

Univerzita Hradec Králové
Filozofická fakulta
Katedra filozofie a společenských věd

Etika ctnosti

Bakalářská práce

Autor: Jaroslav Skála
Studijní program: B 6101 Filozofie
Studijní obor: Filozofie a společenské vědy
Vedoucí práce: Mgr. Marie Hrdá, Ph.D.

Hradec Králové, 2017

Zadání bakalářské práce

Autor:	Jaroslav Skála
Studium:	F13464
Studijní program:	B6101 Filozofie
Studijní obor:	Filozofie a společenské vědy
Název bakalářské práce:	Etika ctnosti
Název bakalářské práce AJ:	Virtue Ethics

Cíl, metody, literatura, předpoklady:

Práce je zaměřena na přístup etiky ctnosti u Platóna a Aristotela. Cílem je ukázat, jak je v etice ctnosti řešena otázka, co znamená dobrý život. Cíl určují základní otázky: Co znamená ctnost, Jak se projevuje v životě? Jak je spojena se společenstvím? Jaké je spojení ctnosti a úsilí o štěstí? Může ctnost vést k jednání, které, které je v nesouladu s většinou praxí? Metoda: kritická analýza textu.

ARISTOTELÉS. Etika Nikomachova ARISTOTELÉS. Etika Eudémova MACINTYRE, Alasdair. Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004, 332 s. ISBN 80-7298-082-3. PLATÓN. Euthydemus PLATÓN. Menon. PLATÓN. Faidros. PLATÓN. Ústava. Anscombe, G.E.M., 1958, Modern Moral Philosophy, Philosophy, 33: 1?19 <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/> SMREKOVÁ, Dagmar. Dobro a cnost': etická tradícia a súčasnosť. Bratislava: Iris, 2003, 164 s. ISBN 80-89018-15-7 Pence, G., Virtue Theory, in: Singer, P. (ed.), A Companion to Ethics, Blackwell Publishing, 1993 Spaemann. R.: Štěstí a vůle k dobru, Praha: Oikoymenh, 1998 SYNEK, Stanislav. Lidská přirozenost jako úkol člověka: filosofická interpretace Etiky Nikomachovy. 1. vyd. Praha: Togga, 2011, 256 s. ISBN 978-80-87258-53-8. JIRSA, Jakub, THEIN, Karel a Jakub JINEK. Obec a duše: k Platónově praktické filosofii. Praha: Filozofia, 2014. 378 s. ISBN 978-80-7007-426- 8. Palovičová, Z. Inšpiratívnosť a limity neoaristotelovskej etiky. Filozofia, 2005, roč. 60, č. 9, s. 637-655 Palovičová, Z. Etika ctnosti a problém morálneho charakteru. Filozofia, 2003, roč. 58, č. 2, s. 75-86

Garantující pracoviště:	Katedra filosofie a společenských věd, Filozofická fakulta
Vedoucí práce:	Mgr. Marie Hrdá, Ph.D.
Oponent:	doc. Mgr. Jaroslav Daneš, Ph.D.
Datum zadání závěrečné práce:	30. 4. 2015

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval (pod vedením školitele/vedoucí(ho) bakalářské práce) samostatně a uvedl jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne 3. 4. 2017

.....

Jaroslav Skála

Poděkování

Chtěl bych poděkovat své vedoucí bakalářské práce PhDr. Marii Hrdé, Ph.D. za odborné vedení, pomoc a rady při zpracování této práce a stejně tak i za čas, který mi věnovala. Dále bych také rád poděkoval Anně Zelenkové, Janě Mládkové, Magdaleně Fialové a Petru Slabihoudkovi za inspirativní jednání s mou osobou, podporu a motivaci během tvorby.

Anotace

SKÁLA, Jaroslav. *Etika ctnosti*. Hradec Králové: Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové, 2017, 69 s. Bakalářská práce.

Tato bakalářská práce se zaměřuje na klíčové prvky typické pro přístup známý jako etika ctnosti, který klade důraz především na zdůvodnitelnost ctností pro realizaci dobrého života. V práci je popsán nejenom obecný charakter této etiky, nýbrž zároveň také seznamuje i s jejími variacemi a metodologií u starých antických myslitelů. Krom toho také poukazuje i na některé nedostatky ctnosti a zahrnuje rovněž její kritické zhodnocení.

Klíčová slova: Platón, Aristotelés, etika, dobro, ctnost

Annotation

SKÁLA, Jaroslav. *Virtue Ethics*. Hradec Králové: Faculty of Arts, University of Hradec Králové, 2017, 69 pp. Bachelor Degree Thesis.

This bachelor thesis focuses on key elements that are typical for approach known as Virtue Ethics which emphasis particularly on reasonability of virtues for the realization of the good life. The work describes not just the general character of this ethic but also introduces its variations and methodology in old ancient thinkers. Furthermore, it also points out some imperfections of virtues and likewise includes its critical evaluation.

Keywords: Plato, Aristotle, ethic, good, virtue

OBSAH

Úvod.....	9
1. Obecně o etice ctností	10
1.1 Pojem ctnost (areté)	12
1.2 Pojem blaženosti (eudaimonia).....	14
1.3 Pojem praktické moudrosti (fronésis).....	16
1.4 Anticipace v herojské společnosti.....	18
2. Etika ctností u Platóna	20
2.1 Spravedlnost.....	21
2.2 Moudrost (ve třídě vládců-filosofů).....	25
2.3 Statečnost (ve třídě vojáků)	28
2.4 Uměřenost.....	30
2.5 Teorie idejí.....	31
2.6 Sokratova etika a role dialektiky	33
3. Etika ctností u Aristotela	36
3.1 Rozumové ctnosti (dianoetické)	38
3.1.1 Vědění.....	38
3.1.2 Rozumění.....	39
3.1.3 Moudrost.....	39
3.1.4 Umění	40
3.1.5 Rozumnost.....	40
3.2 Mravní ctnosti (etické) a jejich cvičení.....	42
3.2.1 Statečnost.....	44
3.2.2 Uměřenost.....	45
3.2.3 Štědrost.....	45
3.2.4 Velkorysost.....	46
3.2.5 Velkomyslnost.....	47
3.2.6 „Umírněná ctižádost“	48
3.2.7 Klidnost	48
3.2.8 Pravdivost.....	49
3.2.9 Vtipnost	50

3.2.10	Přívětivost.....	50
3.2.11	Spravedlnost	51
3.3	Etika a polis	53
4.	Námítky k etice ctností.....	55
4.1	Systematizace.....	55
4.2	Kulturní relativismus	57
4.3	Konfliktnost	58
4.4	Sebepřetvářka.....	59
4.5	Zdůvodnění	59
4.6	Egoismus.....	61
4.7	Zánik	62
Závěr	63
Přílohy	65
Seznam použitých zdrojů a literatury	68

Úvod

V současné společnosti a velmi uspěchané době plné nesourodých dynamických změn a pokroků je již zcela patrné, že nejen silný, leč i morální charakter, utváří ráz pro správné mravní jednání. Tato skutečnost se odráží skrze otázky o základních lidských hodnotách, ba dokonce hledáním určitého vodítka pro život. Má práce, s názvem ETIKA CTNOSTI, si za hlavní cíl klade především seznámit čtenáře s možností, jak se s takovými otázkami vůbec vyrovnat a obeznamuje je s hlavní náplní oné disciplíny, jež přisuzuje podstatný význam právě termínu ctnosti. Konkrétněji pátrám po tom, jak je právě v této etice řešena otázka dobrého života. Co vůbec představuje pojem ctnosti, a jak se projevuje v životě? Jak je ona ctnost spojena se společenstvím? Jaké je spojení ctnosti a úsilí o štěstí? A v neposlední řadě, zda může ctnost vést k jednání, které je v nesouladu s většinovou praxí.

Uvedená dilemata budu reflektovat skrze antickou tradici, které je tato práce věnována předně. Proto Platónova ÚSTAVA a Aristotelova ETIKA NÍKOMACHOVA tvoří, co se týče interpretace etiky ctnosti, ústřední zdroj pro naše zkoumání. Každému z těchto autorů je zde věnována samostatná kapitola pojednávající nejen o jejich vlastních ctnostech, nýbrž i o tom, proč je příkladně nutné morální charakter pěstovat v rámci společnosti (nebo, chcete-li, v mezích sociálních a politických intencí). Společně s nimi jsou užity i sekundární, soudobé literární zdroje pocházející z rozpětí druhé poloviny dvacátého století až do dnešních dnů, které prezentují převážně neoaristotelskou formu chápání dané disciplíny v současné době a operují s třemi ústředními termíny pro etiku ctnosti ze starořecké kultury modifikované tak, aby vyhovovaly moderním nárokům.

Na závěr, jelikož lze etiku ctnosti označit za stále aktuální předmět současných diskuzí, bych se rád pokusil nejen zodpovědět výše uvedené otázky, ale vzhledem k bouřlivým sporům převážně mezi filozofickými situacionisty a etiky ctnosti, také nabídnout krátkou úvahu nad tím, jestli je možné považovat aristotelskou či vůbec antickou etiku ctností za něco, co soudobému člověku ohledně mravního jednání přináší ještě nějaký smysluplný užitek, či jde pouze o přenesený „mrtvý“ fragment?

1. Obecně o etice ctnosti

Etikou ctnosti rozumíme jeden z hlavních přístupů v normativní etice kladoucí důraz na otázky ohledně morálního charakteru a jeho případného formování. Avšak vzhledem k nejednotnosti a rozmanitosti tohoto přístupu po stránce interpretací samotného termínu ctnosti jej nechápeme jakožto jeden ucelený útvar, nýbrž spíše jako soubor obsahující odlišné teorie (úvahy o) ctnosti.¹ Základní princip této etiky tvoří především morální sebereflexe jedince, a to obvykle v podobě otázek po tom „*Jak bych měl vůbec správně žít?*“ nebo „*Jakým bych měl být člověkem?*“, což reprezentuje kontrast oproti zbývajícím normativním teoriím, jež jsou založeny na otázkách typu „*Jak mám jednat?*“.² Normy, které můžeme pokládat za nástroj upravující obecně lidské jednání, ovšem zpravidla tendují k vyvozování z „toho, co je“ na „to, co má být“.

Jestliže je však normativní teorie zaměřená právě na jednotlivá jednání, zdá se, že produkování generalizovaných tezí navádějících nás k „správnému“ konání, jež nabízejí zbylé přístupy, bude značně problematické. Konkrétně na těchto protichůdných fundamentech staví etický egoismus, utilitarismus, deontologie nebo teorie společenské smlouvy. Všechny tyto jmenované přístupy totiž postrádají, co se týče hodnocení, jistou osobitost jednajícího, která je nedílnou součástí lidského jednání, a determinují nás tak do podoby agenta, který jedná uvažuje nad svým konáním nanejvýš racionálně, a jenž je oproštěn od vlastních emocionálních odezev, voleb, hodnot, tužeb, postojů, nebo prostě zainteresanosti. Jinými slovy, v pozadí těchto směrů stojí představa, že charakter etiky by měl být maximálně objektivní a nestranný.³

Takové uvažování nás ale v reálných životních situacích zahání poněkud do kouta, jelikož nelze své činy stavět jenom na tom, jaké z nich plynou důsledky.⁴ Jako příklad lze uvést morální dilema Dorothei Brookové⁵, které ve svém článku VIRTUE THEORY⁶ podává Greg Pence. Spočívá v rozhodnutí, zda zůstat v manželství s mužem, který je na Dorothee natolik závislý, že by byl schopný sáhnout si i na život, pokud by ho opustila.

¹ SMREKOVÁ, Dagmar a Zuzana PALOVIČOVÁ. *Dobro a cnost'*, s. 7–8.

² PALOVIČOVÁ, Zuzana. Etika ctnosti a problém morálního charakteru. In: *Filozofia*, s. 75.

³ Tamtéž, s. 75–76.

⁴ Což je příkladně zásadním úskalím zmíněného utilitarismu.

⁵ Hlavní hrdinka románu *Middlemarch* od George Eliotové.

⁶ Do češtiny lze přeložit jako „*Teorie ctnosti*“.

Nebo se naopak vymanit z pout onoho stereotypu, jenž ji svírá, a jít tak vstříc lásce, kterou našla u jiného muže. Pence se totiž domnívá, jako spousta dalších moderních autorů, že by v této modelové situaci bylo zjevně dosti absurdní užít kalkulu užitečnosti, vyvažování zájmů, či řešení střetu práv.⁷ Naproti tomu je tento problém směřován k morálnímu charakteru a tím pádem i k tomu, jakým druhem člověka by se Dorothea stala, pokud by učinila to či ono.

Co se týče historického kontextu, počátek etiky ctnosti je obvykle ztotožňován především s Aristotelem a jeho přelomovým dílem *ETIKA NÍKOMACHOVA*. Kořeny tohoto přístupu ale sahají ještě mnohem dále – k sedmi řeckým mudrcům, Homérovi, nebo Platónovi, kteří svým chápáním ctností do tohoto odvětví taktéž nemalou měrou přispěli. Svou dominantu si v západní kultuře dokázala obhájit přinejmenším až do osvícenství. Během devatenáctého století pak zažila krátký úpadek a nakonec ve století dvacátém byla znovu obnovena v rámci angloamerické morální filosofie (často uváděné ve spojitosti s článkem G. E. M. Anscombové: *MODERN MORAL PHILOSOPHY*⁸). Tím byl opět vyvolán zájem o ctnosti, motivy a morální charakter, mravní výchovu a morální moudrost, koncept štěstí nebo přátelství a rodinné vztahy apod.⁹

Moderní teorie ctnosti nemusí mít vždy a nutně formu neoaristotelismu. Ovšem nelze odhlédnout od faktu, že téměř každá z nich vždy vykazuje přítomnost základních motivů starořecké filosofie v podobě tří pojmů. Konkrétně jsou jimi *areté* (čili výbornost, ctnost), *frónésis* (praktická, či morální moudrost) a nakonec *eudaimonia* (obvyčejně interpretovaná jako štěstí nebo blaženost). Z toho důvodu, že se moderní forma etiky ctnosti dostala blíže do centra dění a stále více lidí mělo možnost obeznámit se s jejími základními prameny, vyvstal následek v podobě zesíleného pochopení těchto termínů, nicméně stále se zde najdou případy, kdy čtenáři, znalí pouze moderní filosofie, mají tendence je zkreslovat či dezinterpretovat.¹⁰

⁷ PENCE, Greg. Virtue theory. In: SINGER, Peter. (ed.) *A companion to ethics*, s. 249–250.

⁸ Do češtiny lze přeložit jako „Moderní morální filosofie“.

⁹ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

¹⁰ Tamtéž.

1.1 Pojem ctnost (areté)

Pro vymezení termínu ctnosti je v první řadě zapotřebí stanovit, jakým kritériím vlastně bude podléhat. Nejlépe to asi vystihuje James Rachels ve své knize *THE ELEMENTS OF MORAL PHILOSOPHY*, kde sám říká, že jakákoli teorie ctnosti má za úkol ozřejmit pro nás několik podstatných informací. Jednak by měla umět vysvětlit, co je to vůbec ctnost včetně výčtu charakterových rysů, které lze za ctnosti považovat. Také by měla objasnit, v čem ony ctnosti spočívají a proč je pro nás dobré osvojit si je. A v neposlední řadě by nám taková teorie měla sdělit, zda se tyto ctnosti liší člověk od člověka, popřípadě společnost od společnosti.¹¹ Podívejme se tedy nejprve na to, jak ctnost definovat a jaké charakterové črty s ní lze identifikovat.

Jako nejvhodnější vymezení ctnosti volím to, které je řečeno ve *FILOSOFICKÉM SLOVNÍKU*, tedy že ctnost „označuje každou dokonale rozvinutou schopnost mravního chování člověka, jež je dosahována z jeho svobody permanentním cvičením a úsilím o mravní dobro“.¹² Lze tento výměr akceptovat? Jednoznačně ano. Jako podpůrný argument nám k tomu může posloužit řešení navrhané Lodewijkem Pincoffsem. Ten se domnívá, že ctnosti, podobně jako neřesti, jsou kvalitami, jež v našem rozhodovacím procesu hrají klíčovou roli pro to, jaké osoby budeme vyhledávat a jaké nikoli. Jinými slovy, lidi vyhledáváme vždy pro nějaký účel, a ten zároveň určuje, jaké ctnosti od nich budeme očekávat. Příkladně jako když hledáme automechanika, očekáváme, že bude disponovat ctnostmi, jež jsou spojeny s opravou automobilu. Proto pak obecně „*morální ctnosti jsou takové, které je dobré mít pro každého*“.¹³

Jestliže budeme hovořit o tom, jaké charakterové rysy lze pokládat za ctnosti, liší se to již jedna teorie od druhé. Pak je i vcelku zbytečné uvádět jakýkoli obsáhlý výčet, protože by dost jistě ze své podstaty nemohl být nikdy zcela kompletním a vystihujícím. Oproti tomu nebude na škodu uvést jen několik konkrétních vlastností, které se objevují ve většině teorií ctnosti: jsou to čestnost (poctivost), statečnost (odvaha), šlechtnost (velkorysost) nebo věrnost (loajálnost). Zaměříme se třeba na nejfamiliárnější z nich, odvahu, a z výše uvedené definice se ptajme, proč je pro nás dobré být odvážnými?

¹¹ RACHELS, James. *The elements of moral philosophy*, s. 175.

¹² *Filosofický slovník*, heslo „ctnost“, s. 72.

¹³ RACHELS, James. *The elements of moral philosophy*, s. 176.

A v čem spočívá tato odvaha? Rosalinda Hursthouseová sama říká, že ctnosti přece nelze chápat jako pouhé tendence dělat to, co se zdá být odvážné, či jako potřeba nechat si hodnotit naše charakterové znaky za potřebné a morálně hodnotné.¹⁴

Není žádným tajemstvím, že odvaha je zpravidla identifikována s povahou vojáka. Slouží mu totiž jako prostředek pro úspěšné splnění mise. Ovšem není výhradně přisuzována jen jemu. Tato ctnost je vhodnou každému, kdo se v životě potýká s nějakým nebezpečenstvím. A to lze chápat v mnoha smyslech.¹⁵ Zkusme si to osvětlit na rozporu se soucitem. Nacistický vůdce SS Heinrich Himmler své vojáky vyzýval, aby potlačovali svůj lidský odpor k zabíjení Židů, a to kvůli jejich vyššímu závazku vůči vlasti.¹⁶ Podle Rachelse by zde Peter Geach prohlásil, že nacistický voják bude jistě odvážným, a to pro své konání, přestože jeho chování je pokládáno za obecně vzato špatné. Vyplývají nám tu dvě kvality charakteru. Jedna, že si zasluhuje obdivu, jelikož čelí tváří v tvář nějaké formě nebezpečí, a druhá, že si oproti tomu také obdiv nezasluhuje za to, že je schopen bránit pohrdáníhodný systém.¹⁷

Pokud však zohledníme výše uvedený soucit (jelikož etika ctnosti bere v potaz více, nežli jen „vnější skořápku“ člověka), pak by zde, podle Pence, Jonathan Bennett doplnil, že tito vojáci by měli naopak více dbát na své pocity. To znamená, že ačkoli má voják ctnost odvahy, postrádá jaksí na hodnotě, pokud neumí projevit dostatek empatie k osudu nebohých lidí.¹⁸ Lepší osobou by se nakonec jevila spíše ta, která by nezabila a truchlila by pro zmařené životy, a to hlavně proto, že být „slepě následujícím vrahem“ je prostě špatné samo o sobě.¹⁹ To dokazuje, že mít nějakou ctnost ještě nutně neimplikuje, že ji jedinec bude schopen užít správně a dále, že se nemůže dostat do morálního konfliktu se sebou samým. Takový výsledek pak zase mluví ve prospěch nutné spolupráce s *frónésis*, o níž pojednávám níže.

