krásu a příjemnost v tom, co takové opravdu (či přirozeně) je. Špatnost je pak chápána jako *porušení* či *odklon* od přirozenosti. Proto i rozdíl mezi skvělostí a špatností je prezentován v kategoriích zdraví a nemoci.

V pasáži je také naznačena souvislost mezi duševní dispozicí (HEXIS) a jejím „předmětem", kterou Aristotelés rozvede dále v VII. a především X. knize. Můžeme si to ukázat na jednoduchém příkladu vegetativní duše: i ta je v určitém „stavu", je dispozicí, která se uskutečňuje mj. v přijímání a trávení potravy. Má-li sobě přiměřený (vlastní: IDIOS) předmět, tj. potravu, může vykonávat příslušnou činnost (ENERGEIA), která *je* zároveň provázena pocitem slasti (HÉDONÉ). Pocit slasti (HÉDONÉ) je tak třeba odlišit od jeho „korelátu", tj. „předmětu" slasti (TO HÉDY: to příjemné).

Tím je ovšem řečeno, že slast (potažmo i pocit krásy) vyplývá z *přiměřenosti* duševní dispozice svému předmětu: každému bude příjemné právě a jen to, co „je vlastní" jeho (duševní/tělesné) dispozici. Klíčový rozdíl je podle Aristotela v tom, že jen tomu, jehož dispozice je *řádná/zdravá*, se dobro (a konec konců i slast) jedinému jeví *pravdivě*, takže co je mu příjemné, je zároveň i dobré, resp. krásné. Proto se řádný člověk může na své náklonnosti a žádosti spolehnout spíše než většina lidí, jimž jsou příjemné věci, které dobrem nejsou. V závěru kapitoly tak píše:

> U obecného množství však, jak se podobá, zdrojem klamu[124] je pohnutka rozkoše; jeví se mu totiž dobrem, ač jím není. Alespoň příjemnost volí jako dobro, bolesti se však vyhýbá jako zlu.[125]

[121] *EN*, 1113a 22–33 (vlastní přetlumočení pasáže).
[122] Srov. *EN*, 1113a 23–24.
[123] E. Tugendhat se tedy mýlí, když tvrdí opak. Srv. výše str. 9.
[124] Doslova „podvodu": ἀπάτη.
[125] *EN*, 1113a31–1113b2.

Co tedy z této kapitoly nakonec vyplývá? Aristotelés redefinoval pojem „zdánlivého“ a rozdíl mezi „pravým“ a „nepravým“ dobrem přesunul jinam, a sice na rozdíl – jednoduše řečeno – mezi člověkem dobrým a špatným. Díku tomu ukázal, že mohutnost chtění (BÚLÉSIS) se vztahuje k dobru a kráse, které jsou „zjevné“, tedy které se ukazují ve světě jevů. Zároveň ale připustil, že většina lidí podléhá klamu: jako dobré se jim jeví to, co je příjemné. Jejich volba se řídí pocity libosti a nelibosti, a nikoli tím, co je opravdu dobré či zlé. Pouze dobrý člověk (SPÚDAIOS) *vidí* věci pravdivě.

Úvodní otázka, zda se chtění (BÚLÉSIS) může vztahovat ke *zdánlivému* dobru, tedy byla zodpovězena jen částečně: stále totiž není jasné, zda se mohutnost chtění může vztahovat k dobru *nepravému*. V souladu s naší interpretací bychom totiž mohli říci, že lidé, kteří podléhající klamu, když ztotožňují příjmené s dobrým, jednají pod vlivem žádosti (EPITHYMIA), a nikoli chtění (BÚLÉSIS). Byla by to pak tedy pouze žádost (EPITHYMIA), která daný klam způsobuje. Tvrzení, že chtění (BÚLÉSIS) směřuje k pravému dobru, jsme tedy zatím neobjasnili, ukázali jsme však, že odpověď je třeba hledat rozkrytím pojmů *pravdivosti* a *přirozenosti*, což bude možné teprve po výkladu rozumových skvělostí a přátelství v následujících kapitolách.

Je špatnost dobrovolná?

Otázka, která přichází v následující kapitole, řeší velmi podobné téma: je-li tomu tak, že si každý žádá dobro, je možné, aby byl někdo špatný na základě vlastní volby?

Aristotelés má v této věci jasno: skvělost i špatnost jsou sice vždy určitým trvalým duševním stavem, charakterem (HEXIS), ten však vzniká návykem, tj. z (opakované) činnosti (ENERGEIA). K jednání se přikláníme na základě zvažování, resp. záměrné volby, která se týká toho, co *je v naší moci*. Skvělost, stejně jako špatnost, je tedy dobrovolná a v naší moci:

> Lidé však jsou sami příčinou toho, že se takovými stali, ježto žijí lehkovážně, a že jsou nespravedliví nebo nevázaní, zaviňují tím, že jednak páchají špatnosti, jednak stále žijí v pitkách a takových nepravostech; vždyť takové činnosti je utvářejí právě takové. (...) Tedy neznalost skutečnosti, že z činnosti vznikají příslušné duševní stavy, prozrazuje člověka zcela pošetilého.[126]

Proto chce-li někdo přestat být nespravedlivý, nestačí, bude-li pouze chtít (BÚLÉTAI), nýbrž musí začít jinak jednat. To je ovšem tím těžší, oč víc je v člověku návyk zakořeněný:

> Tak zpočátku bylo možno i nespravedlivému člověku i prostopášnému, aby se takovými nestali, proto jsou jimi dobrovolně; jakmile se však takovými stali, není jim již možno, aby takovými nebyli.[127]

Tím Aristotelés vyložil podstatnou část svého řešení výše zmíněného paradoxu, že člověk může jednat špatně, přestože přirozeně touží po dobru: nechává se „svést“ žádostí, zvláště tělesnou, což ho vede k (dobrovolnému) špatnému jednání, které – je-li opakované – se postupně mění ve zvyk a stane se „druhou přirozeností“,[128] takže po určité době už špatnému člověku

[126] *EN*, 1114a4–11 (upravený překlad).
[127] *EN*, 1114a19–21 (upravený překlad). K tomu viz Sparshott, *Taking Life Seriously*, str. 88 .
[128] Srv. *EN*, VII 11.

„není možno“ jednat jinak. Špatnost je tak stejně dobrovolná jako skvělost, neboť v jejím základu je vždy moment zvažování a volby.[129]

Přesto Aristotelés připouští ještě jednu možnost výkladu, která sice nijak nezmění jeho stanovisko ohledně toho, že špatnost je dobrovolná, která je však důležitým komentářem k problému lidské přirozenosti. Tato možnost souvisí s tvrzením, že zvažování a volba se nevztahují na *cíl* (TELOS), neboť ten je *přirozeně dán*. Je pak možné, že je u někoho „dán“ špatně – tedy že někdo přirozeně směřuje ke špatnosti, neboť „přirozeně“ má špatné kritérium pro posouzení dobrého a špatného?

Tuto zajímavou a důležitou otázku Aristotelés pokládá v druhé části sedmé kapitoly III. knihy. Zajímavé je, že na ni nepodává jednoznačnou odpověď: řeší zde totiž pouze to, zda špatnost je či není dobrovolná, což je podle něho na „predestinaci cílem“ nezávislé: špatnost je podle Aristotela dobrovolná bez ohledu na to, zda je TELOS přirozeně dán dobře nebo špatně. (Teoretická) námitka, jíž čelí, zní takto:

> Řekne-li však někdo, že všichni lidé směřují k tomu, co se jim jeví dobrým, že však nejsou pány své obrazivosti, nýbrž jaký právě kdo je, takovým se mu jeví i účel a cíl, tedy[130] když každý člověk je jaksi vinen svým stavem,[131] bude mít také sám jaksi vinu za svou obrazivost. Není-li však nikdo vinen svým špatným jednáním, nýbrž jedná tak z neznalosti cíle, ježto má za to, že se mu těmito prostředky dostane nejlepšího, pak směřování k cíli není předmětem jeho vlastní volby, nýbrž se tak musí roditi jakoby se zrakem, aby jím správně rozeznával a vybíral opravdové dobro, a je dobré přirozenosti ten, komu se toho od přírody krásně dostalo – neboť to je největší, nejkrásnější a takové, že toho nelze od jiného převzíti ani se tomu naučiti, nýbrž jen tak to bude míti, jak mu to přirozenost dala, a v tomto dobrém a krásném přirozeném nadání záleží asi dokonalá a opravdu dobrá přirozenost –; je-li to tedy pravda, oč více bude dobrovolná ctnost než špatnost?[132]

Smysl Aristotelovy odpovědi (která v textu následuje) je zřejmý: pokud pokládáme skvělost (ARETÉ) za dobrovolnou, musíme za takovou pokládat i špatnost a *vice versa*. To znamená, že buď člověku odejmeme veškerou zodpovědnost a prohlásíme, že není počátkem žádného, ať už dobrého či špatného jednání (resp. *charakteru*: HEXIS),[133] nebo musíme „dobrovolnost“ (a tedy i zodpovědnost) za jednání přičíst stejně dobru jako zlu.[134]

[129] Srov. Aubenque, *Rozumnost podle Aristotela*, 152–153. Aubenque zde staví vůči Aristotelovi do kontrastu „platónskou“ myšlenkovou linii (Sókratés – Platón – Akademie – stoa), která přichází s motivem „absolutní volby“, tj. volby způsobu života, která sice činí člověka odpovědným za způsob svého života, ale odehraje se v mýtickém čase. Naproti tomu podle Aristotela si podobu způsobu života člověk postupně určuje sám (resp. z počátku je určována výchovou), takže „ani zvrhlík není s definitivní platností zbaven možnosti obratu k lepšímu“ (Aubenque, *Rozumnost podle Aristotela*). Na rozdíl od platónského mýtu, v němž možnost zdokonalení sahá za hranice života a předpokládá (proto) nesmrtelnou duši, která se v po sobě jdoucích vtěleních (případně) „očišťuje“, však Aristotelés naznačuje možnost změny v (jediném) lidském životě.

[130] Některé překlady zde doplňují obrat typu „těmto odpovídáme, že . . . “, aby bylo zřejmé, že následující věta je Aristotelovým odmítnutím předchozí myšlenky. Viz např. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, str. 144, pozn. 2.

[131] τῆς ἕξεώς ἐστί πως αἴτιος. Termín AITIA, tedy „příčina“, zde tlumočíme v jeho původním významu „vina“. Viz poznámku 133.

[132] *EN*, 1114b3–13.

[133] Více než jinde zde vystupuje původní význam slova AITIA, který je běžně překládán jako „příčina“, v právním kontextu je však spojen se situací obvinění ze zločinu a znamená „vinu“, „odpovědnost“. Podle Aristotela je to tedy člověk sám, kdo je „vinen“ za svůj charakter, kdo je jeho „příčinou“: τῆς ἕξεως αἴτιος.

[134] Vlastní Aristotelovu odpověď viz *EN*, 1114b 12–25. Srov. též např. komentář Joachim, *The Nicomachean Ethics*, str. 106–107.

Jak je to však nakonec s lidskou přirozeností? Je tomu tak, že jen někdo se narodí s „dobrým zrakem“ a „přirozeně“ rozeznává skutečné dobro? Znamená to, že lidská přirozenost není v tomto ohledu jednotná, nýbrž že „přirozeně“ zakládá rozdíly mezi lidmi? Aristotelés se nakonec k tomuto výkladu částečně připojí,[135] ovšem s jednou zásadní výhradou: zatímco schopnost zraku je zcela *vrozená*,[136] etický charakter se získává a upevňuje teprve *návykem* (tzn. i „vrozená“ inklinace k určitému způsobu jednání se může zvykem změnit).[137] Zároveň jej však zpřesní, a to ve dvou důležitých bodech:

(a) Ve výkladu rozumových skvělostí ukáže, jakým způsobem se člověk vztahuje k nejvyššímu dobru *vedle* mohutnosti chtění (BÚLÉSIS), což *de facto* znamená posun z roviny (pouhého) chtění do roviny (pravdivého) *rozumění* (VI. kniha).

(b) Ve výkladu slasti ukáže, v jakém smyslu je slast dobrem (tedy mimo jiné i to, zda a nakolik mohou být např. i tělesné slasti „dobré“; VII. a X. kniha).

V následujících dvou kapitolách se proto budeme věnovat výkladu rozumových skvělostí. V kapitole 3. přesněji určíme vztah mezi oblastmi jednání a zhotovování a vyložíme pojem soudnosti (FRONÉSIS). V kapitole následující se budeme věnovat otázce, co je u Aristotela tzv. počátkem (ARCHÉ) jednání a jakým způsobem se k němu vztahujeme. A konečně v kapitole 5. podáme výklad Aristotelova pojetí slasti.

[135] Kromě výše citované pasáže viz např.: *EN*, VI 13, 1144b 1–9; *Pol.*, VII 13, 1332a 37–39.
[136] Srov. *EN*, II 1, 1103a 27–31.
[137] Srov. *EN*, II 1, 1103a 19–25.

Kapitola 3

Rozumová skvělost

Šestá kniha má za úkol vyjasnit, co je to rozumová skvělost (DIANOÉTIKÉ ARETÉ) a v jakém vztahu je ke skvělosti etické. Bezprostředně odkazuje na výměr etické skvělosti, jež byla ve druhé knize charakterizována jako setrvalá dispozice záměrně volit a zasahovat „střed". „Středem" je pak to, co je vymezeno „správným *logem*" (ORTHOS LOGOS), resp. to, co je náležitě zdůvodněno „soudným člověkem" (FRONIMOS). Etická skvělost je tak určována (co do své správnosti a pravdivosti) jistou rozumovou kompetencí, resp. jednou z rozumových skvělostí: soudností (FRONÉSIS).[1]

Klíčovým krokem šesté knihy je rozlišení rozumové duše na „praktickou" a „teoretickou" část. Toto dělení je vedeno s ohledem na „předměty", k nimž se může lidský rozum vztahovat. Zjednodušeně řečeno, praktická část se vztahuje ke jsoucnům proměnlivým, teoretická k věčným a neměnným. Každá z nich má pak i svou specifickou ARETÉ: pro první je to soudnost (FRONÉSIS), pro druhou moudrost (SOFIA). Smyslem tohoto rozlišení je patrně Aristotelova snaha o zdůraznění svébytnosti a význačnosti praktického rozumu vůči teoretickému. To se mu sice podaří, vyvstane tím však otázka po jejich vztahu.

Celou šestou knihou tak prostupuje jeden klíčový problém: Co je, čeho se týká a z čeho vzniká praktická rozumnost *alias* FRONÉSIS a jaký je její vztah ke skvělosti etické na straně jedné a k vyšší rozumové složce (především k SOFIA) na straně druhé? Aristotelés hledá odpověď na tuto otázku na pozadí již zmiňované diference mezi účely a prostředky, která je převzatá z oblasti TECHNÉ, tj. ze sféry vyrábění, zhotovování (POIÉSIS).[2] V šesté knize proto přichází jasněji uchopené rozlišení mezi oblastí jednání (PRAXIS) a zhotovování (TECHNÉ) a zpřesnění povahy „cíle" a „prostředků" v obou těchto oblastech. Díky tomu pak bude možné jasněji stanovit, co vlastně znamená a čeho se týká *pravdivost* v oblasti jednání.

S tím je spojen i problém „předmětu" etiky. Prostor lidského jednání je totiž charakterizován jako *to, co může být jinak*, tedy to, co nemůže být předmětem *vědění* (EPISTÉMÉ). Jakým způsobem se může rozum vztahovat k proměnlivému? Je-li skvělost (ARETÉ) chápána jako setrvalá dispozice (správně) rozhodovat (HEXIS PROAIRETIKÉ), jak je možné ji sloučit s proměnlivým? Jinými slovy: jaká rozumová kompetence je s to zajistit setrvalost správného rozhodování navzdory proměnlivosti situací lidského jednání? A jakým způsobem lze tuto kompetenci nabýt?

Na tyto otázky se Aristotelés pokouší nalézt odpověď na pozadí výše zmíněného rozdělení rozumové duše, tedy té, jež je charakterizována schopností mluvit a myslet.[3] Z hlediska toho, k jakým předmětům se vztahuje, ji dělí na dvě „části":[4]

[1] K překladu termínu FRONÉSIS viz výše pozn. 34, str. 19.

[2] Vztah mezi „uměním" (TECHNÉ) a zhotovováním (POIÉSIS) bude vyložen níže na str. 38 a násl.

[3] τὰ λόγον ἔχοντα.

[4] *EN*, 1139a 6–8.

1. Část „poznávací“[5] je schopna se vztahovat k té oblasti jsoucího, *jejíž počátky nemohou být jinak*.

2. Část „usuzovací“[6] je schopna se vztahovat k tomu, *co může být jinak*.[7]

Správným „výkonem“ (ERGON) obou má být pravda:

> Pravda je tedy výkonem obou rozumových stránek. Skvělostmi obou budou tedy právě ty jejich dispozice (HEXEIS), které budou nejvíce zjevovat pravdu.[8]

V závěru druhé kapitoly proto přichází výčet pěti dispozic (HEXEIS), skrze něž duše „nabývá pravdy“ (ALÉTHEUEI) tím, že něco (jsoucnu) přisuzuje a něco upírá. Jsou to umění (TECHNÉ), vědění (EPISTÉMÉ), soudnost (FRONÉSIS), moudrost (SOFIA) a vhled (NÚS).[9]

Aristotelés nejprve ve třetí kapitole objasní, co je „vědění“ (EPISTÉMÉ): to se týká toho, co je nutné a věčné, tedy co nemá ani přirozeného vzniku a zániku (1139b 23–24). Právě proto tato oblast umožňuje vědění, neboť počátky jsou v ní neměnné a vědění vyplývá z těchto počátků. Oblast lidského života, resp. jednání je však proměnlivá, proto nemůže být předmětem této schopnosti (EPISTÉMÉ). Ve čtvrté kapitole proto obrátí pozornost k oblasti, která „může být jinak“.

3.1 Co může být jinak

Umění (TECHNÉ) neboli sféra tvorby a zhotovování

Ve čtvrté kapitole VI. knihy přichází Aristotelés s konstatováním na první pohled jasným: oblast toho, co může být jinak, může být buď předmětem tvoření, nebo jednání.[10] Proto je také možné odlišit v rozumové části duše dvě trvalé dispozice (HEXEIS), které zaopatřují oblast „toho, co může být jinak“: dispozici jednat a dispozici tvořit. Umění (TECHNÉ) je pak vymezeno jako trvalá dispozice tvořit s pomocí pravdivého úsudku.[11]

Umění se tedy týká vzniku, je odbornou[12] a zároveň teoretickou[13] činností, zabývající se tím, jak by vzniklo něco, co může být i nebýt a čeho počátek (ARCHÉ) je v tom, kdo tvoří, a nikoli v tom, co je vytvářeno (1140a 10–14). Tím se liší od oblasti přírody: to, co vzniká (a zaniká) přirozeně, má počátek vzniku a zániku v sobě. Opakem umění je pak jakási „neumělost“, ATECHNIA, což je setrvalá dispozice tvořit na základě *klamného* úsudku.[14] Co se zde pod pojmy klamný a pravdivý úsudek míní? Možné vysvětlení nalezneme v první knize *Metafyziky*.

[5] τὸ ἐπιστημονικόν.

[6] τὸ λογιστικόν.

[7] Druhá část větné konstrukce není dořečena, takže ji lze číst buď pouze jako „ta [jsoucna], která mohou být jinak“, nebo jako „ta [jsoucna], jejichž *počátky* mohou být jinak“. Věcně vzato je přesnější druhá varianta.

[8] *EN*, 1139b 12–13 (upravený překlad).

[9] ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ᾽ ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· – *EN*, 1139b 15–18. Termín NÚS zde překládáme jako „vhled“, v úvahu připadají ještě termíny „chápání“ či „rozumění“. Srov. výklad níže str. 45, resp. kapitolu 4, str. 49 a násl.

[10] Viz *EN*, 1140a 1–2. V této podobě není toto vymezení uspokojivé; je nutné připojit k němu bližší vymezení, které jsme viděli např. ve III. knize (1112a 22–31). Viz výše str. 26 a násl.

[11] ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική. Z definice je zřejmé, že pod pojem „umění“ spadají i všechny odborné činnosti, které cosi vytvářejí, které směřují k nějakému „dílu“ (ERGON), tedy např. i lékařství, kormidelnictví atd.

[12] τὸ τεχνάζειν.

[13] θεωρεῖν.

[14] ἡ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστιν, ἡ δ᾽ ἀτεχνία τοὐναντίον μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητικὴ ἕξις, περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν. – *EN*, 1140a 20–24.

Tam je umění (TECHNÉ) charakterizováno jako znalost „obecného znaku“,[15] což je odlišuje od pouhé zkušenosti (EMPEIRIA).[16] Skutečné umění tak musí být znalostí obecného, resp. *příčin*:

> Soudíme tak proto, že jedni znají příčinu, druzí nikoli. Neboť lidé zkušení sice vědí, *že* (HOTI) něco jest, ale nevědí, *proč* (DIOTI) to jest; avšak oni vědí, proč to jest, i znají příčinu (TÉN AITIAN).[17]

Vzhledem ke konkrétnímu jednání či tvorbě je totiž cennější zkušenost („znalost jednotlivého“), neboť „jednání“, resp. tvorba se vždy týká jednotlivin:[18]

> Zkušenost je znalostí jednotlivého, umění obecného; avšak veškeré jednání a vznikání (GENESEIS) se týká jednotlivého. Lékař neléčí [obecně] člověka, leda mimochodem, nýbrž Kalliu nebo Sókrata nebo jiného takového jednotlivce, o němž říkáme, že je mimochodem také „člověk“. Jestliže tedy někdo má pojem (TON LOGON) bez zkušenosti a zná sice obecné (TO KATHOLÚ), ale nezná jednotliviny v něm zahrnuté, často učiní chybu v léčení.[19]

Rozdíl mezi uměním a „neumělostí“ spočívá tedy patrně právě v tom, nakolik má kdo *(pravdivé) poznání obecného*, resp. *příčin*[20] v daném oboru, a nikoli v tom, nakolik je zručný či zkušený, a tedy případně i „schopný tvořit“. Pod pojmem ATECHNIA se tak může dobře skrývat i pouhá zkušenost bez (pravdivé) znalosti příčin (DIOTI). Pokud je tato interpretace správná, vyplývá z toho, že pravdivost se zde nevztahuje na volbu prostředků, tedy na pravdivé určení ve vztahu k jednotlivému (k tomu, co je třeba učinit), nýbrž na *znalost příčin*. Není totiž řeč o zhotovování či vyrábění samém, ale o *setrvalé schopnosti* (HEXIS) „tvořit“, tj. dosahovat cílů daného oboru. A ta je „pravdivá“ tehdy, má-li dotyčný odborník pravdivou znalost pro dané umění relevantních příčin. Z hlediska pravdy zde tedy není rozhodující to, zda daná věc vznikne či nevznikne,[21] ale to, zda je tato tvorba provázena pravdivou či nepravdivou znalostí obecného, resp. příčin.

Definice obsahuje ještě druhý důležitý znak umění: TECHNÉ je duševní dispozice k tvorbě (HEXIS POIÉTIKÉ): jejím cílem je *zhotovení*, *vznik* díla. To znamená, že smyslem činnosti není ona sama, ale něco jiného, činnosti samé vnějšího.[22] Vzhledem k tomu, že umění je zde definováno jako setrvalá schopnost (HEXIS) tvořit, budeme nadále pojímat oblast TECHNÉ jako oblast *tvorby*, tedy tu sféru lidských činností, v níž jsou cíle či „díla“ (ERGON) činnosti předem dána, a k jejich dosažení lze použít předem známých postupů, které si lze osvojit učením.

---

[15] „Umění vzniká tím, že se z mnoha postřehů zkušenosti utvoří jeden všeobecný soud o podobných věcech.“ – *Met.*, 981a 5–7.

[16] Srov. *Met.*, I 1, 980b 26nn.

[17] τοῦτο δ᾽ ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν οἱ δ᾽ οὔ. οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ᾽ οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν. – *Met.*, 981a 28–30. Zvýraznění St. S.

[18] Srov. *Met.*, 981a 12–16.

[19] *Met.*, 981a 15–24. V této pasáži stojí za povšimnutí, že vzhledem k *jednotlivině* (tj. vzhledem k vyléčení konkrétního člověka) je obecné určení „člověk“ pouhým „případkem“ (κατὰ συμβεβηκός). Naopak z hlediska vědění je toto obecné určení výrazem „(druhé) podstaty“, „co-bytí“: οὐσία.

[20] Právě proto byla TECHNÉ výše označena také jako „teoretická“ činnost (θεωρεῖν). To ji mj. řadí blíže k vědění (EPISTÉMÉ) a zakládá další významnou odlišnost vůči FRONÉSIS. Srov. Chateau, *L'objet de la phronésis et la vérité pratique*, str. 194–195.

[21] Jiné mínění má ovšem např. J.-Y. Chateau: „La vérité dépend en ce sens du réalisateur dans la mesure où la technique est ce qui permet dans la production d'amener une chose à l'existence de façon réglée.“ – in: tamt., str. 225.

[22] Je otázka, jak v tomto kontextu chápat interpretační umění jako např. tanec nebo hru na hudební nástroj, tedy činnosti, které spočívají právě a jen v předvedení, a kde tedy smyslem činnosti není žádné vnější „dílo“, ale činnost sama. Nejsou jednáním, neboť náplň jejich činnosti – tanec, hra – je předem dána, takže nevyžadují záměrnou volbu (viz níže). Proto jsou *učitelná* a – s výjimkou virtuosních výkonů – také *reprodukovatelná*.

Podobný rozdíl známe ze začátku *Etiky Nikomachovy*, kde Aristotelés rozlišil mezi činnostmi, jejichž cílem je nějaké vůči nim odlišné dílo (ERGON), a činnostmi, které jsou samy cílem.[23] Toto rozlišení v našem kontextu[24] dobře odpovídá rozlišení mezi TECHNÉ a PRAXIS.[25]

Pokud k těmto charakteristikám připojíme ty, které jsme již zmínili a krátce vyložili výše,[26] dostaneme následující:

1. Umění (TECHNÉ) je setrvalou schopností *tvořit*, zhotovovat (HEXIS POIÉTIKÉ). Zhotovování (POIÉSIS) je pak činnost (ENERGEIA), jejímž cílem (či „smyslem“) je vznik nějakéha díla (ERGON), jež je odlišné od činnosti samé.[27]

2. To, co vzniká skrze umění (TECHNÉ), má dobro samo v sobě (tzn. bez ohledu na dispozice svého tvůrce).[28] Proto může „umělecké dílo“ vzniknout i „náhodou“, tzn. nikoli na základě potřebné odborné znalosti a zkušenosti (i břídil může „náhodou“ namalovat pěkný obraz), a přesto je „uměleckým dílem“.[29]

3. V umění nehraje klíčovou roli moment vlastního rozhodování a volby (PROAIRESIS).[30]

K poslednímu bodu musíme dodat krátký komentář. Když se řekne, že v oblasti TECHNÉ nehraje moment rozhodování a záměrné volby takovou roli, lze tomu rozumět tak, že u většiny umění či odborných činností existuje vždy jistý návod, který se lze naučit a následně úspěšně aplikovat k dosažení kýžených výsledků, aniž by člověk musel znovu sám rozmýšlet a zvažovat, jaké prostředky k dosažení cíle zvolí. Jsou však zároveň umění (Aristotelem opakovaně zmiňovaná), která se v tomto ohledu velmi blíží jednání, neboť obsahují velký díl nahodilosti a méně přesnosti, takže každý jednotlivý případ vyžaduje zvláštní posouzení.[31] Tím by se rozdíl mezi TECHNÉ a PRAXIS tedy spíše stíral.

Zdá se proto, že Aristotelés má na mysli něco jiného, a sice že v umění nehraje PROAIRESIS roli *žádnou*.[32] Důležitý je v něm pouze moment *zvažování* (BÚLEUSIS), tedy hledání vhodných prostředků k cíli, jenž je dán jako *„to, k čemu“* se má dojít, čeho se má docílit. Naopak druhý aspekt, který spojujeme s účelem – to, *kvůli čemu* konáme – není v umění (TECHNÉ) důležitý: při zhotovování nespadá otázka „kvůli čemu“ do kompetence dané TECHNÉ.[33] Proto je PROAIRESIS důležitá právě v jednání, a nikoli v umění, neboť v jednání je zcela zásadní to, *kvůli čemu* jednáme. Dokonce se zdá, že teprve sféra jednání dodává veškeré TECHNÉ „smysl“, jak vyložíme v následující části.

[23] „Zdá se však, že je jakýsi rozdíl v účelech; neboť účelem jsou jednak činnosti samy, jednak vedle nich nějaká díla.“ – *EN*, 1094a 3-5.

[24] Pojem činnosti (ENERGEIA) je širší než pojem jednání, neboť zahrnuje např. i vidění nebo kontemplaci, které nejsou jednáním v tom smyslu, o němž je zde řeč. Srov. Čapek, *Jednání a situace*, str. 89–90.

[25] Resp. rozlišení mezi KINÉSIS a ENERGEIA. Srov. Joachim, *The Nicomachean Ethics*, str. 205–206. Viz též výklad níže.

[26] Viz str. 19.

[27] Vzhledem k tomu, že Aristotelés definuje umění (TECHNÉ) jako ustálenou dispozici tvořit (HEXIS POIÉTIKÉ), budeme v dalším textu používat termíny TECHNÉ a POIÉSIS jako synonyma, nebude-li v daném kontextu nutné rozlišit dispozici od činnosti. V kontextu výkladu o tom, co je jednání, se oblastí TECHNÉ míní oblast zhotovování a tvorby.

[28] Srov. *EN*, 1105a 27–28.

[29] Takto lze chápat i Aristotelovu poznámku o tom, že „umění má rádo náhodu“ (srov. *EN*, 1140a 20).

[30] Srov. *EN* 1105b 1–3.

[31] Aristotelés uvádí např. kormidelnictví, peněžnictví, lékařství – viz např. *EN*, 1112b 3–8; 1104a 10.

[32] Proto když ve II. knize EN Aristotelés řekl, že mezi TECHNÉ a ARETÉ není ani podobnost, uvádí jako jeden z důvodů právě to, že jednání se děje na základě PROAIRESIS. Srov. *EN*, II 3, 1105a 30–35.

[33] Dostáváme zde zajímavý klíč pro rozlišení mezi sférou jednání a zhotovování. Pokud je smyslem uměleckého díla vstoupit do veřejného prostoru např. tím, že chce na něco upozornit – vzpomeňme třeba známý „Růžový tank“ Davida Černého –, stává se *jednáním*, neboť klíčové u něho není to, *k čemu* míří (tj. samo dílo), ale to, *kvůli čemu* je zhotoveno. Měřítka posouzení takového „uměleckého díla“ potom nespadají do sféry příslušné TECHNÉ, ale jednání, tedy etiky.

Soudnost a oblast jednání (PRAXIS)

Uvedené charakteristiky již poměrně jasně vyznačují půdorys pro popis jednání, resp. pro výklad soudnosti (FRONÉSIS), který přichází v páté kapitole. Soudnost je zde vymezena jako „pravdu vystihující dispozice jednat na základě úsudku ve věcech, které jsou pro člověka dobré a zlé“.[34] Protiklad této schopnosti (analogický k „neumělosti“) je pak špatnost (KAKIA).

Soudnost je tedy v první řadě vymezena svým předmětem, jímž jsou „věci, které jsou pro člověka dobré a zlé“. Aristotelés tím ovšem nemíní to, co je pro člověka dobré jen v nějakém částečném ohledu, např. co je dobré pro zdraví nebo tělesnou sílu, nýbrž „to, co slouží dobře vedenému životu vůbec“.[35] Tím se soudnost liší od umění (TECHNÉ), které sleduje pouze nějaké částečné dobro (např. zdraví v případě lékařského umění). To se jasně říká v této formulaci:

> Známkou toho je, že soudnými v něčem nazýváme ty, kdo provedou správnou úvahu vzhledem k nějakému správnému cíli, který nenáleží žádnému umění. Proto bude také soudným vůbec ten, kdo správně zvažuje.[36]

Zároveň si ovšem musíme všimnout, že soudnost není schopností, která by zkoumala, co je to „dobrý život vůbec“, nýbrž že je duševní dispozicí volit *prostředky*, které vedou k takovému životu (PROS TO… EU ZÉN HOLÓS). Podobně jako záměrná volba se i soudnost zaobírá volbou prostředků, nikoli cíle.

Soudný člověk je ten, kdo správně uvažuje (BÚLEUTIKOS) „o prostředcích“ dobrého života jako celku.[37] Soudnost je tedy význačná tím, že se vztahuje ke specifickému cíli, a to k „dobrému životu vůbec“. Jak jsme viděli výše, záměrná volba je schopností rozhodovat se o prostředcích vhodných vzhledem k určitému cíli. Zde se výklad III. knihy dále rozvádí. Soudnost je totiž schopností volit vhodné prostředky vzhledem k životu „vcelku“. Co si pod tím ovšem máme představit?

Je zřejmé, že tímto cílem je nejvyšší dobro, EUDAIMONIA.[38] Soudnost je tedy schopností volit správné „prostředky“ šťastného života. Proto i v případě soudnosti platí, že se rozhodujeme o prostředcích, nikoli o cíli. Podobně jako při výkladu záměrné volby, i zde chce Aristotelés patrně říci, že když se v konkrétní situaci rozhodujeme o tom, jaké jednání zvolit, není to rozhodování o tom, co je to dobrý život vůbec (není to rozhodování o „cíli“), ale o tom, co zvolit, aby naše jednání odpovídalo naší celkové představě „dobrého života“.

Zároveň si však musíme uvědomit, že život není něco, čeho bychom skrze jednání teprve dosahovali, nýbrž že samy činnosti a jednání jsou tím, v čem se život takříkajíc realizuje, uskutečňuje. Proto volba činu je zároveň volbou bezprostřední „podoby“ života. Hledání „prostředku“ je zde zároveň volbou „cíle“. Volíme tedy takový čin, o němž jsme přesvědčeni, že je momentálním předvedením toho, co to znamená „dobře žít“.[39]

Tím se dostáváme k dalšímu rozdílu mezi oblastí zhotovování (TECHNÉ) a jednáním: zatímco v případě TECHNÉ je cíl jasně daný (např. u lékařství zdraví) a problémem je vždy pouhé ur-

[34] Překlad J. Čapka in: Čapek, *Jednání a situace*, str. 89. Originál: [λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι] ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά. – *EN*, 1140b 4–6.

[35] ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. – *EN*, 1140a 28.

[36] Upravený překlad A. Kříže – *EN*, 1140a 28–30.

[37] ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. – *EN*, 1140a 29–30

[38] Srov. např. *EN*, I, 2 1095a 19.

[39] J. Čapek to formuluje tak, že se v takovém jednání zjevuje jeho jistý „aspekt, díky němuž je toto jednání momentální prezentací toho, co to znamená vést zdařilý život.“ – Čapek, *Jednání a situace*, str. 97. Výraz TA PROS TO TELOS proto chápeme – spolu s většinou současných interpretů – nikoli jako pouhé „prostředky“, nýbrž jako „konstituenty“ cíle. Srov. např. Wiggins, *Deliberation and Practical Reason*, str. 224; Ackrill, *Aristotle on Action*.

čení prostředků k jeho dosažení, v případě dobrého jednání je to právě cíl – totiž dobré jednání samo[40] –, co je třeba vždy znovu nalézat. TECHNÉ je naučená ustálená dispozice (HEXIS) dosahovat daného *specifického* cíle (zdraví) ve zcela *specifické* situaci (je-li někdo nemocný). Naproti tomu soudnost (FRONÉSIS) má být naučená ustálená dispozice *nacházení cíle* – dobrého jednání – v situacích nespecifických, neboť pokaždé odlišných. Jednat dobře, resp. skvěle, může znamenat v každé situaci něco jiného – někdy statečnost, jindy štědrost atp.[41]

Soudnost je tedy trvalou duševní dispozicí spočívající ve schopnosti udržet souvislost naléhavosti celku dobrého života v situaci volby, resp. jednání. Učinit správné rozhodnutí v tomto smyslu znamená zvolit adekvátní „prostředek" dobrého života. Pravdivé určení „prostředků" zde tedy znamená takové porozumění přítomné chvíli, které pravdivě zohledňuje celkovou souvislost dobrého života. Tento obecný či celkový cíl je zde klíčový, neboť právě to charakterizuje soudnost (a odlišuje ji od jiných schopností volit vhodné prostředky k dosažení něčeho, co považujeme za dobré v nějakém částečném ohledu).

V souvislosti s tím vyvstávají dva okruhy otázek. První se týká vztahu mezi oblastí TECHNÉ, v níž se rozhodujeme vzhledem k cílům částečným, a oblastí jednání (PRAXIS), v níž se rozhodujeme – přinejmenším v případě soudnosti – s ohledem na „život vcelku" *alias* na nejvyšší cíl, EUDAIMONIA. Druhý okruh otázek se týká samé oblasti PRAXIS. Zde se můžeme ptát, v jakém smyslu máme na zřeteli (nejvyšší) cíl, jímž je zde „dobrý život vůbec" (TO EU ZÉN HOLÓS), skrze jakou schopnost se k němu vztahujeme a na základě čeho jsme s to – pokud vůbec – rozlišit mezi „dobrým" (či pravdivým) a „špatným" (či nepravdivým) nejvyšším cílem. Prvnímu okruhu otázek se budeme věnovat nyní, druhému v následující kapitole.

TECHNÉ – PRAXIS: třídy, nebo „aspekty" činností?

Aristotelovo rozdělení lidských záležitostí na oblast zhotovování, v níž nám jde o dosahování částečných cílů, a oblast jednání, kde se teprve realizuje naplňování cíle nejvyššího, bývá často spojováno se schematickou představou o rozdělení antické polis na sféru domácnosti, jejímž smyslem je zajištění základních životních potřeb, a sféru veřejnou, kde se teprve konstituuje prostor pro lidské jednání a sledování jiných cílů než těch, které si žádá životní nutnost. Teprve tato sféra otevírá prostor pro to, co je skutečně lidské, čili – budeme-li parafrázovat Hannah Arendtovou – prostor promlouvání a jednání.[42] V následujícím textu se pokusíme vyjasnit, jak chápe vztah mezi oblastí zhotovování (TECHNÉ) a jednání (PRAXIS) Aristotelés, a poté poukážeme na možnosti, jak tento vztah interpretovat a využít pro popis jednání obecně.