Proč je tedy pro nás důležité být odvážnými? Protože odvaha je jednoduše dobrá a jelikož je život plný nebezpečí, bez ní nebudeme schopni se s ním vyrovnat. Obecněji

¹⁴ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

¹⁵ RACHELS, James. *The elements of moral philosophy*, s. 177.

¹⁶ PENCE, Greg. Virtue theory. In: SINGER, Peter. (ed.) *A companion to ethics*, s. 256.

¹⁷ RACHELS, James. *The elements of moral philosophy*, s. 178.

¹⁸ Lépe řečeno: morální teorie, která takový problém označuje za prostý kognitivní omyl, utíká od poměrně zásadního problému, který se snaží vzít v úvahu právě etika ctnosti.

¹⁹ PENCE, Greg. Virtue theory. In: SINGER, Peter. (ed.) *A companion to ethics*, s. 256.

a po vzoru Aristotela, ctnost je potřebná k tomu, abychom náš život mohli prožít dobře. Může být ovšem odvaha pro všechny stejná? Z předchozího příkladu se zdá, že zajisté nikoli. Na to, abychom mohli říci, že je nacistický voják odvážným, musíme připustit, že se odvaha liší nejen člověk od člověka, nýbrž i společnost od společnosti, resp. se podle Rachelse zdá, že ctnosti zde naráží na konfrontaci s kulturním relativismem. Lidé totiž své životy vedou různým způsobem a jsou vychováni v odlišných hodnotách.²⁰ Jak moc tato obtíž zasahuje do elementů etiky ctnosti, to bude otázkou, kterou ještě krátce pojednám v poslední kapitole této práce.

1.2 Pojem blaženosti (eudaimonia)

Dalším termínem uváděným v souvislosti s ctnostmi je *eudaimonia*. Tento pojem se v aristotelské tradici vykazuje tím, že ti, kteří chápou, co je skutečně dobré a důležité, mají vědomost toho, jak jednoduše řečeno také dobře žít.²¹ Jedná se o klíčovou ideu starořecké morální filosofie a stejně tak hraje důležitou roli v moderních neoaristotelských teoriích ctnosti. Problém zde nastává ovšem v tom, jak tento koncept vhodně interpretovat. Běžně je onen pojem překládán jako „štěstí“ nebo „blaženost“. Ovšem jak štěstí, tak blaženost vykazují mylnou představu subjektivně determinované a přechodné euforie. Štěstí si totiž lze vykládat jako něco, co je tu pouze pro mne a co označuje, že moje osoba je šťastná namísto šťastného života jakožto celku. Nakonec tak může být mé vlastní štěstí dokonce i zcela obyčejnou iluzí, jestliže o samotné eudaimonii nabydu mylnou představu.²²

Pro správné porozumění, alespoň podle Roberta Spaemanna, je pak nejvhodnější užít slovního obratu „zdařilost života“²³, který uvádí ve své knize ŠTĚSTÍ A VŮLE K DOBRU. Tolik k problematické interpretaci blaženosti. Nyní promluvíme i o tom, co se pod tímto termínem ještě skrývá. Snad každá standardní teorie ctnosti dá zapravdu skutečnosti, že pro dosažení blaženosti je nutné žít ctnostný život. Toto nejvyšší dobro je

²⁰ RACHELS, James. *The elements of moral philosophy*, s. 182–184.

²¹ V tomto duchu se definuje i ctnost, protože je právě tím v čem ji vidí ctnostný člověk. Jak blaženost, tak i ctnost ale z tohoto hlediska naráží u aristotelského přístupu na důkaz kruhem, a proto je problematické jej interpretovat „jednotným“ způsobem.

²² HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

²³ SPAEMANN, Robert. *Štěstí a vůle k dobru*, s. 30.

v rámci etiky ctnosti koncipováno jako něco, co ctnosti do jisté míry konstituuje. Díky tomu je zcela chybné se domnívat, že lidský život, založený příkladně na tělesných rozkoších nebo získávání majetku, je blažený. Naopak je záhodno jej stran zdařilosti pokládat za zmařený, protože podporuje pomyslná „dobra“ amorálního charakteru nezahrnující ctnostné jednání.²⁴

Jsou zde ovšem i další teorie ctnosti, jež provázanost mezi ctností a blažeností nevidí jako výhradní, resp. ctnost není jedinou věcí, která vede k blaženosti. Namátkou lze zmínit právě Aristotela, který ctnost sice chápal jako nutnou, ale která sama nepostačí. Určitou roli tu hraje i prvek nahodilosti, protože vnější dobra jsou otázkou štěstěny. Naproti tomu některé moderní verze teorie ctnosti popírají souvislost mezi blažeností a tím, co charakterovému rysu přidává statut ctnosti.²⁵ Pro tuto práci bude zásadní roli hrát hlavně aretologická forma eudaimonismu, jejíž definici si opět vypůjčím z FILOSOFICKÉHO SLOVNÍKU: eudamonismus chápeme jako „*filosoficko-etická určení, jež (...) za prostředek blaženosti považuje ctnostný život*“.²⁶ Čili ctnosti jsou tu tím, co nám umožňuje dosáhnout blaženosti, a dobrý život jest blažený, tudíž ctnosti svému nositeli prospívají.

Jak se tu blíže reflektuje otázka dobrého života? Dobrý život může být vnímán jako morálně záslužný život, který reaguje na nároky kladené světem. Tyto nároky se zrcadlí právě skrze ctnostný život. Ten jako jediný, díky ctnostem, umožňuje vytvářet jakési reakce. Dále naturalismus chápe jako dobrý život takový, který je obvykle prožíván někým, kdo má vhodné předpoklady pro to být dobrou lidskou bytostí. K tomu pak opět dopomáhají ctnosti, jelikož umožňují jejich majiteli žít takový život a činí jej způsobilým k tomu být dobrou lidskou bytostí.²⁷ Takto je tedy nejčastěji rozuměna vazba dobrého života ve spojení s blažeností. Dalo by se určitě najít ještě více případů či směrů prosazující propojení těchto dvou konceptů, nicméně pro názornou představu jsou uvedené příklady dostačující.

²⁴ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

²⁵ Tamtéž.

²⁶ *Filosofický slovník*, heslo „eudaimonismus“, s. 114.

²⁷ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

1.3 Pojem praktické moudrosti (fronésis)

Pojem praktické moudrosti (či rozumnosti, jak je uváděno u Aristotela) je další důležitou součástí k rozvíjení ctností, jež ovlivňuje naše konkrétní jednání. Z moderních autorů příkladně Bernard Williams ukazuje, že chápání *fronésis* by nemělo být ve smyslu nějaké sbírky striktně ustanovených principů, nýbrž že je třeba ji pojmout jako intuitivní „normu“ k našemu konání.²⁸ Ctnostný člověk je dobrým díky tomu, že dokáže správně jednat, což je obecně přijímanou pravdou. Nicméně, jak jsme se již u ctností přesvědčili, mohou být užívány i chybně, resp. sama ctnost nutně nezahrnuje morální dobrotu. A tudíž dobrý člověk může být veden tím, že dělá něco, co je morálně dobré, ačkoli fakticky se chová špatně. Je to dáno tím, že ctnostný jedinec je motivován na základě emoční inklinace, nikoli racionální volby.²⁹

V této fázi je třeba ozřejmit, proč ctnost takto selhává. Vše, co o nich bylo doposud řečeno, se zaměřovalo na jejich nejpřirozenější formu. Ovšem pokud chceme dosáhnout plné a dokonalé ctnosti, neobejde se to bez praktické moudrosti. Rozdíl mezi prostě ctnostným člověkem a člověkem, který k tomu navíc má i praktickou moudrost, lze nejhodněji ilustrovat na komparaci dospělého člověka a dítěte. Oba zajisté budou po svém způsobu ctnostní, vedení dobrými intencemi, nicméně dítě je mnohem více náchylné k tomu udělat chybu, protože je neznalé ve věcech, které potřebuje znát pro své úmysly a koná spíše z neznalosti. Zajisté i dospělý se může dopustit chyby, ale ty už obvykle nejsou způsobené z neznalosti, jako spíše z nedbalosti. Dítě velmi často, kvůli své nerozumnosti, propadá mylným přesvědčením, a to i v otázkách, co je prospěšné a co špatné. Avšak u dítěte se nejedná o něco trestuhodného tak jako u dospělého.³⁰

Vinu lze dospělému přičíst v momentě, dopustí-li se bezohlednosti, necitlivosti, nedbalosti nebo impulsivnosti. Součástí praktické moudrosti je prosté zabezpečení toho, co je doopravdy přínosné. Tedy ti, kdo mají praktickou moudrost, neudělají tu chybu, že by zakamuflovali zraňující pravdu jinému člověku, který více potřebuje vědět, zda jsou jeho domněnky skutečně prospěšné. Dobrý záměr ve smyslu „dělat věci správně“ je tedy záležitostí praktické moudrosti umožňující svému držiteli takto činit v daných situacích.

²⁸ PALOVIČOVÁ, Zuzana. Etika ctnosti a problém morálního charakteru. In: *Filozofia*, s. 84.

²⁹ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

³⁰ Tamtéž.

Paradoxně i přesto, že se etika ctnosti nesnaží vyvyšovat otázku „*Jak správně jednat?*“, tento koncept ji k tomu v jistém ohledu směřuje. Dokonce je společný i vícero etickým teoriím. Například deontologie tvrdí, že nelze stanovená pravidla správně aplikovat, aniž bychom neměli praktické moudrosti.³¹

Jsou zde zjevné dva aspekty pro praktickou moudrost: jednak, že přichází jen na základě životních zkušeností a je třeba rozlišovat mezi tím, jaké důležitosti mezi sebou nabývají jednotlivé situace. Tedy vlastnosti morálně relevantní situace mohou pravděpodobně obsahovat důsledky pro lidi v ní zahrnuté, a to je něco, co si příkladně dítě zcela jistě neuvědomí právě díky své nezkušenosti. Součástí praktické moudrosti je v tom být moudrý, co se týče lidských bytostí a stejnou měrou i lidského života. Dále se zdůrazňuje situační zhodnocení, které je pro moudře jednajícího člověka klíčové. Prakticky moudrý člověk nebude spatřovat věci po stejném způsobu jako dítě, ve kterém stále převládá více subjektivita kvůli jeho nedokonalosti ctností.³²

V antice etika ctnosti vychází ze tří faktorů, které výstižně charakterizuje Arno Azenbacher ve svém ÚVODU DO ETIKY. Prvním z nich jsou rozum a náklonnost. Počítky, které vycházejí z toho, co zakoušíme v oblasti emocí, žádostí apod. nás totiž nutně nemusí určovat k tomu, co ve skutečnosti chceme, nebo k tomu, co je opravdu správné. Protože však máme ve své moci kontrolovat a utvářet vlastní jednání sloučené s tím, co pocítujeme, ctnost se pak nemůže vykazovat afektovaností vůči „povinnosti“, nýbrž ze své podstaty budeme ochotni konat dobře. Druhým faktorem je již uvedená ctnost zastupující získaný habitus (naučenou dovednost), pomocí kterého se snažíme vést svůj život morálně jako celek. A nakonec třetím faktorem je způsob života, kdy postupujeme v souladu s tím, že celkově chceme být dobrými, a to nikoli jen pro některá určitá jednání.³³

³¹ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

³² Tamtéž.

³³ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*, s. 131–132.: V tomto ohledu uvádím ještě svou tabulku, jež rozdílnosti těchto pojetí interpretuje u nevýznamnějších starořeckých myslitelů, kteří jsou cílem výkladu následujících kapitol (viz příloha (b) – Interpretální rozdíly v chápání řeckých termínů etiky ctnosti).

1.4 Anticipace v herojské společnosti

Dříve, nežli začnu s analýzou etiky ctnosti, jež se nachází u Platóna a Aristotela, ještě krátce pojednám o předchůdcích těchto dvou myslitelů. Činím tak nikoli nadarmo, ale především proto, že oba tito autoři se do značné míry při svých koncepcích obracejí příkladně na Homéra, jehož díla, která mu jsou připisována, tedy *ÍLLIAS* a *ODYSSEIA*, se stala odrazovým můstkem pro tvorbu kvalitnějších edukativních systémů vojáků a vládců u Platóna, či jako předmět argumentů podporující správné pochopení ctností u Aristotela. Samozřejmě se v epice a mytologii vyskytují i další autoři. Namátkou můžeme zmínit třeba Hésiodose, avšak následující souhrn se nebude zabírat výkladem těchto konkrétních autorů, či dalších jiných, jako spíše vylíčením samotné herojské společnosti, která anticipovala vznik budoucích a plnohodnotných teorií ctnosti.

Vznik ctností je možné vysledovat již v archaickém období Řecka datovaného cca od osmého až pátého století př. n. l., kdy ještě nemluvíme o zcela čisté formě etické teorie. Co je však této době nejvíce typické, alespoň jak tvrdí Alasdair MacIntyre, je vyprávění příběhů, které herojské společnosti slouží jako hlavní médium morální výchovy. Člověk v tomto seskupení reprezentuje jakousi homogenitu, protože je identifikován se svými činy, podle nichž je také současně posuzován. K těmto hodnocením napomáhá i termín *areté*, jenž je už v samém počátku víceznačným a může působit chaotickým dojmem. Neoznačuje totiž pouze charakterové vlastnosti člověka, jak jsme obyčejně zvyklí, ale obsahuje také i jeho zdatnosti, kterými disponuje po fyzické stránce (jako např. rychlost při běhu). Povahové vlastnosti tu vystupují jako kauzální síť propojující jedny kvality s jinými.³⁴

Jako příklad použiji opět statečnost (odvahu). Její hlavní role spočívá v pomoci uchování pořádku jak pro tehdejší domácnosti, tak i samotnou společnost. Současně ale může být svázána se lstivostí, a to za předpokladu, že v nějaké konkrétní situaci nebude statečnost dostatečnou, nebo dokonce selže. Na základě toho, že je jedinec statečným, se dále vytyčuje jeho sociální role v dané kultuře vůči jiným osobám. To znamená, že jsme-li statečnými, je na nás také spoleh, a ten je zas podstatným faktorem pro vznik přátelství. Přátelům jsme totiž zavázáni a oddáni (projevujeme náklonnost své vůle) stejně pevně,

³⁴ MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctností*, s. 145–147.

jako třeba rodině. Všechny tyto aspekty zdůrazňují a podtrhují jeden zásadní fakt, totiž že „*morálka a struktura společnosti v herojské společnosti [je] vlastně jedno a totéž*“.³⁵ Jak již tedy bylo řečeno výše, ctnosti připisují nějakou identitu stanovující, kým člověk je a kam patří, jak s ním bude zacházeno a čemu je zavázán.

Co je ovšem měřítkem hodnot pro takovou společnost? MacIntyre tvrdí, že je to sám život. Podstata veškeré lidské existence je totiž zakořeněna v naší zranitelnosti a je nevyhnutelné, že každého jednotlivého člověka bez rozdílu čeká smrt. Ta je, společně s osudem, v herojské společnosti determinujícím prvkem a ostatně díky tomu se tím pádem ctnost nevyvíjí jenom jako symptom sociokulturní tradice. Skutečné opodstatněnosti nabývá až při zakomponování do již zmíněné narativnosti³⁶, které každý jedinec podléhá a jehož odpovědnost k ní zaniká až smrtí. Jedná se o fakticky stanovený sled, jehož uvědomění je samo o sobě ctností. Je důležité taky zmínit, že ctnost není zasazena ve vyprávěních jenom k jedinci, ale taktéž do nějakého kontextu v celkovém příběhu, což aktérovi neumožňuje zcela svobodnou volbu. I když by se ale absence možnosti volby mohla oprávněně zdát jako negativní, MacIntyre se domnívá, že v této konkrétní souvislosti spíše podbízí čtenáři určitou garantovanou jistotu.³⁷

³⁵ MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctností*, s. 147–148.

³⁶ Slovo pocházející z latiny, v originále znamená „vyprávějící“. V kontextu s MacIntyrem lze interpretovat jako „celkový příběh života“.

³⁷ MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctností*, s. 148–152.

2. Etika ctnosti u Platóna

Jak se nakonec ukáže, i Platón své ctnosti spojuje se společenstvím a postavením ve společnosti, nicméně ne v tak striktně narativním smyslu jako je tomu u Homéra, avšak spíše za pomoci několika mýtů a ideálů vystihující plnou dokonalost abstraktních kategorií. Nejdříve se ve stručnosti podíváme na Platónovu etiku, která je postavena na dvou základech. První je přítomnost jakési psychologie, jež zavádí představu o částech duše a také o tom, že ony části mohou nabýt své dokonalosti. Druhou je teorie o světě idejí, jejímž cílem je podtrhnout primární úlohu duchovního světa. V tomto světě se nachází vzory všech pozitivních hodnot a vyhraňuje nám prostor, ve kterém naše soudy mohou být více přiblíženy „objektivitě“. Oproti materiálně založenému světu tak stojí skutečný svět idejí, v němž nejvyšší ideou je idea dobra garantující že, svět nejenže je z dobra stvořen, ale že dobro je také společným cílem všech lidí, a nakonec i cílem našeho poznání.³⁸

Platón se, rovněž jako Sokrates a Aristotelés, zařazuje ke směru známému jako eudaimonismus. Prosazuje důležitost být v jednotě se sebou samým, protože blaženost se rodí jedině z pospolitosti, a to platí jak pro duši, tak pro obec.³⁹ Jak už totiž bylo zmíněno, duše se sice rozděluje na různé části, nicméně tato nesourodost nás může přivést až k vnitřním rozporům, kdy například něco chceme, ale zároveň z toho budeme mít strach. Abychom tedy mohli nějaké blaženosti docílit, je nezbytné první poznání, kterým není míněno nic víc nežli to, že duše se do souladu nedopracuje (nenabyde) sama, ale že si to žádá našeho vlastního úsilí. Toto úsilí se pak projevuje v dosažení ctností, které jsou u Platóna celkem čtyři: spravedlnost (nejvyšší ctnost), dále pak moudrost, statečnost a v neposlední řadě uměřenost. Jak vůbec funguje lidská duše představuji na obrázku v příloze vytvořeném podle preferencí uvedených v ÚSTAVĚ.⁴⁰

Ze schématu v příloze jasně vyplývá, že rozum (a tedy rozumová část duše) je člověku nejvyšší. Pokud tedy máme dosáhnout zmíněné jednoty se sebou samými, je potřeba nejen dovést složky duše ke ctnosti, ale aby zároveň byly vedeny oním rozumem.