V současných diskusích se tento problém formuluje jako otázka, zda jde v případě jednání a zhotovování o dvě různé, vzájemně se vylučující (disjunktní) *třídy* činností, nebo o dva *aspekty*, jež můžeme pozorovat na *jednom a témže* „činu".[43] Zdá se, že Aristotelés je v tomto ohledu zcela explicitní a chápe obě činnosti jako *druhem* různé: ALLO TO GENOS.[44] Co se tím míní? Jedna možnost je chápat to jako odlišení ve smyslu *původu* či *vzniku* obou trvalých dispozic (HEXEIS).

[40] ἡ εὐπραξία τέλος – *EN*, 1140b 7.

[41] David Wiggins to formuluje tak, že mimo oblast TECHNÉ, tj. v „praktickém jednání", je cíl natolik obecný a vágní (typu „dobrý život" apod.), že každé zvažování je hledání (ZÉTEIS) nikoli pouhých prostředků, ale „nejlepší specifikace" toho, co „teď a tady" znamená žít „dobrý život". Viz Wiggins, *Deliberation and Practical Reason*, str. 228.

[42] „Promlouvání a jednání jsou mody, v nichž se zjevuje samo lidství." Srov. Arendtová, *Vita activa neboli O činném životě*, str. 225.

[43] K tomuto problému srov. např. Čapek, *Jednání a situace*, str. 150nn.; Arendtová, *Vita activa neboli O činném životě*; Ebert, *Praxis und Poiesis*; Ackrill, *Aristotle the Philosopher*.

[44] ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. – *EN*, 1140b 3–4.

Tento výklad však naráží na to, co Aristotelés tvrdí ve druhé knize, podle které veškerá skvělost (ARETÉ) – podobně jako umění – vzniká a zaniká z týchž příčin, tj. *návykem*.[45]

Vypadá to tedy, že Aristotelés chápe jednání (PRAXIS) a zhotovování (TECHNÉ) jako dvě různé třídy činností: lze buď něco vyrábět, nebo jednat. Snad také proto nenajdeme v jeho výčtu různých skvělostí žádnou, která by měla cokoli společného se zhotovováním. Činnost ve smyslu *vyrábění* je pro něj spíše cosi služebného: něco, v čem v žádném případě nemůže spočívat „smysl" lidského života.

To lze ostatně chápat jako důsledek, který vyplývá již z výměru EUDAIMONIA v šesté kapitole první knihy: nejvyšším dobrem (resp. úkolem člověka *jako člověka*) musí být *ex definitione* něco, co už k ničemu dalšímu nemíří. Aristotelés je v situaci, kdy hledá zdařilost *celku* života, nemůže ji však extrapolovat *mimo* život, neboť život je pro něj *(sebe)uskutečňováním* (ENERGEIA), nikoli uskutečňováním *něčeho jiného*. Proto musí činnost typu zhotovování (TECHNÉ) z etiky vyčlenit, resp. přiřadit jí služebnou pozici. V tomto smyslu lze pak chápat i formulaci z první kapitoly *Etiky Nikomachovy*, že právě politická TECHNÉ stanovuje ostatním činnostem jejich cíl, tedy jejich *raison d'être*.[46]

Jak však připomínají někteří interpreti, pokud bychom trvali na tom, že zhotovování a jednání jsou dva různé typy aktivit, ze kterých můžeme vykonávat buď jednu, nebo druhou, povede nás to k různým obtížím, např. zda musí být jednání skutečně zcela „neproduktivní" či nakolik lze uplatňovat morální hledisko na oblast zhotovování. Navrhují proto chápat rozlišení mezi TECHNÉ a PRAXIS nikoli disjunktivně jako rozdíl typů činností, ale spíše jako dva různé aspekty, které je možné tematizovat na jednom a tomtéž „činu". Perspektiva *vytváření* (TECHNÉ) je potom ta, která zohledňuje pouze daný proces, resp. spíše jeho výsledek, zatímco perspektiva *jednání* (PRAXIS) zohledňuje moment záměrné volby (PROAIRESIS), tedy především vnitřní motivaci jednajícího a kontext situace.[47]

Tyto dvě perspektivy dobře odpovídají dvojímu chápání termínu „účel" (TELOS, resp. HÚ HENEKA), které jsme uváděli výše.[48] Jde o rozdíl mezi (a) tím, k čemu se směřuje, a (b) tím, *kvůli čemu* se (k něčemu) směřuje. Zjednodušeně lze první význam přiřadit k oblasti TECHNÉ, druhý k oblasti jednání (PRAXIS). Cíl v prvním významu implikuje situaci, v níž činnost směřuje k cíli, který lze jasně určit a který se liší od činnosti samé, zatímco „cíl" v druhém významu vyjadřuje vlastní „smysl" činnosti.[49] Právě tento *druhý* význam vystihuje to, oč Aristotelovi nakonec v etice běží: totiž o výklad toho, co je nejvyšším cílem (TELOS TELEIOTATOS) neboli blažeností (EUDAIMONIA).

Zbývá nám teď ještě odpovědět na otázku, jaký je vztah mezi částečnými cíli, které jsou typické pro oblast zhotovování (POIÉSIS), resp. umění (TECHNÉ), a cílem celkovým (TO EU ZÉN HOLÓS), který sleduje soudnost. Odpověď nacházíme v této pasáži ve druhé kapitole VI. knihy:

[45] Srov. *EN*, 1103b 6–8: ἔτι ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ διὰ τῶν αὐτῶν καὶ γίνεται πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθείρεται, ὁμοίως δὲ καὶ τέχνη. – Viz též výše část 2, str. 17. Fakt, že se zde mluví o „veškeré ARETÉ" (πᾶσα ἀρετή) lze vyložit také tím, že nabytí etické skvělosti je podmínkou pro nabytí skvělosti rozumové. Viz následující výklad.

[46] Srov. *EN*, 1094a 29 – b 1.

[47] J. L. Ackrill nabízí tento příklad: Tím, že sousedovi opravím plot, zároveň splácím dluh, tedy jednám spravedlivě. Srov. Ackrill, *Aristotle on Action*, str. 95 a násl.

[48] Viz výklad rozdílu EPITHYMIA – BÚLÉSIS, str. 30 a násl.

[49] Jen upozorňujeme, že je zde třeba odlišit záměr od výsledku. Výrazem „smysl" zde totiž míníme spíše (chtěný) záměr – to, kvůli čemu je čin vykonán –, nikoli to, jaký „smysl" jednání dostane, k jakým důsledkům povede, do jakého „systému účelů" se nakonec včlení. Jak bylo řečeno, pro Aristotela je moment PROAIRESIS důležitější než samo jednání, takže podobné konsekvencionalistické otázky si neklade. Srov. F. Nietzsche: „(...) příčina vzniku nějaké věci a její konečná užitečnost, její skutečné využití a zařazení do systému účelů, jsou od sebe vzdáleny *toto coelo*;" in: Nietzsche, *Genealogie morálky*, str. 58.

> Ale přemýšlení samo ničím nehýbe, nýbrž jen to, které směřuje k nějakému účelu, a praktické. Neboť toto řídí i myšlení tvořivé; každý totiž, kdo něco tvoří, pracuje za nějakým účelem, a není naprostým účelem to vytvářené (TO POIÉTON) (neboť to se vztahuje k něčemu a náleží něčemu), nýbrž [naprostým účelem je „předmět"] jednání. Neboť cílem je správné jednání[50] a žádost k němu směřuje. Proto záměrná volba je žádající rozum nebo přemýšlející žádost, a takovým počátkem je člověk.[51]

Tato pasáž umožňuje dvě linie interpretací, podle toho, zda se výraz TO POIÉTON (1139b 3) přeloží jako „činnost",[52] nebo jako „dílo"[53] (tedy výsledek činnosti).

První možnost na první pohled dává smysl, neboť poukazuje k několikrát zmiňovanému rozlišení mezi činností a jejím výsledkem, charakteristickým právě pro zhotovování (POIÉSIS), jež je podle definice vždy tvořením něčeho. Pasáž pak neříká v zásadě nic nového, pouze opakuje, že tvoření má svůj cíl mimo sebe, zatímco jednání samo v sobě. Vadou tohoto čtení je, že chápe výraz TO POIÉTON („to zhotovené") jako ekvivalentní k POIÉSIS („zhotovování"), což je – domnívám se – zcela zbytečné.

Přikláníme se proto ke druhému způsobu čtení, který přináší daleko zajímavější tvrzení. Podle něho se zde totiž nepopisuje pouze vztah mezi *činností* a jejím *výsledkem*, nýbrž mezi *uměním* (TECHNÉ) a *jednáním* (PRAXIS) jako takovými.[54] Tvrdí totiž, že výsledky zhotovování (POIÉSIS) nejsou cíle o sobě, ale že jsou (ještě dále) podřízené něčemu jinému, a to právě jednání (TO PRAKTON). Jednání se od zhotovování tedy liší především povahou svého cíle, vůči němuž je vedeno rozvažování (BÚLEUSIS). Cíl, který má takto soudnost na zřeteli, je dokonce veškerému zhotovování nadřízen, tj. určuje výsledky zhotovování co do jejich „smyslu".

Vzájemný vztah mezi TECHNÉ a PRAXIS je nyní zřejmý. Jednání je vůči zhotovování nadřazené, neboť právě ono zajišťuje „cíl" ve smyslu „kvůli čemu":

> Každý totiž, kdo něco tvoří, pracuje za nějakým účelem, a není naprostým účelem to vytvářené (TO POIÉTON) (neboť to se vztahuje k něčemu a náleží něčemu), nýbrž [naprostým účelem je „předmět"] jednání.[55]

Dodejme, že „předmětem jednání" zde nemíníme to, *k čemu* jednání směřuje, nýbrž to, *kvůli čemu* se koná.

Naší interpretací tedy chceme ukázat, že jednáním a zhotovováním míníme dvě různé perspektivy, z nichž lze lidským činnostem rozumět. Zatímco v perspektivě zhotovování se akcentuje dosahování předmětných partikulárních cílů, perspektiva jednání přináší otázku po *smyslu* dané činnosti: *kvůli čemu* je daná činnost vykonávána. Smysl – to, „kvůli čemu…" dané činnosti – je cílem „naprostým" (HAPLÓS), není prostředkem k ničemu dalšímu. Rozhodující duševní dispozicí, která má tento cíl na zřeteli a vzhledem k němu hledá přiměřené „prostředky", je soudnost (FRONÉSIS). Je charakterizována jako schopnost (resp. dispozice: HEXIS) hledat a nalézat v proměnlivých situacích jednání to, co slouží dobře vedenému životu „vcelku": PROS TO EU ZÉN HOLÓS. Tím má také perspektiva smyslu, zjevujícího se v jednání, přednost před perspektivou (pouhého) zhotovování. Jinými slovy, ukazuje se, že rozhodujícím hlediskem pro Aristotela není hledisko

[50] EUPRAXIA: Tricot překládá dokonce jako *la vie vertueuse*. Výraz EUPRAXIA znamená jednak „dobré jednání", jednak to, „když se daří".

[51] *EN*, 1139a 35–b 5 (upravený překlad).

[52] Např. D. Rackham: *act of making*; J. Tricot (fr.): *la production* (Aristote, *Éthique à Nicomaque*); J. Burnet.

[53] Např. O. Gigon: *sein Werk*; A. Kříž: *dílo*; H. H. Joachim v komentáři také podporuje toto čtení a Burneta odmítá. Viz Joachim, *The Nicomachean Ethics*, str. 189.

[54] Srov. Ebert, *Praxis und Poiesis*, str. 168–169.

[55] ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς (ἀλλὰ πρός τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν·

„technické“, které za úspěšné pokládá to jednání, které dosáhlo svého (předmětného) cíle, nýbrž to jednání, ve kterém je přítomen moment smyslu: kdy je daná činnost realizací toho, co to znamená „vést dobrý život vůbec“.

Podle Aristotela se oblast toho, co může být jinak, dělí právě mezi sféru zhotovování (POIÉSIS; TECHNÉ) a jednání (PRAXIS). Je-li naše interpretace správná, pak lze říci, že oblast jednání se začíná konstituovat teprve s položením otázky po *smyslu* činnosti, resp. *smyslu* jednání, kdy se vedle pouhého dosahování partikulárních cílů (TECHNÉ) vynoří i otázka po cíli celkovém, konečném. „Konečnost“ tohoto cíle neznamená, že se po jeho dosažení už nic dalšího nestane, ale že je to cíl, který již s ničemu dalšímu nesměřuje; cíl, jehož smysl je plně v něm samém. Zodpovídání otázky „kvůli čemu jednáme“ je pro Aritotela snahou o *pravdivé odkrytí* tohoto smyslu, snahou o porozumění tomu, co je to EUDAIMONIA jakožto cíl, o který nějak usiluje každý člověk, většinou však mylným způsobem, totiž tak, že zaměňuje pravé štěstí (EUDAIMONIA) za jeho více či méně pravdě-podobné obrazy.

Nyní se můžeme obrátit k závažnější otázce, a sice jakým způsobem se vztahujeme k nejvyššímu cíli, jejž musí mít soudnost na zřeteli, a jaké povahy tento cíl je. Předtím ovšem musíme alespoň v krátkosti vyložit, jaké jsou skvělosti tzv. poznávací stránky duše.

3.2 Co nemůže být jinak

Odlišení mezi dvěma typy rozumnosti (praktickou a teoretickou) a tomu odpovídající rozlišení mezi předměty těchto rozumových kompetencí (mezi nahodilým a nutným) je považováno za jeden z ústředních momentů Aristotelovy etiky, jímž se zdůrazňuje role praktické znalosti dobrého a odmítá se (platónský) nárok, že teoretické nahlédnutí („ideje“) dobra zajišťuje také praktickou volbu dobrého.[56] Ačkoli o důležitosti tohoto rozlišení pro Aristotelovu etiku nelze pochybovat, přesto je jisté, že určité vzájemné vazby a vztahy obou rozumových oblastí – a analogicky také obou „oblastí jsoucího“ – zde nadále hrají svou roli. Jaké povahy tyto vztahy jsou, jaké vzájemné souvislosti mezi různými typy racionality Aristotelés pojmenovává, to se nyní pokusíme krátce vyložit. Začněme s výkladem zbývajících dvou, resp. tří duševních dispozic (HEXIS), jimiž duše „nabývá pravdy“ (ALÉTHEUEI)[57] v oblasti toho, co „nemůže být jinak“. Jsou jimi vědění (EPISTÉMÉ), vhled (NÚS) a moudrost (SOFIA).

O vědění (EPISTÉMÉ) již byla krátce řeč výše: týká se toho, co je věčné a nutné, tj. co nemá přirozeného vzniku a zániku. Je to duševní dispozice „dokazovací“,[58] což znamená, že je schopna důkazu, který vychází z nutných počátků (tj. z těch, které „nemohou být jinak“) a pomocí jasných pravidel usuzování, o nichž je řeč především v *Analytikách*, dochází k nutným závěrům.[59]

NÚS – zde přeložitelné jako „vhled“, „čisté postřehování“ či „zření“ – je duševní kompetence, která se týká *počátků* (ARCHÉ).[60] Zároveň se tvrdí, že tyto počátky nespadají pod žádnou jinou z rozumových dispozic: FRONÉSIS, EPISTÉMÉ ani SOFIA.[61] Není ovšem příliš jasné, zda se vhled týká pouze počátků toho, co nemůže být jinak, tj. zda zajišťuje pouze počátky pro vědění (EPISTÉMÉ), nebo zda do jeho kompetence spadají i počátky pro oblast proměnlivého, především pro soudnost. Z pasáží, které následují, se zdá, že se termín NÚS vztahuje pouze oblasti věčného. Ve 12. kapitole

[56] Srov. např. Gadamer, *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*, str. 86.

[57] Srov. *EN*, 1139b 15–18.

[58] ἕξις ἀποδεικτική – *EN*, 1139b 31–32.

[59] Srov. *An. post.*, I 2, 71b 9 – 72b 4 (str. 30–32). Podrobný výklad in: Joachim, *The Nicomachean Ethics*, str. 192–197.

[60] λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν – *EN*, 1141a 7–8.

[61] Viz *EN*, 1141a 5–7.

však přichází zajímavá a překvapivá pasáž, která – jak ještě uvidíme – působnost NÚS rozšiřuje i na oblast jednání.

Moudrost (SOFIA) je označena jako „nejpřesnější z vědění“.[62] Je jak pravdivým uchopením (ALÉTHEUEIN) počátků, tak i věděním (EIDENAI) o tom, co z těchto počátků vyplývá.[63] Moudrost je tedy jistým typem vědění (EPISTÉMÉ), které nad ostatní vyniká nikoli snad tím, že zná i své počátky (to je předpokladem každého vědění – srov. *EN* 1139b 33–34), nýbrž svým „předmětem“:

> Moudrost je i věděním (EPISTÉMÉ) i zřením (NÚS) předmětů, které svou přirozeností jsou nejhodnotnější.[64]

„Nejhodnotnějšími předměty“ jsou míněna jednak nebeská tělesa, která Aristotelés považuje za živé tvory, kteří jsou „v mnohem větší míře božští“ než člověk. Především sem však patří vědění prvních počátků neboli – jak shrnuje H. H. Joachim – věčného, neměnného řádu věcí, vesmíru v jeho nutném, trvajícím a dokonalém bytí: a tím je „dokonalá činnost“ božské mysli.[65]

Pro Aristotela je proto moudrost – nakolik jí je člověk schopen dosáhnout – nejvyšším věděním, které je hodnotnější a více žádoucí než „pouhá“ soudnost, která se týká věcí proměnlivých a nestálých.

Vztah věčného a nahodilého Poté, co Aristotelés vyloží základní charakteristiky pěti duševních dispozic, jimiž duše „nabývá pravdy“ (ALÉTHEUEI),[66] vrátí se k tématu soudnosti.[67] Několikrát zdůrazní, že FRONÉSIS se týká *lidských dober*, tedy toho, co z činností, jež může vykonávat, je pro člověka nejlepší. Jejím předmětem je hledání vlastního dobra (1141b 30–31). Jak ovšem Aristotelés vyvozuje dále, „není možné nalézt vlastní dobro bez ohledu na správu domácnosti (OIKONOMIA) a zřízení obce (POLITEIA)“.[68] Proto tatáž duševní dispozice vyhledává jak dobro pro obec (1141b 24–34), tak dobro vlastní.

Jaký je však přesně vztah mezi soudností a moudrostí? Je získání soudnosti (FRONÉSIS) podmínkou pro získání moudrosti (SOFIA)? Jak se zdá, je možné být moudrý a zároveň nebýt soudný, tedy je možné mít vědění o věčném a o „nejvyšších předmětech“, a zároveň nebýt soudný, to jest neumět si hledět vlastního prospěchu:

> Proto lidé nazývají Anaxagora, Thaléta a takové muže moudrými, ale ne soudnými, když vidí, že neznají svého vlastního prospěchu, a říkají o nich, že sice vědí věci neobyčejné, podivuhodné, nesnadné a daimonské, ale nepotřebné, protože nehledají lidských dober.[69]

Ve třináctém kapitole pak Aristotelés jasně řekne, že soudnost (FRONÉSIS) je horší než moudrost (SOFIA),[70] proto také je moudrosti podřízená. Úloha moudrosti pro dosažení zdařilého lidského života (EUDAIMONIA) je nakonec formulována poměrně jednoznačně: moudrost činí (POIÚSI) lidský

[62] ἀκριβεστάτη τῶν ἐπιστημῶν – *EN*, 1141a 16.
[63] δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. – *EN*, 1141a 17–18.
[64] ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει. – *EN*, 1141b 2–3.
[65] Joachim, *The Nicomachean Ethics*, str. 215. Srov. *EN*, 1143b 18–45a 11; 1141a 17–b14.
[66] Tedy: TECHNÉ – FRONÉSIS pro oblast proměnlivého, NÚS – SOFIA – EPISTÉMÉ pro oblast věčného.
[67] Srov. *EN*, 1141b 8 a násl..
[68] καίτοι ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὑτοῦ εὖ ἄνευ οἰκονομίας οὐδ᾽ ἄνευ πολιτείας. – *EN*, 1142a 9–10.
[69] *EN*, 1141b 4–7.
[70] V pasáži 1143b 33–34 se o φρόνησις dočteme: πρὸς δὲ τούτοις ἄτοπον ἂν εἶναι δόξειεν, εἰ χείρων τῆς σοφίας οὖσα κυριωτέρα αὐτῆς ἔσται·

život šťastným, podobně jako zdravý stav těla vytváří zdraví.[71] Za tímto příměrem musíme vidět již několikrát zmiňované rozlišení mezi dispozicí (HEXIS) a jejím uskutečňováním (ENERGEIA). Smyslem „zdravého tělesného stavu" není sám tělesný stav, ale to, co „vzniká" jeho uskutečňováním, tedy zdraví.[72]

Moudrost je tak pro člověka nejvyšším možným uskutečněním toho, čím jako člověk může (a má) být. Ovšem ačkoli je SOFIA nejvyšší rozumovou skvělostí, nemůže být jedinou, neboť se vůbec nezaobírá oblastí „vznikání" (GENESIS).[73] Člověk však je bytostí, která vzniku a zániku podléhá, která žije ve světě nepravidelností a náhody. Proto k dosažení šťastného života potřebuje také – a v jistém smyslu především – soudnost (FRONÉSIS), která se zaobírá právě tím, co „může být jinak".

Soudnost (FRONÉSIS) tak zůstává moudrosti (SOFIA) podřízena a nijak ji nepoužívá, zároveň však „hledí k tomu, aby vznikla".[74] V tomto smyslu se tedy dá říci, že soudnost *je* podmínkou pro získání moudrosti, přinejmenším tak, že obec musí být uspořádána způsobem, aby poskytovala dostatek volného času (SCHOLÉ), v němž je možné věnovat se nejvyšší rozumové činnosti, tj. THEÓRIA.[75] A uspořádání obce je záležitost politické TECHNÉ, která je – jak bylo řečeno – jen jiným jménem pro tutéž duševní dispozici (HEXIS), a to soudnost (FRONÉSIS).[76]

V tomto smyslu se dá říci, že jakkoli je oblast praktické rozumnosti (soudnosti) svébytná a co do svého vzniku i hodnoty patrně nezávislá na teoretickém rozumu, přesto je v posledku i pro Aristotela moudrost tím, *kvůli čemu* nakonec soudnost vzniká.

[71] ἔπειτα καὶ ποιοῦσι μέν, οὐχ ὡς ἡ ἰατρικὴ δὲ ὑγίειαν, ἀλλ᾽ ὡς ἡ ὑγίεια, οὕτως ἡ σοφία εὐδαιμονίαν. – *EN*, 1144a 3–5.

[72] Antonín Kříž danou větu doplňuje výrazem „tělesné blaho", aby vytvořil paralelu k „duševnímu blahu" (EUDAIMONIA), jež v člověku vzniká působením moudrosti (SOFIA).

[73] „Moudrost nezkoumá, čím by se člověk mohl stát blaženým (dění totiž vůbec není jejím předmětem)." – ἡ μὲν γὰρ σοφία οὐδὲν θεωρήσει ἐξ ὧν ἔσται εὐδαίμων ἄνθρωπος (οὐδεμιᾶς γάρ ἐστι γενέσεως) – *EN*, 1143b 19–20.

[74] Viz *EN*, 1145a 8–9. V tomto duchu lze interpetovat 7. a 8. kapitolu X. knihy, kde je řeč o nadřazenosti „teoretického života" nad „praktickým".

[75] Srov. *EN*, X 7, 1177b 5–15.

[76] Vztahu věčného a proměnlivého se podrobněji věnujeme ještě v závěrečné kapitole.

Kapitola 4

Počátky jednání

V předchozí kapitole jsme interpretovali vztah mezi zhotovováním a jednáním jako vztah dvou perspektiv, z nichž lze rozumět lidským „praktickým“ činnostem. V souvislosti s tím jsme vyložili jak chápat pojmy cíle a prostředků v oblasti jednání. Dále jsme v základních rysech popsali, čeho se týká soudnost a jaký je vztah mezi oblastí věčného a nahodilého. Stále však zůstává nezodpovězena otázka po tom, jakým způsobem se duše vztahuje k počátkům praktického jednání.

Jako „počátky (praktického) jednání“ byly výše označeny „účely“: TO HÚ HENEKA TA PRAKTA.[1] Co si pod tím představit, přibližuje tato velmi zajímavá pasáž z 9. kapitoly VI. knihy:

> Je zřejmé, že soudnost není věděním (EPISTÉMÉ); týká se totiž „toho posledního“ (ESCHATÚ), jak jsme již řekli; neboť právě toho se týká jednání. Je tedy v protikladu k čistému zření (NÚS); zření se týká „pojmů“ (HOROS), které již nelze zdůvodnit,[2] soudnost se však týká toho, co je poslední, co není předmětem vědění (EPISTÉMÉ), nýbrž smyslového vnímání (AISTHÉSIS), nikoli však toho, které vnímá sobě vlastní předměty, nýbrž toho, pomocí kterého vnímáme, že v matematice je trojúhelník „posledním“ [obrazcem]: u něho se totiž zastaví. Ale to je spíše vjem (AISTHÉSIS) než soudnost, a to jeho zvláštní druh.[3]

Tato pasáž je v některých detailech nejasná, její hlavní záchytné body jsou snad nicméně poměrně zřetelné. Soudnost je duševní dispozice (HEXIS) *praktická*, tj. týká se jednání, které je vždy jedinečné, a v tomto smyslu je to cosi „posledního“ (ESCHATON). V tomto ohledu stojí soudnost (FRONÉSIS) v opozici vůči „zření“ (NÚS), které je schopností nahlížet počátky (ARCHÉ), z nichž vychází vědění, tzn. počátky, které jsou nutné a vždy platné. Zření (NÚS) a soudnost (FRONÉSIS) mají tedy společné to, že se týkají čehosi „posledního“; v případě zření jsou to obecné, tj. věčné a neměnné počátky, v případě soudnost je to cosi „jednotlivého“.

Vztah k jednotlivému je u Aristotela svěřen duševní schopnosti vnímání (AISTHÉSIS). Zde je však řeč o jakémsi jeho „zvláštním druhu“ (EIDOS). Jakém?

Jedna možnost jak pasáž vyložit, je odvolat se na Aristotelovo rozlišení mezi dvěma třídami „smyslových předmětů“:[4] mezi „vlastními“ a „společnými“ předměty smyslů. Do první skupiny patří ty smyslové kvality, které vnímáme právě jedním smyslem, např. barvy pomocí zraku, zvuky

[1] *EN*, 1140b 16–17.

[2] Doslova „pro které není LOGOS“.

[3] *EN*, 1142a 23–30.

[4] Srov. např.: τῶν δὲ δυοῖν τὸ μὲν ἴδιόν ἐστιν ἑκάστης αἰσθήσεως, τὸ δὲ κοινὸν πασῶν. – *De An.*, II 6, 418a 9–11; Viz též: *De An.*, III 1, 2; *Met.*, 1010b 14 a násl.

pomocí sluchu atd. Do druhé skupiny pak spadá např. pohyb, počet, tvar apod. Tyto kvality vnímáme podle Aristotela tzv. společným smyslem, díky němuž se teprve vytváří zkušenost. Na základě toho by tedy FRONÉSIS byla vnímáním jakési „společné kvality" na vnímaném, tedy jakási obdoba toho, když např. vnímáním nějaký „tvar" (SCHÉMA).[5]

Proti tomuto výkladu se ve svém komentáři staví H. H. Joachim,[6] který tvrdí, že termín „vnímání" je zde užit v metaforickém smyslu, neboť „předmět", který soudnost (FRONÉSIS) postřehuje svým „viděním", nemá nic společného ani se zrakem, ani s hmatem apod. Aristotelés zde chce podle Joachima říci pouze to, že základem jednání je jakási intuice, jakési „vidění dobrého", které – podobně jako v případě NÚS a EPISTÉMÉ – je čímsi základním, co nezískává svou platnost rozumovým zdůvodňováním, co je naopak teprve základem pro další zdůvodňování či uvažování. Toto „vidění" je bezprostřední a je – v protikladu k NÚS a EPISTÉMÉ – namířeno k jednotlivému (proto je řeč o „vnímání": AISTHÉSIS).

S tímto výkladem víceméně souhlasíme. Schopnost, o níž je zde řeč, nemůže být doslova prostým smyslovým vnímáním (AISTHÉSIS), a to přinejmenším ze dvou důvodů. Za prvé je to schopnost, kterou – na rozdíl od vidění – nemáme přirozeně a kterou je možné teprve (nesnadno) získat skrze zvyk a učení.[7] Za druhé ji může mít jen člověk, a nikoli zvíře.[8] Nemůže tedy jít doslova o smyslové vnímání, jak je o něm řeč ve spise *O duši*, ale o jeho zvláštní druh, totiž o *vnímání* (AISTHÉSIS) jednotlivého dobra, která je zároveň *rozuměním* (NÚS), *že toto je „dobré"*:

> Jednotlivé činy (TA PRAKTA) patří k tomu, co je poslední a jednotlivé; soudnému člověku náleží, aby toto znal, a také chápání (SYNESIS) a uznání (GNÓMÉ) se týkají činů, a tyto jsou poslední. Zření (NÚS) se tedy vztahuje k tomu, co je poslední v obojím smyslu, neboť prvních pojmů (HORÓN) i „posledních" [věcí][9] se týká zření (NÚS), a nikoli úvaha (LOGOS): v důkazech se vztahuje k prvním a nehybným pojmům, v oblasti praktického jednání pak k tomu, co je poslední a co může být jinak, neboli k nižší premise,[10] neboť to jsou počátky pro to, „kvůli čemu" [jednáme]. Obecné totiž vyvstává z jednotlivého. Toto je tedy třeba vnímat (AISTHÉSIN), a to je zření (NÚS).[11]

Doposud se v VI. knize termínem „zření" (NÚS) označovala ta specifická část rozumové duše, která se vztahuje výhradně k počátkům, které nemohou být jinak, tj. k počátkům vědění (EPISTÉMÉ). Podle této pasáže se ovšem „zření" vztahuje jak k jednotlivému, tak k obecnému, tedy

[5] Srov. komentář in: Aristote, *Éthique à Nicomaque*, str. 296–297.

[6] Viz Joachim, *The Nicomachean Ethics*, str. 212–213.

[7] Viz výklad rozdílu mezi „přirozenou" a „pravou" (κυρία) skvělostí, *EN*, VI 13, 1144b 2–17.

[8] Zcela explicitní formulaci nalezneme v Politice: „Řeč (LOGOS) 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 (AISTHÉSIN – sic!) pro dobro a zlo, pro to, co je spravedlivé a co nespravedlivé; společenství v těchto věcech vytváří domácnost a obec." – *Pol.*, 1253a 15–19.

[9] Snažíme se oddělit termín „pojem" (ὅρος) od spojení s výrazem ἔσχατα, jakkoli se tím odkláníme od většiny překladů. Formulace καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ se obvykle překládá v tom smyslu, že „zření se týká pojmů prvních i posledních". Věta však připouští obojí čtení: výraz τῶν ἐσχάτων lze buď vztáhnout k ὅρων (což činí většina překadatelů), nebo jej chápat jako samostatný termín (jak je tomu ostatně na řádku 1143a 33), tedy jako „poslední [věci]". Důvodem pro druhou variantu je pochybnost, zda je adekvátní označovat „to poslední", resp. „vnímané" za „pojem" – HOROS.

[10] Míněna je „nižší premisa" tzv. praktického sylogismu (sám Aristotelés tento výraz neužívá), která se má týkat právě „jednotlivého" (KATH' HEKASTON). H. H. Joachim k tomu píše: „Such a syllogism is a monstrosity from the point of view of Aristotel's theory of knowledge. 'Practical syllogism' – a syllogism whose conclusion is the decision to do (or the actual doing) a particular thing – is a *contradictio in adiecto*, like 'round square'." – Joachim, *The Nicomachean Ethics*, str. 209.

[11] *EN*, 1143a 32 – b 5.

k „tomu poslednímu“ v obojím smyslu. Proto např. H. H. Joachim vyvozuje, že je zde tento termín použit v jiném, obecnějším významu „být rozumný“.[12]

Problém, který se zde řeší, je zřejmý. Dobré jednání vždy usiluje v jistém smyslu o totéž: o to, aby bylo „dobré“ a „krásné“. Zároveň je vždy něčím jedinečným: „to nejlepší“ může být v různých konkrétních situacích něco jiného. Rozmanitost situací, v nichž se člověk nachází a jedná, lze jistě nějak typizovat. Různá jednání pak můžeme řadit pod obecnější pojmy (statečnost, štědrost atd.) a k nim se pojící „typy charakteru“ (HEXIS). Nicméně Aristotelés se zde patrně snaží zdůraznit to, že dobrý život není honbou za nabytím nějakého předem daného „katalogu ctností“, ale spíše hledáním jakéhosi jednotícího principu, který nazývá „nejvyšší dobro“ (EUDAIMONIA) a který – jak se postupně ukazuje ve III. a VI. knize – není ničím obecně nahlédnutelným a založeným na „důkazech“, ale něčím, co je možné právě a jen *vnímat v jednotlivém*, to jest v dobrém jednání. Teprve odvozeně lze pak mluvit o typizovaných, specifických ctnostech, jako je statečnost, štědrost, klidnost atd. Proto také Aristotelés tvrdí, že žádná ctnost nemůže být bez soudnosti.[13] Také se tím vysvětluje jednota skvělostí, resp. proč nabytí soudnosti znamená nabytí všech ostatních skvělostí.[14]

Ve způsobu, jímž se schopnost zření (NÚS) vztahuje k počátku jednání, se v jiné podobě setkáváme s otázkou po vztahu konkrétního jednání a blaženosti, tedy cíle partikulárního a nejvyššího. Partikulárním cílem – dá-li se to tak nazvat – je v tomto případě konkrétní dobré (resp. krásné) jednání, které vnímáme v jeho jednotlivosti (AISTHÉSIS). Zároveň se na něm zjevuje obecný princip (dobro, krása), tedy to, *kvůli čemu* se dané jednání děje, jež nahlížíme skrze schopnost vhledu (NÚS). Toto jednání je pak konkrétním uskutečněním (ENERGEIA) toho, co to znamená dobrý život jako takový. V konkrétním uskutečnění skvělé duševní dispozice (ARETÉ) se zjevuje (FAINETAI) zároveň cíl nejvyšší. Tento vztah nelze chápat jako vztah prostředku a cíle, ani části a celku. Mohli bychom spíše říci, že jde o vztah jednotlivého k obecnému. Tím bychom však jednak věc příliš neobjasnili, jednak bychom odporovali tomu, co píše sám Aristotelés v první knize *EN*:

> Protože se Dobro (TAGATHON) vypovídá právě tolika způsoby jako jsoucí, (...) je zřejmé, že nebude něčím společným, obecným a jedním.[15]

Přesto se zdá, že nejvyšší dobro jakousi jednotou je, přinejmenším jako nejvyšší cíl, jako nejzazší „kvůli čemu“. Snažíme se zde interpretovat tuto jednotu jako jednotu *principu*, kvůli němuž se jednání děje. Tento princip je však člověku přístupný právě a jen v konkrétních (skvělých) jednáních,[16] která jsou vždy *jedinečná*. Proto náhled tohoto principu se u člověka neděje skrze zření obecného, nýbrž právě skrze vnímání jednotlivého (AISTHÉSIS), jež má být zároveň rozumovým pochopením (NÚS), že „toto je nejlepší“.[17] Právě a jen skrze skvělé uskutečňování duše (ENERGEIA) lze porozumět pravé povaze nejvyššího dobra, a tím i povaze vztahu mezi ním a jednotlivým jednáním (resp. činností).

To, co má být v dané situaci učiněno, co je oním „středem“ a „tím nejlepším“,[18] není „tím posledním“ (ESCHATON) jen proto, že jde o *jedinečnou*, neopakovatelnou situaci, ale především

[12] Tedy „to be sensible, to possess common sense“ – Joachim, *The Nicomachean Ethics*, str. 213. Domníváme se, že takto obecně zde Aristotelés nemůže výraz NÚS mínit, už proto, že jej staví vůči termínu LOGOS. Snaží se tedy výraz NÚS spíše zpřesněnit, a to ve směru, který vysvětlujeme níže.

[13] Srov. *EN*, 1144b 19–20.

[14] Viz *EN*, 1144b 32 – 1145a 2.

[15] Vlastní překlad této pasáže (zkráceno): ἔτι δ᾽ ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (...), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν· – *EN*, 1096a 23–28.

[16] Přesněji řečeno v konkrétních (skvělých) činnostech, tj. i v THEÓREIN.

[17] Srov. např. *EN*, 1144a 29 – b 1.

[18] „Proto ctnost co do podstaty a pojmu bytí je středem, co do přednosti a dobra je vrcholem.“ – *EN*, 1107a 6–8.

proto, že dobro v jednání nespočívá na ničem dalším, neopírá se o žádné další zdůvodňování, nepotřebuje žádný výklad (LOGOS) k tomu, aby bylo dobrem. Je-li nějaký čin dobrý, znamená to, že je dobrý *sám ze sebe*, a nikoli díky vztahu k něčemu jinému.[19] A to je možné leda vidět a není třeba, resp. není *možné* to odůvodňovat, natož to „dokázat" (někomu, kdo to „nevidí"). Jde o jakousi analogii nahlížení axiomů v geometii: ani je není možné dokázat, lze docílit přinejlepším jejich pravdivého nahlédnutí.

Proto je zde řeč o „vnímání", o jakési zvláštní dovednosti vidět, kterou má jen soudný či „řádný člověk" (FRONIMOS, SPÚDAIOS). Takto rozumíme i následující pasáži, v níž se soudnost přirovnává k „duševnímu zraku":

> Tato dispozice (HEXIS) „duševního zraku" nevzniká bez skvělosti, jak bylo řečeno a jak je zjevné. Neboť závěry, které jednání předcházejí a které obsahují počátek (ARCHÉ) [jednání], znějí: „Protože toto je cíl a to nejlepší, ať je to cokoli (můžeme vzít libovolný příklad)". Tento cíl se však nezjevuje nikomu, leda dobrému člověku: neboť špatnost překrucuje a uvádí v omyl [soud] o počátcích jednání. Je proto zřejmé, že je nemožné, aby byl někdo soudný, aniž by zároveň nebyl dobrý.[20]

Skvělost (ARETÉ, míněna skvělost etická) je tedy nutnou podmínkou pro to, aby člověk dokázal onou zvláštní schopností zření (NÚS) „vidět jednotlivé dobré" a právě to mít na zřeteli jako cíl, k němuž jednání směřuje a kvůli němuž se děje.

4.1 Pravda v oblasti jednání

Výše jsme upozorňovali na rozdílné použití adjektiva „pravdivý" ve výměru TECHNÉ, resp. FRONÉSIS: zatímco zhotovování (TECHNÉ) je setrvalá dispozice tvořit provázená *pravdivým úsudkem*,[21] soudnost (FRONÉSIS) je *pravdu vystihující dispozicí* jednat.[22] Zatímco ve výměru umění (TECHNÉ) se pravdivost vztahuje ke slovu LOGOS, v případě jednání, resp. soudnosti se váže k termínu HEXIS: v případě jednání musí být pravdivá především duševní dispozice, tj. žádostivá část duše. Z výkladu je snad nyní zřejmé, proč: pravdivost ve vztahu k dobrému jednání totiž nespočívá na zdůvodňování, na řeči (LOGOS), nýbrž na vztahu k čemusi jednotlivému a „poslednímu", co sice náleží jakémusi druhu vnímání (AISTHÉSIS), ovšem specificky lidskému: takovému, na němž je zároveň účasten rozum (resp. „zření": NÚS).[23]

Tento způsob, jímž Aristotelés omezuje ve své etice roli diskurzivního rozumu (LOGOS) ve prospěch jakéhosi „zření jednotlivého", a vůbec způsob, jímž odpovídá na jednu z klíčových otázek celé etiky, vyvolává u některých interpretů (mírně řečeno) velké rozpaky. Tak např. E.

[19] Přesněji řečeno, nikoli *pouze* samotný čin: jednání totiž není – na rozdíl od výrobku – oddělitelné od jednajícího a jeho záměrné volby.

[20] *EN*, 1144a 29 – b 1.

[21] ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική.

[22] ἕξις ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτική – *EN*, 1140b 4–6. Srov. výše str. 38, resp. 41 a násl.

[23] V této souvislosti stojí za pozornost následující postřeh Hannah Arendtové: „Jakmile se nějaký dobrý skutek stane veřejně známým, ztrácí přirozeně svůj specifický charakter dobroty. (...) Dobrota nemůže snést, aby byla viděna a stala se předmětem pozornosti, a to ani ze strany druhých lidí, ani ze strany toho, kdo koná dobro. Kdo si je vědom toho, že koná dobrý skutek, ten už není dobrý." – in Arendtová, *Vita activa neboli O činném životě*, str. 97. Dobré jednání, které se může v příběhu stát vzorem hodným následování, je pak „užitečné" pro výchovu, pouhá nápodoba vzorů však ještě není pravým konáním dobra. Arendtová bohužel nevysvětluje, v čem přesně je ono „zveřejnění" destruktivní pro sám dobrý čin: snad v tom, že *výklad* či popis jednání se děje v termínech účelu a prostředků, čímž se z dobrého skutku činí zištné jednání (ať už má „ziskem" být uznání druhých či posmrtná blaženost).

Tugendhat se pozastavuje nad tím, že Aristotelés zde nestanovuje žádná kritéria či pravidla, která by určovala, co je dobré. Pojem „středu“ závisí na soudnosti (FRONÉSIS), což je ovšem vždy schopnost konkrétního člověka, získaná individuální zkušeností. Žádné jiné, „hlubší“ kritérium (prý) Aristotelés nepodává, což Tugendhat komentuje: „Tento výsledek uspokojuje ještě méně, než Aristotelés připouští. Nemůže totiž postačovat, řekneme-li, že to, jak máme jednat, nelze rozhodnout podle pravidel, nýbrž že to může být stanoveno jen v jednotlivých případech.“[24]

Částečnou odpovědí na tuto námitku může být připomenutí, že Aristotelés zde mluví o hledání „toho nejlepšího“, tedy o etice v úzkém slova smyslu, nikoli o pouhém mravu či zákonech. Aristotelés se vůbec nezříká zákonů a pravidel jako takových. Ty mají svou působnost a svou úlohu v rámci obce, nejsou stanovovány takříkajíc *ad hoc*.[25] Zároveň však zdůrazňuje, že je třeba zachovávat „slušnost“ (EPEIKEIA), která je s to v konkrétním případě rozhodnout jinak než podle „litery“ zákona. Obecnost ani závaznost zákona pro ostatní případy to nicméně neruší.

Skvělost ovšem není něčím, co by odvozovalo svou platnost z existence pravidel. Je naopak hledáním onoho „nadbytku“ vůči „normě“.[26] Podobně jako nelze učinit ze špatného divadelního představení skvělé tím, že na ně napíšeme pochvalnou recenzi nebo že odpovídá zaběhaným divadelním standardům, není ani jednání dobré *proto*, že je dobře „odargumentované“, nebo *proto*, že odpovídá nějakému pravidlu. Je to spíše naopak: obecné pravidlo je správné *právě a jen potud, pokud* je v souladu s dobrým jednáním. Zákon je „dobrý“ právě a jen potud, pokud odpovídá dobrému jednání, a ne naopak.

Co znamená ORTHOS LOGOS?

Klíčová otázka, jaká je role diskurzivního rozumu v Aristotelově etice, je v VI. knize vyjasněna jen částečně. Interpretace, kterou nabízíme, se snaží ukázat, že základ, resp. *počátek* (ARCHÉ) etiky do jeho kompetence nespadá. V první řadě je třeba odlišit diskursivní rozum (LOGOS) od „vhledu“ (NÚS), tedy od zření počátků (ARCHÉ), jež je „přímé“. Počátek či princip (ARCHÉ) je něco, co lze pouze správně „vidět“ či „nahlížet“, ale nikoli zdůvodnit. Počátek je tím, z čeho zdůvodnění vychází jako z předpokladu a tím jej vůbec umožňuje. Specifičnost počátků v etice spočívá v tom, že dobro (resp. krása) jednání nejsou a nemohou být ničím obecně nahlédnutelným (na rozdíl od počátků v geometrii), ale že jsou člověku přístupné právě a jen skrze vnímání jednotlivého (tj. dobrého jednání). Počátek etiky je tedy podle Aristotela člověku přístupný pouze nediskurzivně a je možné jej pouze nahlédnout, což je kompetence, již má pouze soudný či „řádný“ člověk (FRONIMOS, SPÚDAIOS). Předpokládá to ovšem, že je člověk vůči tomuto „pravému počátku“ nějak otevřen, že mu nějak předběžně rozumí, a že pokud bude mít možnost jej „uvidět“, pak jej rozpozná.

To však neznamená, že je diskurzivní rozum z etiky vyčleněn. Není sice s to zajistit „náhled“ počátku (ARCHÉ) dobrého jednání (toho, *kvůli čemu* je třeba jednat), je však důležitý pro porozumění konkrétní situaci a určení správné volby. Proto je ve výměru etické skvělosti řečeno, že „střed“, k němuž má dobré jednání mířit, musí být doslova „vymezený řečí“ (HÓRISMENÉ LOGÓ) tak, jak by to vymezil soudný člověk (FRONIMOS).[27] Výraz LOGOS v této větě lze tlumočit různě.

[24] Tugendhat, *Přednášky o etice*, str. 194–195.

[25] V *Politice* formuluje poměrně konzervativní stanovisko: ačkoli připouští nutnost změny zákonů, varuje před tím, aby se tak dělo lehkovážně a často, především proto, že „zákon se nemůže prosadit žádnou jinou silou než zvykem a zvyk vzniká až po dlouhém čase, takže lehký přechod od zavedených zákonů k jiným, novým vede k tomu, že se moc zákona jako takového oslabuje.“ – *Pol.*, II 8, 1269a 20–24.

[26] Srov. výše část 1.2, str. 11 a násl.

[27] Ἐστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. – *EN*, 1106b 36–1107a 2.

Pierre Aubenque prosazuje překlad výrazu LOGOS v definici etické skvělosti (a podobně i ve výměru soudnosti – FRONÉSIS) jako „správné pravidlo“ s tím, že klíčová není existence samého pravidla, nýbrž soudného člověka, jenž musí vždy znovu určovat, co je v dané jedinečné situaci dobré.[28] Podobně i H. H. Joachim navrhuje překlad „racionální princip“, ovšem s jiným zdůvodněním.[29] Jiné překlady se uchylují k volnějším variantám, např. E. Rolfes,[30] A. Kříž [31] nebo J. Tricot.[32]

Jak jsme se pokusili ukázat výše, soudnost (FRONÉSIS) předpokládá pravdivé vidění (AISTHÉSIS) počátku (ARCHÉ), které je samo nediskurzivní. Tento počátek je tím, co jsme výše označili jako *princip jednání*, tedy cíl ve smyslu *toho, kvůli čemu* máme (dobře) jednat. Je to právě tento princip, vůči němuž má soudnost hledat konkrétní „prostředky“, což v případě jednání neznamená nic jiného než v konkrétní situaci určit, „co je třeba učinit teď a tady“. Soudnost je tak schopností porozumět dané situaci a náležitě – to jest *pravdivě* – ji vyložit.

Proto navrhujeme chápat výraz LOGOS v definici etické skvělosti i soudnosti volně jako „porozumění“ či „výklad“. ORTHOS LOGOS odkazuje na správné rozumění situaci. Objevuje se právě v souvislosti s objasňováním toho, co je to „střed“, jejž má správné jednání „zasáhnout“:

> Například zaleknout se, odvážit se, pocítit žádost, rozčílit se, pocítit lítost a vůbec mít příjemný pocit či cítit bolest lze velmi silně i velmi slabě, a ani jedno není správné; ale pocítit to, kdy máme, z čeho, ke komu, kvůli čemu a jak je třeba, to je střed a to nejlepší, a to náleží skvělosti.[33]

Úloha řeči a rozumu v etice (tedy ve vztahu k jednání a hledání toho nejlepšího v konkrétní situaci) nespočívá v hledání a stanovování pravidel, ale v hledání „středu“, který náleží právě a jen dané situaci.

Výraz ORTHOS LOGOS tedy neznamená „správné pravidlo“, ale spíše „správné rozumění“ a je tím míněno to, že zasažení „středu“ nutně předpokládá náležité porozumění kontextu: nestačí se jen „správnou měrou“ rozčílit, je potřeba umět určit správnou chvíli a vědět, z jakého důvodu je potřeba se na někoho hněvat. Pokud by totiž „střed“ určil někdo jiný – podobně jako lékař určuje pacientovi kroky léčby –, pak by nešlo o vlastní jednání, ale o vykonání příkazu, resp. poslechnutí rady. Nehledě na to, že v takových situacích zpravidla nejde jen o sám projev emoce (hněvu), ale např. o to, že je potřeba druhému člověku něco vytknout a ukázat mu, že něco dělá špatně. K tomu, aby se člověk zachoval v konkrétní situaci správně, jí také musí správně porozumět: musí být s to pochopit, oč takříkajíc právě běží. Proto nemůže být soudnost (FRONÉSIS) žádným „věděním“: jak poznamenává H. H. Joachim, nelze „dokázat, *co je třeba učinit* teď a tady“ tak, jako lze dokázat, že součet úhlů v trojúhelníku je roven dvěma pravým.[34]

Výraz ORTHOS LOGOS odkazuje i k tomu, že konkrétní dobré jednání lze popsat a učinit z něho příběh, vzor hodný následování, nikoli snad v konkrétních okolnostech, ale právě ve snaze jednat na základě stejného „principu“ (např. statečnosti), podle něhož hrdina příběhu jednal. V tomto

[28] Srov.: Aubenque, *Rozumnost podle Aristotela*, str. 44–50. Není pak jasné, proč je třeba tolik trvat na tom, že termín LOGOS neoznačuje racionální *schopnost*, nýbrž *pravidlo*.

[29] Viz Joachim, *The Nicomachean Ethics*, str. 91–92. Joachim odkazuje např. na pasáž 1170b 32–33, která připouští, že „správná míra“ může být i v podobných případech různá a dovoluje jistou toleranci. Řídí se tedy jakýmsi racionálním principem, který připouští jistou volnost či neurčitost, která musí být zpřesněna úsudkem soudného člověka.

[30] [Mitte] durch die Vernunft bestimmt – Aristoteles, *Nikomachische Ethik*.

[31] [Střed] vymezený úsudkem.

[32] Rationnellement déterminée – Aristote, *Éthique à Nicomaque*.

[33] Upravený překlad A. Kříže, *EN*, 1106b 18–23.

[34] Joachim, *The Nicomachean Ethics*, str. 210.

smyslu nám Aristotelovy popisy „ctností“ sice nezprostředkovávají *nahlédnutí* (AISTHÉSIS – NÚS) toho, co je principem dobrého jednání, umožňují však jakési porozumění tomuto principu.

Jak vzniká skvělost (ARETÉ)?

Ve výše citované pasáži se říká, že soudnost (resp. onen „duševní zrak“) nevzniká bez skvělosti (ARETÉ). Zároveň bylo řečeno, že soudnost se vztahuje k prostředkům, zatímco skvělost stanovuje cíl.[35] Dostáváme se tak konečně k otázce po vztahu (etické) skvělosti (ETHIKÉ ARETÉ) a soudnosti (FRONÉSIS) a spolu s tím i k otázkám souvisejícím, jako např. zda a v jakém smyslu může soudnost určovat cíle jednání či zda a nakolik je soudnost (hledající „pouhé prostředky“) podřízena žádostivé duševní složce, stanovující cíl.

Bylo řečeno, že FRONÉSIS je jakousi schopností rozpoznávat jednotlivé. Té však nelze nabýt bez předchozí zkušenosti (EMPEIRIA).[36] Tím se ovšem nemíní jakákoli zkušenost, ale zkušenost s dobrým jednáním. Jinými slovy, člověk nemůže vědět, co je to statečnost, pokud sám někdy nejednal statečně.

Když Aristotelés v první knize klade otázku, u čeho má zkoumání o dobrém životě začít, co je „počátkem“ etiky, odpoví jednoznačně:

> Musíme tedy začít u toho, co je známé nám.[37] Proto je třeba, aby si v mravech krásně vedl ten, kdo chce s dostatečným prospěchem poslouchat o věcech krásných a spravedlivých a vůbec politických. Neboť počátkem je samotné „že“ (TO HOTI); pokud bude toto dostatečně zjevné, nebude už potřeba vysvětlovat „proč“ (DIOTI).[38]

Výraz τὸ ὅτι lze tlumočit jako „to, *že* (něco) *jest*“ či „fakt, že (věc) jest tak a tak“. Vůči němu zde stojí výraz τὸ διότι, který znamená „to, *proč* (něco) jest“. Zjednodušeně řečeno je zde řeč o rozdílu mezi (v našem kontextu) konkrétním jednáním či událostí (HOTI) a *„příčinou“*, důvodem této události (DIOTI).

Počátkem (ARCHÉ), z něhož v „praktické“ oblasti vzchází jak nabytí, tak poznání dobra, není tedy nic jiného než právě „konkrétní (dobré) jednání“, tedy to, *že jednám* (dobře). Ten, kdo nemá tento počátek, nemůže se ani stát dobrým, ani poznat dobro. To ovšem znamená, že v etice není primární poznání „pravidel“ či nějaký intelektuální náhled, nýbrž samo dobré jednání.[39]

Tento moment vysvětluje důraz, který je v Aristotelově etice kladen na výchovu. Etickou skvělost totiž nemáme přirozeně,[40] musíme se ji naučit. Dítě je však pro Aristotela bytost, která ještě nemá rozum, takže nemá ani schopnost záměrné volby (PROAIRESIS), nýbrž je zcela pod vlivem žádostivé duševní složky (EPITHYMIA).[41] Nemůže tedy zatím ani pochopit případné důvody (DIOTI), *proč* je nějaké jednání dobré či špatné. Jaký je tedy přesně smysl výchovy? Co se vlastně učíme, jsme-li vychováváni? A k čemu dochází v případě, že výchova zklame? Odpověď na tyto otázky nalezneme v závěrečné kapitole *Etiky Nikomachovy*, kde se píše:

> Kdyby tedy samotné řeči [o etice] (HOI LOGOI) stačily k tomu, aby učinily lidi slušnými (EPEIKEIS), „mnoha a skvělých odměn“ (jak praví Theogonis) „by se jim

[35] Srov. např.: *EN*, 1140a 28; 1145a 5–6.
[36] „Rozumová skvělost vzniká většinou z učení, proto vyžaduje zkušenost a čas.“ – *EN*, II 1, 1103a 15–17.
[37] Srov.: „Dřívějším a známějším pro nás nazýváme to, co je blíže smyslovému vnímání.“ – *An. post.*, I 2, 72a 1–2.
[38] Upravený překlad A. Kříže: *EN*, 1095b 4–8.
[39] Srov. např.: Burnyeat, *Aristotle on Learning to Be Good*, str. 71–72.
[40] Srov. *EN*, II 1.
[41] Srov. *EN*, III 4, 1111b 12–14.

> dostalo“, a právem, a bylo by třeba si je opatřit. Takto se však zdá, že mají sílu nadchnout a pobídnout jen ušlechtilé mladé lidi, a u těch, kdo mají ušlechtilou povahu a milují opravdovou krásu, mohou způsobit, že budou vnímaví vůči skvělosti; avšak většinu (HOI POLLOI) pro krásu a dobro (PROS KALOKAGATHIAN) nadchnout nedokážou. Neboť většina je přirozeně (PEFYKASIN) taková, že neposlouchá stud (AIDOS), nýbrž strach (FOBOS) a že se nedovede zdržet špatnosti pro její hanebnost (AISCHROS), nýbrž jen kvůli trestu. Žije tedy jen podle bezprostředních pocitů (PATHÉ), podle nich vyhledává slasti a prostředky k jejich dosažení, vyhýbá se tomu, co je (těmto pocitům) protivné a nelibé a není s to ani pochopit, co je krásné a opravdu příjemné, neboť to nikdy nezakusila.[42]

V této pasáži se jednoznačně říká, že pouhá řeč či úvaha (LOGOS) nedokáže změnit toho, kdo žije jen podle bezprostředních pocitů (PATHÉ) a řídí se výhradně bezprostředními city libosti či nelibosti. Takového člověka odradí od případného špatného jednání pouze strach z trestu (tj. z bolesti). Tento „dětský“ stav, v němž podle Aristotela bohužel zůstává většina lidí (HOI POLLOI), může být překonán tehdy, pokud se dotyčný začne řídit nikoli svými bezprostředními pocity a puzením ke slasti, nýbrž ohledem na to, zda je jeho jednání hanebné či naopak hodné chvály, tedy zda je ošklivé (AISCHROS), nebo krásné (KALOS).

Prvním krokem výchovy proto musí být vytvoření takové duševní dispozice (HEXIS), která především zvládá bezprostřední žádost po slasti. A touto specifickou dispozicí je uměřenost (SÓFROSYNÉ).[43] Proto ji také Aristotelés výslovně zmiňuje o několik řádek níže (1179b 33), když je řeč o úloze a náplni výchovy a zákonů.[44]

Nicméně se zdá, že smyslem výchovy není jen pouhá habitualizace jistého typu chování. Přechod od strachu (FOBOS) ke studu (AIDOS) totiž není jen pouhým silovým zvládnutím žádosti, ale daleko spíše vznikem či ustavením *nové perspektivy*, v níž jednající nahlíží své jednání. Obava z hanby totiž předpokládá, že člověk vyjde z původně pudového založení, v němž je veškerý pohyb (či „volba“)[45] určován pocity strachu (z bolesti, ze smrti apod.) a žádosti (příjemnost, slast), ke stavu, kdy do rozhodování vstoupí vnější moment: stud před pohledem druhých. Zatímco pojem strachu (z bolesti apod.) odkazuje pouze k vnitřní či „subjektivní“ rovině prožívání, pojem studu či hanby předpokládá vnější pohled, tedy společný svět, v němž *jedině* mohou mít pojmy krásy a ošklivosti smysl (zatímco v „subjektivním“ prožívání lze mluvit jen o příjemném a nepříjemném, o slasti či bolesti).

Skutečné nabytí skvělosti však musí spočívat ještě v něčem jiném. Vnějškově přizpůsobit svoje chování pohledu druhých ještě vůbec neznamená, že člověk získal etickou ARETÉ, která má být podle Aristotela hledáním toho nejlepšího. Osvojení si základní mravnosti[46] je pouhou propedeutikou etiky, nutným předpokladem pro to, aby člověk mohl postupně přejít od („pouhého“) jednání (HOTI) k pochopení a porozumění *příčinám* (DIOTI) dobrého jednání.

Tím se dostáváme k otázce vzniku skvělosti: ARETÉ. V tomto okamžiku je totiž snad již zřejmé,

[42] Vlastní překlad pasáže *EN*, 1179b 4–16.

[43] K podobnému zdůraznění úlohy SÓFROSYNÉ pro vznik soudnosti, resp. jako prostřekujícího článku mezi racionální a etickou ARETÉ, dochází (na základě trochu jiných a šířeji vyložených souvislostí) např. J. Kudláč in: Kudláč, *Vztah rozumnosti a etických stavů u Aristotela*, str. 60 a násl.

[44] Srov. *EN*, 1179b 32 – 1180a 1.

[45] O záměrné volbě – PROAIRESIS – nelze v tomto případě mluvit. Ta totiž předpokládá *zvažování* (BÚLEUSIS) vůči racionálně uchopenému, resp. chtěnému cíli, a tedy již určitý odstup od bezprostřední žádosti (EPITHYMIA). Viz výše část 2.1, str. 25 a násl., zejm. str. 31.

[46] Termín zde používáme ve významu, v jakém o něm hovoří J. Sokol, viz např. Sokol, *Malá filosofie člověka*, str. 187.

že etickou a rozumovou[47] skvělost nelze nabýt odděleně.[48] Skutečné jednání – tedy jednání v silném smyslu, ve III. knize označované jako dobrovolné – totiž nemůže být provedeno pouze podle správného úsudku, ale s pomocí správného úsudku.[49] Jednající totiž musí znát i jednotlivé okolnosti jednání, což mj. znamená vědět, *proč*, *z jakého důvodu* je třeba jednat právě takto.[50]

Jak jsme však viděli výše, počátky jednání jsou – jako všechny počátky (ARCHÉ) – pouze *nahlédnutelné*, nikoli však *zdůvodnitelné*: je třeba je „vidět". A teprve tehdy se mohou stát i „hybnou" silou, tj. *počátkem*: něčím žádaným, předmětem žádosti, resp. touhy (OREXIS).

Skvělost přirozená a pravá

Tento důraz na „vidění počátků" je explicitní ve výkladu rozdílu mezi skvělostí „přirozenou" (FYSIKÉ) a „pravou" (KYRIA).[51] V závěrečné kapitole VI. knihy přichází Aristotelés s tvrzením, že se přirozeně rodíme se sklony k různým skvělostem:

> Zdá se, že všichni lidé mají svůj charakter jaksi od přirozenosti – neboť to, že jsme spravedliví, náchylní k uměřenosti a statečnosti a tak dále, máme hned od narození.[52]

Je to překvapivá teze, neboť na začátku druhé knihy naopak tvrdil, že skvělost člověk *nemá* přirozeně, nýbrž že ji získává teprve návykem.[53] Pasáže si dle našeho soudu neodporují, ale dochází v nich k jistému posunu. Ve druhé knize Aristotelés zdůrazňoval roli *návyku* při nabývání skvělosti (ARETÉ). V knize šesté k tomu dodává, že k získání pravé (KYRIA) skvělosti je třeba si osvojit jakousi schopnost „vhledu" (NÚS):

> Neboť i děti a zvířata mají přirozené duševní dispozice, ale bez rozumu (NÚS) se zdají být škodlivé. Alespoň se zdá, že je to podobné, jako když se silné tělo pohybuje bez zraku, tak silně klopýtne, protože nemá zrak, tak je tomu i zde: s nabytím rozumu (NÚS) nastane v jednání rozdíl a duševní dispozice, která dosud byla jen podobná, se stane pravou skvělostí.[54]

Jak je nyní s ohledem na předchozí výklad zřejmé, pravá skvělost vyžaduje nejen příslušný návyk, ale především zvláštní rozumovou schopnost „vidět" pravé počátky jednání. Bez této schopnosti mohou být i přirozené „dobré" vlastnosti jako statečnost či uměřenost škodlivé.

Co z této pasáže vyplývá pro lidskou přirozenost? V první řadě si musíme uvědomit, že se o ní zde mluví jako o tom, *s čím* se člověk narodí. Tento význam termínu „přirozenost" je ovšem třeba odlišit od toho, *k čemu* se člověk narodí, což je v našem kontextu důležitější. Aristotelés jistě nechce tvrdit, že by pravá skvělost byla nepřirozená či dokonce proti přirozenosti: má být naopak tím, k čemu má člověk směřovat, má být završením lidské přirozenosti. V citované pasáži se říká, že pravou skvělost získáme teprve tehdy, jsme-li s to pravdivě vidět to, o čem jsme výše

[47] Zde je míněna FRONÉSIS.

[48] „Z toho, co bylo řečeno, je zřejmé, že není možné, aby byl člověk opravdu dobrý bez soudnosti ani aby byl soudný bez etické skvělosti." – *EN*, 1144b 30–33.

[49] Srov. *EN*, 1144b 26–28.

[50] Srov. např.: „Rozčílit se, a snadno, dovede každý člověk, a také darovat peníze a prohýřit je; ale určit, vůči komu, v jaké míře, kdy a kvůli čemu, to nedovede každý, ani to není snadné. Proto je dobro vzácné, hodné chvály a krásné." – *EN*, II 9, 1109a 26–30.

[51] „Také skvělost se má k dovednosti podobně, jako se k ní má soudnost – není to sice totéž, ale podobné –, a tak se má i přirozená skvělost k pravé skvělosti." – *EN*, 1144b 1–4 (citován upravený překlad A. Kříže).

[52] *EN*, 1144b 4–6 (upravený překlad A. Kříže).

[53] Viz *EN*, 1103a 18–19.

[54] Srov. *EN*, 1144b 8–14.

mluvili jako o principu či počátku (ARCHÉ) jednání. V opačném případě jsme v nebezpečí, že nás naše žádost (EPITHYMIA), resp. touha (OREXIS) povede k cílům, které jsou pouze *zdánlivě dobré*. Tím se znovu dostáváme k otázce, k čemu směřuje naše touha.

Čeho si žádáme?

Jako základní východisko Aristotelova etického[55] rozvrhu se tedy nakonec ukazuje motiv OREXIS, jenž v sobě koncentruje celkovou *pohnutost* či motivaci člověka, resp. lidské duše. Tato pohnutost je vždy již pohnutostí „směrem k“ (něčemu), jež je charakterizováno jako „(zdánlivě) dobré“, resp. jako „(zdánlivě) dobré“ je třeba chápat vše, k čemu OREXIS směřuje.

Zde se pak ukazuje v první řadě to, že ono základní lidské „tíhnutí k . . . “ jednak nabývá mnoha rozmanitých podob, jednak některá (žádaná) „dobra“ se ukazují jako zdánlivá (TO FAINOMENON AGATHON) vůči „pravým“ (TAGATHON). Posouzení a rozlišení mezi pravým a (pouze) zdánlivým dobrem nemůže spočívat v samotné OREXIS: neboť právě ona způsobuje jak pohnutost v případě dobra pravého, tak i zdánlivého, aniž by mezi tím činila rozdíl. Charakteristiku „pouze zdánlivé“ ve smyslu „jeví se jako dobré, ale není“ musí žádanému připisovat jiná duševní složka (přičemž ono žádané je z hlediska OREXIS stále *žádaným*, tedy „dobrým“, a tak i určujícím „pohyb“, resp. ustanovujícím cíl – TELOS).

V čem tedy má spočívat zdánlivost onoho nepravého (tj. zdánlivého) dobra? Vzhledem k čemu se má ona zdánlivost určit?

Výše jsme rozlišili dvojí typ cíle, a tedy i dobra: (a) konkrétní cíl, tedy to, *k čemu* činnost směřuje a (b) princip činnosti, tedy to, *kvůli čemu* se činnost děje. Uvedli jsme, že teprve v okamžiku, kdy je člověk s to rozlišit „cíl“ druhého typu, je také schopen záměrné volby (PROAIRESIS), a tedy i jednání ve vlastním smyslu. Zatímco konkrétní cíl může být záležitostí pouhé žádostivosti a znamená tak určenost vnějším předmětem, princip jednání je záležitostí rozumové duše, neboť předpokládá abstrakci od konkrétního předmětu žádosti.

Terpve smysl či princip jednání umožňuje přechod z roviny žádání a odpírání (tj. řekněme „subjektivní“, lokální a okamžité) do roviny pravdy a nepravdy, což v tomto kontextu znamená možnost rozlišení mezi dobrem *zdánlivým* a *pravým*.

Úvaha o zdánlivém, resp. pravém dobru je úvahou o *počátku* či *principu* (ARCHÉ) jednání:

> Počátky praktického jednání jsou tím, „kvůli čemu“ se jednání děje; tomu však, kdo se nechá svést příjemností nebo bolestí, se počátek nezjevuje, ani to, že je třeba „kvůli němu“ jednat, ani že veškerá záměrná volba se rozhoduje vzhledem k němu a že je třeba všechno kvůli němu volit a konat.[56]

Jak jsme zdůraznili výše, ústřední otázkou šesté knihy *EN* je, co je *počátkem*, resp. *pravdivým* počátkem (ARCHÉ) jednání. Zde se jasně říká, že tímto počátkem je to, *kvůli čemu* (TO HÚ HENEKA) se jednání děje. Tento počátek se však nemůže zjevit tomu, kdo zohledňuje pouze pocity příjemnosti či bolesti, tedy kdo se nechá vést žádostivou složkou duše (EPITHYMIA). Počátek jako to, *kvůli čemu* se jednání děje, může se stát zjevným (FAINESTHAI) jen za předpokladu jistého odstupu od žádostivosti, od bezprostředních inklinací k následování příjemného, resp. vyhnutí se bolesti. Proto jsou také slast a bolest označeny za „ničitelku počátku“.

[55] „Etické“ zde znamená: rozumění lidskému pobytu jako směřujícímu k završení zdařilého života, k co možná nejlepšímu (životu).

[56] *EN*, 1140b 16–20 (upravený překlad).

Soudnost (FRONÉSIS) bude nakonec znamenat správné určení „prostředků k (dobrému životu)“ (TA PROS TO EU ZÉN HOLÓS), bude to tedy schopnost správně určit to, *co* je třeba vykonat (tj. konkrétní cíl, konkrétní jednání), tato správnost však nutně předpokládá pravdivé uchopení a zohlednění toho, *kvůli čemu* se jednání děje, tedy „smyslu“ či principu jednání. Díky tomu pak může samo jednání vyvstat nejen jako pouhý prostředek (šťastného života), nýbrž jako samo *uskutečňování* šťastného života.

Soudnost (FRONÉSIS) jakožto setrvalá dispozice správně volit tedy musí zohledňovat jistý specifický „cíl“, vůči němuž svou volbu koná, to, „kvůli čemu“ se jednání děje. Tento „cíl“ je počátkem (ARCHÉ) jednání, je tedy tím, „z čeho“ (HOTHEN) je jednání smysluplné, to jest „z čeho“ vůbec počíná a „z čeho“ je možné mu jako jednání rozumět.[57] Sama soudnost tento počátek sice zohledňuje, není však jejím „předmětem“. Pravdivé poznávání a uchopování počátků – a to jak pro to, co je věčné, tak pro to, co může být jinak[58] – je totiž záležitostí jiné rozumové schopnosti, a sice čistého postřehování či vhledu: NÚS.[59]

Tomuto pravdivému rozumovému uchopování počátků však – zdá se – musí předcházet jakýsi vývoj, který jsme již výše naznačili: (1) Od prvotní determinace žádostí, tedy stavu, kdy člověka orientují pouze konkrétní „předměty“ žádosti, resp. pocity (PATHÉ) slasti a bolesti (takže i výchova může zprvu využívat jen odměn a trestů), (2) k vytvoření vnější perspektivy pro posuzování vlastního jednání (stud: AIDOS) vůči původnímu, čistě „subjektivnímu“ strachu (FOBOS) z bolesti, (3) dále přes postupné vynořování se obecného (tj. schopnosti odlišit „předmět žádosti“ od principu), (4) až do fáze pravdivého posuzování principů jednání.

Významnou roli hraje po celý průběh tohoto „vývoje“ motiv slasti. Je totiž hlavní, takříkajíc přirozenou hybnou příčinou chování, zpočátku usměrňovanou pouze výchovou, zároveň však může být – v případě hédonismu – i hlavním motivem jednání. Proto se v následující kapitole obrátíme právě k tématu slasti. Předtím se však ještě pokusíme o stručné shrnutí toho, co z výkladu o „praktické rozumnosti“ považujeme za nejdůležitější.

Pravda praktického rozumu

Úloha rozumu spočívá v tom, že rozkrývá a následně kultivuje povahu touhy (OREXIS). Tato „péče o duši“ (resp. o její hybnou složku: žádost) se u člověka neobejde na jedné straně bez péče o celek (FRONÉSIS zohledňuje celek obce, SOFIA je pak nejvyšším věděním), na druhé straně vyžaduje rozumění pro to, co je dobré v jednotlivých konkrétních situacích jednání.

V oblasti etiky je zcela zásadní, že toto „rozkrývání“ pravé povahy (lidské) touhy není „teoretické“, nýbrž „praktické“: počátkem je totiž to, „že“ jednám – ARCHÉ GAR TO HOTI. Co je skvělá činnost (KAT’ ARETÉ ENERGEIA), potažmo dobré jednání není možné zprostředkovat teoreticky: aby člověk poznal, co je dobrem v jednání, musí s ním mít zkušenost. Co to ovšem znamená? Jednání je pro Aristotela souhrou více ohledů, z nichž ústředním je záměrná volba (PROAIRESIS). Nestačí jen dobře jednat, je třeba také *vědět, proč* jednám právě takto. To Aristotelés vyjadřuje na několika místech, např. v VI. knize, když ukazuje, že nestačí jen jednat *podle* správného porozumění, nýbrž se správným porozuměním. Tedy nestačí se jen řídit radou („znalce“), je třeba praktickou znalost mít a užívat.

Úloha soudnosti (a smysl *pravdivosti* v oblasti jednání) pak spočívá jednak v tom, že rozkrývá *pravou povahu principu jednání* jakožto pravého cíle touhy, jednak v tom, že *pravdivě rozkrývá*

[57] „Všechny počátky mají společné to, že jsou něčím prvním, z čeho něco buď je nebo vzniká nebo je poznáváno.“ – *Met.*, 1013a 17–19.

[58] Srov. *EN*, 1141a 3–4.

[59] λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. – *EN*, 1141a 7–8.

samu situaci jednání, to jest: ukazuje, zjevuje, přináší do zjevnosti, „co“ je třeba (nyní) činit, aby byl naplněn „princip“, k němuž směřuje touha, tj. „dobrý život“. První schopnost je označena jako zvláštní typ vhledu (NÚS), resp. vnímání (AISTHÉSIS), druhá jako soudnost (FRONÉSIS).

Schopnost náležitě „vidět“ a (pravdivě) vyložit situaci jednání stojí vůči *zakrývajícímu*, „nepravdivému“ (PSEUDOS) vidění, jímž je charakterizována špatnost. Rozdíl mezi dobrým a špatným charakterem tedy spočívá v tom, nakolik je daný člověk schopen „vidět“ a (řečí, rozumem) odhalovat v dané situaci to, „oč právě běží“.

Pokud by totiž byla úloha rozumu pouze v tom, pravdivě rozkrýt povahu lidské touhy, nebylo by třeba opakovaně zdůrazňovat, že počátky v etice „mohou být jinak“. Je to však právě tento akcent, jímž Aristotelés ukazuje, že vlastní zaměření lidské touhy (coby hlavního hybného momentu lidského života) se odehrává ve světě připouštějícím změnu, že je na něj takříkajíc co do své „realizace“ odkázána (a to jak ve smyslu uskutečňování, tak ve smyslu *poznávání*).

Schopnost náležitě vidět a pojmenovat situaci jako schopnost *ustavující* „dobrý život“ je v současné diskusi o etice spíše opomíjena, neboť se akcentují jiné – z pohledu Aristotela vedlejší – momenty jednání a volby, zejména ty, které abstrahují pouze k rovině řeči (tendence k formulaci obecných pravidel; redukce etiky na logiku, na systém výroků či soudů), resp. k rovině „subjektu“ či „sebevědomí“.[60] Aristotelés naproti tomu zdůrazňuje konkrétní situaci, nutnost jejímu správnému porozumění a z něj vycházejícího dobrého jednání.

Ukázali jsme tedy, co jsou pro Aristotela počátky (ARCHÉ) jednání, jakým způsobem se k nim vztahujeme a skrze co je poznáváme. V následující kapitole pojednáme o otázce slasti jako o něčem, co na jedné straně může být a často také je počátkem či principem jednání, tedy tím, *kvůli čemu* jednáme, zároveň je však principem nepravdivým a *zakrývajícím*.[61]

[60] Srov. např.: „For Aristotle, in particular, the depth and adequacy of moral reflection does not reside in procedural and formal elements, nor does it manifest itself in the ability to deal with difficult or singular cases. Yet, those two traits – the ability to find a decision criterion for solving all difficult cases, and the capacity to cut oneself off from concrete, individual, or situational circumstances – are precisely the defining features of modern theories of morality.“ – Canto-Sperber et al., *Moral disquiet and human life*, str. 49.

[61] Viz např. výše str. 58, pozn. 56.

Kapitola 5

Co je slast?

Jednou[1] ze zásadních otázek nejen v Aristotelově etice, ale v celé antické filosofii je, jakou úlohu hraje či má hrát slast (HÉDONÉ) ve zdařilém lidském životě. Antika na tuto otázku podala celé spektrum odpovědí: na jedné straně hédonismus, který slast považuje za nejvyšší dobro, za nejzazší cíl (nejen lidského) života (např. Eudoxos), na straně druhé pozice zastávaná např. Speusippem, který tvrdí, že žádná slast není dobrem a nemá ve zdařilém lidském životě žádné místo. Platón a Aristotelés se oba pokoušejí nalézt jakýsi kompromis tíhnoucí spíše k hédonismu (Aristotelés), resp. k anti-hédonismu (Platón).

Platónovu pozici najdeme nejobsažněji vyloženou v dialogu Filébos: nejvíce žádoucí život sestává ze správné směsi rozumu a slasti, sama slast však není v žádném ohledu nejzazším cílem lidského života.