³⁸ Teorii o světě idejí prezentovanou pomocí „podobnosti o jeskyni“ (*Ústava*, 514a–516c), se budu věnovat dále v samostatné podkapitole *Teorie idejí*.

³⁹ Srov. PLATÓN. *Ústava*, 374a.

⁴⁰ Viz příloha (b) – Schéma fungování duše podle Platóna.

Ten by měl totiž přirozeně vládnout nad tělesnou smyslovostí. Ve prospěch ctností dále mluvím u i to, že duše je nesmrtelnou, resp. měla by být spravedlivá, protože bezpráví jí v podstatě ohrožuje. Ctnost tu vystupuje jako analogie ke zdraví a je označena jako stav krásy, neporušenosti a dobrosti prospívající duši. V souvislosti s tím je naopak morální špatnost v podstatě nemocí.⁴¹ Všechny tyto zmíněné aspekty se nyní pokusím reflektovat skrze výklad výše uvedených ctností, a to i včetně zmíněných mýtů, které Platónovi slouží jako fundamentální pilíře nejenom pro jeho etiku, ale také příkladně i pro jeho epistemologii, či ontologii.

2.1 Spravedlnost

Pátrání po spravedlnosti doprovází Sokrata i jeho společníky napříč celým Platónovým dialogem *ÚSTAVA*. Snahu o konkrétní a příhodné určení této koncepce můžeme vyčlenit na celkem tři základní otázky: Co je to vůbec spravedlnost (tzn. hledání její podstaty)? Proč je příznivější být spíše spravedlivým? A nakonec proč je vlastně spravedlivý subjekt šťastnější či lepší, nežli nespravedlivý?⁴² Po celou dobu předkládané argumentace je patrné úsilí o to dokázat, že je pro nás tato ctnost přirozeností a také potenci vedoucí k dobrému životu. Podívejme se, jak budou uvedené otázky v průběhu díla řešeny a jak zároveň prezentují spojitosti s kooperací mezi stavy obce a duše, v čem tkví platónská touha po harmonii nebo jak funguje myšlenkový experiment v podobě ideální obce, na kterém je spravedlnost zbudována.

Již počáteční strany první knihy nám udávají inkonsekventní sofistická nahlížení spravedlnosti, která jsou následně podrobována protipříkladem a epistemologické metodologii známé jako *techné maieutiké*. Po úvodní sekvenci, kde Sokrates společně s Kefalem diskutují o smyslu stáří, řeč pomalu přechází k tématice ohledně vlastnictví jmění. Tuto rozpravu dále přebírá Kefalův syn, Polemarchos, který se ztotožňuje s definicí spravedlnosti básníka Simónida, totiž že „*spravedlivost jest dávat každému, co jsme mu dlužní*“.⁴³ Můžeme ovšem takový výměr pokládat za adekvátní? Pochopitelně ne. Je totiž až příliš široký a nekonzistentní. To, co je podle Polemarcha spravedlivé, se může vztahovat i k takovým případům, které se jako spravedlivé vlastně vůbec nejeví. To

⁴¹ PLATÓN. *Ústava*, 444d–444e.

⁴² JIRSA, Jakub, Karel THEIN a Jakub JINEK. *Obec a duše*, s. 133.

⁴³ PLATÓN. *Ústava*, 328a–331e.

Sokrates ostatně ukazuje na protiargumentu s půjčenou zbraní: pokud si od svého přítele vypůjčím zbraň a ten pak následně přijde o svůj zdravý rozum, je skutečně spravedlivé mu ji vrátit?⁴⁴

I další snaha osvětlit podstatu spravedlnosti, tedy že „*přátelé přátelům jsou dlužni činiti něco dobrého, zlého však nic (...) [takže] přátelům prospěch a nepřítelům škodu*“,⁴⁵ podléhá stejnému problému. Sokrates v tomto případě atakuje na to, že spravedlnost, jakožto lidská ctnost, přece nemůže působit škodu objektu jejího působení.⁴⁶ Do debaty se pak dále zapojuje Trasymachos se svou vidinou, že „*spravedlivé není nic jiného, než co je silnějšímu prospěšné*“. ⁴⁷ V tomto případě už se porozumění spravedlnosti odráží od rozdílnosti mezi uspořádáními obcí. Každá vláda totiž uplatňuje takové zákony, které jsou blahodárné na účet vládce. To je pak rovněž spravedlivé pro občany dané obce a ti, jež nejednají ve shodě se stanovenými zákony, jsou shledáni jakožto nespravedliví. Jinými slovy, spravedlnost tu spočívá v principu, že moc dává právo vládnout, avšak bez jakékoli známky skutečné „legitimity“. ⁴⁸

Čím se však vyznačuje správný vladař? Podle Sokrata vládnoucí individuum nemůže jednat v souladu s tím, aby prospívalo sobě samému, nýbrž právě svým poddaným. Tak, jak je se svým výměrem spravedlnosti srozuměn Trasymachos, spatřuje naopak zastávání se nespravedlnosti ve smyslu osobního užitku a prospěchu jako chytré, a tedy ctnostné a moudré, ježto jeho vlastní pojetí spravedlnosti totiž postrádá prospěchu pro slabšího jedince. Nutno doplnit, že sama spravedlnost předpokládá i jisté skryté aspekty v oblasti podnětů k jednání. To Sokrates uvádí v tvrzení, že pokud mezi sebou spolupůsobí více nespravedlivých osob, mají vůči sobě určitou formu altruismu v podobě minimálního cítění pro spravedlnost, takže jestliže společně vykonají nějakou akci, která se jim zadaří, nemohou jednat zcela a dokonale nespravedlivě. Kdyby tomu tak skutečně bylo, mohli by se navzájem vážně poškodit, resp. byli by dokonale neschopni k výkonu takového činu.⁴⁹

⁴⁴ Srov. PLATÓN. *Ústava*, 331c.

⁴⁵ Tamtéž, 332a–332d.

⁴⁶ Srov. tamtéž, 334d–335e.: Konkrétně zde Platón uvádí implikaci, že jestliže „*dobří [jedinci] jsou přece spravedliví a neschopni jednat nespravedlivě*“, pak „*nikde a nikdy není spravedlivé někomu škoditi*“.

⁴⁷ Tamtéž, 338c.

⁴⁸ Tamtéž, 338c–339a.

⁴⁹ Tamtéž, 341c–352d.

To nás zavádí poněkud na scestí. Přestože se zdá, že spravedlnost je implicitně obsažena i v nespravedlivém konání mezi vícero jedinci, stále se neprokázala jako cennější a lepší, nežli její protiklad. Pokusme se nejprve stanovit, do jakého hodnotového rámce tato ctnost spadá. V ÚSTAVĚ se diferencují dohromady tři kategorie dober: jednak dobro, které je vhodné samo o sobě; nebo které je vhodné pro své vnější důsledky (tzv. „namáhavé dobro“); anebo které je jak vhodné samo o sobě, tak i pro své vnější důsledky. Sokrates spravedlnost spatřuje právě v poslední zmíněné skupině, nicméně jeho odpůrci již nikoli. Glaukón soudí, že spravedliví jedinci jednají spravedlivě jenom z donucení, protože sami jsou neschopni dopouštět se bezpráví. Spravedlnost se tu nakonec dostává do střetu mezi dvěma extrémů, tj. nejlepším stavem a beztrestným pácháním křivdy.⁵⁰

Svůj výrok Glaukón osvědčuje za pomoci pověsti o pastýři Gygovi, která by měla zcela definitivně prokázat jak konvenční, tak instrumentální povahu spravedlnosti. Tomuto pastýři se zadaří získat přístup k prstenu, který jej dokáže učinit neviditelným pokaždé, když s ním otočí. Dostává tak možnost stát se dokonale nespravedlivým a beztrestným,⁵¹ ale přitom může vzbuzovat zdání spravedlivého subjektu. Z této pověsti pak údajně plyne, že pokud bychom vydali dva takové prsteny jednak člověku dokonale spravedlivému a dále člověku dokonale nespravedlivému, zdá se prospěšnější být nespravedlivý, a přitom budít zdání spravedlivého člověka nežli opak. Současně to také způsobuje přesvědčení, že spravedlivé jednání k druhým je pro nás pouze pramenem externích důsledků a nikoli příznivou kvalitou samo o sobě.⁵² Jestliže podle těchto námitek spravedlivé nakonec přináší svému nositeli spíše útrapy, proč se stále domnívat, že spravedlnost a spravedlivý život jsou člověku příznivějšími?

Bude třeba ukázat, že pokud činnost, kterou vyvíjíme a na jejímž výsledku i předmětu nám do značné míry záleží, předpokládá to, že všichni lidé jsou od původu spravedliví i tehdy, pokud nejsme pod drobnohledem společnosti.⁵³ Sokrates se domnívá, že z tohoto dilematu se lze dostat jediné, zaměříme-li se na chápání spravedlnosti nikoli

⁵⁰ PLATÓN. *Ústava*, 357b–359c.

⁵¹ Mluvíme zde o realizaci nespravedlivého cíle, aniž by dotčený člověk utrpěl nějaké škody.

⁵² PLATÓN. *Ústava*, 359c–362c.

⁵³ JIRSA, Jakub, Karel THEIN a Jakub JINEK. *Obec a duše*, s. 154.

u jedince, ale právě při výstavbě dokonalé obce (tj. *kallipolis*) zkoumající funkční závislosti mezi vícero lidmi. Vznik obce je obvykle z příčiny nesoběstačnosti jednotlivce, který se ke skutečně dobrému životu sám dopracovat nemůže, a tak se neobejde bez dalších osob k vzájemné spolupráci za účelem saturace různých potřeb⁵⁴ – mezi základní se řadí potrava, přístřeší, oděvy apod. Člověk toto společenství nesjednává z nutnosti, nýbrž tkví v benefitech z ní plynoucích, jelikož každá osoba je kvalifikovaná právě k takové činnosti, kterou zastává díky své vrozené povaze, a tedy díky spolupráci mezi jednotlivými občany může obec naplňovat nejenom základní potřeby, ale i další jiné, které jdou ruku v ruce s její expanzí.⁵⁵

Monotónní role člověka ve společnosti a jeho předpokládaná predestinace k dané činnosti svou přirozeností je dokládána tvrzením, že „není možno, aby jeden člověk dobře pracoval v mnoha oborech“.⁵⁶ I když se zdá, že by taková negace individualismu mohla jít proti osobnímu štěstí v životě jednice, ÚSTAVA nebere v potaz poměr štěstí k několika málo jednotlivcům, nýbrž poměr štěstí k celé obci. Ke každému údělu v *polis* se vážou určité postoje, které vůči němu musíme zaujmout se vši zodpovědností, abychom dosáhli žádoucího ideálu. Síla takové obce se pak zakládá nikoli na její rozsáhlosti, ale charakterizuje se interní mohutností spočívající v nároku na jednotu. Proto je každý jedinec v této dokonalé obci konzistentně vymezován ke své práci (i postavení ve společnosti) a rovněž je připraven o svou heterogenitu pro dobro své i davu.⁵⁷ To Platón přiostruje vyřčením vznešené lži o kovech v těle zajišťující exemplární stratifikaci a harmonii obce.⁵⁸

V tuto chvíli již můžeme zodpovědět otázky, které jsme vznesli na začátku. Podstatou spravedlnosti je, že každý působí podle své přirozenosti, tedy pouze to své a také jemu vlastní. Platón tím míní, že samozřejmě není ničím zvláštním, pokud by se příkladně kuchař snažil zastat práci sládka, či naopak. Problematické je to až ve chvíli, kdyby se onen kuchař snažil třeba o post vládců. Čili, jedinec je spravedlivý „pokud v něm

⁵⁴ Srov. PLATÓN. *Ústava*, 369c.: Resp. pomyslným tvůrcem obce se zdá být právě naše potřeba.

⁵⁵ Tamtéž, 369b–371b.

⁵⁶ Tamtéž, 374a.

⁵⁷ Tamtéž, 419a–433a.

⁵⁸ Viz příloha (c) – Třídění jednotlivců a možnost uskutečnění jejich ctností podle Platónovy vznešené lži o kovech v těle.

*bude konati své každá ze složek [duše], které v něm jsou“.*⁵⁹ To zároveň označuje, že je pro nás pozitivnější být spravedlivými, jelikož takový stav je naší duši prospěšnější a morálně přínosnější nežli nespravedlnost, která nás nikdy nemůže dovést ke ctnostem a naší duši přivádí k disharmonii. S tím je spojeno i štěstí člověka, kterého může dosáhnout výhradně díky utvořené pospolitosti.⁶⁰ Nyní se podívejme na zbývající ctnosti, jež jsou vázány s již určenými společenskými funkcemi a které si budou žádat explikaci ve smyslu, jaké závazky z takových postů vlastně plynou.

2.2 Moudrost (ve třídě vládců-filosofů)

První ctností na seznamu, která již náleží pod paralelu se složkami duše, je moudrost. Zásadní otázku zde tvoří, do jaké kasty ji včleňujeme, a kdo jí disponuje? Tuto odezvu nám již poskytla čtvrtá kniha při výměru spravedlivé obce, přece však podrobnější vystižení těchto jedinců navrhuje až šestá kniha ÚSTAVY. Nejprve si tedy uveďme podstatu této ctnosti. Moudrost je reprezentována třídou těch, kteří pečují o správu obce, tedy jejími správci-vládci. Její realizace se uskutečňuje na základě implikace, že pokud jsou moudří tito jedinci, je pak moudrá celá obec.⁶¹ Nevyskytuje se ale konkrétnější určení osoby adekvátní k vedení obce? Samozřejmě, Platón nejprůpadnější jedince k vládnutí spatřuje ve filosofech, jakožto zbožňovatelích pravdy, kteří jako jediní svým ostrým pohledem dokáží prozívat podstaty daných věcí, a tedy jsou plnohodnotnými odborníky na to, co je spravedlivé, dobré anebo pravdivé oproti ostatním, kteří disponují pouze poznáním běžným.⁶²

Nejpříznivějšími kvalitami vhodného vládce jsou především pravdivost, s ní související dychtivost po poznání, a dále uměřenost. Poněvadž je samotná pravda nadmíru blízkým přívlastkem moudrosti, vládce se bez ní nejenže neobejde, ale rovněž by měl být nepřístupný jejímu opaku – čili nepravdě.⁶³ To však nutně neznamená naprosté oproštění od lži, jelikož je vládce může uskutečnit, leč pouze vůči nepřítelům obce nebo eventuálně v zájmu obce. Pokud by při lhaní přistihl někoho jiného, má oprávnění tohoto

⁵⁹ PLATÓN. *Ústava*, 441e.

⁶⁰ Tamtéž, 427e–440a.

⁶¹ Srov. tamtéž, 428d–428e.

⁶² Tamtéž, 475e–480a.

⁶³ Tamtéž, 485c–485d.

jedince potrestat, neboť v obci zavádí způsoby přinášející pro ni negativní důsledky.⁶⁴ Poněkud zvláštní je přístup lidí, kteří jsou pro úřad vládce nejzpůsobilejší. Platón totiž podotýká, že do této instituce obvykle nechtějí nastoupit z dobrovolnosti, ba dokonce tak nečiní ani pro peníze nebo pro obdržení pocty. Jejich pohnutky k vládnutí jsou navozeny nutností, a zvláště z vyvolané obavy, že by mohli spadnout pod řízení někoho, kdo je, nebo by potenciálně mohl být, nespravedlivým.⁶⁵ Nutno podotknout, že se tento aspekt jeví jako značně spekulativní, jelikož může jít buďto o navození pocitu zodpovědnosti, nebo hůře o jednání z bázně, které by šlo do protikladu s Aristotelem, jenž by jej zavrhl jako amorální.

Výše jsem vládci, po vzoru Platóna, připsal vlastnost dychtivosti po poznání, kterou zde nyní zhuštěně rozvedu. To, proč je uváděna společně s uměřeností, má svůj opodstatněný důvod. Opomiňme zcela evidentní skutečnost, že lidé nevzdělaní a neznalí pravdy nejsou schopni dokonale spravovat obec. Jak se to ovšem bude mít s lidmi, kteří celý svůj život zasvětili sebevzdělávání? Pokud jedni ve svém životě nemají stanoven cíl, kterým by mohli zaplnit soukromý i veřejný aspekt svého života, zdá se, že druzí jmenovaní naopak nebudou vykonávat žádnou aktivitu se zálibou kvůli pocitu naprosté seberealizace.⁶⁶ Tudíž ačkoli vládce bude prahnout po poznání, je záhodno být v tomto ohledu uměřeným. Stejně tomu je i s pravdou nebo pokušením akumulovat si peníze, popřípadě majetek. Dále se tu vyskytují spojitosti mezi vládci-filosofy a vojenskou třídou. Ať už jde o jedny nebo o druhé, panuje zde snaha o spatřování smrti jako něčeho nestrojeného, a nikoli katastrofálního, mající záměr vytěsnění sprostoty či zbabělosti.⁶⁷

Je vůbec možné, aby obci vládl osvícený filosof, když je ve společnosti mnohdy nazýván jako neužitečný? Problémem je kontrast mezi současnými zřízeními obcí a povahou filosofa, kdy Sokrates prezentuje trefnou podobnost na příkladu s lodí, jež uvádí, že případný vládce se de facto nemůže doprošovat své role, pokud nebude ostatními přijat jako žádoucí.⁶⁸ Filosofická povaha má totiž božskou podstatu a je tak postavena nad ostatní zbylá vykonávaná řemesla, byť uskutečňovaná spravedlivými jedinci. Takové vyvýšení není jen na bázi již zmíněných vlastností učenlivosti a dobré

⁶⁴ PLATÓN. *Ústava*, 389b–389c.

⁶⁵ Tamtéž, 347b–347c.

⁶⁶ Tamtéž, 519b–519d.

⁶⁷ Tamtéž, 486b–486d.