Aristotelovo pojetí slasti – jak uvidíme – leží na pomyslné škále mezi hédonismem a anti-hédonismem blíže k Eudoxovi, Speusippova pozice je výslovně odmítnuta. Polemika s Platónem není sice explicitní, ale jak ukázal Gerd van Riel,[2] pojetí slasti v dialogu Filébos lze chápat jako pozici, vůči níž Aristotelés vymezuje vlastní nauku, v níž se snaží rehabilitovat úlohu slasti v lidském životě a zároveň se vyhnout radikálnímu Eudoxovu hédonismu.

Otázka slasti je v *Etice Nikomachově* tematizována na více rovinách. Zásadní otázka zní, zda je slast dobrem, a pokud ano, zda je dobrem nejvyšším, tj. zda slast je tím, k čemu směřuje (či má směřovat) veškerá lidská činnost: každé řemeslo, umění, věda, praktická rozvaha i jednání.[3] Aby však vůbec bylo možné odpovědět, je třeba říci, co je slast. Na tyto otázky dávají – byť nejednoznačnou a v některých ohledech problematickou – odpověď dvě obsáhlé pasáže věnované výslovně otázce slasti: závěrečná část VII. knihy (12. – 14. kapitola) a začátek X. knihy (1. – 5. kapitola).

Role slasti v Aristotelově etice

Jak jsme již několikrát zmínili výše, motiv slasti prostupuje celou Aristotelovou etikou na několika rovinách.

Slast je především důležitou pohnutkou jednání: „Člověk si žádá toho, co jest libé, a varuje se toho, co jest nelibé“.[4] Slast může být motivem záměrné volby (PROAIRESIS). V tomto smyslu

[1] Následující kapitola je až do str. 75 v podstatné části svého obsahu rekapitulací mé diplomové práce a rozvinutím závěrů, k nimž dospěla. Srov. Synek, *Otázka lidské přirozenosti v Aristotelově pojednání o slasti v Etice Níkomachově*.

[2] G. van Riel, *Pleasure and the Good Life*, str. 43–78.

[3] Viz *EN*, I 1, 1094 a1–3.

[4] *EN*, X 1, 1172a 25–26.

je však – zdá se – Aristotelův postoj vůči slasti (podobně jako u Platóna) spíše negativní: „Pro libost konáme to, co jest špatné, pro nelibost pak se zdržujeme toho, co jest krásné.“[5] Slast je tedy potenciální zdroj špatnosti; proto se ve všem „musíme nejvíce střící libosti a rozkoše; neboť je neposuzujeme nestranně.“[6]

Vztah ke slasti a nelibosti je proto třeba od mládí kultivovat: „Člověk má býti hned od mládí nějak veden, aby se radoval a rmoutil z toho, z čeho má“.[7] Slast a bolest hrají právě ve výchově nezastupitelnou úlohu, neboť slast je „našemu rodu nejvlastnější, proto lidé vychovávají mládež tak, že ji vedou slastí a strastí“.[8]

Etická skvělost, která je klíčovou podmínkou zdařilého života, pak spočívá ve správném poměru ke slasti a bolesti: „Pro mravní povahu je velmi důležité, aby se člověk radoval z toho, z čeho se radovat má, a aby nenáviděl, co má nenávidět. Neboť tyto city působí po celý život, ježto mají vliv a moc na ctnostný a blažený život.“[9] Určení etické skvělosti ve vztahu ke slasti pak shrnuje tato formulace:

> Skvělost je [setrvalá duševní dispozice týkající se] jednání,[10] a to taková, jež se ke slastem a strastem vztahuje nejlepším způsobem, špatnost pak naopak.[11]

Aristotelés výslovně odmítá, že by skvělost (ARETÉ) byla jakási apatie a klid;[12] slast má v životě – tím spíše ve zdařilém životě – svoji nezastupitelnou úlohu, je však třeba se k ní vztahovat tím nejlepším způsobem.

Pocit libosti a nelibosti, který vyvstává v souvislosti s nějakým jednáním, je pak pokládán za známku charakteru:

> Za známku stavů je třeba pokládat pocit libosti a nelibosti spojený s činy. Ten totiž, kdo se zdržuje tělesných požitků a právě z toho se raduje, je uměřený, kdo však nad tím pociťuje nelibost, je nevázaný, a kdo podstupuje nebezpečí a má z toho radost nebo alespoň ne zármutek, je statečný, kdo se však nad tím rmoutí, je zbabělý.[13]

Tento motiv se s jiným důrazem vrací ještě ve třetí knize při analýze dobrovolného a nedobrovolného jednání, kdy je lítost nad provedeným špatným skutkem počítána k polehčujícím okolnostem, které z jednajícího částečně snímají odpovědnost za čin: nedobrovolné jednání (AKON) je to, které jednajícímu působí zármutek a lítost (1110b 19), resp. takové, které je provázeno nelibostí (1110b 21) a zároveň je provázeno neznalostí jednotlivin, v nichž a pro něž se jednání děje (1111 a1–2). Posun v důrazu je v tom, že zde nejde v první řadě o posouzení charakteru (HEXIS) jednajícího, ale o konkrétní jednání a jeho důsledky, tj. zda dotyčný (obžalovaný)[14] cítí nebo necítí lítost v tom kterém konkrétním případě; to samozřejmě poukazuje k jeho charakteru,

[5] *EN*, II 2, 1104b 10–11.
[6] *EN*, II 9, 1109b 8–9.
[7] *EN*, II 2, 1104b 11–12.
[8] *EN*, X 1, 1172a 20–22.
[9] *EN*, X 1, 1172a 22–25.
[10] Výraz πρακτική zde s ohledem na smysl formulace doplňujeme o výraz ἕξις (viz řádek 1104b 19). ARETÉ je definována právě jako duševní dispozice, *habitus* (HEXIS), viz např. výměr etické skvělosti (1106b 37 – 1107a 2).
[11] Vlastní překlad *EN* 1104b 27–28. Originál: [ὑπόκειται ἄρα] ἡ ἀρετὴ εἶναι ἡ τοιαύτη περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας τῶν βελτίστων πρακτική, ἡ δὲ κακία τοὐναντίον.
[12] ἀπαθείας τινὰς καὶ ἠρεμίας – *EN*, 1104b 24–25.
[13] *EN*, 1104b 4–9. Upravený překlad: A. Kříž překládá τοῖς ἔργοις jako „spojený s výkony“.
[14] Výklad ve třetí knize je psán mj. s ohledem na posouzení jednání a případné stanovení míry zavinění, resp. trestu. Viz *EN*, 1109b 34–35.

polehčující okolností je však to, zda lítost skutečně cítí (tj. zda má příslušnou HEXIS), nikoli zda je pouze *schopen* ji cítit.

Dalším velkým okruhem otázek je problematika spjatá s „nutnými“, resp. tělesnými slastmi. Tomuto tématu se věnuje podstatná část VII. knihy, kde se Aristotelés zabývá nejprve problémem nedostatku sebevlády (VII 1–11), v závěru pak výslovně tělesnými slastmi (VII 14–15; částečně i X 5). Fenomén nedostatku sebevlády (nezdrženlivosti: AKRASIA) se vrací ke známé Sókratově otázce ze závěru dialogu Prótagoras: člověk sice ví, co by měl dělat, nechá se však svést žádostí, resp. slastí; je tedy snad vědění vláčeno žádostí sem a tam jako otrok?[15] V této souvislosti hledá Aristotelés odpovědi na několik vzájemně spjatých otázek: (1) Jaká je povaha vědění, resp. neznalosti, která se váže k nedostatku sebeovládání (tedy v jakém smyslu platí, že člověk „ví“, že jisté jednání je škodlivé, přesto se k němu však nechá svést žádostí)? (2) V jakém smyslu je nedostatek sebeovládání vědomý (EIDOTES) či nevědomý? (3) Jakých slastí a strastí se týká nedostatek sebeovládání? (4) V čem spočívá rozdíl mezi člověkem s dostatkem a nedostatkem sebevlády (zda v předmětu jednání, ve způsobu chování nebo v obojím)? (5) Jaký je rozdíl mezi člověkem s nedostatkem sebevlády (AKRATÉS) a člověkem nevázaným (AKOLASTOS)?

S ohledem na předmět, jehož se jednání týká, pak rozliší (ne)dostatek sebeovládání „prostý“ (HAPLÓS),[16] jenž se vztahuje k těm příjemným věcem, které jsou nutné (tj. vztahují se k tělu: výživa, pohlavní potřeby; to, co náleží hmatu a chuti),[17] a (ne)dostatek sebeovládání dílčí (KATA MEROS), resp. „co do“ (peněz, cti, ...).[18] Aniž bychom zabíhali do této poměrně složité problematiky, lze říci, že Aristotelés v mnohém přejímá Platónovu pozici, v níž má rozumná část duše vládnout nad nerozumnou (žádostivou), což se projevuje jednak tím, že (člověk) směřuje ke správnému cíli (tj. nikoli ke slasti), jednak tím, že nejedná proti příkazu rozumu. Oproti Platónovi však více zdůrazňuje roli zvyku: vedle vědomí toho, že člověk má jednak tak a tak, je třeba (pomocí zvyku) nabýt trvalou dispozici (HEXIS) takto jednat.

Zajímavé a důležité pasáže týkající se slasti najdeme v deváté knize: zde Aristotelés poukazuje jednak na jakousi těsnou spřízněnost dobrého života a (přirozené) slasti,[19] jednak na reflexivní povahu lidské slasti.[20] K těmto nejasným, zároveň však zásadním pasážím se vrátíme v závěru práce.

Dvě pojednání o slasti

Jak bylo řečeno, v *Etice Nikomachově* najdeme dvě souvislá pojednání o slasti. Rozdíly, které mezi oběma panují, jsou v některých ohledech příliš zjevné, což staví před komentátory otázku, zda je vůbec možné obě pojednání sloučit a formulovat tak jednotnou Aristotelovu nauku o slasti.

Autoři jako A. J. Festugière[21] vycházejí z faktu, že V. – VII. kniha *Etiky Nikomachovy* jsou součástí *Etiky Eudémovy*, kterou zároveň považují za dřívější. Rozdíly mezi oběma pojednáními jsou

[15] *EN*, VII 3, 1145b22; *Prot.*, 352c násl.

[16] *EN*, VII 6, 1147b 20.

[17] *EN*, 1148a 5–10.

[18] *EN*, 1147b 30–35.

[19] „Přirozené dobro totiž, jak řečeno, jest ctnostnému člověku samo o sobě dobré a příjemné. (...) Život pak náleží k tomu, co jest samo o sobě dobré a příjemné; (...) A to, co jest přirozeně dobré, jest dobré i pro člověka ctnostného.“ – *EN*, IX 9, 1170a 14–23.

[20] „Žití se u živých tvorů určuje mohutností pociťování, u lidí mohutností pociťování a myšlení; mohutnost pak jest vedena k činnosti; vrchol jest ve skutečné činnosti; zdá se tedy, že podstata života jest v pociťování nebo myšlení.“ – *EN*, 1170a 16–19; „Bytí však jest nám žádoucí proto, že jsme si vědomi dobra ve své bytosti; takové vědomí pak jest příjemné samo o sobě.“ – *EN*, 1170b 9–10.

[21] A. J. Festugière: *Aristote: Le Plaisir*, Paris: Librairie Philosophique, 1936; rpt. 1960, xxiv–xliv. Vycházím zde z článku: Tessitore, *A Political Reading of Aristotle's Treatment of Pleasure in the Nicomachean Ethics*.

proto připsány na vrub vývoji[22] v Aristotelově myšlení: zatímco pojednání v *EN* VII. je nevyzrálé a představuje ranou fázi Aristotelova myšlení, X. kniha již představuje propracované a konzistentní pojednání.

A. Kenny[23] je naproti tomu zastáncem názoru, že Etika Eudémova představuje definitivní Aristotelovu nauku a odpovídá na mnohé problémy, které v Etice Nikomachově buď chybějí, nebo jsou řešeny neuspokojivě. Proto je podle něj pojetí slasti v VII. knize propracovanější, jasnější a konzistentnější než výklad v knize desáté.

Komentátoři Gosling a Taylor uznávají výklad v X. knize za filosoficky propracovanější a vytříbenější, což však podle nich nemusí nutně znamenat, že je také pozdějšího data.[24] Ukazují, že s ohledem na filosofický a společensko-politický kontext diskuse o slasti je možné zařadit pojednání v VII. knize spíše do její pozdější fáze.[25] Další interpreti otázku po časové následnosti spisů nekladou nebo ji nepokládají za klíčovou, dávají v tomto smyslu obě pojednání víceméně naroveň a snaží se rozdíly vysvětlit jinak. G. E. L. Owen[26] např. tvrdí, že dva výklady o slasti jsou odpověďmi na dvě různé otázky: zatímco v sedmé knize mluví Aristotelés o tom, co člověku přináší slast (tj. o různých zálibách), v desáté knize je jeho hlavním zájmem popis samého prožívání slasti.[27]

A. Tessitore[28] odmítá Owenovu logicko-lingvistickou tezi jako problematickou a vysvětluje rozdílnost obou pojednání tím, že jsou adresována jiným posluchačům: zatímco VII. kniha je určena filosofům, výklad v X. knize je určen „gentlemanům“, čímž zapadá do morálně-politického rámce, který vládne v *Etice* jako celku a jeho hlavním smyslem je výchova ke ctnosti.[29]

Ústřední otázkou obou pojednání je, zda je slast dobrem a jaké místo má v lidském životě. V našem výkladu se proto přikláníme k interpretaci, kterou nabízí G. van Riel. Podle něho se Aristotelés vymezuje proti dvěma protikladným stanoviskům, text má proto značně polemický charakter. Zatímco VII. kniha *EN* se snaží rehabilitovat úlohu, jakou slast v lidském životě má, a je kriticky namířena proti anti-hédonistům (Speusippos, případně Platón), X. kniha se věnuje hédonistické pozici (Eudoxos), která v *EN* VII chybí; Aristotelés se v X. knize snaží vyhnout radikálnímu hédonismu a přitom zachovat úlohu slasti ve zdařilém lidském životě.[30] Tím by se dalo částečně vysvětlit, proč je v *EN* VII slast označena jako nejvyšší dobro, zatímco v *EN* X nikoli.

[22] Tzv. vývojovou hypotézu v Aristotelově myšlení, kterou formuloval W. Jaeger: *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1955, kritizuje ji např.: Aubenque, *Rozumnost podle Aristotela*.

[23] Srov. např. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*. Viz též: Wolf, *Aristoteles' 'Nikomachische Ethik'*, str. 190.

[24] J. C. B. Gosling, *The Greeks on Pleasure*, str. 194.

[25] Tamt., str. 300. Sledování vývoje diskuse se věnuje celá patnáctá kapitola, str. 285-300.

[26] Owen, *Aristotelian Pleasure*.

[27] „It [book X] is concerned to say, not what is enjoyable, but what enjoying is.“ – tamt., str. 100; V sedmé knize je podle Owena kladen důraz na používání substantiva „slast“ (hédoné) ve smyslu „záliba“, v desáté knize pak převažuje „logika sloves“, čili časté užití sloves a jim příbuzných substantiv, která překládáme jako „užívat si“, „těšit se“ atp.

[28] Tessitore, *A Political Reading of Aristotle's Treatment of Pleasure in the Nicomachean Ethics*.

[29] Proto v VII. knize nalezneme jednak definici slasti, jednak „hrubé“ (harsh) pasáže věnované tělesné slasti, což je něco, čím by se „gentleman“ neměl zabývat: jemu je určeno vznešenější a uhlazenější pojednání X. knihy. Na Tessitoreho výkladu zaráží už samozřejmost, s jakou promítá poněkud puritánskou představu o „ctnosti“ do Aristotelova pojednání: zcela neproblematicky mluví o „ctnostném člověku“ (FRONIMOS; SPÚDAIOS) jako o „gentlemanovi“ (život podle ARETÉ = *gentleman's way of life*); v otázce slasti má proto u gentlemana panovat *a noble disregard for question of this sort* – tamt., str. 261.

[30] Srov. van Riel, *Pleasure and the Good Life*, str. 44–45.

5.1 Pojednání o slasti v VII. knize *EN*

Jak již bylo řečeno, podstatnou část sedmé knihy (kap. 1–11) tvoří výklad o dostatku, resp. nedostatku sebeovládání (zdrženlivosti : ENKRATEIA, resp. nezdrženlivosti: AKRASIA). Téma slasti je tak implicitně přítomné v celé sedmé knize, teprve ve dvanácté kapitole se mu však Aristotelés začne věnovat přímo. Pojednání lze rozdělit na tři části: v první (12. – 13. kapitola)[31] Aristotelés nejprve uvede několik antihédonistických argumentů (12. kap.), které poté vyvrátí (13. kap.), a formuluje při tom vlastní definici slasti. Ve druhé části (většina 14. kapitoly)[32] zkoumá vztah slasti k nejvyššímu dobru a ukáže, že *určitá* slast *je nejvyšším dobrem*. Ve třetí části se věnuje především otázce tělesných slastí (závěr 14. kapitoly, 15. kapitola).[33]

Ústředním bodem Aristotelovy kritiky antihédonistické pozice je odmítnutí teze, že slast je pouhé „dění" (GENESIS), které směřuje k něčemu *jinému*, k cíli (TELOS) či bytnosti (ÚSIA) vůči sobě vnější.[34] Toto pojetí, diskutované např. v Platónově dialogu *Filébos*, chápe slast jako proces doplňování nějakého nedostatku, jako obnovování přirozeného stavu. Za své paradigma[35] bere příklad výživy: slast z jídla je podmíněna předchozím nedostatkem (hladem), tedy jakýmsi chyběním, které je spojeno s bolestí (resp. žádostí); slast je tedy pouhým procesem (KINÉSIS), který směřuje k obnově a doplnění přirozeného stavu.

Aristotelelés proti tomu vychází z pojmu činnosti, uskutečňování: ENERGEIA. Na rozdíl od pouhého pohybu (KINÉSIS, resp. dění: GENESIS) je činnost cílem sama v sobě. Aristotelés proto definuje slast nikoli jako pociťované dění, jakousi pasivitu, ale naopak jako aktivitu: činnost přirozeného stavu, které nic nebrání:

> Proto není správné tvrdit, že se slast zdá být pociťovaným děním, ale spíše říkat, že je to uskutečňování duševní dispozice, která je v přirozeném stavu, a místo „pociťované" říci „nebráněné".[36]

Zde tedy Aristotelés ukazuje, že slast je činností, uskutečňováním (ENERGEIA) „přirozeného stavu". Proti Speusippovu (či Platónovu) pojetí, podle něhož určujícím znakem slasti je (pasivní pociťování) naplňování nedostatku, takže i každé slasti musí předcházet jakési chybění a bolest, Aristotelés ukazuje opak: pro porozumění slasti je třeba vyjít nikoli z představy deficientního, nýbrž přirozeného stavu; slast není naplňováním nedostatku, ale nadbýváním: (aktivní) činností duše, uskutečňování setrvalé duševní dispozice, jíž nic nechybí.

Otázkou však zůstává, co se zde míní výrazem „přirozený" (KATA FYSIN), neboť z definice vyplývá, že činnost duševního stavu, jenž není v souladu s přirozeností (který není KATA FYSIN), příjemná nebude.

Jeden výměr termínu přirozený nalezneme na začátku druhé knihy v pasáži, kde Aristotelés řeší otázku, zda máme skvělost (ARETÉ) přirozeně, nebo zda ji teprve získáváme (návykem).[37] Jednoznačně pak prohlásí, že přirozeně máme jen jisté tendence k určitému způsobu jednání, avšak teprve zvykem (mimo jiné) náležitou duševní dispozici (HEXIS) opravdu získáme. Z výkladu ve druhé knize dokonce vyplývá, že *každá* setrvalá duševní dispozice (HEXIS) je důsledkem

[31] *EN*, 1152a 34 – 1153a 35. Členění do kapitol uvádím podle Bekkerova vydání (Berlin 1831), které používá i A. Kříž.

[32] *EN*, 1153b 1 – 1154a 7.

[33] *EN*, 1154a 7 – 1154b 22.

[34] Srov. *Phil.*, 53c nn.

[35] Opírám se zde o studii G. van Riela, viz: van Riel, *Pleasure and the Good Life*, str. 44–47.

[36] Vlastní přetlumočení pasáže: διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον. – *EN*, 1153a 12–15.

[37] Viz *EN*, II 1, 1103a 19 – b 2. Srov. též výše kap. 2, str. 16.

výchovy a návyku a že je tedy (v tomto smyslu) nepřirozená. Pokud bychom chtěli *toto* chápání termínu přirozenosti promítnout do výše uvedené definice slasti, museli bychom tvrdit, že *žádný* člověk nepociťuje slast z činností „vyšších" částí duše (tj. všech kromě duše vyživovací), neboť jeho charakter (HEXIS) – ať už je to skvělost či špatnost – je získán pomocí návyku, ergo nepřirozený. Tato varianta je přípustná (viz dále), vede ovšem k tomu, že definice pokrývá jen velmi malé spektrum slastí, neboť vylučuje slasti spojené s jednáním a myšlením, resp. slasti spojené s uskutečňováním případných etických i rozumových skvělostí.

Pojem přirozenosti je ovšem možné chápat jinak, resp. rozšířit jej i na získané duševní dispozice (HEXIS). To ostatně činí jak Aristotelés, tak řada jeho interpretů:

> Snadněji se léčí nedostatek sebevlády u lidí prudké povahy než u těch, kteří sice věc uváží, ale potom ve svém úmyslu nesetrvají, snadněji také u těch, kteří se nedovedou ovládat spíše z návyku než z přirozené vlohy; neboť návyk lze změnit snadněji než přirozenost; ale proto jest to nesnadné také u návyku, poněvadž návyk se podobá přirozenosti, jak praví i Euénos: „Příteli, myslím, že dlouhého cviku lidem jest třeba, tento pak přirozeností se konečně stane."[38]

Vzhledem k předchozímu nás může zarazit už to, že se zde mluví o lidech s nedostatkem sebevlády (tj. „nezdrženlivých") jednak „z návyku", jednak z přirozené vlohy. Vyplývá z toho, že naše schopnost (DYNAMIS) nabýt určitý charakter (HEXIS) není neurčená, resp. že je možné mít již nějaký charakter (HEXIS) *přirozeně*. Zajímavější je však Euénovo tvrzení, s nímž Aristotelés zjevně souhlasí: návyk se po náležité době může stát přirozeností. Podobně se v *EN* VII 15 mluví o tom, že (špatná) přirozenost může u lidí pocházet z návyku.[39]

V souladu s tím tedy budeme rozlišovat první a druhou přirozenost. První je ta, s níž se člověk narodí a kterou může bezprostředně užívat. Druhá je pak ta, která se teprve nabývá návykem (ETHOS) a ustavuje se v setrvalou duševní dispozici (HEXIS). Zatímco první nelze[40] návykem měnit, druhou do jisté míry ano.[41]

Co znamená „přirozený stav" v definici slasti? Nyní se můžeme vrátit k výše uvedené definici slasti a uvážit, jaké hlavní varianty výkladu se pro výraz KATA FYSIN nabízejí:[42]

(1) Termín KATA FYSIN se vztahuje pouze na první přirozenost a vyznačuje specifickou druhovou odlišnost přirozené (tj. nutné, v silném smyslu neměnné: fyziologické) HEXIS vůči získané (etické). Definice zahrnuje pouze slasti z činnosti naší fyziologické stránky, tj. první přirozenost (termín FYSIS si zde podržuje význam z *EN* II 1).[43]

[38] *EN*, VII 11, 1152a 26–34 (upravený překlad).

[39] *EN*, 1154a 32–34. Srov.: „Návyk se považuje za silný proto, že činí věci přirozenými." – *MM*, II 6, 1203b 32–32 (upravený překlad). Též: „To, nač jsme si navykli, stává se časem druhou přirozeností." – *Rhet.*, I 11, 1370a 6–7. Podobně i ve svém článku I. Vasilou in: Vasiliou, *The Role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics*, str. 778 a násl.

[40] V citované pasáži se nicméně naznačuje, že přirozený nedostatek sebevlády měnit *lze*, byť je to velmi obtížné. Příznačné je, že se nemluví o pouhé neutrální změně charakteru, ale o *léčení*. Nedostatek sebevlády je tedy chápán jako nemoc, s níž se člověk může takříkajíc narodit, kterou však může stejně dobře i získat skrze návyk.

[41] Od určitého okamžiku však již patrně nikoli, viz: „Tak z počátku bylo možno i nespravedlivému člověku i nevázanému, aby se takovými nestali, proto jsou jimi dobrovolně; jakmile se však takovými stali, není jim již možno, aby jimi nebyli." – *EN*, III 7, 1114a 19–21. (Upravený překlad.)

[42] Podrobnější rozbor viz: Synek, *Otázka lidské přirozenosti v Aristotelově pojednání o slasti v Etice Níkomachově*, str. 32–35.

[43] Toto stanovisko zastává např. Friede Ricken. Píše, že kde se v sedmé knize mluví o vztahu mezi slastí a stavem (HEXIS), míní se vždy pouze fyziologická, nikoli etická HEXIS, a není tu tedy řeč o slastech a strastech coby „známkách stavů". Srov. Ricken, *Wert und Wesen der Lust*, str. 213.

(2) Termín KATA FYSIN vyznačuje specifickou „druhovou“ odlišnost dobrého člověka (SPÚDAIOS) vůči ostatním etickým stavům, neboť jedině on je cele v souladu s lidskou přirozeností, naplňuje v plné míře to, čím má člověk „přirozeně“ být.[44] (Termín FYSIS zde tedy zahrnuje i naučené duševní dispozice a v jakémsi smyslu snad i rozumovou část duše.) Slastná „prostě“ (HAPLÓS) jsou pouze ta uskutečňování duše ctnostného člověka, která nejsou spojena s chyběním, tj. která nejsou uspokojováním žádosti.

(3) Termín KATA FYSIN se vztahuje na první přirozenost (na fyziologické potřeby), nevyjadřuje však specifický druhový rozdíl HEXIS, ale pouze nutné podmínky pro to, aby činnost byla slastná. Slast prostá (HAPLÓS)[45] by byla uskutečňováním jakéhokoli stavu (HEXIS) ve chvíli, kdy člověku po „fyzické“ stránce nic nechybí a vše funguje, jak má: kdy je KATA FYSIN. Slast nahodilá (pro někoho: TINI) by byla také činností zdravé části organismu, ovšem byla by provázena žádostí, resp. chyběním a bolestí.[46]

Potíž první (1) interpretace spočívá v tom, že pokud ztotožníme termín HÉ KATA FYSIN HEXIS s fyziologickou stránkou člověka a definici pak rozumíme tak, že se vztahuje výhradně na činnost fyziologické stránky duše, jsme nuceni vyloučit všechny slasti spojené s uskutečňováním etické i rozumové duševní složky. Proto pokládáme tento výklad za zbytečně reduktivní.

Druhá (2) interpretace *de facto* říká, že skutečnou slast pociťuje *pouze* „dobrý člověk“, tedy ten, který dosáhl etické i rozumové skvělosti. Jinými slovy že slasti, které pociťuje každý jiný než „skvělý“ charakter, jsou pouze slastmi nahodilými, jsou slastmi jen „pro někoho“ (TINI) a jsou navíc provázeny chyběním či bolestí, zatímco „prostou“ (HAPLÓS) slast může pociťovat jen „dobrý člověk“ (SPÚDAIOS). Tento způsob interpretace se snaží promítnout do definice slasti již nějaké morální hodnocení, které rozděluje slasti na pravé a podmíněné, resp. zdánlivé. Pro tento výklad však přímo v VII. knize nenajdeme oporu.[47]

V souladu s variantou (3) se proto domníváme, že VII. kniha neodpovídá na otázku, co je *dobrá* slast, nýbrž pouze na otázku, co je slast. Tím mimochodem poukazuje k jednomu důležitému momentu, a sice že *každá* slast je – z hlediska toho, kdo ji pociťuje – slastí. Její „bytí“ zároveň není ničím jiným než právě činností, uskutečňováním (ENERGEIA) určité duševní dispozice, je tedy vždy slastí právě a jen pro někoho, tj. pro toho, kdo danou činnost vykonává. To ovšem zároveň znamená, že slast jako taková neposkytuje možnost normativního dělení: každá slast je „evidentně“ slastí, žádná slast není – z hlediska pociťujícího vzato – něčím jiným, něčím „nepříjemným“.

[44]Toto stanovisko zastává většina komentářů. S. Broadie – Ch. Rowe uvádí, že normou čili „přirozeným stavem“ je „dospělý, zdravý, ctnostný člověk“ (*adult, healthy, excellent human being*), aniž by však pro tento výklad poskytl solidnější oporu, viz: Sarah Broadie, *Aristotle*. Podobně (nezdůvodněné) tvrzení drží i Julia Annas: normou pro rozlišení „prostých“ slastí je ctnostný člověk: *good man* (in: Annas, *Aristotle on Pleasure and Goodness*, str. 286). U. Wolf užívá výrazu *gut verfasste Mensch* a termíny FYSIS, HEXIS KATA FYSIN a HEXIS FYSIKÉ tlumočí v tomto kontextu jako *die dem Menschen wesentliche Verfassung* (in: Wolf, *Aristoteles' 'Nikomachische Ethik'*, str. 193–4).

[45]Rozlišením mezi slastmi prostými (ἁπλῶς) a nahodilými (tj. slastmi „pro někoho“: τινί) se zde nebudeme podrobněji zabývat, jakkoli hrají pro výklad slasti v VII knize důležitou roli. Viz výklad in: Synek, *Otázka lidské přirozenosti v Aristotelově pojednání o slasti v Etice Níkomachově*, str. 28–35.

[46]Toto stanovisko – zdá se mi – bychom mohli připsat G. van Rielovi, který termín *natural state* vysvětluje jako *a disposition that functions as it should*. Podle něj chce Aristotelés v VII. knize zdůraznit, že rozlišení mezi procesem a činností nehraje ve zkoumání slasti žádnou podstatnou roli, neboť slasti jsou spíše než obnovováním přirozeného stavu jeho činností. Tím je odmítnuto Platónovo pojetí, slast již není obnovou přirozeného stavu, ale jeho perfektní realizací. Do tohoto schématu se podle G. van Riela vejdou i slasti z „obnovy stavu“, není to však pro Aristotela příliš podstatné. Viz: van Riel, *Pleasure and the Good Life*, str. 50–51.

[47]V tomto bodě souhlasíme s F. Rickenem, srov.: Ricken, *Wert und Wesen der Lust*, str. 216. Bližší zdůvodnění in: Synek, *Otázka lidské přirozenosti v Aristotelově pojednání o slasti v Etice Níkomachově*, str. 32–34.

Jediné měřítko, které lze na slast jako takovou uplatnit, je *kvantitativní* posouzení. Proto také určujícím kritériem pro rozlišení slastí v VII. knize je – a v tom se komentáře většinou shodují – kvantitativní hledisko.[48] Možnost rozlišení mezi „dobrými" a „špatnými" slastmi, tedy i možnost zavedení jisté normativity, přichází až s vykročením k předmětu slasti, tj. od HÉDONÉ k TO HÉDY, které však najdeme až v X. knize.

Smyslem našeho výkladu definice slasti v VII. knize je zdůraznit její nenormativní povahu, která poukazuje k jednomu zásadnímu rysu slasti (HÉDONÉ): sama slast ze sebe nemůže vydat počet, nezakládá žádnou možnost normativního dělení. Každý pocit slasti je završený, sám v sobě zdůvodněný, „evidentní". Sama slast umožňuje pouze rozlišení na slast, které předchází žádost a která implikuje bolest (slast „pro někoho": TINI), a slast, která je v tomto smyslu prostá, „jednoduchá" (HAPLÓS), tj. nepředchází jí žádná potřeba, žádné chybění. Toto rozlišení však neodpovídá (resp. nemusí nutně odpovídat) rozlišení na „morálně dobré" (slušné) a „špatné" (hanebné) slasti. Morální posouzení slasti je možné až poukazem k vnějším měřítkům. Sedmá kniha tak pouze naznačuje možnost vykročení z čistě „subjektivního" zažívání slasti k jejímu „předmětnému" posouzení.

Náš výklad je částečně namířen proti těm interpretacím, které ztotožňují rozlišení slastí na prosté (HAPLÓS) a „pro někoho" (TINI) s morálním rozlišením slastí na slušné a hanebné. Aristotelés se jistě pokouší ukázat, že život dobrého člověka je subjektivně zakusitelný, to jest příjemný; to však ještě neznamená, že má objektivní koncepci slasti.[49] Že nějaká slast je morálně horší, to ještě nemusí znamenat, že je méně slastí. Aristotelova definice naopak říká, že každá – „morálně přípustná" i „špatná" – slast *je* slastí (a právě v tom spočívá hlavní riziko, jež s sebou slast pro zdařilý lidský život nese).

Jak ještě uvidíme ve výkladu X. knihy, velké potenciální nebezpečí slastí spočívá v tom, že stupňují sobě odpovídající činnost. Proto pokud člověk nalézá zálibu v „ošklivých" či „špatných" činnostech, slast bude tuto zálibu posilovat, až se tak postupně ustaví špatný charakter. Takový člověk by se měl slasti spíše vyhýbat, protože jeho slast jen prohlubuje „zkaženost" jeho charakteru. V *tomto* smyslu je to zdánlivá slast (resp. zdánlivé dobro), neboť dotyčný ji pokládá za (bezprostřední) dobro, zatímco jej vede ke stále větší špatnosti, tj. nevyhnutelně směřuje k *ne*dosažení nejvyššího dobra, zdařilého života (EUDAIMONIA). Kdo naopak nalezne zálibu v činnostech krásných, ten se může vedení těchto příjemností podvolit: pro něj budou tyto slasti pravdivé, neboť se mu budou dobrem nejen zdát, ale také jím skutečně budou.

5.2 Pojednání o slasti v X. knize *EN*

Jak bylo řečeno, zatímco VII. kniha se věnuje hlavně vyvrácení antihédonistického stanoviska, které slasti upírá pozitivní místo ve zdařilém lidském životě, desátá kniha se zaměřuje spíše opač-

[48] Za špatný je pokládán nadbytek zejména nutných slastí, tj. těch, které jsou spojeny s tělem. Srov. např. Ricken, *Wert und Wesen der Lust*, str. 216.

[49] V tomto bodě nesouhlasím s U. Wolf, která tvrdí, že když má Aristotelés objektivní koncepci dobra, musí mít i objektivní koncepci slasti, má-li výraz „objektivní koncepce slasti" označovat nauku, která určité slasti – tj. ty morálně přípustné, dobré – označí jako slasti skutečné, „objektivní", zatímco jiné slasti – ty morálně špatné, hanebné – diskvalifikuje jako pouze zdánlivé, neskutečné (tj. že to v posledku vůbec slasti nejsou). Každá slast je slastí v tom smyslu, že je někomu (tzn. „subjektivně") příjemná, právě to z ní činí slast. Mám za to, že zdánlivost, o níž Aristotelés mluví v souvislosti s určitými slastmi, se nevztahuje na jsoucnost těchto slastí (cokoli je někým pociťováno jako slastné, je nutné pokládat za slast), ale na jejich vztah k dobru: špatné slasti jsou pouze zdánlivě dobré (takže pro ty, kdo ztotožňují slast a dobro, jsou to *de facto* jen zdánlivé slasti). Viz Wolf, *Aristoteles' 'Nikomachische Ethik'*, str. 197; srv. Annas, *Aristotle on Pleasure and Goodness*, str. 296.

ným směrem: k hédonismu, který slast považuje za nejvyšší dobro, za poslední cíl všeho (nejen) lidského usilování.

Po krátké úvodní kapitole (X 1), v níž vyzdvihne důležitost pojednání o slasti pro etiku, předkládá Aristotelés (X 2) kritickou revizi několika tvrzení, která považují slast za dobro, resp. nejvyšší dobro. Ačkoli platnost většiny z nich přímo nezpochybní a v základních rysech ji spíše uzná, dojde (oproti VII. knize) k závěru, že slast není (nejvyšším) dobrem.

Podobně jako v VII. knize, i zde hraje při konfrontaci s probíranými názory o slasti ústřední roli motiv činnosti (ENERGEIA): Aristotelés chce ukázat, že slast není děním (vznikáním: GENESIS) ani pohybem (KINÉSIS), ale že je uskutečňováním (ENERGEIA): uvede (X 2) několik argumentů proti tomu, že by slast byla spojena s „naplňováním", a byla by tedy spojena se vznikáním (GENESIS); odmítne (X 3) chápání slasti jako pohybu (KINÉSIS) a ujasní (X 4) vztah slasti k činnosti (ENERGEIA). Zásadním rozdílem vůči VII. knize je, že slast již není s činností identifikována, nýbrž je tím, co ji zdokonaluje, resp. je „přistupujícím zdokonalením" činnosti.[50]

Pátá kapitola (X 5) je podrobnou analýzou různých druhů slasti. Ústředním motivem je zde pojem „příbuznosti" slastí a činností. Slasti se liší druhem právě tak, jako se liší činnosti: ke každé (dokonalé) činnosti se druží její vlastní slast. V závěru kapitoly je provedeno hodnocení slastí: dobré jsou ty, které se druží k „dobrým" činnostem a *vice versa*. Na pozadí tohoto zhodnocení je koncepce lidského „úkolu a výkonu": ERGON. Oproti VII. knize, v níž bylo kritérium pro rozlišení špatných a dobrých (nebo přinejmenším neškodných) slastí pouze *kvantitativní* (špatný byl pouze nadbytek nutných slastí), v X. knize je hledisko *kvalitativní*: slasti jsou špatné právě tak jako činnosti, k nimž se pojí; slasti ze špatných činností jsou špatné bez ohledu na kvantitu. Zároveň se zde otevře pole pro odlišení činností čistě duševních, resp. rozumových (zejména pro kontemplaci: THÓREIN), a tedy i slastí s nimi spojených.

ENERGEIA – KINÉSIS

Aristotelés tedy v desáté knize *EN* postupně zvažuje (hédonistické) argumenty pro tezi, že slast je nejvyšším dobrem. Na jedné straně chce ukázat, že slast *je* dobrem, zároveň však odmítá tvrzení, že je dobrem nejvyšším. Důležitým krokem proto musí být odlišení různých druhů slastí. To se podaří tím, že slast je spojena s činností (ačkoli nejsou identické) a pojem činnosti (ENERGEIA) je poté vyložen s ohledem na svou předmětnou stránku: každá činnost totiž musí probíhat na něčem, musí mít nějaký „předmět". Různé činnosti – podobně jako různé slasti – lze potom odlišit právě podle „předmětu", s nímž se pojí.

Podobně jako v VII. knize je tedy i zde základem argumentace pojem činnosti (ENERGEIA) v kontrastu k pojmu procesu či pohybu (KINÉSIS). Toto rozlišení se nyní pokusíme krátce vyložit. Aristotelés se mu věnuje v deváté knize *Metafysiky*[51] a desáté knize *Etiky Nikomachovy*.[52]

Devátá kniha *Metafysiky* dělí „jednání" (PRAXEIS)[53] na pohyby (KINÉSEIS) a činnosti (ENERGEIAI). Pohyby (či procesy)[54] mají jakousi mez (PERAS), nejsou samy cílem (TELOS), nýbrž k něja-

[50] ἐπιγινόμενόν τι τέλος – *EN*, 1174b 33.

[51] Viz *Met.*, IX 6, 1048b 18–35.

[52] Viz *EN*, X 3, 1174a 14 – 1174b 13.

[53] Překlad termínu πράξεις slovem „jednání" je v kontextu této pasáže v *Metafyzice* (!) poněkud matoucí, neboť má jít o pojem nadřazený pohybům (κίνησις) i činnostem (ἐνέργεια), přičemž mezi pohyby uvádí Aristotelés např. hubnutí či uzdravování, což bychom stěží označili jako jednání. Podobně i překlad termínu KINÉSIS není zcela vystihující: kromě místního pohybu sem spadá i změna kvantity, kvality a podstaty. Srv. Liske, *Kinesis und energeia bei Aristoteles*, str. 161.

[54] Překlad slova κίνησις není jednoznačný (viz předchozí poznámku). Budu užívat obou přetlumočení „proces" i „pohyb".

kému od nich odlišnému cíli směřují: jsou PERI TO TELOS. Procesy tedy nejsou ukončené v sobě, ale v něčem jiném. Průběh těchto procesů je odlišný od výsledku, k němuž směřují: stavět dům je něco jiného než jej postavit, učit se je něco jiného než naučit se, podobně hubnout a zhubnout či uzdravovat se a být zdravý.

Oproti tomu činnosti jsou samy cílem (TELOS), jsou v každém okamžiku „dokonalé" (TELEIOS), např. samo vidění či myšlení nebo dobré žití.

Pasáž v *Etice Nikomachově* se zabývá problematikou slasti. Aristotelés zde vyvrací antihédonistické argumenty, které chápou slast jako cosi nedokonalého právě proto, že slast vždy vyžaduje jakési chybění a nedostatek, k jehož naplnění směřuje. Aristotelés naproti tomu vypracovává vlastní koncepci: odmítá chápání slasti na základě představy dění či procesu (GENESIS; KINÉSIS), a místo toho chápe slast na základě pojmu ENERGEIA. To mu nakonec umožňuje prohlásit slast za cíl (TELOS) a za cosi úplného (TELEIOS), neboť to jsou atributy připisované pojmu ENERGEIA.

Rozlišení mezi KINÉSIS a ENERGEIA se zde ještě trochu zpřesňuje.[55] V poměrně dlouhé a podrobné pasáži[56] se dozvídáme charakteristiky pohybu (KINÉSIS) a důvody, proč slast nemůže být pohybem. Slast je totiž „jakýmsi celkem" (HOLON). Podobně jako vidění, které je v jakémkoli okamžiku ukončené a dokonalé (TELEIA), také slast se nenabývá postupně, nýbrž je v každém okamžiku cele slastí. Proto nemůže být pohybem (KINÉSIS), jenž se vyznačuje těmito znaky:

1. Pohyb se děje v čase – k tomu, aby se pohyb udál jako celek, tj. aby byl dovršen, je potřeba čas.[57]

2. Pohyb směřuje k nějakému (od sebe odlišnému) cíli (TELOS), a teprve jeho dosažením se završuje, dokonává (TELEÓ).

3. Pohyby se druhově různí (např. místní pohyby podle svého východiska a cíle: POTHEN).

4. Každý pohyb má rychlost a zdlouhavost (tj. lze stavět dům rychle nebo pomalu, nelze se však rychle nebo pomalu radovat).

Pohybem (procesem) je např. stavění domu: k dovršení takového procesu je třeba čas, tzn. proces stavění není ukončený, dokud není dům celý postaven. Stavění tedy směřuje skrze různé dílčí kroky k cíli. Tyto dílčí „pohyby" se druhově liší jednak od celku (vůči stavění domu to jsou jen dílčí fáze, jsou proto neukončené), jednak mezi sebou, a to východiskem a cílem. Podobně je tomu i při ostatních druzích pohybu, např. při místním pohybu: tím se míní pohyb z jednoho místa na jiné. Něco jiného je chůze, let, skok apod.; tyto se od sebe liší druhově, rozdíly jsou však i v samé chůzi, a to právě podle východiska a cíle. Aristotelés uzavírá:

[55] Je ovšem otázka, zde lze mluvit o zpřesnění; Fr. Ricken ukazuje, že užití pojmů KINÉSIS a ENERGEIA je v obou citovaných pasážích (*EN* X a *Met.* IX) odlišné: význam pojmu KINÉSIS je v *Metafyzice* širší než v *Etice Nikomachově*, u pojmu ENERGEIA je tomu naopak: *Metafysika* jej užívá v úzkém smyslu, *Etika Nikomachova* v širším („širší" význam pojmu ENERGEIA znamená, že v jistém smyslu zahrnuje i procesy: KINÉSIS). Srv. Ricken, *Wert und Wesen der Lust*, str. 214–216. Jiní autoři rovněž nemluví o zpřesnění, ale o různých významech termínu ENERGEIA v Aritotelových spisech, viz např. Chen, *Different Meanings of the Term Energeia in the Philosophy of Aristotle*, str. 56–65. V této práci zastávám ohledně interpretace *Etiky Nikomachovy* Rickenův výklad s tím, že jej zobecňuji: každé uskutečnění možnosti (DYNAMIS) je činností (ENERGEIA), která může být buď spojena s pohybem (KINÉSIS), nebo s ním spojena není (AKINÉSIA; srov. *EN* 1154b 26–28). Viděno z opačné strany: každý pohyb (KINÉSIS) je zároveň v jakémsi smyslu činností, uskutečňováním (ENERGEIA) určité možnosti (DYNAMIS).

[56] *EN*, 1174a 14–1174b 13.

[57] Naopak slast – podobně jako vidění – se sice děje v čase, ale nikoli tak, že by se časem teprve stávala tím, čím je.

> O pohybu jsme přesněji pojednali jinde, ale i zde vidíme, že v každém[58] okamžiku není celý a dokonalý, nýbrž že jsou mnohé pohyby neukončené a liší se druhem (EIDOS), neboť druhový rozdíl je určený tím, odkud a k čemu daný pohyb směřuje.[59]

Oproti tomu slast je v každém okamžiku dokonalá a nemá rychlost ani zdlouhavost:

> Bytnost (EIDOS) slasti je celá a dokonalá v jakémkoli čase (CHRONÓ). Je proto jasné, že se liší od pohybu a že slast je čímsi ukončeným a dokonalým.[60]

K těmto časovým charakteristikám slasti přidává Aristotelés ještě následující:

> To jest snad zřejmé i z toho, že pohyb je možné vykonat pouze během času, zatímco pociťování libosti je v každém okamžiku jaksi „celé“.[61]

Zatímco pohyb se odehrává v čase (EN CHRONÓ), slast, podobně jako vidění, je „jakýmsi celkem“ (HOLON TI) v každém okamžiku (EN TÓ NÝN).

Na první pohled možná jasné rozlišení mezi KINÉSIS a ENERGEIA však skrývá řadu problémů. Každá duševní činnost má svůj „předmět“. Předmětem činnosti však může být i proces, který má v čase určitelný začátek a konec – např. poslech symfonie.[62] V jakém smyslu bude i pro něj platit, že je činností, a nikoli procesem? Slyšení je podle Aristotela činností, jež je v každém okamžiku dokonalá, nepotřebuje ke svému završení čas a nemá smysl mluvit o různě rychlém slyšení. Naproti tomu symfonie potřebuje ke svému odehrání čas, má svůj začátek a konec, lze ji zahrát rychleji či pomaleji. Můžeme tedy v případě jejího poslechu mluvit o činnosti? V jakém smyslu a do jaké míry je požitek z poslechu hudební skladby spojen s činností (a v jaké míře s ní spojen není)?

Zdá se mi, že odpověď je v základních rysech vcelku prostá: pojmy KINÉSIS a ENERGEIA netvoří disjunktivní dvojici pojmů určenou k popisu činností,[63] ale jsou to spíše *komplementární perspektivy*, z nichž lze jednání rozumět.[64] Podobný vztah panuje – jak jsme se pokoušeli ukázat výše[65] – i mezi pojmy jednání a zhotovování: PRAXIS a POIÉSIS, resp. TECHNÉ.

Stavba domu je zajisté jakýsi proces (pohyb, změna), který směřuje k cíli, jenž je samému procesu vnější. Jak je to však se samou prací zedníka? Označili bychom samotný fyzický výkon (práci svalů, rukou atd.) spíše za pohyb (KINÉSIS), nebo za uskutečňování (ENERGEIA)? Dochází jeho

[58] Opravuji zde Křížův překlad „v celé době“ na „v každém okamžiku“: οὐκ ἐν ἅπαντι χρόνῳ τελεία εἶναι. Překlad zájmena ἅπας slovem „celý“ odporuje předchozímu výkladu: pohyb je ukončený právě jen v jakémsi časovém celku, ne však „v každém okamžiku“.

[59] *EN*, 1174b 2–5 (vlastní překlad). Originál: διʹ ἀκριβείας μὲν οὖν περὶ κινήσεως ἐν ἄλλοις εἴρηται, ἔοικε δʹ οὐκ ἐν ἅπαντι χρόνῳ τελεία εἶναι, ἀλλʹ αἱ πολλαὶ ἀτελεῖς καὶ διαφέρουσαι τῷ εἴδει, εἴπερ τὸ πόθεν ποῖ εἰδοποιόν.

[60] *EN*, 1174b 5–7 (vlastní překlad). Termín εἶδος, obvykle překládaný jako „tvar“ či „druh“, zde překládáme jako „bytnost“. Zatímco dům během stavby tepve směřuje ke své „bytnosti“ či „tvaru“, slast je „celá“, „dokončená“ v každém okamžiku, podobně jako např. vidění. Slovo χρόνῳ by s ohledem na kontext bylo nejlépe přeložit jako „časový úsek“ či „okamžik“, ponecháváme nicméně výraz „čas“. Originál: τῆς ἡδονῆς δʹ ἐν ὁτῳοῦν χρόνῳ τέλειον τὸ εἶδος. δῆλον οὖν ὡς ἕτεραί τʹ ἂν εἶεν ἀλλήλων, καὶ τῶν ὅλων τι καὶ τελείων ἡ ἡδονή.

[61] *EN*, 1174b 8–9 (vlastní překlad). Originál: δόξειε δʹ ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖσθαι μὴ ἐν χρόνῳ, ἥδεσθαι δέ· τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι.

[62] Na tuto obtíž upozornil např. J. L. Ackrill, in: Ackrill, *Aristotle's Distinction between Energeia and Kinesis*.

[63] Míněno πρᾶξις v širším smyslu zahrnujícím jak ἐνέργεια, tak i κίνησις. Srov. *Met.*, IX 6, 1048b 18. Viz též výše pozn. 53, str. 69.

[64] Viz Rorty, *The Place of Pleasure in Aristotle's Ethics*, str. 485–489. Podle této autorky mohou být termíny KINÉSIS a ENERGEIA dva různé popisy téže situace. U „komplexnějších“ jednání (hraní na flétnu, poslech symfonie atp.) je popis komplikovaný. Viz též: Rorty, *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics*, str. 346–358.

[65] Srov. kap. 3.1, str. 42.

práce nějaké změny tak, jako dochází změny dům, dokud a pokud je stavěn? Nedochází: v jistém smyslu je fyzická práce stále tímtéž: uskutečňováním možnosti, vynakládáním síly.[66] Z perspektivy stavby domu jde zajisté o proces (KINÉSIS), který má svůj začátek, průběh a stanovený cíl, jenž je samotnému procesu vnější. Z perspektivy zedníka však jde stále o totéž: o fyzickou práci, o činnost (ENERGEIA).[67]

O podobný výklad bychom se mohli pokusit i v případě složitějších činností, jako je např. poslech symfonie. „Předmětná" stránka této činnosti – provedení symfonie hudebním tělesem – musí zajisté probíhat v čase a je to jakýsi proces s jasně daným začátkem a koncem. Poslech symfonie však není pouhé vnímání jednotlivých tónů, ale spíše naslouchání melodii, rytmu, tempu, jejich vzájemné provázanosti, vztahům, snahou o zachycení jakéhosi „smyslu". Podobně mluvená řeč není sledem izolovaných zvuků, ale jakousi „jednotou smyslu". To, že se vyřčení věty – stejně jako interpretace hudební skladby – odehrává v průběhu času, je pouze nutným předpokladem, jakýmsi podložím pro samu (duševní) činnost (ENERGEIA) naslouchání a rozumění tomu, „co" je (řečí, hudbou) „sdělováno".[68] Činnost rozumové části duše – a příjemný pocit s ní spojený – tedy spočívá v tom, že z neustále plynoucího sledu „pohybů" (KINÉSIS) synteticky utváří jakousi jednotu (vidím vždy „něco"), která je sice dána „s pohybem", zároveň je však od něho odlišná.

Sounáležitost činnosti (ENERGEIA) a slasti (HÉDONÉ)

V sedmé knize byla slast *ztotožněna* s (určitou) činností. V knize desáté je tato teze odmítnuta a slast je chápána „pouze" jako to, co „završuje a zdokonaluje činnost",[69] tedy jako jakési „přistupující zdokonalení".[70] Příjemná tedy nebude každá činnost, nýbrž jen ta, která bude splňovat určité podmínky. Těmi podle Aristotela jsou:

1. Činnosti nesmí nic „odporovat", musí být „nepřekážená", „volná".[71]

2. Činnost musí být „dokonalá".

O první podmínce – „nepřekáženosti" – je řeč již v VII. knize. Tím, co může činnosti v jejím „volném provádění" bránit, může být jednak bolest, jednak nějaká jiná slast, resp. činnost. Tak např. touha po jídle (resp. po slasti jím způsobené) může „překážet" rozumové činnosti a učení (a slastem k nim se družícím). Pátá kapitola X. knihy tuto myšlenku formuluje přesněji: činnosti se od sebe různí druhem, např. rozumové od smyslových, a právě tak se od sebe druhem liší i slasti (z těchto činností).

[66] K výkladu termínu dynamis pomocí motivu síly a jejího uskutečňování v činnosti (ENERGEIA) viz: Benyovszky, *Filosofická propedeutika I*, str. 162–170.

[67] Srv. komentář Gosling-Taylor: Každé podstupování změny (KINÉSIS) je zároveň realizací možnosti, tj. uskutečněním (ENERGEIA) nějaké potence (DYNAMIS). Vedle činností (ENERGEIA) spojených s nějakým procesem (KINÉSIS) je třeba odlišit „prosté činnosti" (HAPLÓS), tj. ty, které s pohybem spojeny nejsou (J. C. B. Gosling, *The Greeks on Pleasure*, str. 308). Také je třeba rozlišovat mezi různými potencialitami: např. neopracovaný kámen je potenciálně sochou, sochař má zase schopnost (DYNAMIS) sochu vytesat; samo sochařské dílo (ERGON) je tedy – zjednodušeně řečeno – uskutečněním přinejmenším dvou potencialit: přeměny kamene v sochu a provedením práce sochaře. V prvním případě jde o proces (KINÉSIS), resp. vznik (GENESIS) sochy z kamene, v druhém o prosté uskutečňování (ENERGEIA) sochařovy schopnosti tesat. Jde přitom o jediné konání (PRAXIS (!): tesání sochy) viděné ve dvou perspektivách.

[68] V této souvislosti stojí za pozornost pasáže z *Poetiky*, v nichž Aristotelés vysvětluje radost z uměleckého díla pomocí motivu poznávání podobností. Srov.: „Důvod, proč máme radost z pohledu na obrazy, je ten, že když je pozorujeme, učíme se a poznáváme, co každý je, například že je na něm ‚to a to'. " – Aristotelés, *Poet.*, 1448b 15–18.

[69] τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή. – *EN*, X 4, 1174b 23.

[70] ἐπιγινόμενόν τι τέλος – *EN*, 1174b 33.

[71] ἀνεμπόδιστος – srov. *EN*, 1175b 2–3.

> Činnosti jednoho druhu překáží slast, která vzniká z činnosti jiného druhu. Tak ten, kdo rád píská na píšťalu, nedovede sledovati řeč, jakmile zaslechne někoho pískati, poněvadž má větší zálibu ve hře na píšťalu než v přítomné činnosti; slast ze hry na píšťalu tedy ruší účast na řeči. A podobně se to stává i ve všem ostatním, když jsme zaměstnání dvěma věcmi zároveň. Příjemnější činnost potlačuje druhou, a to tím více, čím je příjemnější, takže i činnost druhá zcela přestává. Proto máme-li v něčem velkou zálibu, nečiníme tak snadno něco jiného, a naopak děláme něco jiného, když se nám něco líbí málo, například i v divadle diváci nejvíce pojídají zákusky tehdy, když herci špatně hrají.[72]

K této podmínce musí ještě přistoupit druhá zmíněná (která v VII. knize chybí), a sice „dokonalost“. Aristotelés ukazuje, co má na mysli, na příkladu činnosti smyslové:

> Smysl je činný vždy právě vůči [svému] předmětu, jeho činnost je tedy dokonalá tehdy, když sám smysl je v dobrém stavu a jeho předmět je mu zcela přiměřený.[73]

Tematizuje se zde tedy jakási „subjekt-objektová“ struktura, resp. jakési dva ohledy téže činnosti: jednak to, co je činné, jednak to, „na čem“ je činné.[74] V případě, že jsou oba „póly“ činnosti „dokonalé“, resp. vůči sobě přiměřené, je i činnost „dokonalá“. Podmínkou dokonalé činnosti je tedy jednak smysl (v případě vnímání), který danou činnost vykonává, jednak předmět, na němž je činnost vykonávána. Je-li obojí – smysl i jeho předmět – dokonalé, pak je i daná činnost dokonalá, tedy i slastná:

> Největší slast je v nejdokonalejší činnosti a nejdokonalejší je činnost toho, kdo vzhledem k nejlepšímu předmětu je v dobrém stavu.

Slast je potom nikoli činností samou, ale tím, co činnost „završuje a zdokonaluje“.[75] Díky tomu každá slast stupňuje příslušnou činnost.[76] Proto např. ten, kdo má zálibu v geometrii, zadanou úlohu důkladněji promyslí než ten, koho geometrie nebaví.

Činnost (ENERGEIA) je zde tedy nahlížena nikoli jako cosi čistě vnitřního, „subjektivního“, ale jako něco, co předpokládá dva zmíněné ohledy, pracovně označené jako „subjekt-objektové póly“ činnosti. To ovšem znamená, že je neoddělitelná od své „předmětné“ stránky, což v kontextu diskuse o slasti znamená tematizaci „příjemného“ (TO HÉDY) vůči pouhé slasti (HÉDONÉ), a tím i možnost tzv. „objektivního“ posouzení slastí, to jest posouzení činností/slastí s ohledem na jejich „předmětnou“ stránku. Slasti je nyní možné rozlišovat a dělit stejně, jako lze rozlišovat různé činnosti. „Morální“ hodnocení slastí je odvozeno od „morálního“ hodnocení činností: určité činnosti jsou takové, že je máme volit, jiných se máme vyvarovat, jiné jsou lhostejné („neutrální“). S libostmi to bude obdobné: slast vlastní ctnostné (SPÚDAIA) činnosti je „slušná“ (EPEIKÉS), ta, která je vlastní špatné činnosti, je špatná.[77] Tím je částečně zodpovězena otázka, nakolik je slast žádoucí a nakolik se jí má člověk vyhýbat, resp. v jakém smyslu ji má vyhledávat: „morální hodnota“ jednání – tj. zda je jednání „dobré“ či „špatné“ vzhledem k nejvyššímu dobru, ke zdařilému životu – není určena mírou dosažené slasti, ale povahou vykonané činnosti. Morální hodnota slasti je určena morální hodnotou činnosti, k níž patří, kterou završuje.

[72] *EN*, 1175b 3–13.

[73] Αἰσθήσεως δὲ πάσης πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐνεργούσης, τελείως δὲ τῆς εὖ διακειμένης πρὸς τὸ κάλλιστον τῶν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν. *EN*, 1174b 14–16.

[74] Tedy nejde o fixaci „subjektu“ vůči „objektu“, ale o zohlednění dvou aspektů *činnosti*: ENERGEIA!

[75] τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή. – *EN*, 1174b 23.

[76] συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἡ οἰκεία ἡδονή. – *EN*, 1175a 30–31.

[77] Viz *EN*, 1175b 27–28.

Metafora zdraví a úkol člověka

Poté, co Aristotelés objasnil vztah mezi činností a slastí a rozlišil různé druhy slastí, přistupuje ke stanovení jasného kritéria pro určení pravých slastí. Podobně jako při vyjasňování pojmu nejvyššího dobra je mu i zde východiskem úvaha o „úkolu“ (ERGON) živých bytostí:

> Zdá se také, že každý živý tvor má svou vlastní slast tak, jako má svůj úkol a výkon (ERGON); neboť ona se řídí činností (ENERGEIA).[78]

Slast se pojí s činností. Každý živý tvor má z hlediska svého druhu (nikoli individuálně) podle Aristotela nějaký „úkol“ (ERGON). Život je tak uskutečňováním (ENERGEIA) tohoto přirozeného „úkolu“. Z toho se zdá, že každý druh bude mít i vlastní (přirozenou) slast. Tak např. „osel sáhne raději po plevách než po zlatě; neboť píce jest oslu milejší (HÉDION) než zlato“.[79] Vyplývá z toho však, že všichni jedinci téhož druhu budou mít přirozeně stejné slasti? U člověka nikoli:

> Jenom u lidí je velká rozmanitost; neboť táž věc jednoho těší, druhého rmoutí, a to, co je jednomu nelibé a protivné, je druhému libé a milé.[80]

U člověka hraje velkou roli návyk (ÉTHOS). Rozmanitost v tom, co je příjemné, se však kupodivu týká již toho, co bychom možná měli sklon chápat jako přirozené ve smyslu vrozené, jako např. chutě či hmat:

> To bývá již u sladkých věcí; není totiž táž věc stejně sladká člověku, který trpí horečkou, a člověku zdravému, ani se totéž nezdá stejně teplé člověku zesláblému a silnému. A stejně tomu bývá i u ostatních věcí.[81]

Rozdílnost v uvedených příkladech není způsobena návykem, ale nemocí, resp. slabostí, jakýmsi (dočasným) odchýlením od „přirozeného stavu“, tj. od zdraví.[82] Nemoc je tedy proti přirozenosti, je projevem jejího porušení. Podobně i zesláblý a vyčerpaný člověk potřebuje obnovit „přirozený stav“ těla i duše. Zda je určitá věc sladká či nikoli, to se bude řídit smysly zdravého člověka, tj. toho, jehož „přirozenému stavu“ nic nechybí:

> Zdá se, že ve všem tom je rozhodující to, co se jeví řádnému člověku. Je-li toto mínění správné, a myslím, že je, a měrou všeho je skvělost a dobrý člověk jako takový, budou [pravé] slasti ty, které se jeví jemu, a příjemné budou ty [„předměty“], z nichž se raduje.[83]

Aristotelés zde nepozorovaně přechází z roviny lékařské do etické – od zdraví ke ctnosti. Tento krok může vypadat z našeho hlediska nesamozřejmý, u Aristotela však vyjadřuje jeho přesvědčení, že dobro každého živočicha spadá v jedno s jeho zdravím, jež je podmínkou i součástí jeho ERGON. Zároveň je to ovšem zajímavá výpověď o lidské přirozenosti. Ta je totiž zvláštním způsobem

[78] *EN*, 1176a 3–4.
[79] *EN*, 1176a 7–8.
[80] *EN*, 1176a 10–13.
[81] *EN*, 1176a 13–15.
[82] Srov. *EN*, III 6, 1113a 24–35.
[83] δοκεῖ δ᾽ ἐν ἅπασι τοῖς τοιούτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ. εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει. – *EN*, 1176a 15–19.

„defektní“, neboť jejím měřítkem není většina ani průměr, ale naopak pouze řádný člověk, tedy svým způsobem jakási „pozitivní deviace“ v rámci druhu.

Proti ní stojí jakási obecná nemocnost většiny lidí: „u lidí vzniká mnoho poruch a poškození“.[84] Špatnost je tu výslovně přirovnávána k nemoci: FTHORA znamená destrukci, úpadek, zánik, dokonce smrt (v důsledku např. nemoci);[85] LYMÉ znamená násilnost, špatné zacházení, pokažení, poškození, tedy změnu, která není samovolná, ale vznikla v důsledku lidského přičinění, např. špatného zacházení.[86] Špatnost tedy – podobně jako nemoc – násilně ruší a ničí cosi zdravého v člověku. Z toho podle Aristotela vyplývá, že „slasti, které jsou souhlasně uznány za hanebné, nemůžeme nazývat slastmi, leda pro lidi pokažené“.[87]

Jakou slast z těch, které pokládáme za „slušné“, tedy nazveme lidskou slastí? S ohledem na předchozí výklad Aristotelés uzavírá:

> Slastmi člověka budou nazývány především ty slasti, které je [tj. činnosti člověka dokonalého a blaženého – S. S.] dovršují a zdokonalují, ostatní pak druhy slasti teprve na druhém anebo ještě dalším místě, jako jejich činnosti.[88]

Hodnota slasti je odvozena od hodnoty příslušné činnosti, hodnota činnosti je posuzována vzhledem k řádnému člověku (SPÚDAIOS), jenž – jak můžeme předpokládat – představuje co možná nejlepší a nejdokonalejší splnění lidského „úkolu“ (ERGON).

Paralela mezi špatností a nemocí problematizuje samu lidskou přirozenost, a to minimálně ve dvojím ohledu. Za prvé se zdá, že dokonalé „zdraví“ *alias* skvělost (ARETÉ) je záležitostí zcela menšinovou: soudný či řádný člověk (FRONIMOS; SPÚDAIOS) představuje spíše výjimku, jakousi „pozitivní deviaci“ v oblasti lidského jednání. Za druhé zde vzniká otázka, nakolik je otázka lidské rozdílnosti důsledkem *odchýlení se* od přirozenosti, tedy jakousi nemocí, kterou by bylo záhodno vyléčit. Řečeno trochu moderněji: nakolik Aristotelova etika připouští myšlenku plurality životních možností člověka.

Role slasti ve šťastném životě Výklad v VII. a X. knize *EN* ukazuje na jedné straně pozitivní úlohu slasti pro zdařilý lidský život: slast je uskutečňováním přirozené duševní dispozice, resp. jejím zdokonalováním a završováním. Proto také život, který této přirozené dispozice dosáhne a bude ji uskutečňovat, nakolik to bude možné, musí být příjemný. Touto „přirozenou dispozicí“, o jejíž dosažení má člověk usilovat, je skvělost (ARETÉ). Naopak život, jenž bude uskutečňovat dispozici jinou, rozumí se horší, bude ve větší či menší míře naplněn bolestí.

Na druhé straně z toho vyplývají nebezpečí spojená se slastí, zejména v okamžiku, kdy ji člověk začne považovat za nejvyšší dobro, tedy za nejvyšší kritérium pro rozlišování dobrého a špatného.

Za prvé každá slast je slastí v té míře, v jaké je daná činnost někomu příjemná, tedy bez ohledu na to, zda je dobrá či špatná, tj. zda je náležitou „realizací“ toho, co to znamená dobře žít. Slast tedy upevňuje jak dobrou, tak špatnou přirozenost.

Za druhé jediné měřítko, které slast poskytuje, je kvantitativní, přičemž sama slast směřuje ke své *maximalizaci* – tedy k *nadbývání* slasti, k překročení správné míry. V tomto smyslu nejen že ke šťastnému životu nevede, ale je dokonce příčinou špatnosti.

[84] *EN*, 1176a 20–21.

[85] Destruction, deterioration; passing out of existence; death (dle: Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*).

[86] Outrage, maltreatment; corruption; damage.

[87] *EN*, 1176a 23–24.

[88] *EN*, 1176a 26–29.

A konečně za třetí, lidský život může být činný právě a jen v tom, co je v „možnostech“[89] dané konkrétní duše. Proto dítě může být činné (a tedy pociťovat slast) pouze na úrovni vegetativní a žádostivé duše, ale nikoli rozumové, neboť rozum ještě nemá. Hrozí tedy nebezpečí, že slast z určité činnosti povede ke stupňování a upevňování jen těch duševních dispozic, které jsme již nabyli, což se může stát významnou překážkou pro nabytí těch duševních dispozic, které ještě nemáme a které teprve umožňují specificky lidskou činnost (PRAXIS a THEÓRIA).

Z toho vyplývá, že je-li slast jediným a nejdůležitějším kritériem, vůči němuž zvažujeme možnosti svého jednání (tedy je-li „nejvyšším dobrem“), vede nás právě a jen k uskutečňování těch duševních dispozic, které nám již jsou zcela „přirozené“, neboť slast byla v VII. knize definována právě jako činnost přirozeného stavu, jíž nic nebrání.[90]

Úkolem (ERGON) člověka *jako člověka* musí být naplňování specificky lidského, což u Aristotela znamená jednak uplatňování rozumu (LOGOS), tedy specificky lidské schopnosti mluvit a myslet, jednak život v lidském společenství, v obci. Podobně jako v Platónově *Ústavě*, i u Aristotela jsou jak obec, tak i lidská duše nejednotné a jejich náležitou jednotu je třeba teprve uskutečnit. Jednotou se zde ovšem nemíní zrušení rozdílných mohutností (v duši a v obci) ve prospěch jedné či nejvyšší, ale spíše dosažení skvělosti (ARETÉ) jednotlivých částí (duše/obce) a ustavení náležitých vztahů mezi nimi.

Ukazuje se totiž, že směřování k tomu, co *„má být“* (EUDAIMONIA), není záležitostí *každé* části duše, dokonce ani *celé* duše. Jak se ukazuje zejména v IX. knize *Etiky Nikomachovy*, odpověď na otázku po tom, co je člověku přirozené a co tvoří jeho pravou přirozenost, vyžaduje přesnější určení toho, co je člověk, resp. co je „vlastní já“ člověka. Teprve pak bude možné náležitě ukázat i povahu nejvyššího dobra, tj. co je nejvyšší cíl přirozené lidské touhy.

[89] Přesněji řečeno, co je „první entelechií“, a nikoli pouhou neurčenou možností dané duše. Člověk má nejprve pouhou schopnost (DYNAMIS) nabýt určitou dovednost (např. naučit se hrát na klavír). Pokud tuto dovednost získá, znamená to, že z původní možnosti se stala duševní dispozice (HEXIS) či „první uskutečnění“ (PRÓTÉ ENTELECHIA) duše. Ten je pak v okamžiku samotné hry činný (ENERGEIA), jinak však zůstává pouhým „prvním uskutečněním“.

[90] Viz výklad výše, str. 65 a násl.

Kapitola 6

Rozumění sobě samému

V předchozích kapitolách[1] jsme zmínili, že Aristotelovo tázání po „nejvyšším dobru“ *alias* po EUDAIMONIA je tázáním se po ARCHÉ: po tom, „z čeho“ je lidský život zakoušen a poznáván jako „smysluplný“. Pokus o výklad EUDAIMONIA je tedy pokusem o explikaci toho, oč v lidském životě v posledku běží, co je oním nejzazším „kvůli čemu . . . “ lidského života.

První předběžnou odpovědí na tuto otázku je, že nejvyšší dobro spočívá v jakési činnosti (ENERGEIA), v uskutečňování toho, co je bytostně lidské, co náleží člověku *jako člověku* (a nikoli z hlediska nějaké dílčí řemeslné dovednosti nebo nějaké dílčí tělesné či duševní schopnosti).[2] Definice nejvyššího dobra v šesté kapitole první knihy nám tedy *de facto* říká: počátek – to, za čím lidský život jako takový nakonec cílí – je nám přístupný a smysluplný z činnosti, a to činnosti, která je „skvělá“ (KAT’ ARETÉN). Proto se další zkoumání soustřeďuje jednak na otázku, co je to skvělost (ARETÉ), jednak na charakteristiku lidských činností, resp. na popis jednání (PRAXIS).

Zásadním krokem při popisu lidských činností je rozlišení mezi jednáním (PRAXIS) a zhotovováním (TECHNÉ). Při tom se ukazuje, že onou („počátek zpřístupňující“) činností je právě *jednání, a nikoli zhotovování* (POIÉSIS). To mimo jiné znamená, že lidský život není pro Aristotela smysluplný z nějakého „výrobku“ či „díla“, z nějakého „konkrétního výsledku činnosti“, nýbrž právě z jednání (PRAXIS).[3]

Zároveň je to však právě perspektiva odvozená z oblasti *zhotovování* (TECHNÉ),[4] jež poskytuje základní pojmový rámec pro popis *jednání*, a tím předznamenává i výchozí určení jednotlivých momentů jednání. Těmito momenty jsou především pojmy „účelu“ (TELOS) a „prostředku“ (TA PROS TO TELOS). Jak se nicméně ukázalo výše, oba tyto pojmy nabývají v kontextu jednání (PRAXIS) odlišných významů, resp. je třeba provést na nich výrazné korekce, aby mohly být adekvátním výrazem pro jeho popis. Důvodem je to, že zatímco u zhotovování (TECHNÉ) je cíl (zdraví; dům) jasně odlišitelný od prostředků (léčení; stavění), u jednání je toto odlišení nejasné, neboť „cílem“ je dobré jednání samo. Pokud se tedy rozhodujeme, k jakému jednání se přiklonit, nerozhodujeme o pouhém prostředku k odlišnému cíli, ale vlastně hledáme takové jednání, které je samo ze sebe smysluplné, které *v sobě* nese svébytné „kvůli čemu“, tedy je samo účelem.

Toto – vůči zhotovování odlišné – chápání účelu jsme se výše pokusili vyložit na rozdílu mezi

[1] Viz výše kap. 1.2, str. 11.

[2] Viz *EN*, I 6, 1097b 28–34. Srov. výše str. 7.

[3] Na to upozorňuje ve svém výkladu jednání např. H. Arendtová in: Arendtová, *Vita activa neboli O činném životě*, str. 269.

[4] Resp. POIÉSIS. Umění (TECHNÉ) bylo v šesté knize definováno jako duševní dispozice tvořit (HEXIS POIÉTIKÉ). Odtud i úzká souvislost mezi pojmy TECHNÉ a POIÉSIS: oblast umění je v *Etice Nikomachově* chápána jako oblast zhotovování (POIÉSIS). Viz výklad výše kap. 3.1, str. 38 a násl.

konkrétním cílem a principem jednání. Zatímco zhotovování vždy míří k nějakému konkrétnímu cíli, „k něčemu“ (např. lékařství ke zdraví atp.), v jednání nabývá na důležitosti jeho princip: to, *kvůli čemu* se jednání děje. Princip ovšem není žádný *výsledek* jednání, ale je to cosi, co se na jednání *zjevuje* (FAINETAI), co je – máme-li parafrázovat H. Arendtovou – na světě přítomné právě a jen v okamžiku jednání: statečnost „existuje“ právě a jen potud, jedná-li někdo statečně.

Teprve vůči cíli jako principu je možná záměrná volba (PROAIRESIS) a teprve zde se otevírá možnost[5] pro rozlišení mezi dobrým a špatným jednáním, resp. řádným (SPÚDAIOS) a špatným etickým charakterem.

Aristotelés na mnoha místech ukazuje, že právě odlišný princip jednání zakládá rozdíl mezi dobrým a špatným charakterem, resp. mezi „lepším“ a „horším“. Dá se to ukázat na rozdílu mezi člověkem s nedostatkem sebevlády a člověkem nevázaným či mezi přátelstvím skutečným a „pro příjemnost“. Na těchto dvou příkladech si nyní pokusíme objasnit, v jakém smyslu směřuje lidská přirozenost k dobru, resp. v jakém smyslu je Aristotelova etika založena v lidské přirozenosti.

Nevázanost

V sedmé knize se Aristotelés věnuje tématu nedostatku sebevlády („nezdrženlivosti“), tedy otázce, nakolik může žádost ovládat vědomé (rozumové) rozhodnutí. Ačkoli problém nedostatku sebevlády se primárně týká jen (zjednodušeně řečeno) vztahu k tělesným slastem, ukazuje se zde obecnější téma:[6] jak vlastně vypadá prostor rozevírající se mezi „dobrým“ a „špatným“ člověkem, oč se vlastně hraje v situaci, kdy člověk ještě není zcela „dobrý“ či „řádný“ a teprve usiluje o to, „být dobrým“. Aristotelés – resp. antická filosofie – to chápala jako boj mezi různými hybnými tendencemi v lidské duši a ten tematizovala jako problém vlády nad žádostí, tedy jako schopnost sebe-vlády, sebeovládání.

Jako člověk s dostatkem sebevlády (ENKRATÉS)[7] je označen ten typ charakteru, jehož (1) záměrná volba míří ke správnému jednání, zároveň (2) jeho žádost (EPITHYMIA) si žádá „více“, tj. směřuje k chybě ve smyslu nadbytku, člověk však (3) setrvává ve své volbě (PROAIRESIS) a jedná podle ní (a nikoli podle žádosti). Od dobrého člověka se liší právě tím, že má „špatné“ žádosti: ty u dobrého člověka nejsou, jeho žádost je zcela v souladu s jeho záměrnou volbou.

Člověk s nedostatekm sebevlády se v prvních dvou ohledech neliší: jeho volba (PROAIRESIS) je dobrá, jeho žádost (EPITHYMIA) jde proti ní. Rozdíl je právě v tom, že tento nakonec jedná podle žádosti, tj. *proti* své záměrné volbě.

Jako člověk „nevázaný“ (AKOLASTOS) se označuje v *EN* ten typ charakteru, jehož *jednání* je stejné jako člověka s nedostatkem sebevlády: nadměrně vyhledává tělesné slasti.[8] Rozdíl je ovšem v tom, že nevázaný člověk tak činí *v souladu* se svou *záměrnou volbou* (PROAIRESIS), *a nikoli ze žádosti* (EPITHYMIA). Tento moment je zásadní: nevázaný člověk *nejedná* na základě *žádosti*, nýbrž ze své *záměrné volby* (PROAIRESIS). Špatnost v jeho případě tedy není ani dětskostí, ani animalitou,

[5] Pouze možnost, neboť principem jednání může být i např. slast. Sama skutečnost toho, že člověk zvažuje a *volí* vzhledem k nějakému principu, ještě není garantem toho, že jeho princip je „dobrý“, ani že jeho volba (PROAIRESIS) je správná.