⁶⁸ Srov. tamtéž, 488a–489b.

paměti, uměřenosti nebo snad touze po poznání a pravdě. Onen filosof vyniká především svými morálními kvalitami a (božským) původem, čímž se liší od samozvaných expertů, jimiž jsou sofisté. Spornost u přirozeného filosofa spočívá v tom, že i jeho složky duše podléhají určitému schizmatu a je potřebné jej vypěstovat do zcela jiné, ušlechtlejší a nové podoby, schůdné k vedení obce.⁶⁹

V souvislosti s tím pátá kniha navíc předává ideologická eugenická opatření. Správná výchova vládců se nezakládá jen na dostatečném músicím či gymnastickém vzdělání, která budou předmětem výkladu u statečnosti. Avšak protože se vyskytuje nedostatek takto vhodných osob, je třeba jich ve správný čas podchytit a vhodně udržet na uzdě, aby v budoucnu mohli zastat svůj úděl. To se uskutečňuje díky „plodícím farmám“, kde se mezi sebou množí jen ti nejlepší jedinci předávající co nejvhodnější dědičný základ budoucí generaci pro tento post.⁷⁰ Děti, jež jsou pak odlučovány od svých rodičů, či naprostá intimní sdílnost bez jakéhokoli nároku na osobitý život (resp. ženy zde jsou společné všem mužům a bez možnosti uzavírání sňatků) bývají trnem v oku Platónovým kritikům, kteří jeho ideální stát pokládají za předobraz totality. Proti tomu je ale třeba namítnout, že tento počín neilustruje zcela realizovatelný návrh, nýbrž jde spíše o pouhé přemýšlení o něčem, co by se mělo stát jakýmsi „vzorem“.⁷¹

Skutečně ideální stav by nastal, pokud by každý z nás měl v sobě jakéhosi „osvíceného vladaře“. Přece však tu je podstatným faktem, že davy toho ze své přirozenosti nikdy nemohou dosáhnout, a proto je pro nás lepší, aniž bychom si to plně uvědomovali, aby nás řídil někdo, kdo toho dosáhnout může.⁷² Platón v tomto duchu užívá příhodné přirovnání s rodiči: *„podobně také vládá nad dětmi, že totiž jim dáváme svobodu teprve tehdy, když v nich založíme stejně jako v obci náležité zřízení, a vypěstujeme jejich nejlepšího činitele, dosadíme ho v nich na místo svého vlastního nejlepšího činitele za stejného strážce a vládce: teprve tehdy je propouštíme svobodny“*.⁷³

⁶⁹ JIRSA, Jakub, Karel THEIN a Jakub JINEK. *Obec a duše*, s. 215–220.

⁷⁰ PLATÓN. *Ústava*, 457c–460a.

⁷¹ Srov. NOVOTNÝ, František. Poznámky. In: PLATÓN. *Ústava*, s. 420.: Mluvíme zde spíše o prostém výkladu toho, jak vzniká spravedlnost mezi jednotlivými složkami duše. Sám František Novotný podotýká, že Platón projevuje „*lhostejnost k tomu, v jakém poměru jest jeho obec ke skutečnosti (...) šlo o to, ukázat ve velkém měřítku pojem spravedlnosti; přitom objevil, že pravým politikem jest člověk, který podle tohoto pojmu uspořádává království ve svém nitru*“.

⁷² Srov. PLATÓN. *Ústava*, 590c–590d.

⁷³ Tamtéž, 590e–591a.

Je zde v zásadě podotknuto, že máme vztah k zákonům jako dítě k rodičům, což ilustruje, jak byli tehdy lidé k zákonům daleko více vázáni, než jak tomu rozumíme my v dnešní době.

2.3 Statečnost (ve třídě vojáků)

Další ctností Platónova ideálního státního zřízení je statečnost. Její podstata se odráží v lidech, kteří za ni bojují a brání ji. Statečnost je příslušná především k třídě vojáků, kteří ji užívají v zájmu ochrany obce a jejíž nabytí se reflektuje zvláště ve dvou výchozích premisách: jednak je zapotřebí pečovat o náležitou výchovu a vzdělání (a to již od útlého mládí) a dále je nutno osvobození od nároku na hmotné statky a jmění. Následující odstavce se zaměří na objasnění jmenovaných předpokladů společně s doplňujícími otázkami: Proč obec potřebuje válečný stav? Jaký je odpovídající fyzický a duševní profil válečníka? Jak vzniká souhra múšického a gymnastického umění? Proč jsou současně podávané báje o bozích vnímány špatně? A nakonec jaká je finální definice statečnosti?

Začněme odpovědí na první otázku. Třída válečníků vzniká v okamžiku, kdy v obci propuká populační vzrůst vyžadující si rozšíření území. Platón tu spekuluje s vyslovenou myšlenkou, že zbylá oblast kolem obce již bude pod držením někoho jiného, což zapříčiní snahy o přivlastnění části cizí oblasti, a tudíž nevyhnutelně o ni povedeme válku s těmi, komu původně patří. Jedinci, kteří za toto zvětšení povedou bitvu, se po fyzické stránce neobejdou bez vlastností jako je bystrost, rychlost nebo síla. Oproti tomu jejich duše bude vykazovat vznětlivost sdruženou s přichylností k moudrosti. Proč právě tyto dva atributy musí být v součinnosti? Vznětlivost proto, že poskytuje svému držiteli divokost proti těm, kteří mu nejsou známi, avšak milovnost moudrosti k tomu, aby taková osoba byla vůči svým blízkým (čili známým) uměřená. V tomto principu se konec konců statečnost uskutečňuje.⁷⁴

Jak se to má se zmíněnou výchovou a vzděláním? Předně se musí vojáci nejprve vzdělat v umění múšickém, které formuje naši duši, a až teprve potom se vychovávají v umění gymnastickém, které uzpůsobuje naše tělo. Předmětem múšického umění jsou

⁷⁴ PLATÓN. *Ústava*, 373d–376c.

literární díla, o kterých jsem již částečně hovořil v kapitole líčící herojskou společnost. Platón však prezentuje názor, že současná podoba tohoto umění obsahuje spousty matoucích bájí, které předáváme svým potomkům i přesto, že vytvářejí kolísavou představu o bozích. Je nutné přijmout taková opatření, která vyfiltrují a odeberou některé artefakty z procesu výchovy, aby mladé jedince nevedly ke špatnému jednání. Konkrétně jde o to ukázat, že bůh je ve skutečnosti jednak původcem pouze dobrých věcí⁷⁵ a dále, že má neměnnou podobu.⁷⁶ Músickou výchovu tak může vést jedině ten, kdo je ochoten tyto změny akceptovat, aby se jeho svěřenci mohli v budoucnu bohu co nejvíce přiblížit.⁷⁷

Další náležitosti spadající pod oblast výchovy vykládá třetí kniha. Stejně jako jsme zmínili již u vládců, ani vojáci by neměli být povzbuzováni ve strachu z posmrtného života, aby neztratili svou motivaci k boji. Co v této třídě působí mnohem zajímavějším dojmem, je požadavek na odpoutanost od přílišného poddávání se emocím. Pokud jedinec ztratí někoho sobě blízkého, pak by měl tuto ztrátu brát s klidem a uvážeností, aby byl ve svém konání nejkvalifikovanějším.⁷⁸ Citová odpoutanost je tu v nestranné formě, tedy jak vůči celku, tak vůči blízkým, a dokonce i vůči sobě samému. Je nutné zdůraznit, že zde nemluvíme o ztrátě jakési užší zainteresovanosti, nýbrž o její absenci, která z vojáků činí až mechanizované entity.⁷⁹ Voják se také logicky musí vyvarovat nepatřičnosti ve formě nabádání k neuměřenosti a podněcování k úplatkářství a milování peněz. Jinak řečeno, měli by vlastnit jen ty z nejnnutnějších životních potřeb, které jim věnují ostatní občané obce jakožto mzdu za poskytované služby.⁸⁰

Skrze všechny tyto požadavky se duše obrňuje proti lákavým příjemnostem. Jaké podmínky dále klade umění gymnastické? Zde jsou určeny jen dvě zásady: jednak je zapovězeno opilství, a dále je kladen důraz na jednotnost ve stravování. Potrava by měla být jednoduchá a nikoli rozmanitá. Rozmanitost je totiž příčina nemoci a nečiní vojáka dostatečně odolným. Což v podstatě znamená, že jestliže jedinec o své tělo pečuje až v přílišné míře, stává se náchylnější k tomu „cítit se“ nemocen, což má podle Platóna

⁷⁵ Srov. PLATÓN. *Ústava*, 379c.: Platón zde doslova komentuje, že „*bůh, protože je dobrý, nemůže být příčinou všeho (...) [a tedy] při zlém jest hledati nějaké jiné příčiny, a ne boha*“.

⁷⁶ Srov. tamtéž, 381c.

⁷⁷ Tamtéž, 376e–383c.

⁷⁸ Tamtéž, 386a–388e.

⁷⁹ JIRSA, Jakub, Karel THEIN a Jakub JINEK. *Obec a duše*, s. 148–149.

⁸⁰ PLATÓN. *Ústava*, 416a–417b.

„nepříznivý vliv i na jakékoli přemýšlení a soustředování mysli, (...) kdekoli se tímto způsobem ctnost pěstuje a zkouší, jest ona péče o tělo na překážku“.⁸¹ Takto je stanovena správná výchova a vzdělání vedoucí k statečnosti a opírající se o vhodně vymezenou syntézu umění músického a gymnastického, jež přináší duši potřebný soulad. Při zachování všech těchto hodnot pak Platón statečnost určuje jako „*schopnost za všech okolností zachovávat správné a zákonné mínění o nebezpečném*“.⁸²

2.4 Uměřenost

V neposlední řadě zbývá ještě objasnit uměřenost. Tato ctnost se do jisté míry podobá spravedlnosti v tom smyslu, že je jaksí univerzálně určena celé obci a nestaví se jen pod jednu konkrétní společenskou vrstvu, ačkoli obvykle bývá mylně přiřazována na účet nejnižší sociální třídě rolníků a jiných dělníků. Přestože ji Platón připodobňuje k harmonii, je třeba zprvu uvést, že význam obou těchto termínů se zásadně liší, tedy rozhodně nejde o jedno a totéž. Zatímco uměřenost se vyznačuje jako naše vlastní úsilí podrobit si jednotlivé složky duše vhodnému průměru tak, aby korespondovaly s dalšími přídavnými a vhodnými vlastnostmi, jež ctnosti umožňují, harmonií naopak rozumíme konečný stav, ve kterém se duše nalézá poté, co jsou její jednotlivé složky přivedeny ke ctnostem. Sebeovládání, které panuje v rozkoších a žádostech naší duši, rozděluje vedví – na slabou a silnou stránku. Pokud lepší část vede nad těmi horšími pod vedením rozumu, je člověk uměřeným. Je-li tomu naopak, je taková osoba označována jako nevázaná či slaboch.⁸³

Tudíž uměřenost je „*souhlas složky přirozeně horší a přirozeně lepší o tom, která z obou má vlásti jak v obci, tak v každém jednotlivci*“.⁸⁴ ÚSTAVA uměřenost nejpodrobněji popisuje co do věcí spojených s rozkošemi v deváté knize. Ty, kterým je člověk nejvíce vystavován, jsou trojího druhu: jedny prahnoucí po vítězství a cti, druhé prahnoucí po moudrosti, nakonec ty prahnoucí po zisku.⁸⁵

⁸¹ PLATÓN. *Ústava*, 403e–407c.

⁸² Tamtéž, 430b.

⁸³ Tamtéž, 431b.

⁸⁴ Tamtéž, 432b.

⁸⁵ Tamtéž, 581c.

2.5 Teorie idejí

U moudrosti jsem započal lehkou charakteristiku povahy filosofa, jenž je schopen skutečného poznání, resp. rozeznání toho, co je proměnlivé a neproměnlivé. Nicméně jsem se již blíže nevěnoval výkladu idejí, které jsou pro platónský mechanismus stěžejní, jelikož předznamenávají dokonalé vzory pro lidská společenství a jejich utváření. Předně se tedy v této samostatné podkapitole zaměřím na výklad ideje dobra, která je zastřešujícím prvkem pro lidské jednání, neboť sama šestá kniha ÚSTAVY hovoří o tom, že „největším poznatkem jest idea dobra (...) [a tudíž] jde-li o dobro, nikomu nestačí míti dobro zdánlivé, nýbrž hledají skutečného“.⁸⁶ Bez poznání ideje dobra se totiž člověku vytrácí jakákoli prospěšnost a jen díky ní se nám život může stát skutečně blaženým. Proto idea obecně slouží jako opěrný bod v myšlení, kdy nám její poznání přináší současně nezbytnou znalost podstaty a bytnosti daných věcí.

Tolik k významu ideje dobra. Nyní uveďme hrubý konstrukt tohoto pojmu. Platón říká, že naše poznávání se odehrává ve dvou sférách: buďto pozorujeme jevy, které lze zachytit smyslově, ale nepostřehneme je skutečným intelektuálním vhledem, anebo máme ideu, kterou naopak vnímáme právě rozumem, ale nikoli smysly. Jak je ale vidno, oboje si vyžaduje nějakého zprostředkovatele, který nahlížení těchto věcí umožní.⁸⁷ Kupříkladu náš zrak se sice může obracet k mnohým věcem, kterým uděluje smyslové kvality jako tvar, barvu aj., nicméně činí tak jedině za optimálních pozorovacích podmínek, které mu umožňují dostatek (slunečního) světla. Analogicky pak role dobra spočívá v tom, že nám umožňuje (tak jako světlo) nahlédnout skutečná jsoucna a zároveň je v jistém ohledu i realizuje. Čili idea dobra se stává tím, „co poznávaným věcem poskytuje pravdu a poznávajícímu jeho výkonnou schopnost, (...) ona jest příčinou rozumového vědění a pravdy“.⁸⁸

Cesta za poznáním dobra pokračuje dále v sedmé knize užívající legendární podobenství o jeskyni. Popisuje skupinu lidí, která se nalézá v podzemním obydlí, kde jsou již od dětství připoutáni směrem ke stěně jeskyně tak, aby neměli možnost otáčet hlavou na jiné místo. Světlo jim poskytuje pouze vzdálený oheň, který na stěně vytváří

⁸⁶ PLATÓN. *Ústava*, 505a–505d.

⁸⁷ Tamtéž, 506e–507b.

⁸⁸ Tamtéž, 508c–509a.

stíny toho, co se děje za nimi, nicméně nemají přehled o tom, jak se tyto věci odehrávají „ve skutečnosti“. Co se pak stane, když je takový člověk vyproštěn ze svých pout? Pokud se konečně může volně pohybovat a otočí svůj zrak směrem k východu, je to pro něj zraňující, jelikož podléhá psychologickému efektu zatmění zraku, a tudíž na novou „skutečnost“ není zcela uzpůsobený. Musí se tedy nejprve aklimatizovat, pozorovat další odrazy v jiných plochách (např. ve vodě), až nakonec bude připraven prohlédnout realitu takovou, jaká je sama o sobě, nikoli její přeludy.⁸⁹

Co z toho plyne? Platón dává jasně najevo, že idea (čili prvotní rodový vzor) utváří podstatu skutečnosti a nalézá se pouze za tím, co je fyzické. Vyložené podobenství to vystihuje tak, že ideje sice můžeme poznat, nicméně dokud neprojdeme výstupem jeskyně, získáváme je pouze zprostředkovaně skrze jiné věci (v tomto konkrétním případě skrze světlo ohně). A opačně, tyto věci umíme zařadit, protože třeba nějakým způsobem známe onu ideu. Základní myšlenkou je, že ve světě nepotkáváme nic, co by bylo skutečně dokonalým, např. pokud něco shledáme za krásné, nemá to co dočinění s mým subjektivním pocitem libosti, ale je tomu tak proto, že sledovaná věc má něco z ideje krásy a já jsem schopen to identifikovat. V tomto smyslu pak patrně Platón prohlašuje, že ideu dobra „*musí spatřit ten, kdo chce rozumně jednat, ať v soukromí, ať v obci*“.⁹⁰

V samotném závěru u jedince přichází pochopení toho, že sluneční svit je tím, co ve smyslově vnímatelném světě uskutečňuje nějaký gnoseologický princip, a díky osvojení takového mínění by se již nikdy nechtěl vrátit zpět do temnoty jeskyně.⁹¹ Poslední otázka, kterou je třeba zodpovědět, se táže po tom, co je vlastně samo dobro? Dle toho, co totiž bylo až doposud vylíčeno, dobro bude muset nějakou formou nutně souznět s lidskou duší. O několik stran dále je nakonec chápání dobra pojato jako „*mohutnost obsaženou v duši každého a ústrojí, kterým člověk nabývá poznání, až nabude takové síly, že vydrží se dívati na jsoucno a na nejjasnější ze jsoucna*“.⁹² Obecněji se pak k teorii idejí vyjadřuje taktéž dialog FAIDROS. Ten podstatně více zdůrazňuje mimo-

⁸⁹ PLATÓN. *Ústava*, 514a–516a.

⁹⁰ Tamtéž, 517c.: Obyčejně se k tomuto tvrzení pro jeho správné pochopení uvádí příklad s psychopatem, který pokud chce něčeho dosáhnout, může jednat rozumně ve volbě prostředků pro dosažení cíle. Avšak podle Platóna by se nejednalo o nic rozumného, protože sám pojem rozumu je nutně pojen s pojmem dobra.

⁹¹ Tamtéž, 516c–516d.

⁹² Tamtéž, 518c–518d.

smyslovost idejí, jež si jako jediné zaslouží skutečnou jsoucnost, protože nic jiného nemá takový podíl na bytí jako právě ony.⁹³

Jak se má poznání idejí k poměru mýtu o duši? Sokrates duši připodobňuje k vozataji s okřídleným spřežením o počtu dvou koní. U bohů jsou tento vozataj i koně přirozeně dobří a dokonalí. U ostatních jsou však smíšení: jeden kůň sice je dobrým a krásným, avšak druhý je opačných, záporných vlastností.⁹⁴ Pokud duše nabývá své dokonalosti, putuje napříč universem. Jestliže tomu tak není, padá a uchopuje se hmotného těla, z něhož dělá živého, a tedy smrtelného tvora (tzv. *živok*). Zmíněný vozataj duše je analogií ke složce duše, kterou je rozum a kterým je duše sycena na základě pravého poznání idejí, jež jsou spravedlnost, rozumnost, krása a vědění. Koně, které se vozataj snaží usměrnit, pak prezentují žádostivou a vznětlivou složku duše.⁹⁵ Argument o nesmrtnosti duše je vykládán, protože pro člověka by mělo být podstatné o ni pečovat, neboť právě ona je klíčem k ctnostnému životu, který je užitečný nejen jedinci, ale celé obci.

2.6 Sokratova etika a role dialektiky

Již v ÚSTAVĚ Platón hovoří o tom, že je zapotřebí nějakým způsobem přetvořit pojetí vzdělání, neboť do duše, která nemá vědění, nelze jenom vkládat znalosti. Naopak si vyžaduje intelektuálního pohybu, ke kterému dopomáhá dialektika.⁹⁶ Tento návrh je založen na přesvědčení, že ačkoli je poznání idejí komplikované, není nerealizovatelné, protože jsme jej již jednou měli. Lépe řečeno, vzhledem k tomu, že je naše duše nesmrtná, znamená to, že již někdy musela být v kontaktu s dokonalými pravzory a tudíž, díky dialektice, se snažíme na ony ideje pouze rozpomenout. Popsaná disciplína tvoří leitmotiv dialogu MENÓN, který bude předmětem následujícího výkladu o tomto konceptu. Společně s tím zde dám i prostor samotné osobě Sokrata a jeho některým názorovým diferencím v oblasti etiky.

⁹³ Srov. PLATÓN. *Faidros*, 247c.: V tomto smyslu Platón ideu charakterizuje jako „bezbarvá, beztvářá a nehmatatelná jsoucnost vskutku jsoucí“.

⁹⁴ Tímto popisem Platón zamýšlí, že duše může mít na světě různých podob.

⁹⁵ PLATÓN. *Faidros*, 246a–247d.

⁹⁶ Srov. PLATÓN. *Ústava*, 498a–498c; 518b–518c.

Sokrates, jenž je jednou z hlavních postav zmiňovaného dialogu MENÓN, působí především skrze vlastní tázání po tom, co je skutečně dobré a jaká naše přesvědčení jsou mylná. S tím se pojí i jeho přístup k péči o duši prezentující představu, která byla již řečena v předchozí podkapitole, tedy že duše je nesmrtelná, a proto o ni máme pečovat.⁹⁷ Rozdílnost od Platóna zaznamenáme především u pojmu *eudaimonia*, který je v sokratovském paradigmatu překládán doslovně jako „dobrý duch“. Je tomu tak proto, že tento termín je vesměs pomyslným navigátorem ke správnému jednání – resp. *daimonion*⁹⁸ je něčím, co Sokrata odrazuje od nějakého činu uvědoměním, že jde o něco špatného. Podle toho se i většina sokratovských figur odehrává v intenci k pověstnému etickému intelektualismu odrážejícího se v otázkách typu „*jsou [snad] lidé, kteří touží po zlých věcech (...)?*“.⁹⁹

Co tento etický intelektualismus vlastně znamená? V dialogu GORGIAS Sokrates odpovídá, že ve skutečnosti „*nikdo dobrovolně nečiní bezpráví, nýbrž (...) ti, kteří činí bezpráví, dělají to všichni bez své vůle*“,¹⁰⁰ tzn., že pokud něco činíme špatně, je pravdou, že sice chybujeme, nicméně nekonáme tak úmyslně, v čemž tkví princip výše zmíněného pojmu. Všichni totiž toužíme po tom být šťastní a jedině dobré skutky nás vedou ke štěstí, tedy proto jsou všichni zlí proti své vůli. Aristotelés se proti tomuto stanovisku jednoznačně vyhrazoval, a sice v tom smyslu, že naopak existují lidé mající zlou či slabou vůli. Čili vědí, co je dobré, avšak nedokáží tak učinit, nebo mají skutečně špatné úmysly. Tolik k fundamentům Sokratovi etiky, ve kterých se v následujících řádcích budeme letmo pohybovat. Nyní k samotné dialektice v dialogu MENÓN. Ten otevírá otázka „*zdali je zdatnost věc učení? Či to není věc učení, nýbrž cvičení? Nebo ani cvičení, ani učení se, nýbrž se jí dostává lidem přirozeností (...)?*“.¹⁰¹

Jelikož nechci dělat až zbytečně moc rozmělněnou analýzu celého díla, přejdu rovnou k části 80e a dále, kde počínají první úvahy o rozpomínání naší duše známé také pod termínem *anamnesis*. Sokrates, jak jsem již uvedl, se ztotožňuje s tvrzením, že „*duše*

⁹⁷ Viz také v dialogu Faidon. Jedná se o obracení se od relativních a vnějších věcí k sobě samému a ke svému „poslednímu cíli“.

⁹⁸ Tzv. boží/vnitřní hlas.

⁹⁹ PLATÓN. *Euthydemos. Menón*, 77c.

¹⁰⁰ PLATÓN. *Gorgias*, 509e.

¹⁰¹ PLATÓN. *Euthydemos. Menón*, 70a.

člověka je nesmrtelná a že jednou skonává (...) jindy se zase rodí, avšak nikdy nehyne (...) hledání a učení se je tedy vůbec vzpomínání".¹⁰² Tento názor pak demonstruje na jednom z Menónových otroků, který, ač nemá žádné vzdělání, postupným kladením správných otázek sestrojí z čtverce o straně dvou stop čtverec dvojnásobné plochy. Daný příklad můžeme rozdělit na pět dílčích premis. Na počátku otrok poznání získal či ho měl vždy. Dále, pokud ho získal, muselo tomu tak být již v předchozím životě, jelikož v tomto se mu vzdělání nedostalo. To by pak značilo, že poznání bylo dosaženo, když nebyl v lidské podobě. Pakliže dáváme otroku příklady, správné mínění se nakonec musí přetvořit do poznání. Pokud je předchozí předpoklad pravdivým, duše byla vždy ve stavu poznávání. Co z toho tedy plyne? Jestliže je naše poslední premisa pravdivá, pak je duše nesmrtelnou.¹⁰³

Jak je vidno, toto „rozpomínání“ je adekvátní pouze k záležitostem neempirického charakteru. Otroek v příkladu zkrátka jen intelektuálně rozpohyboval svou duši, aby si vzpomněl na to, co již kdysi znal. Avšak nutno podotknout, že „poznání“ se zde reflektuje i skrze běžné poznání jako „ten-a-ten zná cestu do Larisy“, přičemž tento typ znalosti už spíše shledáme za běžné zkušenostní učení, což činí Platónovu koncepci do jisté míry nekonzistentní.¹⁰⁴ Je tedy nakonec otázka po naučitelnosti zdatnosti u Sokrata nějakým způsobem rehabilitována? Jelikož Sokrates bytí v dokonalosti shledává v tom, že uchopujeme svou základní lidskou úlohu, kdy je ctnost třeba chápat jako ctnost duše, oné dokonalosti dosahujeme jedině tak, že nesloužíme pouze životu, nýbrž se o svou duši náležitě staráme. V souvislosti s tím, pokud je zdatnost dobrá a vědění taktéž, pak dobro zajisté tkví ve vědění; jinými slovy, Sokrates považuje ctnost za vědění, či poznání, jež nám zprostředkovává vědění o tom, co je prostě dobré.¹⁰⁵

¹⁰² PLATÓN. *Euthydémos. Menón*, 80b–81d.

¹⁰³ Tamtéž, 81b–85b.

¹⁰⁴ Tamtéž, 97a.

¹⁰⁵ Tamtéž, 87d.

3. Etika ctnosti u Aristotela

Aristotelovo dílo i pojetí ctností přináší poměrně odlišný pohled, než jaký jsme mohli doposud zaznamenat u Platóna. Vychází totiž hlavně z přesvědčení, že primárním cílem člověka je dobrý život, jenž lze uskutečnit právě tehdy, pokud propojíme ctnosti s blažeností.¹⁰⁶ V tomto ohledu je zřejmý výměr uvedený na začátku první knihy ETIKY NÍKOMACHOVY, protože „každé umění a každá věda, * podobně i praktické jednání* a záměr směřuje, jak se zdá, k nějakému dobru“, z čehož vyplývá, že „dobro jest to, k čemu všechno směřuje“.¹⁰⁷ Aristotelés se domnívá, že všechno, co člověk koná, a to zejména uvědoměle, má nějaký cíl. Všechny tyto cíle jsou pak v nějaké uspořádané hierarchii, kdy zmíněná blaženost zastupuje onen poslední cíl, který nechceme již pro nic dalšího, nýbrž pro něj samotný. Něco jiného je samozřejmě zachování života a něco odlišného zase žít dobrý život, nicméně není zde činěn rozdíl mezi tím, co je dobré a co člověka činí dobrým, poněvadž dobrý může být v posledku každý jedinec, jestliže podá dobrý výkon.¹⁰⁸

Blaženost se v této koncepci vyčleňuje na dvě sorty. Tou první je sám blažený život, který se zakládá na duševní činnosti: nehovoříme zde o něčem, co jakoby „odněkud přišlo“, nýbrž o tom, co zkrátka souvisí s naším působením.¹⁰⁹ Druhou je potom blaženost v prázdnu, jež náleží rozjímavé činnosti, a protože má vnitřní hodnotu, nejenže nesměřuje k žádnému dalšímu cíli, ale navíc k ní ničeho dalšího nepotřebujeme. Odehrává se čistě v činnosti rozumu a je označena za nejvyšší, neboť jsme jí nejpříbuznější bohům. Jelikož jsme však závislí na vnějších materiálních stacích (jako příkladně jíst, spát apod.), nejvyšší blaženost nám nestačí, nicméně kdybychom je nepotřebovaly, dokázali bychom být skutečně šťastnými.¹¹⁰ Pro pochopení tohoto pojmu u Aristotela je velmi důležitým faktorem, že blaženost neznají nižší tvorové, jelikož nejsou schopni rozjímat (a v podstatě

¹⁰⁶ Srov. ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1098^a15–1098^a17.

¹⁰⁷ Tamtéž, 1094^a1–1094^a3.

¹⁰⁸ Tamtéž, 1106^a16–1106^a24.

¹⁰⁹ Tamtéž, 1099^b10–1100^a5.

¹¹⁰ Tamtéž, 1177^a12–1178^a8.

nemohou jednat záměrně). Nevystačíme si tedy o čiré nahodilosti, ale je nutná koordinace dokonale osvojených ctností a dokonalého života.¹¹¹

Pro naše zkoumání bude také zásadní vymezit Aristotelův názor na rozkoše, které se v ctnostech rovněž odráží. Nikoho patrně nepřekvapí negativní postoj k této neřesti, jež rozhodně není shledána jako dobrá, ba co více, dokonce ji nelze považovat ani za zcela žádoucí.¹¹² Důvodem toho je, že o mnohé věci usilujeme i přesto, že nám rozkoš třeba vůbec nepřináší, a to v případech, jakými jsou příkladně vědění nebo „pamatování si něčeho“.¹¹³ Život v rozkoši je oproti tomu v zásadě otročským, protože se necháváme podmaňovat svými vnitřními rozměry, a tak nabývá v tomto kontextu hanlivého označení „život dobytčat“. Dalším přívlastkem tohoto života je také výtěžnost, nicméně ta právě tak nemůže být nejvyšším dobrem, jelikož peníze si nežadáme samy pro sebe, ale pro jiné účely, a tudíž nás od dobra spíše oddalují, leč pouze pokud nejde o ctnostné jednání.¹¹⁴

K tomu se dále váže otázka po štěstí. Aristotelés má za to, že štěstí není prvkem přítomným pouze v nás a nemůžeme být šťastnými vždy a za každých okolností, což vykazuje určité omezení blaženosti. Lépe řečeno, blaženost pro nás je dostupná, nicméně jsou nutné i „externí“, příznivé podmínky. Konkrétně se k tomu vyjadřuje tak, že „*ti však, kteří praví že člověk, který jest mučen anebo který upadl do velikých nehod, | jest blažen, je-li jen ctnostný, chtěj nechtěj nemluví pravdu*“.¹¹⁵ Ačkoli náš život činí šťastnější, když jsme ctnostní, také se potýká i s určitými vnějšími okolnostmi, které jsou nahodilé a neovlivnitelné. Protože Aristotelés dosti značně pracuje s pojmem zdravého rozumu, pokračujme výkladem jeho kategorií ctností, jež s tímto termínem operují, a sledujme jeho rozdělení duše na rozumovou a mravní část sloužící jako prostor pro třízení charakterově hodnotných vlastností.

¹¹¹ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1099^b10–1100^a5.

¹¹² Samozřejmě tím nemyslím, že by rozkoš byla absolutně zavržena. Člověk si ji může dopřát, ale pouze tehdy, je-li vyvážená.

¹¹³ Srov. ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1176^a17–1176^a19.: V tomto smyslu pak Aristotelés říká, že „*měrou všeho jest ctnost a ctnostný člověk jako takový*“ a proto „*bude pravou slastí to, v čem ji on vidí, a slastné bude to, z čeho se on těší*“.

¹¹⁴ Tamtéž, 1095^a21–1096^a8.

¹¹⁵ Tamtéž, 1153^b18–1153^b21.

3.1 Rozumové ctnosti (dianoetické)

Ctnosti rozumové mají podle Aristotela podíl na racionálním zření jedince skrze rozumovou část duše, přičemž do této kategorie přísluší například moudrost, chápání či rozumnost. Tyto ctnosti se pak dále utvářejí na základě učení, tzn. ve vzájemném působení zkušenosti a času.¹¹⁶ Počátek rozumové ctnosti je veden skrze hledání středu mravních ctností (resp. jednání), které jsou utvářeny pomocí rozumného (správného) úsudku. Aristotelés říká, že pokud jsou mravní ctnosti záměrným stavem volby a je-li tato námi učiněná volba správná, pak lze úsudek označit jako pravdivý, čímž se dostáváme k cíli rozumových ctností – totiž k pravdě. Přemýšlení je něčím praktickým. Pro záměrnou volbu je potřeba rozumu nebo přemýšlející žádosti.¹¹⁷ V příloze udávám tabulku, jež popisuje, jak je rozumová část duše rozdělena, a uvádí výčet ctností do ní spadajících.¹¹⁸

3.1.1 Vědění

Vědění (v orig. *epistémé*) je, jakožto první rozebíraná ctnost šesté knihy ETIKY NÍKOMACHOVY, ztotožňována s nutností, která je jeho objektem. Tato nutnost je míněna ve smyslu, že pokud o něčem opravdu něco víme, nemůže tomu být přeci jinak, tedy jde o faktickou vědomost. Vědění je tudíž něčím ustáleným, svým charakterem kontinuálním, nemá ani vzniku ani zániku, a proto je dále jejím atributem taktéž věčnost. Aristotelés se zde částečně vrací k úvahám z první knihy, když o vědění prohlašuje, že je naučitelné. Poznání počátku zde probíhá přes návod, a naopak přes počátky lze zase identifikovat závěr. Je ale nutná znalost obojího, aby vědění nebylo nahodilým. Tímto komplexním způsobem vědění reprezentuje „stav dokazovací (...) kdykoli totiž člověk jest nějak o něčem přesvědčen a jsou mu známé počátky, tehdy ví“.¹¹⁹ Odkazuje se tu především na logickou systematizaci získaného poznání, které je obvykle převedeno do sylogistické podoby.

¹¹⁶ Srov. ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1138^b15–1145^a10.

¹¹⁷ Tamtéž, 1138^b15–1139^b14.

¹¹⁸ Viz příloha (d) – Rozumové ctnosti v kategorii dvou rozumových stránek duše podle Aristotela.

¹¹⁹ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1139^b19–1139^b35.

3.1.2 Rozumění

Rozumění (v orig. *nús tón archón*), nebo též chápání principů,¹²⁰ můžeme charakterizovat jako specifickou ctnost zaměřující se na počátek předmětu věd. Jinými slovy, počátek vědění hraje u Aristotela natolik důležitou roli, že jí přiřazuje vlastní subkategorii právě v této podobě.¹²¹ Odvozování vědeckých poznatků totiž musí jednou končit nějakými principy, které nejsou dále rozměňovány a vysvětlovány něčím dalším, avšak přesto jsou zcela evidentními. Nicméně, i přes veškerou zdánlivou důležitost je tato ctnost jednou z těch, která není nijak blíže rozvedena. Můžeme tedy vycházet dále jen z toho, co uvádí Antonín Kříž v poznámkách, tedy že zde „není míněn rozum jako mohutnost, nýbrž stav, habitus, kdy člověk ve světle „činného rozumu“ postřehuje poznávací principy bytí a jednání a rozumí jim“.¹²²

3.1.3 Moudrost

Moudrost (v orig. *sofia*) je ctností náležící k dokonalosti dovedeným věcem. Tyto věci mohou být buďto naše díla, která jsou cílem umění, nebo spojení předchozích dvou ctností – vědění a rozumění. Osoba disponující moudrostí zná souvislosti plynoucí z počátků, tak jako má stejnou měrou pevně založenou evidenci v počátcích.¹²³ Rozlišení mezi rozumností (tj. praktickou moudrostí) a moudrostí (tj. teoretickou moudrostí) má u Aristotela hlavně zdůraznit postavení praktické znalosti dobra, jelikož se zde, oproti Platónovi, domnívá, že náhled možné ideje dobra nutně neimplikuje praktickou volbu toho, co je skutečně dobré.¹²⁴ I zde ovšem panuje úskalí, že moudrost je možná nadřazena rozumnosti a dá se považovat za nejvyšší atribut, co se vědění týče, avšak sama o sobě bez rozumnosti způsobuje, že si člověk přestane hledět vlastního prospěchu v takové formě, aby mohl docílit nějaké blaženosti.¹²⁵

¹²⁰ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*, s. 136.

¹²¹ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1140^b32–1141^a8.

¹²² KŘÍŽ, Antonín. Poznámky. In: ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, s. 276.

¹²³ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1141^a10–1141^b8.

¹²⁴ SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*, s. 115–120.

¹²⁵ Srov. ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1141^b1–1141^b8.: Aristotelés to konkrétně komentuje takto – „Proto lidé nazývají Anaxagora, Thaléta a takové muže moudrými, | ale ne rozumnými, 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“.