[6] Aristotelés rozlišuje mezi (ne)dostatkem sebevlády „prostým“, jenž se omezuje právě na tělesné žádosti, a v přeneseném smyslu („dílčím“: KATA MEROS), tj. vztaženým k jiným „předmětům“. Mluví pak o (ne)dostatku sebevlády ve vztahu k penězům, slávě, hněvu atp. Viz *EN*, VII 6, 1147b 19–34.

[7] Termíny ENKRATEIA a AKRASIA se obvykle překládají jako „zdrženlivost“, resp. „nezdrženlivost“. Snažíme se držet opisu „(ne)dostatek sebevlády“, který pokládáme za výstižnější.

[8] Viz např. *EN*, VII 6, 1148a 5–22.

pouze s nimi zachovává vnější podobnost.[9] Ani zvíře, ani dítě totiž není schopné záměrné volby.[10]

To ovšem znamená, že nevázaný člověk (AKOLASTOS) zvažuje a volí vzhledem k jistému principu, neboť zvažování (BÚLEUSIS) a záměrná volba (PROAIRESIS) předpokládají jisté kritérium, nějaké „kvůli čemu“.[11] Tímto principem je v jeho případě právě (tělesná) slast.[12] Zároveň je to ovšem princip, který je mylný: navázaný člověk nemá *pravdivý princip* (počátek: ARCHÉ) jednání.[13] Pravdivý počátek jednání zajišťuje pouze a právě skvělost – ARETÉ:

> Skvělost počátek chrání a zachovává, špatnost jej ničí. V jednáních je pak počátkem to, „kvůli čemu“ [se jednání děje], tak jako v matematice předpoklady.[14] Proto ani tam, ani zde neexistuje diskursivní zdůvodnění (LOGOS), jež by počátkům naučilo, nýbrž právě skvělost – ať už přirozená nebo zvykem získaná – učí o počátku správně mínit. Takový člověk je pak uměřený (SÓFRÓN), jeho opakem je člověk nevázaný.[15]

V jakém smyslu je slast „nepravdivým“ počátkem jednání, to jsme ukázali v předchozí kapitole. Z jejího závěru vyplývá, že slast by mohla být dobrým vodítkem pouze pro dokonale dobrého člověka.

Zásadní problém proto spočívá v tom, že „přirozený stav“ není něco, *s čím* se člověk narodí, ale to, *k čemu* se narodí. Je to něco, čeho má být teprve dosaženo, a to za pomoci druhých lidí (při výchově a v přátelství) i vlastního úsilí (při vlastním jednání). „Přirozenost“ je tak pro člověka spíše úkol než nějaký výchozí stav. Je to evidentní v případě dítěte, které ještě nemá rozum (LOGOS), resp. má jej pouze jako zatím neurčenou možnost (DYNAMIS). Zároveň si však i dítě svou činností, resp. zvykem vytváří vlastní charakter (HEXIS). To je pak jeden z důvodů, kvůli němuž Aristotelés tvrdí, že „přirozený stav“ většiny lidí je „porušený a pokažený“.[16] Příčiny této pokaženosti mohou být jak přirozené, tak získané (návykem či výchovou).[17] Pocity slasti a bolesti tak mohou pouze *upevňovat* to, čím člověk *již jest*. Pokud tedy platí, že lidské dobro je spíše úkol a nárok, jehož má být teprve dosaženo, pak následování slasti nemůže nikdy tomuto úkolu dostát. Proto nemůže být ani spolehlivým kritériem pro rozhodování, neboť vede k uskutečňování a upevňování jak dobré, tak špatné přirozenosti, aniž by umožňovala jejich rozlišení.

Vzniká proto otázka, co nás vlastně k naplňování a hledání této přirozenosti jako „úkolu“ vede. Pokud „přirozeně“ tíhneme ke slasti – a jak jsme ukázali, jejím následováním tohoto „úkolu“ nedosáhneme –, znamená to, že máme ještě jinou „přirozenou touhu“? Existuje vedle slasti ještě něco jiného, co je pro nás přitažlivé, co chceme a po čem toužíme? Zdá se nám, že odpověď lze najít ve výkladu přátelství.

---

[9] Srov. *EN*, 1118b 1–3; 1119a 33–b 6.

[10] Srov. *EN*, 1111b 12–13.

[11] Viz výše kap. 2.1, str. 26 a násl.

[12] „Ten, kdo usiluje o nadbytek příjemností a příliš, činí-li tak úmyslně a nemá při tom jiného cíle než libost samu, je nevázaný.“ – *EN*, 1150a 19–21. Srov. *EN*, 1152a 5–6.

[13] Srov. *EN*, 1150a 4–8; 1151a 10–20.

[14] ὑπόθεσις – podle *Druhých analytik* jsou „předpoklady“ nějaké vědy jistá základní tvrzení, která sama věda není schopna dokázat a která zároveň tvoří základ každého jejího dokazování. Srov. Joachim, *The Nicomachean Ethics*, str. 233.

[15] *EN*, 1151a 15–20 (vlastní překlad).

[16] Viz *EN*, 1176a 20–21.

[17] Srov. *EN*, VII 6, 1148b 15 – 1149a 20.

6.1 Život ve společenství

Osmá a devátá kniha *EN* jsou věnovány tématu přátelství. Na první pohled jednoduchá otázka, zda život šťastného člověka (EUDAIMÓN) vyžaduje přátel, nicméně odkrývá celou řadu zásadních otázek.

Přátelství Aristotelés chápe jako nezbytnou součást lidské přirozenosti (jeho „úkolu“: ERGON), projev něčeho, co je člověku „bytostně vlastní“. Tvoří jakýsi most mezi jedincem a společností, tedy – volně řečeno – přechod mezi individuální etikou a politikou. V Aristotelově pojetí má být totiž cíl individuálního člověka identický s cílem, o který usiluje obec; etika i politika jsou záležitostí jedné a téže duševní dispozice (HEXIS).[18]

Etika tak v žádném případě není nějakou individuální péčí o vlastní duši, není to žádné sebezdokonalování, ale je to naplňování nároku, který na člověka klade jeho přirozenost: cílem etiky není nabytí patřičné duševní dispozice (HEXIS), ale jednání a činnost (PRAXIS, ENERGEIA).

Jak bylo řečeno, přirozeností zde nemíníme nějaký faktický stav věcí, nějakou „danost“, kterou nelze nijak měnit. Míníme tím naopak *touhu* (OREXIS; BÚLÉSIS) po jakémsi naplnění a po dokonalosti, *úsilí* o nejvyšší dobro (EUDAIMONIA), o skvělost (ARETÉ) a dokonalost (TELOS TELEIOS). Etické zkoumání tak můžeme chápat jako snahu o odhalení pravé povahy této touhy, tohoto přirozeného úsilí, a na druhé straně vykázání jistých podob lidského usilování jako nepravdivých, chybných. Jak se ukazuje od prvních stránek *Etiky Nikomachovy*, tato touha přesahuje (fiktivní) horizont individuálního sebezachování, tedy to, co bychom dnes mohli nazvat „pudem sebezáchovy“. Směřuje totiž nikoli k (pouhému) přežití, nýbrž k *dobrému*, resp. co možná nejlepšímu žití. A to není možné mimo obec: kdo nežije v obci, je podle Aristotela buď nějaké zvíře, nebo bůh.[19]

Důraz na tuto neindividuální povahu lidské přirozenosti je jasně patrný na mnoha místech *Etiky* i *Politiky*. Jak si již všimla řada interpretů, podle Aristotela nepoznáváme lidskou přirozenost pouhým zkoumáním individua, ale teprve pohledem na lidské společenství.[20] Otázky po tom, co je to přátelství či spravedlnost, jsou tak nedílnou součástí odkrývání pravé povahy lidské přirozenosti, stejně jako např. úvahy o vztahu žádostivé a rozumové duše.

To můžeme vidět i v úvodních kapitolách páté knihy, kde Aristotelés rozlišuje mezi spravedlností v obecném smyslu a spravedlností jako specifickou skvělostí. Spravedlivé v obecném smyslu je „to, co v občanském společenství vytváří a zachovává štěstí (EUDAIMONIA) a jeho části“.[21] V tomto smyslu je spravedlnost „dokonalou skvělostí“,[22] a to zejména proto, že skvělost se nezavršuje v individuu, ale *teprve vůči druhým*:

> Proto přísloví říká: „Ve spravedlnosti spočívá veškerá skvělost.“ A je to skvělost dokonalá v nejvyšší míře, protože je užíváním dokonalé skvělosti. Dokonalou je pak proto, že ten, kdo ji má, je schopen ji užívat i vzhledem k druhému, a nikoli jen pro sebe.[23]

Skvělost (ARETÉ) je tedy dokonalá jen tehdy, je-li „užívána“, tj. nestačí pouze *mít* určitý charakter (HEXIS), ale je zapotřebí *jednat* v souladu s ním, a dále, je-li „užívána“ vůči druhým lidem. Z toho

[18] Srov. *EN*, I 1, 1094a 27 – b 12; VI 8, 1141b 23–29; VI 9, 1142a 6–10.

[19] Srov. *EN*, VII 1, 1145a 25–30; *Pol.*, I 2, 1253a 1–4.

[20] Viz např. Spaemann, *Štěstí a vůle k dobru*, str. 69–70.

[21] ὥστε ἕνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ. – *EN*, 1129b 17–19.

[22] ἀρετὴ τελεία – *EN*, 1129b 26.

[23] *EN*, 1129b 29–33.

ovšem zároveň vyplývá, že pravdivý počátek – to, oč v dobrém životě běží – se odkrývá teprve v (náležitém, tj. spravedlivém) jednání vůči druhým.[24] Z této perspektivy se nyní pokusíme vyložit několik klíčových pasáží o přátelství z osmé a deváté knihy.

Přátelství.

Aristotelés nejprve vymezí, jaké jsou druhy přátelství a jaké je to „pravé“. Hlavním kritériem je zde „účel“ přátelství, to jest, *kvůli čemu* přátelství vzniká a trvá. Rozlišuje tak přátelství (1) pro užitek, (2) pro slast a (3) pravé přátelství.[25] Nejde při tom o nějaké moralizování: jak užitečnost, tak příjemnost jsou „legitimní motivy“, které utvářejí lidské společenství. Přátelství je tak Aristotelem chápáno nikoli jako pouhé všední, nahodilé „kamarádství“, ale naopak jako jedna ze základních vazeb, která utváří obec.[26]

Zároveň ovšem první dva typy nejsou přátelstvím v pravém, silném smyslu, nýbrž jen pro podobnost a nahodile.[27] Přátelství pro užitek nebo pro příjemnost totiž vznikají a trvají právě a jen tak dlouho jako užitek či příjemnost, které poskytují. Přestane-li být člověk druhému příjemný nebo užitečný, končí i tato přátelství. Nahodilost těchto přátelství vyplývá z nahodilosti dober, kvůli nimž vznikají: netýkají se totiž vlastního bytí druhé osoby, ale pouze jejích vnějších (tj. nahodilých) vlastností, které jsou navíc poměřovány vlastním zájmem, resp. žádostí. Druhý člověk se tak stává buď prostředkem k dosažení cílů svého „přítele“, nebo „předmětem“ jeho touhy po slasti.[28]

Pravé či dokonalé přátelství[29] je tak možné jen mezi dobrými lidmi, neboť pouze oni „přejí svým přátelům dobra pro jejich osobu“ a „smýšlejí tak sami ze sebe, nikoli nahodile“.[30] Proto jsou si také vzájemně užiteční[31] i příjemní, neboť „dobří lidé jsou příjemní sami v sobě i sobě navzájem; každý člověk totiž má radost z vlastního a příbuzného způsobu jednání, dobří lidé pak mají úplně stejný anebo podobný způsob jednání.“[32]

Toto zdůvodnění vyvolává otázku, proč by totéž nemohlo platit u lidí „špatných“? Je to snad tak, že špatný člověk není sám sobě příjemný? A proč by nemohli mít špatní lidé vzájemnou radost ze svého jednání, pokud vyplývá ze stejných či podobných principů? Aristotelés dává na tyto otázky poměrně obšírnou odpověď, kterou se zde v krátkosti pokusíme vyložit. Zaměříme se přitom jen na klíčové pasáže především z IX. knihy.[33]

Aristotelova výchozí otázka zní, zda šťastný člověk potřebuje přátele. Na první pohled by se mohlo zdát, že nikoli: podle jedné z charakteristik nejvyššího dobra (EUDAIMONIA) je totiž soběstačný (AUTARKÉS). Na druhou stranu přátelé jsou největším vnějším dobrem, mohou pomoci v nouzi nebo naopak být těmi, vůči komu lze dobře jednat a osvědčovat příslušné skvělosti (ARETÉ). A konečně člověk je společenská bytost a více se raduje ze svého dobra ve společenství, přičemž společenství přátel je lepší než společenství cizích lidí.[34]

[24] Srov. výklad výše, str. 55 a násl.
[25] *EN*, VIII 3, 1156a 6–20.
[26] Srov. *EN*, VIII 11, 1159b 24 – 1160a 30; též 1161a 10nn.
[27] Srov. *EN*, 1157b 4–5. Což ovšem ještě neznamená, že nejsou přátelstvím vůbec! Srov. *EE*, 1236a 25–33.
[28] Bližší výklad in: Joachim, *The Nicomachean Ethics*, str. 246–248.
[29] τελεία φιλία – *EN*, 1156b 7.
[30] *EN*, 1156b 9–11.
[31] *EN*, 1157a 1–3.
[32] *EN*, VIII 4, 1156b 15–19.
[33] Následující výklad se do značné míry opírá o studii in: Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, str. 43–55.
[34] Srov. *EN*, 1169b 3–21.

Šťastný člověk tedy nepotřebuje přátele kvůli slasti nebo pro užitek. Potřebuje však přátelství pravé, a to z několika důvodů:

(a) Dobrý člověk bude mít radost z dobrých činů svých přátel, a to jednak z dobrých skutků jako takových, jednak proto, že je vykonali jeho přátelé (podobně jako hudebně vzdělaný člověk bude mít radost z kvalitní a dobře provedené skladby, tím spíše, bude-li ji hrát jeho přítel).[35]

(b) Dobré skutky se činí snáze, a tedy i příjemněji ve společenství a pro dobro druhých.[36]

(c) Společné žití podporuje a utváří zvyk; společenství přátel tedy dotváří výchovu a utvrzuje v dobrém jednání.[37]

Po těchto srozumitelných, nicméně stále poměrně nepřekvapivých argumentech přichází pasáž, která nabízí zdůvodnění hlubší, zároveň je však považována za jedno z nejméně srozumitelných míst celé *Etiky Nikomachovy*. Shrnutí celé pasáže zní takto:

> Je-li tedy šťastnému člověku bytí samo o sobě žádoucí (neboť je přirozeně dobré a příjemné) a je-li podobné také bytí přítele, pak i přítel bude něčím žádoucím. A co je mu žádoucí, to musí mít, jinak mu bude v tomto ohledu něco scházet. Proto ten, kdo má být šťastný, potřebuje dobré přátele.[38]

Argumentace, která mu předchází, je poměrně spletitá, místy není jasné, co vyplývá z čeho, jednotlivé teze jsou za sebe řazeny mnohdy bez zjevné souvislosti a celá pasáž proto působí poněkud neuspořádaně. Jeden důležitý moment je ze závěrečného shrnutí vynechán, a sice upřesnění, že lidský život nespočívá v prostém vnímání a myšlení, nýbrž v *uvědomovaném* vnímání a myšlení:

> (. . .) ten, kdo vidí, pociťuje, že vidí, a ten, kdo slyší, pociťuje, že slyší, a ten, kdo jde, že jde, a tak i při ostatních činnostech je něco, čím pociťujeme, že jsme činni, takže pociťujeme, že pociťujeme, a myslíme, že myslíme, a to je zase tolik, jako pociťovat a myslet, že jsme – neboť být je tolik, jako pociťovat nebo myslet (. . .).[39]

Nebudeme se tedy pokoušet (re)konstruovat přesný postup argumentace, omezíme se pouze na soupis hlavních tezí a tvrzení, na kterých pasáž stojí:[40]

1. Lidský život, resp. bytí je samo o sobě přirozeně dobrem.[41] Toto tvrzení je podepřeno dvěma argumenty: (a) život náleží tomu, co je „vymezené“[42] a (b) všichni lidé touží po životě (1170a 26–27).

2. Život, resp. bytí dobrého člověka[43] je tím spíše žádoucí a dobrý.[44] Vyplývá to opět ze dvou argumentů: (a) to, co je přirozeně dobré, je dobré i pro dobrého člověka (1170a 22), (b) nejvíce si života žádají dobří lidé (1170a 26).

[35] Srov. *EN*, 1170a 4.
[36] Viz *EN*, 1170a 4–10.
[37] Srov. *EN*, 1170a 11–13.
[38] *EN*, 1170b 14–19.
[39] *EN*, 1170a 29 – b 1.
[40] Vycházíme zde ze studie: Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, str. 45.
[41] Srov. *EN*, 1170a 20; 1170a 26; 1170b 2.
[42] ὡρισμένον – *EN*, 1170a 20.
[43] τοὺς ἐπιεικεῖς καὶ μακαρίους – *EN*, 1170a 27.
[44] Srov. *EN*, 1170a 28; 1170 b2; 1170b 14.

3. Lidský život se vyznačuje „sebe-vědomím“, tzn. uvědomováním si toho, že vnímám a myslím. Člověk si uvědomuje, že vnímá a myslí – tedy že žije (1170a 29–32).

4. Díky tomu, že život je sebe-vědomím, není pouze „dobrý“, ale také příjemný: neboť vědomí si vlastního dobra (života) je příjemné (1170b 1–3, 8–10). Tím spíše pro dobrého člověka (viz bod 2).

5. Přítel je „druhé já“ (1170b 6). Proto vědomí o jeho bytí bude obdobou vědomí vlastního bytí, bude tedy obdobně příjemné, zvláště je-li přítel dobrý člověk.

Aristotelés uzavírá:

> Proto je třeba být si vědom toho, *že* přítel *je* (HOTI ESTIN), a toto vzniká ve společném žití a sdílení řečí a myšlenek. Zdá se, že toto se rozumí společným žitím u lidí, a ne tak jako u dobytka to, že se spolu pasou.[45]

Z pasáže tedy vyplývá, že přátelé přinášejí do života jakousi slast: prosté vědomí toho, *že* přítel *je*, s sebou nese příjemný pocit. Proto je zde důležitá role „sebe-vědomí“: pokud by příjemný pocit vyplýval z pouhého „faktu, že žiji“, z pouhého „vlastnictví“ života, byl by zcela uzavřený v „subjektivitě“ a samo bytí přítele by se nás nijak nemohlo dotknout, natož způsobit slast. Pokud však tento příjemný pocit vyplývá z *vědomí* toho, *že žiji*, může obdobně tentýž pocit vyplývat i z vědomí toho, *že* přítel *je*.

Toto vědomí o bytí druhého teprve *vzniká* „společným žitím a sdílením řečí a myšlenek“. Nemůže tedy jít jen o běžné, neurčité uvědomování si toho, že existují druzí lidé, ale o cosi silnějšího, totiž právě o přátelství: o vztah ke konkrétnímu člověku v tom, kým je on sám jako jedinečná bytost. Takový vztah může vzniknout teprve skrze rozmluvání, sdílení myšlenek a společné žití, nikoli pouhým obýváním společného prostoru nebo vykonáváním stejné činnosti.

Stále však nejsou jasné přinejmenším dvě věci. Za prvé to, zda je vědomí o bytí přítele skutečně tak potřebné a žádoucí pro šťastný život. Proč by nemělo stačit plné sebe-vědomí, tj. vědomí pouze *vlastního* bytí? Za druhé není jasné, proč nemůže platit totéž pro lidi „špatné“. I oni si jistě jsou vědomi toho, že žijí, i oni si žádají život. Na základě čeho tedy Aristotelés tvrdí, že nemohou dosáhnout pravého přátelství, nýbrž jen jeho slabších variant, tj. přátelství pro užitek a/nebo slast?

Odpověď na první otázku není explicitně vyslovena, domnívám se však, že vyplývá z kontextu celé argumentace v *Etice* a zní: vědomí o bytí druhého (tj. přítele) je *nutnou podmínkou pro uvědomění si vlastního bytí*.[46] Teprve v okamžiku, kdy jsem schopen rozumět sám sobě nikoli jako pouhému subjektu slasti, ale jako tomu, kdo *žije*, tedy *jedná sám ze sebe*, právě a jen ve vztahu k druhým a vůči nim, s ohledem na *jiné*, teprve tehdy se mohu vztahovat k sobě jako k „tomu, kdo jedná“ a jehož život spočívá právě v jednání, v činnosti, a nikoli jako k tomu, kdo pouze zažívá slast.

Sám sobě ne-přítelem.

Odpověď na druhou otázku se dá shrnout poměrně jednoduše: špatnost je neschopnost a posléze dokonce sama nemožnost vztáhnout se k sobě samému jednotným způsobem, být v jednotě sám se sebou. „Špatný“ člověk se nevztahuje k *vlastnímu bytí*, ale k tomu, co mu vlastní není. Zcela

[45] *EN*, 1170b 10–14.

[46] Neodlučitelnost sebe-vztahu a sebe-poznání od vztahu k druhému (k příteli) podrobně rozvádí s využitím pasáží z *Etiky Eudémovy* a *Magna Moralia* např. A. Simon in: Simon, *Freundschaft und Selbstverständnis bei Aristoteles*.

analogicky se pak není s to vztáhnout k druhému člověku v *jeho bytí* – to jest k jeho *osobě* –, nýbrž jen k tomu, co je na druhém nahodilé a vnější: jeho příjemnost či užitečnost.

Tento vnitřní rozkol lze ukázat přinejmenším na dvou rovinách, jednak v rovině samé duše a jejích částí, jednak ve vztahu duše ke svému „dílu“, tj. k činnosti a jednání.

„Špatný“ člověk je totiž v sobě rozdvojen: jeho žádost (EPITHYMIA) směřuje k něčemu jinému než jeho chtění (BÚLÉSIS).[47] Pokud pak jedná – jako lidé s nedostatekm sebevlády – podle své žádosti (EPITHYMIA), a tedy proti své záměrné volbě (a proti „chtění“: BÚLÉSIS), vede to k dvojímu: jednak k vnitřnímu konfliktu mezi zmíněnými složkami duše, který způsobuje současné pociťování slasti i bolesti, jednak k tomu, že tito lidé nejsou s to mít kladný vztah ke svým činům, mít z nich radost tak jako dobrý člověk, naopak jsou „plni lítosti“.[48] To může podle Aristotela vést k naprostému znechucení životem a dokonce k sebevraždě.[49]

Takový „politování hodný stav“ vyplývá z neporozumění tomu, kým člověk je, z neporozumění sobě samému. Každý člověk je totiž podle Aristotela „to, anebo především to, co v něm myslí“.[50] Proto každé jednání, které nevyplývá nebo není v souladu s *touto* částí duše (tedy například čin provedený ze žádostivosti, EPITHYMIA), musí nutně být jednáním v rozporu se sebou samým. Tuto „myslící část“ duše, která tvoří „jednotlivé bytí“[51] každého člověka, označuje v souvisejících pasážích IX. knihy termíny NÚS,[52] DIANOÉTIKOS,[53] HÓ FRONEI.[54] Není příliš jasné, nakolik se sem promítá rozlišení mezi praktickým a teoretickým rozumem ze šesté knihy, resp. zda se uvedená označení vztahují na *celou* rozumovou duši, nebo jen na její jednu část (v tomto případě spíše tu „praktickou“, jejíž skvělostí je právě soudnost, FRONÉSIS). Jasné je však přinejmenším to, že je to část odlišná od té „žádavé“ (tj. od TO OREKTIKON), resp. od té její podoby, kterou Aristotelés označuje jako EPITHYMIA.

„Špatný“ člověk se naopak více či méně identifikuje se svou žádostí (EPITHYMIA), tedy s tou složkou, která je vázaná bezprostředními pocity (PATHÉ) a podléhá jim. Proto jednání na základě žádosti nemá přísně vzato rysy spontaneity, není to jednání „ze sebe“, jednání v souladu s tím, kým/čím sám (jednající člověk) je, nýbrž je to jednání *determinované* vnějšími „dojmy“.

Rozpor v duši takto jednajícího člověka souvisí s druhou hybnou složkou, a sice s chtěním (BÚLÉSIS). Ta vzniká podle spisu *De Anima* v rozumové části duše, dokonce – pokud bychom předpokládali teminologickou shodu s šestou knihou *Etiky Nikomachovy* – v její „praktické“ části (TO LOGISTIKON).[55] Právě toto chtění (BÚLÉSIS) zajišťuje v duši směřování k pravému dobru, resp. kráse (TO ON KALON), zatímco žádost (EPITHYMIA) pouze k dobru zdánlivému.[56]

Vyvstává zde však otázka, zda může být i u „špatného“ člověka žádost (EPITHYMIA) a chtění (BÚLÉSIS) v souladu, jak je tomu v případě hédonismu. Je zjevné, že se zde Aristotelés pohybuje v rámci platónské představy, podle níž nikdo nejedná špatně *úmyslně*. Jaké je však jeho zdůvodnění? Špatnost nakonec spočívá v zacílení touhy (OREXIS) ke špatnému cíli. Podle některých

[47] Srov.: διαφέρονται γὰρ ἑαυτοῖς, καὶ ἑτέρων μὲν ἐπιθυμοῦσιν ἄλλα δὲ βούλονται, οἷον οἱ ἀκρατεῖς. – *EN*, 1166b 7–8.

[48] Srov. *EN*, 1166b 25.

[49] Viz *EN*, 1166b 12–13.

[50] δόξειε δ᾽ ἂν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι ἢ μάλιστα. – *EN*, 1166a 22–23.

[51] ἑκάστου ὄντος – *EN*, 1168b 35.

[52] νοῦς – *EN*, 1168b 35; resp. τὸ νοοῦν – *EN*, 1166a 22.

[53] διανοητικός – *EN*, 1166a 17.

[54] ᾧ φρονεῖ – *EN*, 1166a 18–19.

[55] ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται – *De An.*, 432b 5. Srov. *EN*, VI 2, 1139a 12–14. Viz též výše část 2.1, zvl. str. 30.

[56] Srov. *Met.*, 1072a 26–30.

interpretů[57] nelze v Aristotelově analýze jednání dobře odlišit technické hledisko od morálního: jako „dobré“ lze hodnotit i jednání, které úspěšně dosáhlo svého cíle a bylo provedeno na základě záměrné volby. Otázka tedy zní, zda lze jednat vzhledem ke špatnému cíli (resp. principu), aniž by proto v duši vznikl rozpor mezi chtěním (BÚLÉSIS) a žádostí (EPITHYMIA).

Tuto možnost Aristotelés zjevně odmítá, zdůvodnění však není příliš přesvědčivé, resp. spočívá v pouhém konstatování předpokladu, že chtění (BÚLÉSIS) v člověku směřuje k pravému dobru a plní tak funkci jakéhosi „svědomí“. Nevázanost (AKOLASIA) je podle něho životní možnost, která není slučitelná s lidskou přirozeností. Není možné mít slast jako princip jednání a zároveň se kladně vztahovat ke svému vlastnímu bytí, které spočívá v rozumu.

„Špatný“ člověk se tedy nemůže pozitivně vztahovat ani k vlastnímu životu. Ten totiž nespočívá v pouhém „vlastnění“ (HEXIS), nýbrž v aktivitě, v činnosti, v jednání, jak se explicitně říká v pasáži, v níž Aristotelés vysvětluje, proč ti, kdo prokazují dobro druhým, milují více nežli ti, kdo dobrodiní přijímají:

> Příčinou toho je, že bytí (EINAI) je každému žádoucí a milé. Naše bytí pak spočívá v činnosti (ENERGEIA), tedy v žití a v jednání. Bytí tvůrce pak spočívá v jeho díle skrze jeho činnost. Miluje tedy své dílo (ERGON), protože miluje bytí (EINAI). A to je cosi přirozeného; to, čím je v možnosti, vyjevuje jeho dílo ve skutečnosti.[58]

Není tedy možné říci, že život pouze „máme“. Život je uskutečňováním a činností. Žijeme – tedy „jsme“ – právě a jen potud, pokud vykonáváme nějakou činnost, resp. pokud jednáme. A to je „cosi přirozeného“. Vztah k „vlastnímu životu“ je tedy vztahem k našim činům.

Každá činnost se musí odehrávat „na něčem“, musí mít nějaký svůj „předmětný pól“.[59] Jednání je pak vždy jednáním „ve světě“, přesněji řečeno ve světě sdíleném s druhými lidmi. Jednání do něho zasahuje jiným způsobem než zhotovování (TECHNÉ).[60] Jednání není pro Aristotela jedinou oblastí, v níž se může uskutečňovat lidský život jako takový: v X. knize *Etiky* ukáže, že nejvyšším možným uskutečněním lidské duše je kontemplativní činnost rozumu (THEÓRIA). Přesto je život v rámci obce a s druhými neoddělitelnou a zcela samozřejmou součástí lidského života: život oddaný pouze kontemplaci by již nebyl lidský, nýbrž božský.[61] Ukazuje se tak, že lidský život není možné chápat jako pouze nějaké „soukromé vlastnictví“ individuální duševní dispozice (HEXIS). Ta je totiž pouhým *předpokladem* skutečného, tj. *uskutečňovaného* života. Podle Aristotela tedy nelze lidskému životu ani rozumět, vycházíme-li z představy jakéhosi „subjektu“, vytrženého ze souvislostí světa. Lidský život – potud, pokud je svým uskutečňováním (ENERGEIA) – je daleko spíše sama žitá a v jednání se demonstrující souvislost člověka a světa, přesněji řečeno člověka jako nevyčlenitelné součásti lidského společenství a světa.

Proto také cesta odhalování pravé povahy lidské touhy, jejího pravého směřování (jinými slovy odhalování *počátku*: ARCHÉ) musí vést přes činnost (ENERGEIA), resp. jednání (PRAXIS) ve vztahu k druhým, potažmo k obci, tedy jednání ve vztahu k celku, jehož je člověk součástí. Pravý princip (počátek: ARCHÉ) jednání – to, *kvůli čemu* se děje – je nahlédnutelný pouze na základě zkušenosti s jednáním vůči druhým.[62] Jen tak může člověk získat náležitý vhled (NÚS), jenž

[57] Srov. např. Aubenque, *Rozumnost podle Aristotela*, str. 138–139.

[58] *EN*, 1168a 5–9.

[59] Viz výše 5.2, str. 69 a násl.

[60] K rozdílu mezi jednáním a zhotovováním a zdůvodnění vztahu mezi TECHNÉ a POIÉSIS srov. výše část 3.1, str. 38 a násl.

[61] Viz *EN*, X 7, zvl. 1177b 26–29.

[62] Řeč je zde o počátku (ARCHÉ) *jednání*, tedy „praktické“ roviny lidského života. O významu života „teoretického“ bude řeč v následující kapitole.

je vždy „viděním“ (AISTHÉSIS) jednotlivého (tj. činu) a právě a jen na něm se demonstrujícího principu jednání.

Vztahovat se ke „svému životu“ tedy znamená vztahovat se ke svému jednání. Jedná-li špatný člověk právě a jen ze žádosti, tj. ovlivněn pouhými bezprostředními pocity (PATHÉ), způsobuje si – kromě vnitřního konfliktu v duši – také další problém: nemožnost vztáhnout se ke svému životu jako k něčemu „dobrému“, tj. k něčemu, co by v něm mohlo ve vzpomínce vyvolat radost (HÉDONÉ). To je dáno druhem a vlastní povahou slasti, kterou (špatný člověk) zažívá. Slast je u něho totiž vázána pouze k *bezprostřednímu* uspokojování žádostí. Proto pokud byl nějaký (minulý) čin vykonán právě a jen na základě bezprostřední (nyní již ne-přítomné) žádosti, pokud veškeré dobro jednání spočívalo v pouhém následování žádosti, s jejím uspokojením se vytrácí i jeho smysl. Špatný člověk je tak odkázán na postupování od žádosti k žádosti; jeho život pak není uskutečňováním (ENERGEIA) *jeho samého* – tj. myslící složky duše –, nýbrž pouze „afektivní“ stránky jeho duše.

Naproti tomu člověk jednající na základě záměrné volby (PROAIRESIS) uskutečňuje vztah k jinému než bezprostřednímu, na žádost vázanému dobru (*alias* „cíli“),[63] jedná s ohledem na „princip“ – čímž se nevylučuje, že i on může zažívat slast z uspokojování bezprostředních žádostí.

Principy jednání

Tím se opět dostáváme k důležité otázce: k rozlišení principů, jimiž se může lidské jednání řídit. „Principem“ zde míníme *to, kvůli čemu* člověk vykonává svou činnost, kvůli čemu jedná (a nikoli to, *k čemu* směřuje). Přesněji řečeno, otázka po principu jednání je jen jinak položená otázka po tom, co je to (nejvyšší) dobro: co je tím (nejzazším), *kvůli čemu* jednáme a jsme činní.

Aristotelés nakonec uvažuje o třech principech jednání, resp. o třech „pohnutkách volby“. Jsou jimi krása, užitečnost a příjemnost.[64] Jak jsme viděli výše, jsou to tytéž principy, které zakládají tři typy přátelství (pokud bychom souhlasili s tím, že „pravé přátelství“ je spojené s motivem krásy). Dále je ovšem řečeno, že jak krásné, tak užitečné se zároveň jeví jako příjemné.[65] Libost (příjemnost: HÉDONÉ) je něčím, co se „těsně pojí“ ke všemu, co je předmětem volby.[66] Nicméně to vůbec neznamená, že užitečné je *totéž* co příjemné, ani že krása je totéž co příjemnost. Stále jde o tři *různé* pohnutky volby (HAIRESIS). Je zásadní rozdíl v tom, volíme-li něco *kvůli kráse*, nebo *kvůli příjemnosti*.

Užitečnost je princip, který hraje klíčovou roli v životě lidského společenství. Zakládá lidskou vzájemnost v rámci obce, jakousi „funkční“ závislost mezi lidmi, kteří si mohou být vzájemně nápomocní. Užitečné je to, *skrze co* se nám dostává nějakého dobra.[67] Užitečnost jako princip volby musí být tudíž založena ještě v něčem jiném, v jiném „dobru“, neboť užitečné je to, co si žádáme *kvůli něčemu jinému*. Proto zůstávají *de facto* jen dva relevantní motivy jednání, a to slast a krása.

Slast Slast je jakožto pohnutka jednání patrně nejsilnější a „nejpřirozenější“.[68] Nemá charakter prostředku, nýbrž cíle „o sobě“: žádáme si jí, i kdyby z ní dále nic nevyplývalo. Je jakýmsi prvot-

[63] Srov. výše výklad v 2.1, str. 30 a násl.
[64] *EN*, 1104b 31–31.
[65] *EN*, 1105a 1.
[66] *EN*, 1104b 35.
[67] Srov. *EN*, 1156a 10–12.
[68] Srov. např. *EN*, 1109 b1–5; 1153b 25–33; aj.

ním značením, které nám poměrně jasně strukturuje naše možnosti volby: naše žádost přitakává příjemnému a od bolesti se odvrací.

Odlišili jsme jednání z pouhé žádosti (EPITHYMIA) od jednání na základě záměrné volby (PROAIRESIS). Zatímco první bezprostředně směřuje ke svému „předmětu“, tj. k tomu, co je příjemné (TO HÉDY), druhé předpokládá nějaký *princip*, vůči němuž lze zvažovat a volit (takovým principem může být i slast: HÉDONÉ). Výše jsme ukázali, že pokud si stanovíme slast jako *princip* jednání – tedy jako kritérium pro záměrnou volbu –, dostáváme se do vážného nebezpečí, že naše životní rozhodnutí se budou odklánět od toho, co je zdařilý lidský život (EUDAIMONIA). Slast je totiž princip „nepravdivý“, jak jsme ukázali výše. Zde můžeme výklad krátce doplnit.

Zásadním problémem hédonismu je to, že neumožňuje vztah k vlastnímu bytí jako k bytí osoby jednající vůči druhým a s ohledem na dobro společenství, resp. celku. Jak jsme se pokusili ukázat výše, „dobrý“ člověk je ten, který je s to vztahovat se k *vlastnímu bytí*, což na „lidské“[69] rovině znamená schopnost vztáhnout se k tomu, *kým jsem jako jednající bytost*. Lidský život totiž není pouhá činnost, ale *uvědomovaná* činnost. Proto podmínkou šťastného života musí být i pravdivé uvědomění, kým jsem jako žijící bytost. Vztahovat se ke svému bytí jako k pouhému „subjektu slasti“ naopak znamená nepochopení toho, kým člověk je, totiž bytostí žijící v obci; ten, kdo není schopen žít v obci, je buď víc než člověk – tedy bůh –, nebo něco horšího, totiž zvíře.

Hédonismus je postojem, kdy za „já“ považujeme „subjekt slasti“, nikoli „subjekt“, který volí a jedná s ohledem na jiné než vlastní dobro. Život totiž spočívá v činnosti (ENERGEIA) a jednání (PRAXIS), což nejsou žádné vnitřní, pouze „subjektivní“ stavy (HEXEIS). Každá činnost (ENERGEIA) je bytostně spjatá se svým „předmětem“, každé jednání se projevuje ve vnějším světě. Spočívá-li tedy životní zdařilost (EUDAIMONIA) právě v činnosti a jednání, musíme zohlednit jak její vnitřní, tak vnější stránku.

Nebezpečí hédonismu tedy spočívá v tom, že uzavírá do vlastního prožívání a nedává možnost skutečného vykročení ze sebe. Má-li tedy zároveň platit, že pravdivý „princip“ či „účel“ lidského jednání lze nalézt až při jednání s druhými a vůči druhým, nenabízí hédonismus žádnou možnost, jak toho docílit. Druhý člověk je pro zastánce hédonismu přinejlepším pouhým prostředkem k dosažení vlastního potěšení.[70] Skutečné přátelství nemůže vzniknout, vztahujeme-li se k druhému jako k „předmětu žádosti“.