3.1.4 Umění

Umění (v orig. *techné*) je ctností v oblasti toho, co může být jinak a jejíž předmět je v dispozici tvořit za přítomnosti pravdivého úsudku. Obě tyto rozumové činnosti, ač se od sebe svou povahou liší, jsou obvykle uvedeny do vzájemného souladu. To je ostatně popsáno na příkladu se stavitelstvím. Chceme-li vytvořit stavbu, konáme tak zásluhou určitého tvořivého stavu řízeného rozumným úsudkem, a „*proto | umění a tvořivý stav s pomocí pravdivého úsudku bude asi totéž*“.¹²⁶ Umění může být v zásadě označeno jako něco, co obsahuje jak odbornou, tak i teoretickou činnost. Zkoumá vznik a možnost naplnění toho, co být může, ale nutně nemusí. Tato ctnost se vykazuje umělostí, jejíž opak je líčen jako klamný úsudek, který v umění způsobuje chatrnou zběhlost. Jaký je však mezi tím rozdíl? Můžeme hovořit patrně o tom, že zde více záleží na míře poznání příčin v daném oboru, nežli na kvantitě tvorby.¹²⁷

Cílem je pak zanechat za sebou nějaké dílo. Počátek této činnosti je v tom, kdo tvoří, a tudíž samotná činnost je pak vedlejším produktem. Pokud to ale zpětně srovnáme s tím, co Aristotelés říká o účelech v první knize,¹²⁸ pak to, co je utvořeno v rámci umění, má dobro samo v sobě nezávisle na dispozicích svého tvůrce a díky tomu lze připustit i prvek nahodilosti. Tedy, může se stát, že někdo bude mít praktickou znalost, aniž by měl nějaké propoziční poznatky (resp. obeznámenost v postupech, které je možné osvojit si učením) k vytvoření nějakého uměleckého díla (např. člověk, který není v malbě nadaným, může nakreslit velice pěkný obraz).¹²⁹

3.1.5 Rozumnost

Rozumnost (v orig. *frónésis*), která je na poli etiky ctností ústředním pojmem, Aristotelés chápe jako schopnost správného uvažování o tom, co je jedinci dobré a prospěšné ve vztahu k celému životu. Jinými slovy mluvíme o prakticky činném stavu stanovující člověku nějaké hodnoty a rozlišení toho, co je vlastně dobré nebo naopak špatné. Účelem rozumnosti je předně dobré jednání, které má dopomoci dostat se k našemu cíli, a tedy k tomu, co je nám nejlepší a co má být námi vykonáno. Je však třeba

¹²⁶ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1140^a1–1140^a11.

¹²⁷ SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*, s. 100–102.

¹²⁸ Srov. ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1094^a3–1094^a5.: Připomeňme si – „*Zdá se však, že jest jakýsi rozdíl v účelech; neboť účelem jsou jednak činnosti samy, jednak vedle nich | nějaká díla*“.

¹²⁹ SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka*, s. 103–104.

podotknout, že nejde „pouze [o] rozumový stav; (...) takový stav možno zapomenout; rozumnost však | nikoli“.¹³⁰ Tato ctnosti se vyznačuje hlavně tím, že přílišně nelpí ani na prosté všeobecnosti, ani na pouhém rozlišování jednotlivin. V tomto duchu se Aristotelés snaží vykázat soudržnost formou ekvivalentnosti mezi axiomy a teorémy.

Ukažme si názornou demonstraci této představy. Pokud se traduje, že ve stravování je vhodné jíst spíše lehké maso prospívající našemu zdraví, pak je nám takto obecné faktum k ničemu, jestliže nevíme, jaká konkrétní masa jsou označována jako lehká. Tímto způsobem se pak člověk dopouští chyb, protože i když je vědění dobrým, bez praxe nenabude plného potenciálu a naopak. Pakliže ale naše vědění sloučíme s praxí získanou na základě zkušeností a času, poznáme také dostatečně i jednotliviny a budeme vědět, že lehkým je příkladně drůbeží maso. Tento zmíněný typ rozumnosti se však aplikuje pouze k naší osobě. Dále je tu ještě rozumnost náležící celé společnosti. Její užití je v zásadě stejné a může se projevat například v politické sféře, kde jako zkoumání jednotlivostí chápeme umění politické, ze kterého vzniká obecno ve formě zákonů.¹³¹

Rozumní lidé k nejryzejšímu zprostředkování této ctnosti užívají ve značné míře také rozvážnost a chápání. Rozvážností je míněno uvažování nad tím, co je jedinci prospěšné (správné), a tedy umožňující dosažení dobra. Chápání pak zastává funkci hodnotících soudů, kdy věci identifikujeme jako správné nebo špatné.¹³² Opět zde nebude na škodu znovu zmínit rozdílnost mezi Aristotelem a Sokratem. Mohlo by se zprvu zdát, že i když Aristotelés vznáší námitky, že ctnost nemůže být věděním, je pak paradoxní, že sám takovou ctnost vlastně uvádí jako součást usuzovací stránky duše (toho, co je neměnné). Nicméně věděním je v Sokratově případě spíše myšlena rozumnost. A ta podle něj byla implicitní součástí každé ctnosti, což Aristotelés označuje za chybné, nicméně pravda je v tom, že bez rozumnosti ctností člověk dosáhne jen stěží (je potřeba mít správný úsudek).¹³³

¹³⁰ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1140^a24–1140^b30.

¹³¹ Srov. tamtéž, 1141^b9–1142^b31.

¹³² Tamtéž, 1142^b21–1142^b34.

¹³³ Tamtéž, 1144^b16–1144^b20.: Připomíná zde, že „někteří říkají, že všechny ctnosti jsou rozumností a Sókratés svým zkoumáním jednak měl pravdu, jednak byl na omylu (...) chybil totiž v tom, že se domníval, že všechny ctnosti jsou druhem rozumnosti, v tom že však nejsou bez rozumnosti, | soudil správně“.

3.2 Mravní ctnosti (etické) a jejich cvičení

Rozdílnost proti Platónově teorii ctností se zajisté stává více patrnou, podíváme-li se na Aristotelovy mravní ctnosti. Z toho, co zatím víme, nejenže klade mnohem větší důraz na empirii, ale dokonce i sama první kniha ETIKY NÍKOMACHOVY podotýká, že mravní povaha člověka nemá co dočinění se znaky rozumových poměrů. Naopak, spíše kooperuje s konkrétními vlastnostmi charakteru jako štědrost či uměřenost. Jelikož je tato kategorie ctností formována pomocí zvyku (v orig. *ethos*), vyplývá z toho, že je jedinec nemůže vlastnit od přirozenosti, protože podléhá změnám a proměnlivosti.¹³⁴ Ctnosti jsou v tomto případě pouhou možností člověka a až zvykem je můžeme realizovat. Hned zpočátku ale upozorňuji, že ctností nerozumíme pouhý zvyk dobře jednat, protože tu nejde o samotné dovednosti, nýbrž o to, co nám umožňuje přizpůsobivě volit.

K tomuto účelu nám pak slouží usilování o „střednost“, kterou Aristotelés zprvu popisuje v druhé knize: „*ten, kdo se všemu vyhýbá a všeho se bojí a nic nepodniká, stává se zbabělým, naopak ten, kdo se vůbec ničeho nebojí, nýbrž směle ke všemu kráčí, smělcem*“.¹³⁵ Ve cvičení ctností nám je doporučeno, abychom dospěli k nějaké rovnosti mezi extrémy (tedy mezi nadbytkem nebo nedostatkem, kde ctnost obyčejně zaniká). Příkladně, pokud jsme moc lakomí, tak bychom měli více dávat, a tím se procvičíme k ctnosti zvané štědrost. Jinými slovy, máme se pokusit o pravý opak natolik, aby se nám vyrovnal ke středu (a čili k dané ctnosti). Tento prvek je klíčovým, protože výše uvedená štědrost je ctnost, kterou lze uplatnit i nevhodně, a to v tom smyslu, že můžeme dát příliš mnoho, či naopak velmi málo atd.¹³⁶

Jaká je vlastně podstata mravních ctností? Aristotelés rozlišuje v duši tři jevy: emoce spojené s pocity libosti a nelibosti¹³⁷, vrozené schopnosti (tj. schopnost projevovat

¹³⁴ Srov. ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1103^a15–1103^a20.: Aristotelés přirozenost zpodobňuje na základě příkladu s kamenem, který je typickým vyobrazením jeho chápání přírody, resp. rozdílnosti mezi bytím člověka a bytím živé/neživé přírody. Kámen, jakožto sloučenina z elementu země, se přirozeně pohybuje směrem dolů, a tudíž není možné, aby nějakým způsobem změnil svůj směr. Je to tak dáno z jeho přirozenosti.

¹³⁵ Tamtéž, 1104^a20–1104^a24.

¹³⁶ Tamtéž, 1104^a25–1106^a35.

¹³⁷ Srov. tamtéž, 1104^a25–1105^b20.: Těmi mohou být žádosť, hněv, strach, smělost, závist, radost, láska, nenávisť, touha, žárlivost, soustrast apod.

city) a stavy (tj. ovládní citů, správné a nesprávné jednání). Ctnost je pak posledním jmenovaným duševním jevem – čili stav duše, který funguje v kooperaci s předchozími dvěma. Jednání ctnostného jedince je podle něj dobrovolným, vždy koná na základě vlastního přičinění a je obeznámený se všemi okolnostmi k svému počínání.¹³⁸ Proto lze za nejvýraznější definici ctnosti považovat právě tuto: tj. ctnost je „*záměrně volícím stavem, který udržuje střed | nám přiměřený a vymezený úsudkem, a to tak, jak by jej vymezil člověk rozumný*“.¹³⁹

Aristotelés zvažuje, že mohou být i lidé, kteří např. jednají dobře, avšak nemusí v tom být záměr. To znamená, že své jednání mohli zinscenovat pouze náhodou, což není pro ctnostného člověka charakteristické. Mravní jednání se totiž pohybuje ve třech premisách: a) jedinec v daném stavu jedná vědomě; b) rozhoduje se svobodně; c) toto jednání je pevné a ustálené. Jelikož ctnosti nějakou formou procvičujeme a nejsou nám vrozeným rysem, nýbrž si musíme zvyknout konat dobře, pak by se zde opět Aristotelés neshodoval s myšlenkou Sokrata, že by ctnost byla pouhým věděním.¹⁴⁰ Ctnost je tedy střednost, což znamená určitou vhodnost (přiměřenost), která je vzhledem k nám určitým způsobem individuálního rozlišení, např. co pro jednoho bude štědré, pro jiného může být marnotratné apod.¹⁴¹

Jsou ale také věci, které nemohou být vhodné nikdy, a tudíž nikdy nemohou mít střed. Konkrétně se jedná o cizoložství, vraždu, krádež, nestoudnost, škodolibost a závist. Dále zdůrazňuje také to, že pouze mravní ctnosti vykazují potřebu hledání středu, protože vyžadují schopnost ovládat žádostivost, emoce, určovat správné postoje, správné touhy aj. Mimoto ještě podotýká, že určení středu, nadbytku a nedostatku je v jistém slova smyslu již definitivním určením, protože tyto tvoří samu podstatu a nelze je dále rozměňovat.¹⁴² Zachování ctnosti se po vzoru této výpovědi opírá o střednost a naopak zaniká v extrémech – nadbytku nebo nedostatku. Člověk, který chce dosáhnout ctnosti, musí brát na zřetel, že klíčovým prvkem je správná míra v různorodých případech

¹³⁸ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1105^b20–1107^a5.

¹³⁹ Tamtéž, 1107^a1–1107^a2.

¹⁴⁰ Srov. tamtéž, 1105^b2–1105^b4.: Aristotelés tvrdí, že „*pro jednotlivé ctnosti však vědění znamená málo, nebo nic*“. Cvičení ctnostní proto hraje velmi důležitou roli v opozici proti Sokratovi, protože mravní ctnosti se mohou zanedbáváním vytratit.

¹⁴¹ Tamtéž, 1105^a25–1106^b5.

¹⁴² Tamtéž, 1106^b15–1107^a27.

jednání. Kvůli tomu je mravní ctnost vázaná i se stavy libosti a nelibosti ohledně námi vydaného výkonu.¹⁴³ Výčet ctností uvádím opět v příloze.¹⁴⁴

3.2.1 Statečnost

Jak uvádí tabulka v příloze, ctnost statečnosti (v orig. *andreia*) je středem mezi bázní a smělostí. Slouží nám hlavně k překonání záležitostí zlého charakteru, které mohou mít podobu hanby, nemoci, chudoby, smrti, opuštěnosti apod. Statečný jedinec je nebojácný, neohrožený a riskuje újmy především pro dosažení krásna, které je účelem oné ctnosti, avšak koná tak vždy v rozumné míře. Jde o zdolání strachu při vědomí všech možných rizik s tím spojených. Člověk se nemůže stát ctnostným, jestliže nemá co překonat. Proto je statečnost označena jako „*střednost co do věcí bezpečných a strašných*, (...) [kdy člověk] *volí i podstupuje něco proto, že jest to krásné anebo naopak že jest ošklivý*“.¹⁴⁵ Tato ctnost má celkem pět podob, které ne vždy potvrzují její instrumentální povahu: občanská, ve zkušenosti v jednotlivostech, ve vznětlivosti, v dobré naději a v neznalosti.

V pojednání o statečnosti, která se zakládá na zkušenosti v jednotlivostech, Aristotelés zmiňuje osobu Sokrata, který se v oné problematice minul tím, že tato ctnost je věděním. Statečné jednání totiž nemůže kvést jen v naučených schopnostech pro boj na válečném poli. Dokazovalo by to totiž asymetrii našeho hodnocení v tom, že příkladně necvičená osoba, byť by byla statečná, by v poměru s obratným válečníkem prohrála. Což se nezdá být toliko sporné, nicméně takový jedinec by rozhodně zvítězil nikoli na úkor své skutečné statečnosti, nýbrž jen fyzické síly, zdatnosti a zkušenosti. Statečnost stejně tak nelze zpodobňovat s pouhou vznětlivostí jedince,¹⁴⁶ která mu umožňuje zápal k obraně sebe sama, když mu někdo způsobuje fyzickou újmu. Musí být ve spojení s usilováním o krásné a pro něj také jednat. Tím se člověk mimo jiné odlišuje právě od zvířete.¹⁴⁷

¹⁴³ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1104^a25–1105^a15.: Například, pokud se jedinec zdržuje od tělesných požitků, může pociťovat buď nelibost a tím se prokazuje i jeho nevázanost, či naopak libost, která zastává pocit radosti z naší zdrženlivosti.

¹⁴⁴ Viz příloha (e) – Výčet mravních ctností a jejich extrémů podle Aristotela.

¹⁴⁵ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1115^a5–1116^a10.

¹⁴⁶ Srov. tamtéž, 1117^a4–1117^a6.: Aristotelés tvrdí, že „*nejpřirozenější jest statečnost, pochází-li ze vznětlivosti, a | jest pravou statečností, přidruží-li se k ní ještě rozumná rozvaha a pohnutka*“.

¹⁴⁷ Tamtéž, 1116^b4–1116^b36.

3.2.2 Uměřenost

Uměřenost (v orig. *sófrōsyné*) je středem pro rozkoše, ke kterým se vztahuje. Ony rozkoše mohou nabývat podobu buďto tělesnou, nebo duševní. Duševní rozkoše však nejsou natolik závažné jako tělesné, a proto se u nich obvykle nemluví o krajnostech či středu. Uměřenost se dokonce nepotýká ani s nijak širokým spektrem tělesných rozkoší. Příkladem budiž sama smyslová zkušenost. Jestliže pozorujeme nějaký obraz, který je nám příjemný na pohled svou barvou, či zpracováním, nebudeme zde nejspíše mluvit o určitém měřítku ve smyslu uměřenosti nebo nevázanosti. Tak tomu je i u dalších smyslových počítků jako je čich a sluch. Aristotelova definice této ctnosti potom zní: „*Uměřenost tedy a nevázanost se vztahují k takovým rozkoším, jichž jsou účastni i | ostatní živočichové, protože takové rozkoše se jeví otrockými a zvířeckými*“.¹⁴⁸

Tento výměr nás pak nesměřuje nikam jinam, nežli k smyslovým dojmům hmatu a chutě. Logicky vzato pak rozkoše, ve kterých můžeme docházet ke krajnostem, budou buďto požitkářské (líčené ve smyslu obžerství) či pohlavní. Neřízená rozkoš z nás totiž činí v podstatě totéž, čím jsou zvířata, a proto je nutné v nich být uměřenými. Rozkoše rozeznáváme dvojího druhu: jednak společné a přirozené, a dále zvláštní a získané. Přirozená rozkoš je pak např. potřeba jídla (resp. saturace fyziologické potřeby). Jde o společný atribut mezi námi a zvířaty. Zároveň je tu ale opět vyvýšena nutnost individuálního přístupu. Ačkoli si stravy žádá každý živý tvor, ne všichni preferují stejný druh.¹⁴⁹ Ty, kteří překračují přirozené míry ve stravě, pak Aristotelés nazývá jako „jedlíky“, protože se stávají otroky svých žádostí.¹⁵⁰

3.2.3 Štědrost

Štědrost (v orig. *eleutheriotes*) je středem pro nakládání se statky (tj. vše, co má peněžní hodnotu) a skrze kterou je člověk chválen pro dávání. Extrémy zde jsou lakomství představující touhu po akumulaci statků a marnotratnost ilustrující rozhazovačnost a hýřivost svých statků. Protože se majetek vyskytuje téměř u každé bytosti, ponětí o tom, jak s ním správně nakládat, má pouze člověk ctnostný, protože ten

¹⁴⁸ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1117^b21–1118^a26.

¹⁴⁹ Srov. tamtéž, 1118^b10–1118^b11.: Aristotelés zmiňuje, že „*každý člověk podle potřeby si žádá suché nebo tekuté potraviny*“.

¹⁵⁰ Tamtéž, 1118^a27–1118^b21.

ví nejlépe, jak ho přiměřeně užít. Z tohoto důvodu „*štedrými se nazývají jen ti, kteří dávají (...) [a] ze ctnostných lidí také štedří bývají takřka nejvíce milováni; neboť jsou užiteční, a to proto, že dávají*“.¹⁵¹ Je otázkou, zda je žádoucí vždy od štedrých lidí přijímat, co nabízejí (nebo přesněji řečeno brát), nicméně tato věc se už posuzuje z hlediska jiné ctnosti, kterou je spravedlnost.

Jakou povahu tedy má štedrý člověk? Ten, kdo je štedrý, dokáže zcela jednoznačně určit, kdy a koho je přijatelné obdarovat, a naopak nedává těm, kteří si to nezasluhují. Bere a dává vždy výhradně ze svých zdrojů a současně se přitom neohlíží na svou osobu, jeho zaměření je spíše na pomoc druhým. Míra darovaných statků je pak opět individuální, odvíjející se na aktuální majetkové situaci daného štedrého člověka.¹⁵² Peníze jsou tu pouhým prostředkem a nejsou ceněny pro ně samotné. Ti, kteří se totiž o své jmění nijak nepřičinili, nýbrž ho třeba podědili, obvykle bývají štedřejšími. Oproti tomu ale sám štedrý člověk statků nabývá těžce, jelikož neoplývá hrabivostí a spokojí se jen s tolika prostředky, které jsou nutné k rozumnému vyžití (moderně řečeno vystačí si o „životním minimu“).¹⁵³

3.2.4 Velkorysost

Se statky má co dočinění i velkorysost (v orig. *megaloprepeia*), ovšem ve zcela jiném smyslu. Na rozdíl od štedrosti tu není primárním cílem přímo samo dávání, ale rozhoduje zde nákladnost. Podstata této ctnosti se tedy zakládá na velikosti. Velkorysosti nerozumíme malé a pravidelné transakce charitativního rázu, nýbrž šlechtnost a štedrost takové osoby se prokazuje ve velkolepých a slušných¹⁵⁴ gestech. Díky tomu jsou tyto ctnostní jedinci podobní člověku rozumnému, neboť ví, kolik nákladu se sluší a patří obětovat druhým. Náklady se, krom majetku či díla, rozumí také počty, které náleží k uctívání bohů nebo věci patřící k obecnému dobru (např. stavba chrámů nebo výprava slavnostního sboru aj.).¹⁵⁵ Kámen úrazu tu budí předpoklad, že tato ctnost bude zjevně dostupná pouze lidem z vyšších vrstev (tj. bohatým, společensky vysoce postaveným).

¹⁵¹ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1119^b20–1120^a23.

¹⁵² Srov. tamtéž, 1120^b8–1120^b11.: Konkrétně uvádí, že „*nezáleží totiž v množství darů, nýbrž ve smýšlení dárcově (...) nic tedy nevádí, | aby byl štedrý více ten, kdo dává méně, dává-li z mála*“.

¹⁵³ Tamtéž, 1120^a24–1121^a8.

¹⁵⁴ Srov. tamtéž, 1122^a26–1122^a27: Zde je poukazováno opět na individuálnost a vhodnost, když Aristotelés říká, že „*to, co jest slušné, řídí se osobou, okolnostmi a předmětem*“.

¹⁵⁵ Tamtéž, 1122^a18–1122^b25.

Nelze tak přehlédnout, že některé klíčové prvky pro život chudý člověk dosáhnout nemůže.¹⁵⁶

Velkorysost zahnaná do extrémního nadbytku se pak nazývá okázalostí. Ta značí předvádění se, přemrštěnou honosnost a vůbec překročení správné a rozumné míry v nákladu. Doprovázena je nevkusem, který zapřičiňuje, že vynaložený náklad poté působí na druhé vcelku kýčovitě. Nedostatkem je naopak malichernost, která náklad v některých věcech degraduje a znehodnotí svým šetřením na detailech. Malicherný člověk dokonce někdy může dojít až k lítosti z vykonaného „velkorysého“ činu, jelikož se mu může klamně zdát, že vynaložil do své oběti více, nežli měl. Ani jeden z těchto dvou stavů ovšem dotyčnému nepřinášejí hanbu, jelikož nejsou ve své podstatě nikterak zákeřné a škodlivé k druhým a nebývají také přílišně ošklivé.¹⁵⁷

3.2.5 Velkomyslnost

Velkomyslnost (v orig. *megalopsychia*), stejně jako velkorysost, má rovněž svou podstatu ve velkých věcech, které by jedinec měl být schopen uskutečnit, pakliže oplývá právě touto ctností. Přesněji řečeno „*velkomyslný jest ten, kdo se pokládá za hodna velkých věcí a skutečně jich také hoden jest*“.¹⁵⁸ V extrémech jsou ti, kteří se chvástají, že jsou způsobili k velkým věcem, aniž bych jich doopravdy byli hodni, nadutými (či nerozumně pošetilými) a naopak ti, kdo se příliš podceňují, že jsou hodni jen menších věcí, nežli skutečně jsou, bývají zase malomyslnými. Tudíž, je-li někdo velkomyslný, ve velikosti bude dosahovat vrcholu, ve správnosti zase středu. Podstatou a cílem této ctnosti je docílit největšího ze všech zevnějších dober, kterým je čest. Prokázat se dá buď skrze úctu k bohům anebo jiné krásné činy, ze kterých plyne zásluha v podobě cti. Proto je ostatně velkomyslný člověk nutně dobrým, mající přednost být velikým v každé další ctnosti.¹⁵⁹

Co vše má ale v povaze velkomyslná osoba? Hned úvodem je dobré říci, že samotná úcta bez velkomyslnosti podle Aristotela způsobuje pohrdavost a zpupnost. Když totiž člověk neví, jak svůj blahobyť řádně snášet, může si začít myslet, že nad

¹⁵⁶ MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti*, s. 214.

¹⁵⁷ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1123^a19–1123^a34.

¹⁵⁸ Tamtéž, 1123^b1–1123^b2.

¹⁵⁹ Tamtéž, 1123^a35–1123^b31.

druhými až příliš vyniká, a dělat to, co se mu zrovna hodí, což není ctnostnému konání vůbec blízké. Naopak velkomyslnému jedinci není nic dosti velké. Tito lidé si pamatují, komu prokázali beneficence, spíše než na ty, od kterých je přijali. Umí vždy zaujmout vhodné postavení vůči druhým podle toho, do jaké sociální kategorie spadají a přesně vyhraňují, kdo je jejich přítelem nebo nepřitelem. Motiv veškerého jednání tak opět spěje k touze po krásě, a to i za předpokladu, že by byla neúčinnou, jelikož je mnohem lepší, než honba za nějakým výnosem.¹⁶⁰

3.2.6 „Umírněná ctižádost“

„Umírněná ctižádost“ (v orig. *filotimia*) je v seznamu Aristotelových mravních ctností poněkud vykonstruovaným termínem pro označení středu mezi člověkem bez ctižádosti a člověkem s (nadměrnou) ctižádostí. Arno Anzenbacher užívá pro tuto Aristotelovu ctnost název „zdravá ctižádost“,¹⁶¹ ovšem podle mého názoru tento slovní obrat dost dobře nepodtrhuje úsilí o hledání středu v morálním snažení jedince tak, jak je v tomto kontextu prezentováno.¹⁶² Co více, Aristotelés se ani k této ctnosti nijak obsáhle ve své etice nevyjadřuje. Věnuje se spíše krajním případům: ctižádostivý člověk prahne po cti více než je rozumné a jeho pohnutky pro konání nejsou podníceny snahou o dobro, ale prostou a surovou námahou o čest. Opačně člověk bez ctižádosti se straní cti a v zásadě postrádá motivaci pro výkon nějakých krásných činů.¹⁶³

Za výměr této ctnosti by se pak dalo pravděpodobně označit, že „*i v touze po cti jest více a méně než přiměřeno* [a proto] *se zdá, krajnosti jsou proti sobě položeny proto, že střed jest bezejmenný*“.¹⁶⁴

3.2.7 Klidnost

Klidnost (v orig. *praotes*) je ctností, kterou člověk užívá proti náporům hněvu. Jinými slovy tato ctnost svému držiteli poskytuje schopnost vhodně regulovat svůj hněv a užít jej pouze ze správných důvodů, ve správnou dobu a vůbec správným způsobem. Přesněji řečeno „*kdo se hněvá pro to, proč má a na koho má, dále pak také jak má, kdy a*

¹⁶⁰ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1124^a20–1125^a16.

¹⁶¹ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*, s. 136.

¹⁶² Srov. ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1125^b15–1125^b18.: I Aristotelés totiž mluví spíše o přiměřenosti, která jako termín lépe vystihuje zájem k nám i druhým lidem.

¹⁶³ Tamtéž, 1125^b9–1125^b14.

¹⁶⁴ Tamtéž, 1125^b8–1125^b26.

po jakou dobu, jest chválen; tento právě asi jest klidný".¹⁶⁵ Klidnost má podle Aristotela spíše bliž k jejímu nedostatku, totiž stavu bez hněvu (resp. flegmatismu), kdy jedinec snáze odpouští, jeho charakter vykazuje emoční plochost a není v zásadě ani schopen zastat se jak své osoby, tak ani své rodiny. Takového člověka si pak lze, jak Aristotelés naznačuje, snadno podmanit, protože má otrockou mysl.¹⁶⁶

Nadbytek návalů hněvu je označen jako hněvivost, která působí rozdílně podle toho, jaký typ člověka ji zažívá. Zmíněna je konkrétně povaha osoby zlostné, roztrpčené nebo popudlivé. Zlostní lidé jsou typičtí pro svou prudkost, a proto ačkoli se rychle rozhněvají, zároveň se taky dokáží rychle uklidnit. Roztrpčení lidé v sobě naopak svou zlobu dusí, a tak se v nich hněv drží po dlouhou dobu a ukonejšení nastává až při uskutečnění odplaty. Podobně jsou na tom lidé popudliví, avšak ti se hněvají pro věci, pro které nemají, a smiřují se až po satisfakci ve formě pomsty nebo trestu. Nakonec ale precizní určení jak, proč a na koho se hněvat není vůbec snadným, protože v jistých případech lze chválit a nazývat i ty, kteří nedosahují přesného středu, klidnými, a naopak popudlivce pro jejich schopnost ovládnout se mužnými.¹⁶⁷

3.2.8 Pravdivost

Pravdivost (v orig. *alétheia*) je ctností, kterou projevujeme v našich činech a verbálních projevech. Lépe řečeno, pokud je člověk pravdivý, přiznává si jen tolik, kolik má, aniž by si nějak zveleboval realitu. Z tohoto důvodu je pravdivý jedinec hoden chvály. Aristotelés tuto ctnost nepopisuje ve smyslu smluv nebo otázek po spravedlnosti, ale tak, jak je užívána v běžném životě. Osoba, která je pravdomluvná, si totiž pravdy váží a má ji v oblibě natolik, že ji aplikuje i v situacích, které si to nutně nežadají, a to pak zajišťuje, že se ve významnějších situacích nedopouští pochybení. Lež je tomuto člověku nepřístupná a nežádoucí a pokud by se od pravdy klonil k extrému, jistě by to bylo spíše k nedostatku, nežli nadbytku, který je chápán jako více negativní.¹⁶⁸

Opaky pravdivosti tvoří chlubnost a záludnost. Chlubní lidé si přivlastňují význačné atributy, které buďto nemají vůbec, anebo je přílišně zveličují. Tento extrémní

¹⁶⁵ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1125^b32–1125^b33.

¹⁶⁶ Tamtéž, 1125^b27–1126^a9.

¹⁶⁷ Tamtéž, 1125^b27–1126^b1.

¹⁶⁸ Tamtéž, 1127^a15–1127^b9.

nadbytek poukazuje na špatné jednání a nadhodnocování sebe sama, kladoucí si za cíl buďto šalebně uzurpovat čest nebo nabýt zisku. Záludní jedinci své vlastnosti naopak zmenšují, či dokonce hůř, zapírají. Činí tak převážně kvůli mylnému vnitřnímu pocitu možné vtíravosti. Záludnost může dospět do dvou forem: můžeme jednak kamuflovat jak věci zjevné, tak i nepatrné, a lidi, kteří takto činí, pak Aristotelés nazývá až nadmíru ostýchavými, zasluhující si despekt. Anebo budeme-li pojednávat o věcech ne zcela srozumitelných a patrných, záludnosti užíváme jen mírně a jsme jemnými.¹⁶⁹

3.2.9 Vtipnost

Vtipnost (v orig. *eutapelia*) je ctností prosazující se v oblasti společenské relaxace a zábavy. Lidé takto ctnostní „nazývají se obratnými společníky, poněvadž jsou jaksi pohybliví“.¹⁷⁰ Zmíněná pohyblivost se týká povahy jedince fungující jako zřetel na to, kdy je vhodné pronést vtip nebo pobavit a kdy nikoli. Vtipnost také implikuje i určitou způsobilost. Tato vlastnost v podstatě říká, že na pronesení i poslech žertu je záhodno udržet si nějakou úroveň, být zdvořilý a taktní, zkrátka vyvarovat se nevhodnému a zbytečnému hulvátství. Vtipní jedinci jsou totiž příjemní, a tedy ušlechtilí a jemní ve svých projevech.¹⁷¹ K této ctnosti lze ještě dodat, že se zde Aristotelés zjevně zaobírá komickým humorem, ovšem je tu poněkud otevřenou otázkou, zdali také souvisí i s pocitem libosti a náklonosti mezi jedinci, nebo jde o pouhý umělý prostředek k vyvolání „společensky přijatelného stavu“.

Protiklady k vtipnosti jsou šaškovnost a mrzutost. Pokud jedinec přesáhne hranice v směšnosti, je nazýván šaškem a hrubcem, protože se snaží být za každou cenu vtipným a neohlíží se na slušnost ve svém vyjádření a ani na to, kdo je cílem jeho žertů. Ti, kdo však nejsou schopni žádného pobavení a kterým se zábava ostatních jeví jako nicotná, jsou mrzutí a příkří.¹⁷²

3.2.10 Přívětivost

Přívětivost (v orig. *filia*) je ctností, která spadá do záležitostí společenských styků. Zajišťuje úměrnost mezi tím, co by mělo být druhým schvalováno a co naopak odmítáno

¹⁶⁹ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1127^b10–1127^b33.

¹⁷⁰ Tamtéž, 1128^a10–1128^a11.

¹⁷¹ Tamtéž, 1128^a11–1128^b9.

¹⁷² Tamtéž, 1128^a4–1128^a9.

a zavrhováno. Člověk, který v tomto ohledu dosahuje středu v podobě přívětivosti, je pak podobný pravému příteli. Avšak jeho zájem je hlubší, nežli u člověka zamilovaného, který s druhými zachází dobře kvůli své náklonnosti. Přívětivý jedinec koná tak, jak koná ze své podstaty, a nikoli jako vedlejší produkt nějakého dalšího citu, a proto dokáže být stejně nápomocen i cizím lidem. Nesnaží se zarmucovat, pokud jeho rozmrzelost není vůči někomu vyloženě nutnou, ale spíše pobavit a podpořit tak, aby to bylo nejen krásné, ale také prospěšné. A i v nelibosti se pokouší způsobit co nejmenší škody.¹⁷³

U této ctnosti jsou krajnostmi lichotivost a nevrlost. Lichotivost je nadměrná chvála (pochlebovačství) spojená se snahou nebýt vůči druhým, se kterými je udržován kontakt, nepřijemný. Nevrlost (svárlivost) je logicky pravým opakem, resp. jde o lidi, kteří neustále jen odporují a jsou protivnými.¹⁷⁴

3.2.11 Spravedlnost

Na závěr bych, stejně jako u Platóna, i u Aristotela rád věnoval větší prostor spravedlnosti (v orig. *dykaiosyné*). Ta je chápána poněkud jiným způsobem než zbylé mravní ctnosti. Sám Aristotelés totiž říká, že „*jest jakási střednost, nikoli tímž způsobem jak ostatní ctnosti, * nýbrž jejím předmětem je střed; | nespravedlnost pak se vztahuje ke krajnostem*“.¹⁷⁵ Spravedlnost totiž nebude figurovat jako náš osobitý stav vyvstávající ze série emocí a pocitů, kterým podléháme. Naopak, její podstata se zakládá na jiných měřitelných hlediscích, které se vyznačují spíše jako platforma pro „objektivní“ určení. Avšak protože jde stále o etickou formu spravedlnosti, zůstává zde hlavním cílem její deskripce ve smyslu ctnosti charakteru.¹⁷⁶ Spravedlivá osoba se pak podle Aristotela vyznačuje dodržováním zákonů a respektováním rovnosti (správnosti). Na základě takového určení ale povstává určitá ambivalenost stran podob, kterých může spravedlnost nabýt: buďto je celá, či částečná (a tato se dále dělí na rozdíleci a opravnou).¹⁷⁷

Nejprve je v krátkosti určena spravedlnost celá. Ta se potýká se zákony a jejich dodržováním v generální rovině. Chování při této podobě spravedlnosti by mělo korespondovat s téměř všemi výše uvedenými ctnostmi, které jsou správně utvořeným

¹⁷³ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1126^b22–1127^a12.

¹⁷⁴ Tamtéž, 1126^b10–1126^b17.

¹⁷⁵ Tamtéž, 1133^b32–1134^a1.

¹⁷⁶ HARDIE, W. F. R. Aristotelova teorie spravedlnosti. In: *Spravedlnost jako zdatnost*, s. 57.

¹⁷⁷ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1129^a9–1129^b10.

zákonem de facto podmíněné jakožto něco, co je jedinci prospěšné a zároveň vedoucí k blaženosti. Proto je pak spravedlnost celá označena jako ctností dokonalou, jelikož ovlivňuje naše chování k druhým lidem. Naopak, kdo touto ctností nedisponuje, bude zároveň nutně celý nectnostným. Jinými slovy, jedinec při této spravedlnosti nejenže dokáže zbylé ctnosti aplikovat vůči sobě, ale taktéž koná i vůči ostatním. Rozdíl mezi pojmem ctnosti a spravedlností je vysvětlen tak, že „*pokud se vztahuje k druhému, jest to spravedlnost, a pokud jest to takový stav, jest to ctnost prostě*“.¹⁷⁸

Dále jsou pojednány částečné podoby spravedlnosti, které už se nezaměřují na široký okruh tak jako spravedlnost celá, ale spíše na férová rozdělení a směny ve sporech mezi nemnoha občany. První je zmíněna spravedlnost rozdílečí (distributivní), jejímž cílem je dosažení rovnosti, která společně s právem zaujímá středu. Právo se tu vytyčuje jednak vzhledem k osobám a jednak vzhledem k věcem. Aristotelés principy těchto spravedlností formuluje na základě matematických analogií. Protože se poměry v distributivní spravedlnosti odvíjejí od osobních hodnot, které jsou pojímány různě, právo by zde mělo tvořit vhodnou úměru (v tomto konkrétním případě geometrickou¹⁷⁹). Každá úměra má vždy minimální počet čtyř členů, přičemž tato bude zápisem dvou sobě rovných poměrů. Tím pádem pak, „*jako se tedy má a ku b, tak se bude mít c ku d, a tedy také záměnou: a se má ku c, jako se má b ku d*“.¹⁸⁰ Takto spravedlivě dosáhne každý svého podílu.

Spravedlnost opravná (komutativní) se dotýká věcí dobrovolné a nedobrovolné směny. Svůj kalkul, oproti spravedlnosti rozdílečí, vede podle úměry aritmetické.¹⁸¹ Je zde již zmíněna nutnost funkce arbitra, jehož úkolem je vyrovnat míru způsobené škody. Ten totiž zastupuje právo a tvoří společně s ním střed. Proto se také odhlíží od toho, jaké povahy jsou dotyčné osoby (tzn., nesejde na tom, pokud špatný člověk způsobil škodu dobrému, či naopak) a všichni jsou ve sporu bráni v potaz jako rovni.¹⁸² Uvedené východisko je poněkud nečekané, protože se Aristotelés nijak blíže nevyslovuje

¹⁷⁸ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1129^b11–1130^a14.

¹⁷⁹ Vzorec geometrické úměry: $A : B = C : D$. V tomto rozlišení jsou hodnoty A a B osoby. C a D označují podíl něčeho, co je předmětem rozdělování.

¹⁸⁰ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1131^a10–1131^b7.

¹⁸¹ Vzorec aritmetické úměry: $A - B = C - D$.