Pokud tedy lidský život nedojde svého naplnění bez skutečných přátel, nutně z toho vyplývá, že slast jako životní princip k takovému naplnění nemůže vést. Hédonismus je „lživý“ právě v tom, že vede člověka k naplňování pouze *individuálního*, a tedy jen omezeného, částečného lidství. Podobně znemožňuje i pravdivé poznání jak sebe sama, tak druhých. Anebo ještě jinak: hédonismus nevede a nemůže vést ke vzniku skutečného přátelství a ustavení obce, neboť v jeho perspektivě jsou druzí lidé pouhými prostředky k dosažení vlastního uspokojení.[71]

Krása Orientace lidského života na pouhé dosahování slasti tak zakrývá mnohem podstatnější věc. Nedovoluje nahlédnutí toho, vůči čemu je člověk *jako člověk* otevřen tehdy, jedná-li v souladu sám se sebou (tj. s rozumovou částí své duše). Tím je pak jediný pravý princip jednání, který Aristotelés nazývá „krása“ (TO KALON):

> Skvělá jednání jsou krásná a konají se pro krásno.[72]

[69] Jak ukáže X. kniha *EN*, praktický *alias* lidský život je až na druhém místě po životě věnovaném kontemplaci. Viz následující kapitolu.

[70] Srov. Spaemann, *Štěstí a vůle k dobru*, str. 50.

[71] V Platónových dialozích je tento „cynický“ postoj vůči druhým typický pro postavy jako Trasymachos či Kalliklés.

[72] *EN*, 1120a 23–24. Viz též 1121b 2–3 aj.

Domníváme se, že tento princip jednání je pro Aristotelovu etiku klíčový. Bohužel mu není v textu věnována odpovídající pozornost, takže jsme odkázáni na několik víceméně izolovaných formulací, které jsou sice jednoznačné, zároveň k nim však chybí jasnější zasazení do kontextu. Lze to snad vysvětlit tím, že pojem krásy a „krásného jednání" byl pro Aristotela něčím samozřejmým, co nevyžaduje zvláštní výklad a co není potřeba objasňovat.

Krásu je v prvním kroku třeba chápat *negativně*: je to cosi *jiného, odlišného* od (pouhé) užitečnosti i slasti. Je to jakýsi ohled či rys, který lze pozorovat mimo jiné na jednání. Označíme-li nějaké jednání za „krásné", pak tím nevyjadřujeme pouze jeho působnost navenek, pro pohled náhodného kolemjdoucího, ačkoli i tento rys má patrně svou důležitost. V našem pohledu musí být zahrnuto i pozorumění dané situaci a především tomu, proč – *kvůli čemu* – dotyčný jednal právě takto. Pokud neznáme úmysl jednajícího, jeho záměrnou volbu (PROAIRESIS), tedy i to, s ohledem na jaký princip svou volbu učinil, pak nelze toto jednání nijak posuzovat, resp. nelze mu vůbec ani jako jednání rozumět.

První vymezení krásy je tedy *negativní*: lze jednat s ohledem na jiný princip než na užitečnost či slast. Proto i výchova má zprvu charakter restriktivní, tj. zadržování jednání vyvolaného bezprostředními pocity slasti a bolesti. Jejím skutečným smyslem je však jakési *pozitivní* uchopení motivu krásy, neboť teprve tak můžeme nahlédnout pravdivý princip (počátek) jednání.

Jak jsme ukázali výše, toto nahlédnutí se nutně vztahuje k jednotlivému, je to jakési vnímání (AISTHÉSIS), jež má zároveň charakter *vhledu* (NÚS). Aristotelés popisuje tento „vhled" do situace a jejího „zdůvodnění" prostou větou:

> Protože takový je cíl a to nejlepší.[73]

Jde tedy o nahlédnutí něčeho, co se v konkrétním (dobrém) jednání zjevuje, co však zároveň (pravdivě) „vidí" jen řádný člověk (SPÚDAIOS).[74] Na rozdíl od jiných typů charakteru pouze on pravdivě vidí, co je v jednání dobré a co ne, zároveň si to žádá a podle toho jedná, tedy je s to daný princip plně ve světě zpřítomnit. Jak ale rozpoznat „řádného" člověka? Jak získal tuto schopnost, díky čemu vidí pravdivěji než jiní lidé? Aristotelova odpověď na tuto otázku je vcelku prostá: řádnému člověku je příjemné to, co je příjemné *přirozeně*.

To lze ostatně dobře vidět i na tom, že jednání „kvůli kráse" nevylučuje slast, která je pro Aristotela uskutečňováním přirozené duševní dispozice.[75] Je to dokonce tak, že teprve dobré jednání s sebou přináší skutečnou slast, přestože k ní „z principu" nesměřuje a *de facto* směřovat nesmí – neboť pak by to již bylo jednání *kvůli slasti* a ne kvůli kráse. Tento zdánlivý paradox má své odůvodnění ve výše uvedených argumentech proti hédonismu.

Přestože je krása něčím, co lze skutečně nahlédnout pouze v konkrétním jednání,[76] které je vždy jedinečné, je zároveň tím, co z efemérní epizody činí „velký čin", který je hoden zapamatování a následování. „Krásné skutky" se tak v jakémsi smyslu stávají „nesmrtelnými". Na rozdíl od bezprostřední slasti (případně užitku) je „krásno" čímsi, co „přetrvá věky",[77] proto je možné vztahovat se k jednání provedenému „krásně a pro krásno" jako ke „smysluplnému" a „dobrému" i ve vzpomínce, a tím mít i příjemný pocit – ať už jde o činy (resp. život) vlastní nebo přátel.

[73] *EN*, 1144a 32–33.

[74] Do určité míry toho musí být schopen také člověk s dostatkem (ENKRATÉS), resp. nedostatkem sebevlády (AKRATÉS).

[75] Viz výše kap. 5.1, str. 65 a násl.

[76] Opět se zde omezujeme na „praktickou" rovinu lidského života a nezohledňujeme činnost, která je v X. knize označena jako nejvyšší, tj. činnost „teoretickou".

[77] τὸ καλὸν γὰρ πολυχρόνιον – *EN*, 1168a 16.

Kapitola 7

Lidská přirozenost

Jak již bylo několikrát řečeno, Arisotelova etika vychází z představy, že lidský život směřuje k dosažení EUDAIMONIA, tedy štěstí či blaženosti, přičemž tato snaha spadá v jedno se snahou o uskutečnění (ENERGEIA) své vlastní přirozenosti, naplnění vlastního úkolu (ERGON) člověka *jako člověka*. Součástí etiky jakožto reflexe této snahy o co možná nejlepší lidský život tak musí být i výklad o tom, co je člověk. Tento výklad však podle Aristotela není třeba provádět do všech podrobností, ale pouze nakolik je to nutné pro daný účel. Jinými slovy, abychom se stali dobrými, nemusíme mít přesné vědění o částech duše a jejich vzájemných vztazích.[1]

Vzhledem k účelu etiky je tento přístup jistě na místě, a sice už jen proto, že musíme být schopni činit rozhodnutí a jednat dříve, než získáme pravdivé poznání duše a jejího místa v řádu světa. A jak jsme ukázali v předchozích kapitolách, člověk získává „náhled“ dobra v praktickém životě spíše skrze zkušenost s dobrým jednáním. Počátkem etiky není vědění a znalost příčin (DIOTI), ale vnímání a náhled, *že* je něco dobré.[2] Zároveň se však ukazuje, že tento přístup má svoje meze, neboť nedovoluje uspokojivě odpovědět na důležité otázky, které z tázání se po dobrém lidském životě přímo vyplývají. Takovou otázkou je především vztah mezi praktickým a teoretickým způsobem života, resp. mezi dvěma specificky lidskými typy činností – mezi jednáním (PRAXIS) a kontemplací (THEÓRIA).

Pro Aristotela spočívá nejvyšší dobro *alias* štěstí (EUDAIMONIA) v činnosti, v *uskutečňování* (ENERGEIA) duše. Jeho etika je tak z velké části právě výkladem různých typů činností a jejich skvělých podob (ARETÉ). Tento výklad je od počátku vedený s ohledem na to, že lidská duše má různé části. Jejich přesné vymezení a vztahy však nejsou napříč *Etikou* vždy jasné.

Jak jsme již uvedli výše,[3] s prvním dělením se setkáváme v závěru první knihy, kde Aristotelés dělí duši na část rozumnou a nerozumnou. Nerozumná se dále dělí na část „vegetativní“, která je příčinou výživy a růstu, a část „žádavou a vůbec touživou“. Pro výklad toho, co je to EUDAIMONIA, resp. co je to skvělost, je vegetativní duše irelevantní, neboť na lidské ARETÉ nemá podíl.[4] Část žádostivá naopak může nabýt etickou skvělost. V šesté knize se pak ukazuje, že i rozumová část duše se dále dělí, a to na část, která se vztahuje – jednoduše řečeno – k věčnému, a na část, jejímž předmětem je to, „co může být jinak“.[5]

Tomuto dělení duše odpovídá i výklad jednotlivých skvělostí, jak jsme ukázali v předchozích kapitolách. Skrze tento výklad se pak ozřejmují i vztahy mezi jednotlivými částmi duše, ovšem

[1] Srov. *EN*, 1102a 25–32.
[2] Srov. *EN*, 1095b 4–8. Viz též výše kap. 4.1, str. 55 a násl.
[3] Viz kap. 2, str. 15 a násl.
[4] Resp. její správné fungování je pouze nutná, nikoli však dostačující podmínka zdařilého života (např. zdraví).
[5] Viz výše kap. 3, str. 37 a násl.

jen do určité míry. To se ukazuje na konci sedmé, zejména však v desáté knize *Etiky*.

V závěru výkladu o slasti v sedmé knize řeší Aristotelés otázku, co je člověku příjemné „prostě“ či „přirozeně“ a co pouze za zvláštních podmínek.[6] Zvláštními podmínkami se zde míní především přítomnost bolesti, vyplývající z nějakého nedostatku.[7] V návaznosti na to přichází zajímavá pasáž, vyjadřující se k tématu lidské přirozenosti:

> Není to však vždy jedno a totéž, co je příjemné, poněvadž naše přirozenost není jednoduchá, nýbrž je v ní ještě něco druhého, kvůli čemuž jsme pomíjející, a tak, činí-li něco jedna část, je to proti přirozenosti druhé, jsou-li však obě části v rovnováze [činnosti], zdá se, že činnost není ani nepříjemná, ani příjemná; kdyby naopak přirozenost bytosti byla jednoduchá, byla by jí vždy tatáž činnost (PRAXIS) největší slastí. Proto se bůh věčně raduje z jedné slasti;[8] neboť uskutečňování (ENERGEIA) není pouze v pohybu (KINÉSEÓS), nýbrž také v nehybnosti (AKINÉSIAS), a větší slast je v klidu (EN ÉREMIA) než v pohybu (EN KINÉSEI).[9]

Podle této pasáže je lidská přirozenost složena ze dvou částí, jejichž činnosti si vzájemně *přirozeně* odporují a mohou být přinejlepším v jakési rovnováze, která se však nevyznačuje ani slastí, ani bolestí. Oproti tomu přirozenost boha je „jednotná a prostá“ (MIAN KAI HAPLÉN), a proto se bůh může „věčně radovat z téže slasti“ – což v kontextu výkladu VII. knihy znamená, že je s to neustále vykonávat tutéž činnost, aniž by mu v tom cokoli „překáželo“, a právě to s sebou nese nepřetržitou slast a radost.

Obvyklá interpretace této pasáže říká, že je zde míněn rozdíl *duše* a *těla*.[10] To vyvolává otázku, nakolik může být duše vůči tělu samostatná, neboť podle spisu *O duši* je „*entelechií* těla“. A je-li duše entelechií těla, nemá smysl mluvit o samostatných činostech těla vůči činnostem duše, tím méně o tom, že by si tyto činnosti byly přirozeně protivné. Tělem zde tedy musíme mínit živé, oduševnělé tělo, tedy takové, které je s to vykonávat nějakou činnost (ENERGEIA), přičemž tato činnost bude nějakým uskutečňováním (ENTELECHEIA) duše.[11]

Z toho vyplývá, že jde o rozdíl dvou „částí *duše*“, přičemž tento rozdíl je dán v první řadě rozdílnou povahou jejich činností (PRAXIS):

a) prosté uskutečňování (ENERGEIA): to, z něhož je vyloučen pohyb (AKINÉSIA); toto je vlastní právě bohu, částečně pak i člověku;

b) uskutečňování, které je spojené s pohybem (KINÉSIS): to je vlastní druhé, zanikající části člověka.

„Smrtelnou částí“ je tedy míněna ta část (lidské) duše, jejíž uskutečňování je spjaté s (místním) pohybem (KINÉSIS), resp. s tělem, přesněji řečeno s *látkou*.[12] „Nesmrtelnou“ pak ta část, z jejíž činnosti je pohyb (KINÉSIS) vyloučen.

[6] Srov. *EN*, 1154b 16–21.

[7] Viz též výklad výše, kap. 5.1, str. 65.

[8] Srov. *Met.*, XII, 7, 1072b 25.

[9] *EN*, 1154b 20–28 (upravený překlad A. Kříže).

[10] Srov. např. van Riel, *Pleasure and the Good Life*, str. 63. Podobně i H. H. Joachim při výkladu analogické pasáže z X. knihy: Joachim, *The Nicomachean Ethics*, str. 287.

[11] Tj. uskutečňováním *první entelechie těla*. Duše je *první entelechií ústrojného těla*, vlastní *činnost* duše je pak uskutečňováním této (první) entelechie. Rozdíl mezi „první entelechií“ a vlastním uskutečňováním této entelechie je analogický rozdílu mezi „věděním“, které „máme“, ale aktuálně nepoužíváme (tj. „máme“ je i ve spánku), a „(aktuálním) zkoumáním“, tedy „aktuální činností“. V tomto kontextu nelze „první *entelechii*“ označit za pouhou „možnost“ (δύναμις), neboť nabyté (jen „aktuálně nevyužívané“) vědění není věděním v možnosti. Srov. *De An.*, 412a 20–26.

[12] Každá změna je nutně spjatá s látkou. Srov. *Met.*, 1069b 15–20; *Phys.*, I 7, 190b 10–11.

V textu se mluví o bohu, který se bez ustání raduje z jedné a téže slasti, tedy z jedné a téže činnosti, jíž je podle XII. knihy *Metafyziky* činnost myšlení. Zároveň se však v textu neuvádí, nakolik souvisí činnost boha s činností nesmrtelné části lidské duše. Vyznění pasáže je přesto poměrně jednoznačné: člověk je schopen činnosti, která má božské atributy, neboť je prostá vnějšího pohybu a změny, a v tom se podobá činnosti, kterou vykonává bůh.

Desátá kniha *Etiky Nikomachovy* je v tomto ohledu sdílnější. Sice nevysvětluje, jaký je přesně vztah mezi činností božské a lidské mysli, jasně však říká, že skrze rozum (NÚS) se vztahujeme k tomu, co je božské a krásné, tedy je v nás buď čímsi božským, nebo alespoň božstvu nejbližším. Proto také jeho činnost, je-li v souladu s vlastní skvělostí, bude dokonalou blažeností.[13] Touto činností je „kontemplace“: THEÓRÉTIKÉ. Výčet jejích charakteristik dokládá, proč právě tato činnost splňuje kritéria, která spojujeme s nejvyšším dobrem:

> Můžeme říci, že štěstí spočívá v kontemplaci: souhlasí to jak s dřívějšími úvahami, tak s pravdou. Tato činnost je nejvyšší[14] (neboť rozum je v nás tím nejvyšším a stejně tak i předměty poznání, jimiž se rozum zabývá, jsou nejvyšší), dále je nejvytrvalejší,[15] neboť ji můžeme vykonávat nepřetržitě spíše než jakoukoli jinou činnost. Soudíme, že štěstí je spojené se slastí; a také se obecně připouští, že nejpříjemnější ze všech činností, vykonávaných v souladu se skvělostí, je uskutečňování moudrosti (SOFIA). Zdá se tedy, že filosofie poskytuje slasti podivuhodné čistoty a trvalosti, a máme dobré důvody předpokládat, že život těch, kdo vědí, je příjemnější než těch, kteří teprve hledají. Takzvaná soběstačnost (AUTARKEIA) bude asi nejvíce spojena s kontemplací: neboť prostředky nutné k životu sice potřebuje člověk moudrý stejně tak jako spravedlivý a jako všichni ostatní, ale pokud jsou v tomto ohledu všichni dostatečně opatřeni, potřebuje spravedlivý člověk ještě druhé lidi, vůči kterým nebo s nimiž může jednat spravedlivě, stejně jako člověk uměřený či statečný a každý jiný, zatímco moudrý může kontemplovat sám o sobě, a to tím více, čím je moudřejší; jistě by bylo lepší, kdyby měl spolupracovníky, ale přesto je nejvíce soběstačný. Kontemplace je také jedinou činností, kterou lze milovat pouze kvůli ní samé: kromě samotné kontemplace při ní nic dalšího nevzniká, zatímco v praktických záležitostech vedle jednání samého vždy ještě něco více nebo méně získáváme.[16]

Tuto pasáž není třeba příliš komentovat. Jejím smyslem je ukázat, že specifická rozumová činnost (THEÓRÉTIKÉ), kterou zde překládáme jako „kontemplace“, má všechny charakteristiky, které byly výše přisouzeny nejvyššímu dobru: schopnost rozumu je v lidské duši tou nejvyšší, stejně tak i její „předmět“, jeho činnost se vyznačuje trvalostí, soběstačností ve smyslu minimální závislosti na vnějších podmínkách, a dokonce i nejvyšší hodnotou dosahované slasti. K tomu se ještě pojí poslední charakteristika, a sice že štěstí se dosahuje ve „volném čase“ (SCHOLÉ), tedy čase, který je prostý jak životní nutnosti, tak veškerého dosahování užitku, k němuž směřuje praktická činnost.

Šťastný život by tedy nakonec byl ten, který by byl zcela naplněn kontemplací. Jak však vzápětí Aristotelés dodává, takový život by byl vyšší než lidský, neboť člověk by tak nežil jako

[13] Srov. *EN*, 1177a 13–17.

[14] Termín κράτιστος je superlativem od κρατύς, tedy silný, mocný, v obecném významu se však používá jako superlativ k adjektivu „dobrý“ (ἀγαθός), tedy „nejlepší“, „nejskvělejší“. Srov. Liddell et al., *A Greek-English Lexicon, Ninth Edition with a Revised Supplement*, heslo κράτιστος.

[15] Slovo συνεχής (zde jako superlativ συνεχεστάτη) znamená nepřetržitý, souvislý.

[16] Vlastní přetlumočení pasáže, srov. *EN*, 1177a 17–b 4.

člověk, nýbrž jako ten, kdo má v sobě něco božského.[17]

Mezi oběma uvedenými pasážemi ze VII. a X. knihy lze spatřit pozoruhodnou souvislost. Obě kladou důraz na specifičnost rozumové činnosti, přičemž první ji vymezuje vůči změně a pohybu (KINÉSIS), zatímco druhá vůči praktickému jednání. Rozumová činnost je v obou případech chápána jako něco, čeho smysl leží právě a jen v provádění činnosti a co nezpůsobuje už žádnou další „vnější" změnu, žádný „pohyb". Je to vyjádření velmi podobné myšlenky, jež je v sedmé knize formulována v abstraktnější rovině pomocí rozlišení mezi činností a pohybem, zatímco v desáté knize na „konkrétnějším" příkladu jednání (na rozdíl od kontemplace se každé jednání nějak projevuje ve vnějším světě, způsobuje nějakou větší či menší změnu).

Obě pasáže se také shodují na božské povaze rozumové činnosti, proto i obecný závěr desáté knihy je vcelku jednoznačný: rozum je v člověku tím nejvyšším a v nejvyšší míře božským, je tudíž úkolem člověka žít tak, aby se v něm tato schopnost mohla uskutečňovat v co možná nejvyšší míře a co možná nejlepším způsobem. Tento obecný závěr platí bez ohledu na rozdíl, který může mezi lidskou a božskou kontemplací být. Jinými slovy: není sice jasné, nakolik je kontemplující člověk s bohem v nějakém smyslu identický, nebo se mu pouze přibližuje či podobá,[18] v každém případě však platí, že rozum je v člověku tím nejvyšším, co je třeba uskutečňovat.

Problém však nespočívá v tom, že nevíme, jaký je přesně vztah mezi bohem a člověkem, ale v tom, že se vnáší nejasnost a rozpor do člověka samého. Co přesně je na člověku *lidské*? Je lidské něčím specifickým a samostatným, nebo je jen jakýmsi napětím a přechodem mezi „zvířecím" na straně jedné a božským na straně druhé? Je v okamžiku vykonávání své nejvyšší rozumové činnosti (kontemplace) člověk „sám sebou", nebo spíše bytostí podobnou bohu? Nakolik pak můžeme člověku připsat „vlastní" bytí, je-li rozum sám čímsi božským?

V deváté knize *EN* totiž Aristotelés explicitně tvrdí, že *vlastní bytí* člověka spočívá právě v rozumu:

> (IX, 4.) Zdá se, opakuji, že měřítkem při všem je ctnost a ctnostný člověk. Neboť takový se srovnává sám se sebou a po téže věci touží celé své duše. I chce sám sobě skutečného i zdánlivého dobra a koná je – neboť člověku dobrému náleží dobro uskutečňovat –, a to pro sebe; totiž pro rozumovou schopnost, jež, zdá se, je vlastním já každého. Také chce žíti a být zachován, a to si přeje nejvíce pro tu schopnost, jíž myslí (HÓ FRONEI). (...) Zdá se pak, že každý člověk je, nebo alespoň především je to, co v něm myslí (TO NOÚN).[19]

> (IX, 8.) Také se člověk nazývá zdrženlivým podle toho, zda v něm vládne rozum (NÚS), nebo ne, ježto je vlastním bytím každého člověka. (...) Je tedy zjevné, že každý člověk má svoje bytí v rozumu nebo alespoň v něm nejvíce a že ctnostný člověk jej nejvíce miluje.[20]

V obou pasážích se jasně říká, že v rozumu (NÚS; TO DIANOÉTIKON) spočívá *vlastní jednotlivé bytí* (HEKASTÚ ONTOS)[21] člověka. Pravý vztah k sobě samému je tedy vztahem k vlastnímu myšlení.

[17] *EN*, 1177b 27–28.

[18] Podle výkladu v desáté knize *EN* se zdá, že lidská kontemplace se od té božské liší, nicméně z lidských činností je s ní „nejpříbuznější", „nejsourodější" (συγγενεστάτη). Srov. *EN*, 1178b 23.

[19] *EN*, 1166a 12–23.

[20] *EN*, 1168b 35 – 1169a 3. Viz též *EN* X 7, 1177b 17 – 1178a 7.

[21] τοῦ γὰρ διανοητικοῦ χάριν, ὅπερ ἕκαστος εἶναι δοκεῖ – *EN*, 1166a 16–17. καὶ ἐγκρατὴς δὲ καὶ ἀκρατὴς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μή, ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος. – *EN*, 1168b 35.

Co přesně se zde však míní pod označením NÚS, resp. TO DIANOÉTIKON? První citaci (1166a 12–23) předchází tato analogie:

> Jako v obci a v každém jiném uspořádaném celku podstatou je jejich hlavní[22] složka, tak i u člověka; je tedy v nejlepším poměru sama k sobě (FILAUTOS) ten, kdo tuto [hlavní složku] miluje a jí se oddává.[23]

Jako „nejsilnější" (KYRIÓTATON) složka v duši je v X. knize označena právě nejvyšší rozumová činnost (THEÓRÉTIKÉ). Kontext IX. knihy nicméně odkazuje spíše k oblasti „praktické", když zmiňuje analogii s vládou v obci nebo příklad s ne/dostatkem sebevlády. Je zřejmé, že se zde termín NÚS užívá v obecném významu bez rozlišení mezi rozumem praktickým a teoretickým. A vzhledem ke kontextu bychom tedy měli usuzovat, že je řeč spíše o rozumnosti praktické, tedy soudnosti (FRONÉSIS). Avšak podle druhé knihy *EN* má tato část rozumové duše „vznik a vzrůst většinou z učení, proto potřebuje zkušenost a čas",[24] tedy podléhá vzniku i zániku.

Je to zároveň kompetence, která je výhradně lidská: bylo by směšné předpokládat o bozích, že spolu jednají, uzavírají smlouvy nebo že se vydávají v nebezpečí proto, že je to krásné.[25] Soudnost (FRONÉSIS) se týká jednotlivostí,[26] které slouží „správně vedenému životu vůbec".[27] Podle několika výroků ve spise *O duši* či v *Metafysice* je vědění totožné se svým předmětem,[28] proto praktický rozum – vzhledem ke svému vzniku i „předmětu" – musí být pomíjející, smrtelný.

Otázka tedy zní: je to „tentýž" rozum, který je v X. knize přirovnáván k čemusi božskému a který by podle všeho měl být onou nesmrtelnou částí lidské duše, o níž je řeč v závěru VII. knihy? V jakém smyslu je rozum nesmrtelný? A v jakém smyslu v něm pak může spočívat *vlastní jednotlivé bytí* člověka? Co je potom „praktický rozum" čili soudnost (FRONÉSIS)? Odlišuje se od „teoretického" rozumu, jehož nejvyšší podobou je moudrost (SOFIA), tak, jako se odlišuje proměnlivé od věčného? Jak přesně uchopit rozdíl, který vzniká nikoli mezi žádostivou a rozumovou částí duše, ale přímo v rozumové duši samé?

Šestá kniha *EN* uchopuje tento rozdíl právě s ohledem na *předmět*, jímž se rozum zabývá, a rozlišuje část duše poznávací (TO EPISTÉMONIKON) od části usuzovací (TO LOGISTIKON).[29] Vezmeme-li v potaz tvrzení ze spisu *O duši*, podle nichž je vědění totožné se svým předmětem a dokud rozum skutečně nemyslí, není ničím,[30] můžeme na část výše položených otázek odpovědět tímto způsobem: rozumová část duše je v člověku pouze jako možnost, o jejíž uskutečňování má člověk během života usilovat; proto nabývání jak praktického, tak teoretického rozumu v jejich nejvyšších podobách – soudnosti (FRONÉSIS) a moudrosti (SOFIA) – musíme chápat jako postupnou realizaci možností, které má člověk *jako člověk*.

Takzvaně „nesmrtelný" je pouze božský, věčně činný rozum, na němž může být člověk účasten právě a jen potud, nakolik bude s to myslet první a nejvyšší počátek, „na němž závisí nebe

[22] κυριώτατον – nejmocnější, vládnoucí.

[23] *EN*, 1168b 31–34. Překládat termín φίλαυτος obvyklým způsobem jako „sobecký" pokládáme v tomto kontextu za zavádějící, proto si pomáháme poměrně komplikovaným opisem.

[24] *EN*, II 1, 1103a 15–16.

[25] Srov. *EN*, X 8, 1178b 9–20.

[26] τὸ καθ' ἕκαστόν – srov. např. *EN*, 1142a 24–30; 1143a 33.

[27] Srov. *EN*, VI 5, 1140a 25–31.

[28] „Skutečné vědění je totožné se svým předmětem." – Τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. – *De An.*, III 7, 431a 1–2. Viz též např. *Met.*, XII 7, 20–23. Předmětem myšlení ovšem nejsou věci samy, ale pouze jejich tvar (εἶδος). Srov. *De An.*, III 8, 431b 26–432a 1.

[29] Srov. *EN*, 1139a 4–15. Viz též výše kap. 3, str. 37 a násl.

[30] Srov. např.: „(…) rozum v možnosti je v jisté míře myslitelnými předměty, ale ve skutečnosti (ἐντελεχείᾳ) není ničím, dokud nemyslí." – *De An.*, 429b 30–31.

(ÚRANOS) a příroda (FYSIS)".[31] Zatímco bůh jakožto věčně činný rozum nahlíží tento nejvyšší počátek nepřetržitě, člověku se to může podařit pouze na krátký čas.[32]

Tento výklad se dobře shoduje s tím, co již bylo řečeno o vztahu mezi praktickým a teoretickým rozumem. Již při výkladu šesté knihy jsme uvedli, že soudnost (FRONÉSIS) není nadřazena moudrosti (SOFIA), jež je věděním o nejhodnotnějších předmětech,[33] zároveň však „hledí k tomu, aby [moudrost] vznikla; přikazuje tedy pro ni, nikoli jí."[34] Soudnost tedy umožňuje, aby se v člověku uskutečnila schopnost nahlížet první počátky jsoucího, čili „to nejlepší". Jinými slovy: aby člověk, pokud je mu to možné, alespoň na krátký okamžik nahlédl to, co bez ustání nahlíží bůh. Proto je kontemplace (THEÓRIA) coby nejvyšší činnost rozumu zároveň nejvyšším dobrem, o které se má člověk ve svém životě snažit – byť jej nemůže cele dosáhnout:

> Nemáme tedy poslouchat ty, kdo radí, že člověk má smýšlet jen lidsky (ANTHRÓPINA FRONEIN) – neboť je člověkem –, ani se jako smrtelník omezovat na věci smrtelné, nýbrž má se snažit, jak je to pro něj jen možné, aby se stal nesmrtelným, a konat vše za tím účelem, aby žil ve shodě s tím, co je v něm nejlepší.[35]

Toto zacílení lidského úsilí k dosažení „božského" je zároveň zacílením k tomu, co je nejlepší, nejvyšší „formou" života:

> [Činný rozum j]e také životem, neboť skutečnost rozumu je životem a on je onou skutečností; skutečnost však je nejlepší a věčný život. Proto říkáme, že bůh je naprosto dokonalá, věčně žijící bytost.[36]

Otázka po „vzniku" rozumu v člověku je tedy pro Aristotela otázkou *uskutečnění možnosti*, kterou člověk *jako člověk* již „má". Rozum tedy patrně není něčím, co do něj „vstupuje zvnějšku", jak se píše v *De Generatione Animalium*,[37] ale spíše něčím, co „vzniká" jako postupné uskutečňování specificky lidské možnosti, jejíž nejvyšší podobou je kontemplace (THEÓRIA) a nejvyšší duševní dispozicí je moudrost (SOFIA).

Jednou z charakteristik tohoto uskutečňování je, že se jím člověk „stává nesmrtelným".[38] Setkáváme se zde tedy s jakousi obdobou platónského „připodobňování se bohu" (HOMOIÓSIS THEÓ).[39] THEÓRIA je zde nejvyšší a nejhodnotnější činností, jíž je člověk schopen. Je to činnost, o níž jako o jediné platí, že ji vykonáváme kvůli ní samé a již pro nic dalšího. V tomto ohledu tedy splňuje jedno z „formálních" kritérií nejvyššího dobra, jak jsme uvedli výše v této kapitole.

[31] Srov. *Met.*, XII 7, 1072b 14.

[32] Viz *Met.*, 1072b 15.

[33] Srov. *EN*, VI 7, 1141a 16–20.

[34] *EN*, 1145a 8–9.

[35] *EN*, 1177b 31–34 (upravený překlad A. Kříže).

[36] *Met.*, 1072b 26–30.

[37] „Zbývá tedy, že rozum jako jediný přichází z vnějšku a jediný je božský; jeho činnost pak nemá nic společného s tělesnou činností." – λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ <ἡ> σωματικὴ ἐνέργεια. – *GA*, 736b 27–29. Podle G. Zabarella tato pasáž nevyjadřuje Aristotelovo vlastní hledisko, nýbrž je to dílčí krok postupné argumentace. Dle: Joachim, *The Nicomachean Ethics*, str. 289, pozn. 3. Naše interpretace toto čtení podporuje: rozum je božský, jeho činnost není spojena s činností tělesnou, není však přesné říci, že přichází „zvnějšku": spíše se v člověku postupně uskutečňuje skrze poznávání „vnějšího světa" a jeho nejvyšších příčin.

[38] ἀθανατίζειν – srov. *EN*, 1177b 33.

[39] Srov. např. *Symp.*, 207c–209e; *Phaedr.*, 252c–253c; též četná místa dialogu *Timaios*. David Sedley dokonce ukazuje, že klíčové pasáže v *Etice Nikomachově*, v nichž Aristotelés popisuje kontemplaci jako nejvyšší uskutečnění lidské duše, jsou srozumitelné teprve na pozadí Platónovy koncepce „připodobnění se bohu" v dialogu *Timaios*. Viz: Sedley, *Připodobnění se bohu jako etický ideál*, zvl. str. 128 a násl.

Zároveň by ovšem mělo platit, že je to činnost, která je posledním *raison d'être* veškerých ostaních činností v obci, tedy tím, *kvůli čemu* je vše ostatní vykonáváno. A právě v této otázce je X. kniha *Etiky Nikomachovy* zvláštně vyhýbavá. Na několika místech totiž Aristotelés zdůrazňuje spíše *neslučitelnost* praktického a teoretického způsobu života: veškerá skvělá činnost (KAT' ARETÉ ENERGEIA) vykonávaná v obci je odkázaná na vnější prostředky, předpokládá jednání s druhými lidmi, uzavírání dohod a vzájemnou pomoc – jak by takové činnosti mohly přinášet blaženost srovnatelnou s rozjímavou činností boha, která žádné vnější prostředky nepotřebuje?[40] Veškerá činnost v rámci obce dokonce od rozjímání odvádí: jednání ve společném prostoru obce nepřináší volný čas (SCHOLÉ), jenž by mohl být naplněn kontemplací, nýbrž přináší člověku svá vlastní dobra: moc, čest a svou vlastní, méně hodnotnou podobu štěstí.[41] Pravé štěstí je totiž nakonec ztotožněno s rozjímáním (THEÓREIN): živá bytost může dosáhnout štěstí jen potud, nakolik je schopna tuto činnost vykonávat.[42] Aristotelés tedy na jedné straně prohlašuje, že nejvyšší uskutečnění člověka spočívá v činnosti, která je podobná té božské. Na druhé straně by však ten, kdo by dokázal být činný pouze takto, přestal žít jako člověk. Lidský život má pouze svou vlastní blaženost, která je odkázaná na vnější prostředky, realizuje se v rámci obce, je vykonávána vždy ještě „pro něco jiného" než pro sebe samu a ve světě, který „může být jinak".

Tento rozpor či napětí vyvolává otázku po vztahu praktického a teoretického způsobu života. Nejde v ní ani tak o to, zda se máme věnovat spíše filosofii či politice, ale o to, kým člověk vlastně je: zda je „přirozeně" spíše bytostí individuální, jejíž nejvyšší a nejsmysluplnější uskutečnění spočívá v soběstačné a na životě v obci jen minimálně závislé kontemplaci (THEÓRIA), nebo zda je to spíše bytost „přirozeně" společenská, jejíž štěstí závisí na štěstí druhých, a která je proto nemůže dosáhnout bez „dobré" či „šťastné" společnosti ostatních lidí.

Aristotelés také nikde nevysvětluje, co si přesně pod kontemplací (THEÓRÉTIKÉ) představit. V jakém smyslu se při ní člověk stává „nesmrtelným"? Sice je to činnost, jíž se může věnovat soustavněji než jakékoli jiné, přesto je to vždy jen na omezený čas. A v jakém smyslu je v tu chvíli „sám sebou", má-li platit, že právě v rozumu spočívá vlastní *jednotlivé* bytí (HEKASTÚ ONTOS) člověka?

Na tyto otázky nám Aristotelés bohužel nedává žádnou jasnou odpověď. Je přesvědčený, že pro potřeby etiky není třeba mít přesné vědění o lidské duši a její úloze v celku světa, neboť člověk je schopen rozpoznávat, co je dobré či krásné i bez této znalosti.[43] Přesto jsou uvedené nejasnosti znepokojující. Vysvítá z nich totiž, že člověk je nezrušitelně rozpolcená bytost, jejíž život je do značné míry vydán nahodilostem světa, která však má zároveň schopnost poměřovat svou situaci měřítky, která dalece přesahují lidské možnosti. Že je to bytost, která sama sobě rozumí jen ve vztahu k něčemu, co ji nekonečně převyšuje, a co je proto neznámé a skryté, co však zároveň konstituuje její vlastní podstatu, její „jednotlivé bytí" (HEKASTÚ ONTOS).

[40] Srov. např. *EN*, 1178b 8–23.
[41] Viz *EN*, 1177b 5–15.
[42] Srov. *EN*, 1178b 24–32.
[43] Moudrost (SOFIA) nijak nezakládá praktickou rozumnost (FRONÉSIS), jak jsme vyložili výše.

Závěr

Aristotelova etika se snaží odpovědět na otázku, co je nejlepší lidský život, resp. co je nejzazším cílem či smyslem (TELOS) lidského života. Pokusili jsme se ukázat, že tato otázka míří k problému lidské přirozenosti. Lidská přirozenost totiž pro Aristotela není tím, co člověk „již jest“, ale tím, k čemu směřuje, oč usiluje. Je to naplňování cíle, který je člověku dán pouze jako nárok, jako úkol (ERGON), jehož pravá povaha je mu zprvu skryta, takže pro něj má pouze obecné pojmenování, ale nikoli jeho pravé uchopení.[1]

Člověk tedy musí svoji přirozenost „hledat“. To zprvu znamená, že se učí správně jednat vůči druhým a v rámci společenství, poté postupně nabývá skvělostí (ARETÉ) a jedná podle nich. Vše má nakonec v nejlepším případě vyústit v dosažení nejvyšší rozumové skvělosti, tzv. moudrosti (SOFIA). A právě takto má člověk krok za krokem získávat stále lepší porozumění pro to, *kvůli čemu žije* a jedná. Toto „kvůli čemu“ (*alias* cíl či smysl) se nějak ukazuje každému člověku, pouze někomu však *pravdivě*.

Pokusili jsme se ukázat, že samo hledání pravé povahy nejvyššího lidského dobra vede právě a jen přes jednání a činnost (PRAXIS, ENERGEIA). Porozumět tomu, co je EUDAIMONIA, totiž není – jak jsme ukázali výše – záležitostí teoretického, resp. diskurzivního uchopení. To, oč v dobrém lidském životě takříkajíc „běží“, tedy jeho princip či „počátek“ (ARCHÉ), není pouze nějaký konkrétní „cíl“ či pozorovatelný „výsledek“, nýbrž především *smysl*. Proto otázka po nejvyšším „cíli“ lidského života není otázkou *k čemu* směřuje, ale otázkou *kvůli čemu*, tedy otázou po *smyslu*. Ten je ovšem člověku přístupný právě a jen ve „skvělé“ činnosti. *Etika* postupně ukazuje, že skvěle (KAT’ ARETÉN) může být člověk činný jednak v jednání (PRAXIS), tj. vůči druhým v rámci obce, jednak ve vztahu k božskému (THEÓRIA). Jen ve skvělé činnosti lze totiž spatřit dobro a krásu. Tyto principy nelze zprostředkovat diskurzivním rozumem (LOGOS), nýbrž jsou předmětem zření (NÚS), resp. vnímání (AISTHÉSIS).

Klíčovým hlediskem pro rozlišování mezi dobrým a špatným je předpoklad – nebo řekněme Aristotelův náhled –, že jsme schopni či nakloněni vnímat a rozumět určitým činnostem jako smysluplným ze sebe a bez odkazu k něčemu dalšímu. Toto rozlišení se promítá mj. i do rozdílu mezi jednáním (PRAXIS) a zhotovováním (POIÉSIS, tj. oblasti TECHNÉ).

Tím, co činí nějakou činnost smysluplnou ze sebe, je v první řadě slast. Její nebezpečí spočívá mimo jiné v tom, že završuje a zdokonaluje právě a jen tu činnost, kterou provází. Tím ovšem člověku, který si ještě plně neosvojil všechny duševní skvělosti, uzavírá cestu k jejich případnému nabytí, neboť jej udržuje při uskutečňování jen těch duševních dispozic, které již má. Aristotelés proto ukazuje, že člověk dokáže kromě slasti vnímat na činnostech ještě cosi *jiného*, co se nějak v lidském jednání a činnostech zjevuje a co jim zároveň propůjčuje *smysl bez odkazu k něčemu dalšímu*.

Tímto druhým a pro etiku v posledku konstitutivním motivem jednání je krása. Snaha o dobrý

[1] Srov. *EN*, I 2, 1095a 14–30. Viz též výše část 1.1, str. 3.

lidský život je tak zároveň snahou o správné nahlédnutí krásy v jednání a pravdivé porozumění její pravé povaze. Předpokládá to ovšem lidskou otevřenost vůči ní: to, že jsme s to *pravdivě* rozpoznat krásné od ohavného. Pro Platóna byla tato lidská schopnost vysvětlitelná skrze hypotézu idejí a učení o ANAMNÉSIS: setkáme-li se s krásným člověkem, vyvolá to v duši – mimo jiné – vzpomínku na pravou krásu, kterou duše nahlížela před příchodem do tělesné existence.[2] Aristotelés přichází s jinou odpovědí. Lidskou nakloněnost vůči kráse a dobru neodvozuje od rozpomínky na zření příslušných idejí, nýbrž z lidské přirozenosti: pravá krása a pravé dobro jsou člověku, který je v náležitém „přirozeném stavu" (tj. má ARETÉ), *přirozeně* příjemné a žádoucí. Jak nicméně vyplývá z textu i z naší interpretace, sama přirozenost může být špatná či nějak porušená.[3] Dále představuje spíše cosi, co je třeba teprve náležitě odkrýt, a co je tedy předmětem úsilí a hledání, a nikoli nějaký nezměnitelný výchozí stav, jenž by podobu lidského života determinoval. Toto úsilí o dosahování krásy a dobra má u Aristotela podobu nabývání a uskutečňování ARETÉ.

Motiv krásy je dle našeho názoru tím, co dává lidskému životu celkovost a jednotu. Skrze něj lze patrně také ukázat spojitost mezi praktickým a teoretickým způsobem života.

Ukázali jsme, že tím nejvyšším, oč lidský život může a má usilovat, je nabytí a uskutečňování moudrosti. Dále že moudrost je věděním i nahlížením nejhodnotnějších předmětů.[4] Nejhodnotnějším „předmětem", jaký lze myslet, je pak podle dvanácté knihy *Metafysiky* „počátek, na němž závisí nebe i příroda",[5] resp. „první žádané" a „první myšlené".[6] Je to vposledku neustále činný božský rozum, „věčný život", čirá aktivita myšlení,[7] jež je zároveň počátkem ve smyslu dobra.[8] Nabytí moudrosti je nicméně závislé na praktické rozumnosti *alias* soudnosti (FRONÉSIS), neboť teprve ona je s to uspořádat lidské záležitosti tak, aby mohla moudrost vzniknout.[9]

Vztah mezi soudností a moudrostí, potažmo mezi praktickým a teoretickým způsobem života se tím nicméně podle naší interpretace nevyčerpává. Jak jsme viděli, krása je – na rozdíl od slasti – motivem, jenž orientuje lidskou činnost k dosažení etické i rozumové skvělosti. Jako princip jednání člověku umožňuje rozlišovat mezi různými typy činností tak, že jej postupně vede ke stále lepšímu porozumění toho, co to znamená, má-li být činnost (ENERGEIA) *smysluplná sama ze sebe*, má-li být sama účelem (TELOS), tedy zároveň *dobrem*. To platí jak pro činnost praktickou (PRAXIS), tak pro teoretickou (THEÓRIA). Rozdíl mezi nimi tu přesto je: jen kontemplace je vykonávána *pouze pro sebe samu*, zatímco jednání má vedle sebe vždy ještě nějaký *jiný účel*.[10] THEÓRIA je tak jedinou činností (ENERGEIA), jež je sama svým „kvůli čemu" a nemá žádný další „předmětný cíl", žádné další „k čemu": je čirou aktivitou (ENERGEIA), jíž chybí jakýkoli pohyb a změna (KINÉSIS).[11] Naopak všechny ostatní činnosti jsou s (místním) pohybem spojeny. Volně řečeno, jsou zapojeny do světa a projevují se v něm tím, že působí nějakou změnu. Každé jednání (PRAXIS) má nějaký cíl, *k němuž* míří. Aby však bylo dobré, musí být zároveň krásné, tedy smysluplné samo ze sebe, a ne až s odkazem na dosažený cíl, k němuž mířilo.

[2] Srov. např. *Phaedr.*, 250d–251a.
[3] Viz např. *EN*, 1176a 20–21.
[4] Srov. *EN*, 1141 2–3.
[5] Viz *Met.*, 1072b 14.
[6] Srov. *Met.*, 1072a 26–29.
[7] Srov. *Met.*, 1072b 22–29.
[8] „Je tedy nutně něčím jsoucím, a pokud je nutným jsoucnem, je dobré, a tak jako dobro je počátkem." – *Met.*, 1072b 10–11.
[9] „Ale [soudnost] také není nadřízená moudrosti ani vyšší rozumové stránce, jako lékařství není nad zdravím; neboť jí nepoužívá, nýbrž hledí k tomu, jak by vznikla (GENÉTAI); přikazuje tedy pro ni (HENEKA), ale nikoli jí." – *EN*, 1145a 6–9.
[10] Srov. *EN*, 1177b 1–4.
[11] Srov. *EN*, VII 15, 1154b 26–28. *Met.*, XII 7, 1072b 1–4.

Vztah mezi praktickou a teoretickou činností tedy lze interpretovat tak, že v praktickém jednání člověk postupně poznává jistý ohled činnosti, který ji činí smysluplnou samu ze sebe (a který je odlišný od pouhé slasti). Tímto principem je krása. Ovšem je-li naše interpretace správná, pak zřejmě teprve u činnosti teoretické lze motiv krásy zakusit v nejryzejší podobě, jaké je člověk schopen. Teprve nahlédnutím prvních počátků může člověk zakusit krásu, na niž věčně pohlíží bůh ve své dokonalé činnosti: krásu prvních počátků bytí, krásu toho, co je v *Metafysice* označeno jako „první žádané“ a „první myšlené“.[12]

V této souvislosti se často zdůrazňuje, že Aristotelova koncepce lidského života stále pracuje s dualistickým dělením lidské duše na smrtelnou a nesmrtelnou část. Tento dualismus má pak zvláštní důsledek: aby mohl člověk naplnit své lidství, musí usilovat o to, čeho nikdy nemůže dosáhnout. Člověk je člověkem jen potud, nakolik směřuje k cíli, jenž je pro něj principiálně nedosažitelný. Smyslem jeho života je tak v posledku účast na božském, resp. připodobňování se bohu.

Z naší interpretace vyplývá, že rozdíl mezi smrtelným a nesmrtelným je v posledku uchopen jako rozdíl mezi uskutečňováním a pohybem, tj. mezi ENERGEIA a KINÉSIS. Výše jsme tento rozdíl chápali jako rozdíl aspektů činnosti: na každém pohybu lze tematizovat ohled uskutečňování (ENERGEIA). Úkolem lidského života je pak hledat a vykonávat takové činnosti, které jsou „dokonalé“, tj. které v co možná nejvyšší míře naplňují kritérium, spojené s nejvyšším dobrem: aby byly smysluplné samy ze sebe a bez odkazu k něčemu dalšímu. To ovšem také znamená, vyhledávat ty činnosti, které jsou samy ze sebe smysluplné, aniž jsou zároveň účastny nějaké změny, nějakého pohybu (KINÉSIS).

Tento požadavek cele splňuje pouze THEÓRIA, nicméně lze jej spatřit i v nároku, který Aristotelés vznáší vůči jednání (PRAXIS): dobré jednání *nemá* čerpat svůj smysl z *dosaženého cíle*, tj. z toho, nakolik se mu podařilo vykonat nějakou změnu (KINÉSIS), neboť pak by bylo pouhou dovedností (DEINOTÉS). Dobré jednání samo musí být tím, *kvůli čemu* je vykonáváno, musí být smysluplné samo ze sebe, tj. krásné. Motiv uskutečňování (ENERGEIA) se tak zároveň ukazuje jako jakési společné jádro praktické i teoretické činnosti.

Právě uvedené teze jsou však spíše otázkami a problémy k dořešení než jednoznačnými závěry, které by ve věci zjednaly jasno. Tuto neuspokojivost se můžeme pokusit omluvit podobně jako Aristotelés: k tomu, abychom se stali dobrými, nás takové detaily nemusí zajímat. Měli bychom se ovšem pokusit alespoň krátce zformulovat, v čem přesně tyto obtíže spočívají a na co je třeba zaměřit pozornost.

Jako klíčový se ukazuje problém vztahu mezi uskutečňováním (ENERGEIA) a pohybem (KINÉSIS). Ukázali jsme, že spíše než o rozdílné typy činností jde o různé perspektivy, z nichž lze nějakou činnost popsat, přičemž přesné odlišení těchto perspektiv může být problematické. Dalším, v některých ohledech analogickým problémem, je vztah mezi oblastí zhotovování (POIÉSIS) a jednáním (PRAXIS), resp. mezi jednáním (PRAXIS) a kontemplací (THEÓREIN). Ve všech těchto „činnostech“ je možné identifikovat cosi jako „uskutečňování“ (ENERGEIA). Otázka tedy zní, zda toto slovo označuje jejich společné významové jádro, nebo zda je „čisté“, pohybu prosté uskutečňování něčím zcela jiným než uskutečňování spojené s pohybem.[13] Odpověď na tyto otázky by mohla lépe objasnit vztah mezi smrtelnou a nesmrtelnou částí lidské duše, a tím i vztah mezi praktickým a teoretickým způsobem života.

Závažnější problém souvisí s motivem krásy. Je-li tomu skutečně tak, že právě tento princip vede člověka ke zdařilému životu (EUDAIMONIA), tím závažnější je otázka, jak odlišit krásu od

[12] Srov. *Met.*, 1072a 26–29.

[13] Viz výklad výše, část 5.2, str. 69 a násl.

pouhé příjemnosti. Výše jsme mluvili o tom, že člověk má pro krásu jakési „přirozené“ porozumění, zároveň je však stejně „přirozeně“ puzen k dosahování slasti. Problém je tím závažnější, že – pokud Aristotelovi rozumíme správně – porozumění kráse je záležitostí vnímání jednotlivého (AISTHÉSIS), vlastního vhledu (NÚS), a nikoli diskurzivního uchopení a výkladu.[14] Proto žádná řeč o etice nemůže naučit správnému vnímání krásy.[15] Zároveň však platí, že teprve schopnost řeči otevírá porozumění pro to, co je dobré a zlé, co je spravedlivé a nespravedlivé, tedy potažmo i pro to, co je v oblasti jednání krásné či ohavné.[16]

Pokusili jsme se ukázat, že jedním ze způsobů, jak se rozdíl mezi krásou a příjemností naučit rozlišovat, je postupné vykračování z vlastní „subjektivity“ skrze porozumění sobě samému jako součásti většího celku.[17] To zprvu znamená, že se člověk musí naučit chápat sebe sama jako součást obce. K tomu slouží tzv. praktická rozumnost čili soudnost (FRONÉSIS), která sleduje dobro *lidského* života jako celku. Proto se také neomezuje pouze na hledání *vlastního* individuálního dobra, ale hledí na dosažení štěstí v rámci celku obce: soudnost i politická TECHNÉ jsou jednou a touž duševní dispozicí (HEXIS) a liší se pouze jménem.[18]

Člověk však sám sobě zároveň rozumí jako součásti celku světa. Proto nemůže být nabytí praktické rozumnosti jeho nejvyšším určením. Vzhledem k možnostem své přirozenosti je člověk disponován k nabytí moudrosti (SOFIA), tedy vědění nejen o tom, co je dobré ve vztahu k lidskému životu, ale o tom, co je nejvyšší dobro – nejvyšší „kvůli čemu“ – v celé přírodě.[19]

Tato nejvyšší lidská možnost – nabytí moudrosti (SOFIA) – nemá u Aristotela praktickou relevanci: je sama o sobě nejhodnotnější činností, která již doslova není k ničemu (dalšímu), která nepotřebuje „ospravedlnění“ a naopak je – jakožto nejvyšší dobro – *raison d'être* všech ostatních činností v obci. Moudrost (SOFIA) tak přestává být měřítkem pro rozhodování v oblasti lidských dober, zůstává však stále nejvyšším možným uskutečněním, jehož může člověk dosáhnout.

Oddělením praktického a teoretického rozumu se Aristotelovi podařilo zdůraznit svébytnost „praktické“ roviny lidského života na straně jedné a jeho vyústění či směřování k životu „teoretickému“ na straně druhé. To však zároveň má paradoxní důsledek: teoretická činnost (THEÓREIN) patrně nemá pro skutečný *lidský* život – tj. život v obci – roli *žádnou*. Se značnou dávkou zjednodušení tak můžeme říci, že zatímco u Platóna se filosof vrací do jeskyně, aby pomohl k nazření pravdy i ostatním vězňům, u Aristotela je tento filosof tím, kdo nachází své štěstí v čirém nahlížení prvních počátků – nakolik je mu to jako člověku možné. Život v rámci obce – tedy život s druhými a pro druhé – je pro něj jen „druhou cenou“, o niž musí usilovat patrně jen proto, že mu není coby smrtelné bytosti dáno strávit celý svůj život v božském zření prvních počátků.

Tento záměrně vyhrocený závěr můžeme formulovat mimo jiné i díky tomu, že si Arisotelés v *Etice* určité otázky týkající se lidské duše a jejího místa v celku světa jednoduše neklade. Vede to nakonec k tomu, co jsme zdůraznili v závěru předchozí kapitoly: není jasné, zda je člověk spíše bytostí individuální, jejíž nejvyšší a nejsmysluplnější uskutečnění spočívá v soběstačné a na životě v obci jen minimálně závislé kontemplaci (THEÓRIA), nebo zda je to spíše bytost „přirozeně“ společenská, jejíž štěstí závisí na štěstí druhých, a která jej proto nemůže dosáhnout bez „dobré“ či „šťastné“ společnosti ostatních lidí. Ukazují se tím meze celého Aristotelova konceptu: nemožnost sloučit lidskou a božskou perspektivu, a tím pádem i nemožnost uspokojivě odpovědět na výchozí otázku, co je skutečně *vykonavatelné lidské* štěstí.

[14] Srov. výše část 4.1, str. 52.
[15] Viz výše str. 55 a násl. Srov. *EN*, 1179b 4–6.
[16] Srov. *Pol.*, 1253a 15–19.
[17] Viz výše část 6.1, str. 86 a násl.
[18] Srov. *EN*, 1141b 24–34; 1142a 7–10.
[19] Srov. *Met.*, 982b 4–7.

Na druhé straně však právě tento rozpor či napětí dává celému konceptu jistou dynamiku. Jak se ukázalo, pravou přirozenost je třeba chápat spíše jako cíl (TELOS) či nárok, který se člověku dává poznat právě (a jen) ve „skvělých činnostech“. Lidská přirozenost se tak pro Aristotela neukazuje na tom, čím je člověk „většinou“, nýbrž se zjevuje (FAINETAI) na skvělých výkonech a činech některých „vynikajících“ lidí, resp. v okamžicích kontemplace.

Tím nejvyšším, oč má člověk usilovat, je právě činnost vlastní bohu. A jak už bylo řečeno, tento cíl je člověku *de facto* nedosažitelný, zároveň je však tím, co mu umožňuje dosahovat toho, co je mu *jako člověku* vlastní. Jednoduše řečeno: teprve tím, že člověk usiluje o dosažení božského, stává se člověkem.

Na úplný závěr ještě shrneme v několika stručných bodech výsledky naší interpretace, které považujeme za klíčové pro Aristotelovu etiku jako takovou, resp. které by mohly být zajímavou a důležitou inspirací v současné diskusi o etice.

- Aristotelés chápe etiku jako hledání správného porozumění přirozenému „cíli“ lidského života, resp. jako způsob, jak skrze takové porozumění tohoto „cíle“ dosáhnout. Dosáhnout štěstí (EUDAIMONIA), žít zdařilým životem znamená totéž co stát se „dobrým člověkem“ – tedy naplnit lidskou přirozenost.

- Dobrý lidský život však pro Aristotela není život osamoceného individua, nýbrž život v rámci lidského společenství: jedině v něm se může realizovat skutečné *lidské* štěstí. Jedním z důležitých předpokladů pro naplnění tohoto cíle jsou proto vztahy k druhým lidem (přátelství) a jednou z klíčových „ctností“ pro dosažení lidského štěstí se stává spravedlnost.

- Lidské společenství je společenstvím řeči. Teprve skrze ni a v ní se ve světě zjevují fenomény jako krása či spravedlnost, tedy i sama lidská skvělost (ARETÉ), jež je měřítkem lidských činností a zároveň tím, v čem se „šťastný život“ (EUDAIMONIA) naplňuje. Skvělost však není nějaký obecný teoretický koncept, ale je to vždy duševní dispozice konkrétního člověka, která se musí projevovat v jeho činech a ve způsobu, jakým je s to rozumět proměnlivým situacím jednání.

- Lidská přirozenost se neukazuje na tom, co je průměrné a většinové. Skutečným měřítkem přirozenosti je to, co je skvělé či „vynikající“. Skvělé (KAT’ ARETÉN) přitom není to, co zvítězství v souboji s konkurencí, nýbrž to, v čem se zjevuje krása. To zároveň znamená, že lidská přirozenost není výchozí daností, se kterou se člověk narodí a která se pak „sama“ uskutečňuje, ale naopak „úkolem“, jehož nezbytným předpokladem je vlastní úsilí a hledání toho, co je skutečně nejlepší.

- Etika jako teoretické zkoumání předpokládá *praktické* porozumění tomu, co je to „dobré jednání“. Zatímco např. v geometrii jsou „počátky“ neměnné a nahlédnutelné výhradně skrze rozum (NÚS), v etice se zjevují právě a jen na konkrétních činech. Porozumění těmto počátkům proto nepřichází skrze pouhý rozumový náhled (NÚS) *obecného*, ale skrze specifické vnímání jednotlivého (AISTHÉSIS), a to takové, které je s to nahlédnout rozumem (NÚS) v konkrétním jednání to „dobré“. Dosáhnout „dobra“ totiž nespočívá pouze v úspěšném vykonání činnosti (tj. v dosažení cíle, jako je tomu v případě zhotovování), nýbrž v naplnění „principu“ či „smyslu“ jednání.

- Jelikož dobro je vždy v konkrétním jednání, není Aristotelova etika snahou o formulaci obecných pravidel, ale předpokládá spíše hledání „těch nejlepších“ jednání, které se mohou stát vzorem v dosahování skvělosti (nikoli k pouhé vnější nápodobě). Statečný čin se

nemáme pokoušet zopakovat, máme se spíše snažit jednat podobně statečně (jsme-li v situaci, která takovou statečnost vyžaduje). To jednak poukazuje na důležitost vzorů v etice a ve výchově, v důsledku to ovšem znamená, že teprve člověku, který jedná dobře, je srozumitelný „počátek“ jednání: teprve on může „vědět“, *kvůli čemu* je třeba jednat právě takto. Klíčovou duševní kompetencí etiky se tak stává soudnost (FRONÉSIS), tedy schopnost náležitého posouzení přítomné situace, které dokáže určit, jaké jednání je „dobré“, resp. nejlepší v dané chvíli, a to ve vztahu k celkovému cíli „dobrého života“.

- Důraz na jedinečnost jednání v žádném případě neznamená, že obecná pravidla nemají pro jednání žádný význam, naopak. Zákony jsou nutné jednak pro fungování společnosti, zároveň by ovšem (podle Aristotela) měly vychovávat k uměřenosti a spravedlnosti. Skutečná skvělost (např. spravedlnost) nicméně nespočívá v (pouhém) dodržování zákonů, ale ve schopnosti rozpoznat, co je spravedlivé i v takové (výjimečné) situaci, v níž by dodržení zákona vedlo k nespravedlnosti.

Abstrakt

Název: Lidská přirozenost jako úkol člověka. K pojetí lidské přirozenosti v *Etice Nikomachově*

Autor: Mgr. Stanislav SYNEK

Katedra: Fakulta humanitních studií, Universita Karlova, Praha

Školitel: prof. PhDr. Jan SOKOL, Ph.D., CSc.

Abstrakt: Práce je filosofickou interpretací Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*. Etiku chápe nikoli jako normativní nauku, jejímž primárním smyslem je hledání pravidel, které by měly „vést“ či „usměrňovat“ lidský život, ale jako tázání, které hledá odpověď na otázku, co je lidská přirozenost, resp. co je tím, oč v lidském životě nakonec běží. V případě Aristotela je tímto nejvyšším cílem tzv. blaženost či štěstí (EUDAIMONIA), jehož dosahujeme skrze nabytí a uskutečňování „skvělosti“ (ARETÉ). Práce se proto soustředí na výklad těchto dvou témat včetně širokých souvislostí, v nichž je Aristotelés pojednává.

První kapitola se nejprve snaží ukázat, jakým způsobem Aristotelés otázku po „šťastném životě“ klade a jak jí vůbec rozumět. Ústředním motivem jeho úvahy je myšlenka, že přirozenost člověka se nejvíce projevuje v *úsilí o* dosažení jakéhosi *„cíle“*, a nikoli jako slepá síla, která kauzálně působí nutné a nevyhnutelné účinky. Proto je jeho pojetí přirozenosti *teleologické*, což znamená, že přirozenost není pouze to, *s čím* se bytost narodí a co nutně předznamenává její vývoj, ale spíše to, co hledá skrze své *vlastní* vnitřní úsilí, *k čemu* má svým životem teprve dospět.

Ve druhé kapitole se snažíme ukázat, že toto úsilí je hledáním „toho nejlepšího“. Jeho cílem je tedy jakási „dokonalost“, která se v oblasti lidského jednání projevuje jako „ctnost“ či „skvělost“ (ARETÉ). Právě „skvělé“ činy nás podle Aristotela směřují k tomu, co je nám skutečně přirozené, právě skrze ně nabýváme lidského štěstí (EUDAIMONIA). Skvělost však není teoretický koncept, nýbrž je to vždy duševní dispozice konkrétního člověka, která se projevuje v jeho činech a ve způsobu, jakým je s to rozumět proměnlivým situacím jednání.

Právě schopnost porozumět proměnlivým situacím jednání a určit v nich, co je „právě teď a tady“ tím nejlepším, se ukazuje jako jedna z klíčových podmínek lidského štěstí. Lidský život se totiž odehrává ve sféře, kde věci „mohou být jinak“, pro který proto není možné stanovit vždy platná obecná pravidla, jejichž pouhé dodržování by stačilo k tomu, aby člověk jednal dobře. S touto nahodilostí se potýká i řada dalších lidských činností: např. dobrý lékař není ten, který má vědění o příčinách nemocí a jejich průběhu, ale ten, kdo je schopen určit, co je „to nejlepší“ v konkrétní chvíli pro daného pacienta. Přes mnohé podobnosti se však hledání „toho nejlepšího“ v etice liší, což se snaží ukázat třetí kapitola. Kapitola následující se pak pokouší interpretovat, jakým způsobem člověk nabývá poznání toho, co je dobré, resp. nejlepší: co je takříkajíc „počátkem jednání“.

Jednou z vlivných a přesvědčivých odpovědí na otázku, co je hlavním motivem jednání, je hédonismus, čili přesvědčení, že tím, čeho se „přirozeně“ vždy snažíme dosáhnout, je v první řadě slast. Čtvrtá kapitola se proto věnuje právě tomuto tématu. Ukazuje, že pro Aristotela má slast v dobrém lidském životě své důležité a nezastupitelné místo, zároveň však pro něj představuje velké nebezpečí, jemuž je třeba důsledně čelit.

Člověk je pro Aristotela přirozeně společenská bytost, která nemůže dosáhnout svého cíle bez společnosti druhých lidí. Šestá kapitola proto ve stručnosti představuje Aristotelovo pojetí

přátelství a poukazuje na jeho hlubší souvislosti. Znovu se pak vrací do hry otázka principů či počátků jednání a ukazuje se, že klíčovým motivem, který nás vede na cestě za dosažením naší přirozenosti, je krása a že právě schopnost rozlišovat krásu od příjemnosti je jednou z důležitých podmínek dobrého života.

V sedmé kapitole se snažíme poukázat na rozpor v lidské přirozenosti, který následně vyvolává nejasnosti ohledně posledního určení člověka. Jde o rozpor – či napětí – mezi lidským (potažmo zvířecím) a božským. Jak se zdá, Aristotelés je v tomto smyslu pod silným vlivem Platóna, u něhož je právě „připodobnění se bohu“ hlavním motivem a posledním určením lidského života.

Abstract

Title: Human Nature as a Man's Task. Study of Human Nature in the *Nicomachean Ethics*

Author: Mgr. Stanislav SYNEK

Department: Faculty of Humanities, Charles University, Prague

Supervisor: prof. PhDr. Jan SOKOL, Ph.D., CSc.

Abstract: The thesis concentrates on two basic concepts of Aristotle's ethics: happiness (EUDAIMONIA) and (human) nature (FYSIS). It's main aim is to show that human nature is not a state into which an individual is born but an end that is to be achieved through excellent, i.e. virtuous activity during the course of the whole human life. In chapter one ethics is introduced as a theoretical enquiry that is trying to understand the true nature of this end (EUDAIMONIA). This enquiry must be based on practical effort of acquiring the requisite excellence, which is shown in chapters two and three.

The best human life consists in performing excellent actions. Thus excellence is a criterion of what is good or bad in terms ofliving the best way life. But excellence for Aristotle is not a general concept: it is always a disposition of some individual that is manifested in his actions and in the way he understands variable actual situations. Emphasis on excellence so understood means also that human nature demonstrates itself not (only) in what is usual or common but also on what is excellent and unique. Still, excellent is not that which wins in competition over others but rather that which is fine and displays beauty (TO KALON).

Ethical enquiry requires *practical* understanding of what is good, i.e. an experience of good action (chapter four). Whereas in geometry the principals are constant and general and apprehended solely through reason, the principals in ethics can be grasped only through understanding singulars. Thus Aristotle's ethics is not an attempt to formulate general rules and prescriptions of how we should behave: rather it shows the importance of good examples of excellent actions. These are not to be mechanically imitated, but should rather be just examples of what it means to behave in a noble way. Still, this emphasis on practical competence of understanding unique practical situations (prudence: FRONESIS) does not eliminate the importance of general rules. For Aristotle laws are necessary not only to control the life of human society, but they also teach people to be just and moderate.

Chapter five introduces Aristotle's conception of pleasure (HÉDONÉ), another important term related to the issue of (human) nature. It is the primary source of motion for all animals including human beings, yet it is a motive that can easily lead human life astray. Pleasure, however, plays an important role in the best human life although it cannot be the highest principal of choice.

Aristotle's perspective on the best human life is not one of a solitary individual: a man is not only a rational animal (ZÓON LOGON ECHON), but an animal that lives in a community (ZÓON POLITIKON) based on speech and understanding (LOGOS). Therefore chapter six introduces his exposition of friendship and justice that shows the importance of the social dimension of human life.

In chapter seven the interpretation points out some of the blind spots of Aristotle's ethical conception. First his insistence on the theoretical life which is a variant of the Platonic conception of "becoming like a god". This raises an unanswered question about human nature: whether life

of solitary contemplation is really the ultimate *raison d'être* of human life, or whether a man can find his highest purpose in living a noble life among other men.

Seznam použitých zkratek

Aristotelés

An. post.	Druhé analytiky
Cat.	Kategorie
De Anim.	O duši
EE	Etika Eudémova
EN	Etika Níkomachova
Met.	Metafysika
MM	Magna Moralia
Phys.	Fysika
Poet.	Poetika
Pol.	Politika
Rhet.	Rétorika

Platón

Phaedr.	Faidros
Phil.	Filébos
Prot.	Prótagoras

Literatura

Prameny

Řecké citace jsou podle následujících vydání:

Aristoteles, *De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1967

Aristoteles, *Aristotelis ethica Eudemia*, Leipzig, Teubner, 1884, repr. 1967

Aristoteles, *Aristotelis ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press, 1894, repr. 1962

Aristoteles, *Aristotelis Metaphysica*, Oxford University Press, Oxford, 1960

Aristoteles, *Aristotelis de generatione animalium*, Clarendon Press, Oxford, 1972

Použité překlady a komentáře

Aristotelés, *Etika Nikomachova*, Rezek, Praha, 1996

Aristotelés, *Druhé analytiky*, Nakladatelství Československé Akademie věd, Praha, 1962

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Meiner Verlag, Hamburg, 1985

Aristotelés, *Ethica Eudemia*, Number Oxford classical texts in Oxford classical texts. Oxford University Press, Oxford, 1991

Aristotelés, *Fyzika*, Rezek, Praha, 1. vydání, 1996

Aristotelés, *O Duši*, P. Rezek, Praha, 3. rozš. vydání, 1996

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 11. vydání, 1997

Aristotelés, *Politika*, Petr Rezek, Praha, 2. vydání, 1998

ARISTOTELÉS, *Poetika*, Rezek, Praha, 1999

ARISTOTELÉS, *Politika I*, OIKOYMENH, Praha, 1. vydání, 1999

ARISTOTELÉS, *Magna Moralia*, Rezek, Praha, 1. vydání, 2005

ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, Petr Rezek, Praha, 3., v nakl. Petr Rezek 2. vydání, 2008

ARISTOTELÉS, *Rétorika*, Rezek, Praha, 2010

ARISTOTELÉS, *Kategorie*, Nakladatelství Československé Akademie věd, Praha, 1958

ARISTOTELÉS, *O duši*, in: Milan Mráz, (ed.), *Člověk a příroda*. Svoboda, Praha, 1984

H. H. JOACHIM, *Aristotle: The Nicomachean Ethics, a commentary by the late H. H. Joachim*, Oxford at the Clarendon Press, Oxford, 1966

ARISTOTLE, *Eudemian Ethics*, William Heinemann Ltd., London, 1981

PLATÓN, *Symposion*, OIKOYMENH, Praha, 3., opr. vydání, 1993

PLATÓN, *Faidros*, in: *Platónovy spisy sv. II*. OIKOYMENH, Praha, 1. vydání, 2003

PLATÓN, *Filébos*, in: *Platónovy spisy sv. II*. OIKOYMENH, Praha, 1. vydání, 2003

PLATÓN, *Prótagoras*, in: *Platónovy spisy sv. III.* OIKOYMENH, Praha, 1. vydání, 2003

PLATÓN, *Timaios*, in: *Platónovy spisy sv. IV*. OIKOYMENH, Praha, 1. vydání, 2003

Ostatní literatura

J. L. ACKRILL, *Aristotle's Distinction between Energeia and Kinesis*, in: R. Bambrough, (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, pp. 121–141. London, 1965

J. ACKRILL, *Aristotle on Action*, in: A. O. Rorty, (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press, Berkeley, 1980

J. ACKRILL, *Aristotle on Eudaimonia*, in: Amélie Oksenberg Rorty, (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980. University of California Press

J. ACKRILL, *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press, New York, 1997

J. ACKRILL, *Aristotle the Philosopher*, Oxford University Press, Oxford, 1981

A. W. H. Adkins, „The Connection between Aristotle's Ethics and Politics“, *Political Theory*, 12(1):29–49, 1984

J. Annas, *Aristotle on Pleasure and Goodness*, in: Amélie Oksenberg Rorty, (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980. University of California Press

H. Arendtová, *Vita activa neboli O činném životě*, OIKOYMENH, Praha, 2. vydání, 2009

P. Aubenque, *Rozumnost podle Aristotela*, OIKOYMENH, Praha, 1. vydání, 2003

L. Benyovszky a kolektiv, *Filosofická propedeutika I*, Sofis, Praha, 1. vydání, 1998

L. Benyovszky a kolektiv, *Filosofická propedeutika II*, Sofis, Praha, 1. vydání, 2001

M. F. Burnyeat, *Aristotle on Learning to Be Good*, in: Amélie Oksenberg Rorty, (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 69–92. University of California Press, Berkeley, 1980

M. Canto-Sperber and Silvia Pavel, *Moral disquiet and human life*, Princeton University Press, Princeton, July 2008

J. Čapek, *Jednání a situace*, OIKOYMENH, Praha, 1. vydání, 2007

J. Chateau, *L'objet de la phronésis et la vérité pratique*, in: Jean-Yves Chateau, (ed.), *La vérité pratique*, pp. 185–261. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1997

Chung-Hwan Chen, „Different Meanings of the Term Energeia in the Philosophy of Aristotle“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 17(1):56–65, 1956

T. Ebert, *Praxis und Poiesis. Zu einer Grunbegriffe der Handlungstheorie*, in: *Gesammelte Aufsätze, I: Zur Philosophie des Aristotelés*, pp. 167–185. Paderborn, 2004

Hans-Georg Gadamer, *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*, OIKOYMENH. ISE, Praha, 1. vydání, 1994

C. C. W. Taylor J. C. B. Gosling, *The Greeks on Pleasure*, Claredon Press, Oxford, 1984

W. Jaeger, „Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics“, in *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, pp. 54–61, 1957

I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, Svoboda, Praha, 1. vydání, 1976

A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Clarendon Press, Oxford, 1992

Z. Kratochvíl, *Výchova, zřejmost, vědomí*, Herrmann, Praha, 1995

J. KUDLÁČ, „Vztah rozumnosti a etických stavů u Aristotela“, diplomová práce, FF UK Praha, Ústav filosofie a religionistiky, 2006

H. LIDDELL, Robert Scott, Henry Stuart Jones and Roderick McKenzie, *A Greek-English Lexicon, Ninth Edition with a Revised Supplement*, Oxford University Press, USA, 9 vydání, 1996

M.-TH. LISKE, „Kinesis und energeia bei Aristoteles“, *Phronesis*, XXXVI/2(4):404–405, 1991

A. MACINTYRE, *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*, OIKOYMENH, Praha, 1. vydání, 2004

F. NIETZSCHE, *Genealogie morálky*, Aurora, Praha, 2002

F. NOVOTNÝ, *O Platónovi III*, Laichter, Praha, 1. vydání, 1949

M. NUSSBAUM, *Křehkost dobra*, OIKOYMENH, Praha, 1. vydání, 2003

E. T. OWEN, *Aristotelian Pleasure*, in: Jonathan Barnes et al., (ed.), *Articles on Aristotle, II: Ethics and Politics*, pp. 92–103. New York, 1977

J. PATOČKA, *Péče o duši II.*, Sebrané spisy Jana Patočky. OIKOYMENH, Praha, 1. vydání, 1999

F. RICKEN, *Wert und Wesen der Lust*, in: O. Höffe, (ed.), *Aristoteles – Die Nikomachische Ethik*. Berlin, 1995

P. RICŒUR, *À la gloire de la phronésis*, in: Jean-Yves Chateau, (ed.), *La vérité pratique*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1997

A. RORTY, „The Place of Pleasure in Aristotle’s Ethics“, *Mind*, 83(332):481–497, 1974

A. RORTY, „The Place of Contemplation in Aristotle’s Nicomachean Ethics“, *Mind*, 87 (347): 343–358, 1978

C. SARAH BROADIE, *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2002

D. SEDLEY, *Připodobnění se bohu jako etický ideál*, in: Jakub Jirsa, (ed.), *Rozum, ctnosti a duše*, volume 4 by *Edice POMFIL*, pp. 111–133. Praha, 2010

A. SIMON, „Freundschaft und Selbstverständnis bei Aristoteles“, *Rhizai*, III(2): 275–298, 2006

J. SOKOL, *Malá filosofie člověka a slovník filosofických pojmů*, Vyšehrad, Praha, 3. vydání, 1996

J. SOKOL, *Člověk jako osoba*, Institut základů vzdělanosti University Karlovy v Praze, Praha, 1. vydání, 2000

J. SOKOL, *Etika a život*, Vyšehrad, Praha, 2010

R. SORABJI, *Aristotle on the Role of Intellect in Virtue*, in: A. O. Rorty, (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 201–219. University of California Press, Berkeley, 1980

R. SPAEMANN, *Štěstí a vůle k dobru*, OIKOYMENH, Praha, 1998

F. SPARSHOTT, *Taking Life Seriously: A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, University of Toronto Press, 1996

S. SYNEK, „Otázka lidské přirozenosti v Aristotelově pojednání o slasti v Etice Níkomachově", diplomová práce, FF UK Praha, Ústav filosofie a religionistiky, 2006

A. TESSITORE, „A Political Reading of Aristotle's Treatment of Pleasure in the Nicomachean Ethics", in *Political Theory*, 17(2): 247–265, may 1989

E. TUGENDHAT, *Tři přednášky o problémech etiky*, Váhy. Mladá fronta, Praha, 1. vydání, 1998

E. TUGENDHAT, *Přednášky o etice*, OIKOYMENH, Praha, 1. vydání, 2004

J. O. URMSON, *Aristotelova nauka o středu*, in: Petr Rezek, (ed.), *Spravedlnost jako zdatnost*. Rezek, Praha, 1997

G. VAN RIEL, *Pleasure and the Good Life: Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*, Brill Academic Publishers, Leiden, may 2000

I. VASILIOU, „The Role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics", in *Philosophy and Phenomenological Research*, 56(4):771–797, December 1996

D. WIGGINS, *Deliberation and Practical Reason*, pp. 221–240. University of California Press, Berkeley, 1980

U. WOLF, *Aristoteles' 'Nikomachische Ethik'*, Werkinterpretationen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002