¹⁸² ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1131^b25–1132^a24.

k termínům přestupku a trestu v oblasti náležící aktu státu.¹⁸³ V závěru páté knihy je k poměru s právem uveden ještě pojem slušnosti (v orig. *epikie*). Ta zastupuje právo, pokud se vyskytne případ, kam jeho kompetence nedosahuje.¹⁸⁴

3.3 Etika a polis

Na závěr bych rád pojednal krátce o tom, jakou podstatu pro Aristotelovu etiku ctností představuje spojení s obcí. Lze totiž vysledovat celkem čtyři závažné důvody, proč si nelze představit realizaci ctností nezávisle na společenství. V tomto ohledu se pak zásadně liší od Platóna, jelikož ten vše stavěl naopak pod ideu dobra, čili nepodmíněnost. První důvod není ani toliko jasně vystihnout v *ETICE NÍKOMACHOVĚ*, jako spíše v *POLITICE*. Hned v první knize totiž Aristotelés říká, že „*obec je útvar přirozený a že člověk je bytost přirozeně určená pro život v obci*“.¹⁸⁵ Tedy člověk žijící mimo útvar obce je buďto špatným, anebo neurčitou entitou, která je mnohem lepší nežli člověk. Jinými slovy, člověk je zkratka *zoon politikon* (tvor společenský) a není ze společenství nikdy vytržen.

Druhým důvodem je, že existence polis je pro dobrý život nutnou. Obec nám umožňuje žít dobrý život na základě pospolitého úsilí. To, že je člověk občanem *polis*, mu dovoluje žít zdařilý život, protože ctnost souvisí se vztahy s druhými lidmi. Mohli bychom snad říci, že polis dokonce dává jedinci smysl života a poskytuje možnost prožití dosažení cíle, resp. jsme přirozeně orientováni na spolupráci a soužití s druhými. Většina uvedených ctností charakteru souvisí s praxí. Člověka si budeme vážit, protože je třeba poctivý, a tedy právě proto, že jako lidé potřebujeme, aby nás někdo např. poctivě obsloužil. V tomto smyslu Aristotelés říká, že „*není možné nalézt vlastní dobro bez ohledu na hospodářství | a bez ohledu na zřízení obce, a kromě toho není zjevno, jak třeba obstarávat vlastní záležitosti*“.¹⁸⁶

Třetí důvod je částečně naznačen již v druhém, tedy že pro získání ctnosti je významná výchova a podpora *polis*. Abychom získali ctnosti, potřebujeme k tomu být vychovávaní a Aristotelés se domnívá, že k tomu potřebujeme svým způsobem podporu

¹⁸³ HARDIE, W. F. R. Aristotelova teorie spravedlnosti. In: *Spravedlnost jako zdatnost*, s. 68.

¹⁸⁴ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1137^b26–1137^b29.

¹⁸⁵ ARISTOTELÉS. *Politika*, 1253^a1–1253^a2.

¹⁸⁶ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1142^a9–1142^a11.

obce a zákonů. Člověka nevychoávají pouze rodiče (resp. otec), ale také zákony a současně dobré zákony podporují snahy rodičů. Čili dobré zákony přispívají k tomu, aby byl život v obci dobrý. Jak je totiž i řečeno v poslední kapitole desáté knihy ETIKY, „*nestačí snad, aby se správné výchovy a péče dostalo jen lidem, dokud jsou mladí, nýbrž i když se stanou muži, jest potřebí pečovat o jejich snahy a zvyky, a proto potřebujeme zákonů, a vůbec tedy po celý život*“.¹⁸⁷

Posledním důvodem je pak samotný termín *eudaimonia* a jak už bylo výše popsáno, je velmi těžké mu dát jednoznačnou a vystihující adaptaci. Tento pojem v antice neznamena jenom to, co já, jakožto individuální subjekt, považuji za představu šťastného života. Naopak, do určité míry je mé vlastní štěstí neoddelitelné od toho, jak je chápáno ostatními lidmi v *polis*. Pokud totiž k *eudaimonii* patří přátelství a onen přítel patří do mého života (tedy je mou součástí), tak i jeho štěstí je součástí toho mého a naopak. Jinak řečeno je tu opět propojení s celkem. Jak totiž Aristotelés sám podotýká „*přátelství jest jakási ctnost anebo jest se ctností spojeno a pro život jest velmi potřebné (...) bez přátel by si nikdo nepřál žít, byť i měl všechna ostatní dobra*“.¹⁸⁸

¹⁸⁷ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1180^a1–1180^a4.

¹⁸⁸ Tamtéž, 1155^a1–1155^a6.

4. Námitky k etice ctnosti

V poslední části této práce se společně podíváme na to, jaké aspekty činí etiku ctnosti problematickou. Následující námitky se potýkají s otázkami moderních kritiků – například „*Jak vůbec můžeme jednat správně, pokud nám ctnosti neposkytují vodítka k vhodnému jednání?*“, „*Co lze pokládat za skutečnou ctnost, když v každé kultuře je vnímán tento termín jinak?*“, „*Jak správně zvolit, pokud se ctnosti mezi sebou dostanou do konfliktu?*“ apod. V této kapitole budu čerpat převážně z dokumentu VIRTUE ETHIC, za kterým stojí jedna z představitelk již moderního proudu etiky ctnosti Rosalinda Hursthouseová, jež soudobé nesouhlasy popisuje ze všech dostupných autorů nejlépe. Současně s námitkami pak podává i odpovědi a možná vyvrácení, s nimiž se ztotožňuji.

4.1 Systematizace

V případě první námitky Hursthouseová podotýká, že již od počátku znovuoživení etiky ctnosti datující se cca od 50. let dvacátého století byl tento přístup asociován především s „nesystematizovanými“ tezemi o etice, jež jsou v rozporu s převažujícími nároky kladené normativní teorií. Zbylé hlavní přístupy, tj. utilitarismus a deontologie, totiž staví na názoru, že by bylo nejprůhodnější vytvořit jakýsi kodex sestávající z univerzálních pravidel, která by měla setrvávat na dvou fundamentálních předpokladech. Prvním z nich je, že by měly obnášet rozhodovací proces k vymezení správného jednání pro každý jednotlivý případ. A druhým, že by tato pravidla byla stanovena v takových podmínkách, aby jim mohl ideálně porozumět jakýkoli nectnostný člověk a následně je dokázal správně aplikovat.¹⁸⁹

Přesto však výsledky těchto pokusů dozajista selhaly. Obzvláště díky rozmachu lékařské etiky a později bioetiky v 60. a 70. letech dvacátého století dávaly zapravdu spíše stanovisku etiků ctnosti, tj. že je prakticky nemožné takový kodex uspořádat. Oponující přístupy musely uznat, že morální cítění, vnímání, představivost a soudy udané zkušeností (konkrétně *frónésis*) je třeba na ona pravidla nejprve správně aplikovat. Proto mnozí, ač ne zcela všichni, upustili od striktního důrazu na výše uvedené předpoklady. A i když se

¹⁸⁹ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

nepodařilo vytvořit samotný systém pravidel, nárok na systematizaci etiky v jejím normativním odvětví zůstává. Výtka, která je zde etice ctnosti korespondována, tkví v tom, že údajně není schopná poskytnout nějaké vodítko (pravidlo) k vhodnému jednání.¹⁹⁰

Jinými slovy, námitka je založená na nesprávném pochopení a posílená mystifikací ve formě hesel jako například, že je etika ctnosti „*zaujata spíše bytím, nežli konáním*“ nebo, že řeší pouze otázku „*jakým bych měl být člověkem?*“ nežli „*co bych měl dělat?*“, či dokonce jako „*soustřeďující se na jednajícího, spíše nežli na jednání*“. Na základě toho se kritici etiky ctnosti domnívají, že ji lze pokládat spíše za hodnotný doplněk k normativním etickým teoriím, než jako plnohodnotnou etickou teorii. Při extrémnějším chápání etika ctnosti nabízí, dle jejích kritiků, pouhou identifikaci morálního příkladu a toho, co bych mohl udělat. K tomu je pro podporu tvrzení obvykle přikládáno exemplum znásilněné patnáctileté dívky, která by se snažila rozhodnout, zda podstoupit interrupci na základě domnělého tázání sebe samé ve formě „*Kdyby byl Sokrates v mé situaci, šel by na potrat či nikoli?*“.¹⁹¹

I James Rachels se k tomuto problému vyjadřuje tak, že možným řešením by byla syntéza nejlepších vlastností z koncepce správného jednání společně s poznatky vyvozenými z koncepce ctností. Avšak i v tomto případě by se etika ctností dostala do nesnázi, jelikož pokud bychom ji pouze přikládali k zbylým normativním teoriím, stane se z ní prostá komponenta umožňující lepší zohlednění morálního charakteru. Proto je podle zastánců etiky ctnosti záhodno tento směr brát spíše jako alternativu, či přímo nezávislou teorii etiky, která je sama o sobě. Jak se ale potom postavit k posouzení nikoli charakteru, nýbrž jednání? G. E. M. Anscombová, podle Rachelse, sama podotýká, že by bylo nejlépe, kdybychom k jednání přistupovali ve zcela jiných termínech, než jak jsme obvykle zvyklí. Resp. jednání označované jako „morálně špatné“ lze jednoduše nahradit jako „nepravdivé“, či „nespravedlivé“. Zkrátka a dobře, aplikujeme Occamovu břitvu.¹⁹²

Jak je vidět, není třeba říkat více nežli jen to, co skutečně vysvětluje proč má být jednání zavrženo. Dále se proti této námitce, jak Hursthouseová objasňuje, Anscombová

¹⁹⁰ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

¹⁹¹ Tamtéž.

¹⁹² RACHELS, James. *The elements of moral philosophy*, s. 187–190.

ohrazuje narážkou, že mnohé z „naváděného jednání“ lze nalehnout právě v pravidlech, které užívají samy termíny ctnosti a neřesti, jako např. „dělej to, co je čestné“ nebo „nečiň to, co je nečestné“. Ve prospěch etiky ctnosti uvádí Hursthouseová i tezi Lindy Zagzebskiové, že naváděné jednání lze pokládat spíše za sekundární cíl morální teorie. Tato úvaha v podstatě říká, že správné jednání nebo ctnost jsou definovány v podmínkách nějakého morálního příkladu, kdy jsme získali porozumění našich morálních praktik tím, že se identifikujeme s lidmi, které obdivujeme v jejich morálních konáních, a proto na ně v rámci definování taktéž myslíme. Lépe řečeno, naše zvolené morální vzory předchází tomu, co budeme považovat za ctnostné a jaké jednání budeme pokládat za správné.¹⁹³

4.2 Kulturní relativismus

Námitku kulturního relativismu bychom mohli vhodně spojit s myšlenkou Alasdaira MacIntyry, že různé kultury ztělesňují různé ctnosti.¹⁹⁴ Pokud takové přesvědčení uznáme za možné, jednání rozpoznáme jako správné a špatné pouze relativně vzhledem ke konkrétní kultuře. Na to, jak se s tímto problémem vypořádat, existují rozličné obranné strategie, avšak tou neznámější z nich, jež etici ctnosti využívají, je odezva *tu quoque*¹⁹⁵, kterou bychom do češtiny mohli přetvořit v přísloví „káže vodu, pije víno“. Ačkoli se zde připouští, že kulturní relativismus je výzvou, poukazuje se současně na to, že je stejnou měrou závažným problémem i pro zbylé dva přístupy. Kulturní variace v charakterových rysech považované za ctnosti nejsou nijak větší či menší, nežli kulturní variace v pravidlech chování.¹⁹⁶

Mimo jiné, rozdílné kultury mají rozdílné představy o tom, co tvoří štěstí nebo blaho. Stěží nás pak překvapí, že problém kulturní relativity je něčím, s čím se potýkají všechny hlavní přístupy normativní etiky, etiku ctnosti nevyjímaje. Nakonec je tento problém velmi blízký námitce zdůvodnění, kterou rozebírám o několik podkapitol níže, v celkem obecném metafetickém problému ospravedlňující něčí mravní přesvědčení před

¹⁹³ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

¹⁹⁴ MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctností*, s. 215.: Příkladně Benjamin Franklin za ctnosti pokládá čistotnost, mlčení, píli, cudnost a usilování o zisk. V případě poslední jmenované ctnosti jde o patrný protipól vůči antické tradici, která by něco takového pokládala za neřestné.

¹⁹⁵ Což se dá z latiny interpretovat jako „ty také“.

¹⁹⁶ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

těmi, kteří s ním nesouhlasí, ať jde o morální skeptiky, nebo pluralisty z jiné kultury. Další možnou obrannou proti dané námitce je ubezpečení, že ve skutečnosti má etika ctnosti mnohem méně úskalí s kulturní relativitou, než zbylé dva přístupy. Množství kulturních rozdílů tedy vzniká na základě lokálního pochopení ctnosti, přestože ctnost sama není v přímém vztahu ke konkrétní kultuře.¹⁹⁷

4.3 Konfliktnost

Problém konfliktu pojednává o dvojí volbě, jež vzniká na základě protichůdných nároků mezi jednotlivými ctnostmi. Tento rozdíl lze zpozorovat příkladně u ctností dobročinnosti kontra spravedlnosti: jedna ctnost mne vyzývá k tomu, abych poskytl eutanázii člověku, který trpí nesnesitelnou bolestí a je již na pokraji smrti, avšak druhá mi takové jednání striktně zakazuje. Stejným způsobem tomu můžeme nahlížet i u ctností čestnosti kontra laskavosti: první z nich říká, abychom za každou cenu hovořili pravdu, kdežto druhá zase naopak lobuje za laskavost, soucit a zachování mlčenlivosti (v krajním případě dokonce i lhaní). Primární otázkou se tedy stává, jak v takovém rozporu můžeme správně rozhodnout?¹⁹⁸

V první řadě je nutné si uvědomit, že stejné sortě dilemat podléhá také deontologie, která je díky tomu na stejné lodi jako etika ctnosti, a proto se opět nabízí obranná strategie *tu quoque*, jež odpovědi od obou přístupů činí do značné míry paralelní. Operuje se zde s odezvou, že případný konflikt je pouze zdánlivý. Odlišná pochopení ctnosti či pravidel v otázkách pokládaných pouze těmi, jenž oplývají praktickou modrostí, můžeme v tomto konkrétním případě vnímat ve smyslu, že ctnosti nečiní protichůdné požadavky nebo že jedno pravidlo má lepší postavení než jiné. Pokud připustíme, že existují i neřešitelné problémy, oba normativní přístupy zkrátka mohou rozumně poukázat na to, že by bylo jednoznačně chybné nabízet řešení na něco, co je dle předpokladu „otevřené“.¹⁹⁹

¹⁹⁷ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

¹⁹⁸ Tamtéž.

¹⁹⁹ Tamtéž.

4.4 Sebepřetvářka

Stejně jako předchozí tři námitky, i tuto sdílí etika ctnosti jak s deontologií, tak utilitarismem. Podle ní etická teorie trpí sebepřetvářkou, a to tehdy, pokud chápe ospravedlnění nějakého jednání nebo „dávání něčeho do pořádku“ jako nejlepší motiv k jednání pro člověka, a to bez ohledu na to, co sama tvrdí. Více zřejmou se tato hypotéza stává v příkladu Michaela Stockera, který Hursthouseová zmiňuje, o osobě navštěvující svého přítele v nemocnici. Dle něj by totiž mělo na přítele negativní dopad zjištění, že jej navštěvuje z povinnosti nebo snad dokonce proto, že to maximalizuje nějaké obecné blaho. Nicméně, jak bylo později argumentováno, takový přítel nebude ani o nic raději, pokud mu sdělí, že jej navštěvuje proto, že to tak ctnostný člověk zkrátka dělá. Zastánci etiky ctnosti však podotýkají, že tímto problémem není nijak závažně poškozena.²⁰⁰

Proč tomu tak je a jak správně ctnost a ctnostné jednání vůči této námitce chápat, předkládá Hursthouseová v článku jménem *NORMATIVE VIRTUE ETHICS*, kde říká, že samu ctnost nemůžeme považovat za atribut umožňující nám jednat ve shodě s nějakými pravidly. Ctnost, jakožto charakterový rys, se neprojevuje pouze v námi projeveném chování, nýbrž mluvíme o stavu, který v nás přetrvává i když nejednáme. Čili jsou v nás stále, nepřetržitě a jsou odráženy za rozmanitých poměrů.²⁰¹ Tím pádem, pokud ctnostný člověk navštěvuje svého přítele v nemocnici, nečiní tak pouze v této konkrétní situaci a ani proto, že by to mohlo být morálně přínosné. Avšak proto, že prostě „umíme“, popřípadě tendujeme k tomu být loajální, a nakonec přítel pro nás tvoří určitou morální hodnotu, jestliže je naše štěstí pojeno s jeho a naopak.

4.5 Zdůvodnění

Námitka zdůvodnění, jak Hursthouseová popisuje, není opět vyhrazena jen vůči etice ctnosti, nýbrž je společná všem hlavním přístupům v normativní etice. V čem tkví tato nesnáze? Obecně vzato, hlavním záměrem je nějaká osvěta v tom, jak vůbec můžeme odůvodnit naše etická přesvědčení. V případě etiky ctnosti je to pak otázka, jak rozlišit, které charakterové rysy lze považovat za opravdové ctnosti a které nikoli? Etici ctnosti na tuto otázku reagují tvrzením, že to, co se dá pokládat za ctnost, může být jednoduše

²⁰⁰ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

²⁰¹ PALOVIČOVÁ, Zuzana. Etika ctnosti a problém morálního charakteru. In: *Filozofia*, s. 81.

ověřeno. Buďto následujeme určitou formu Rawlsova koherentního přístupu, anebo v případě neoaristoteliků formu etického naturalismu, přičemž skrze oba způsoby ony ctnosti reflektujeme. To, na čem námitka stojí a padá, je ovšem korektní pochopení ústředního pojmu *eudaimonia*.²⁰²

Případ nesprávného pochopení blaženosti jakožto nezsmoralizovaného termínu vede některé kritiky k přesvědčení, že se neoaristotelici pokouší své nároky vybudovat na základě exaktního pojetí lidské povahy a také na tom, co se dá pro lidské bytosti považovat za obecně prospěšné. Jiní naopak předpokládají, že pokud takto nečiní, nelze jejich nároky, že příkladně spravedlnost, odvaha nebo velkorysost jsou ctnostmi, ověřit. Vyčleňuje se zde dvojí extrém: buďto nelegitimně napomáhají sami sobě ve snaze Aristotelovu naturální teleologii zdiskreditovat, anebo produkují obyčejné racionalizace svých osobních či kulturních hodnot, jež jim byly vštěpovány. Hursthouseová a další autoři²⁰³ k tomu pochopitelně dodávají, že je možné nalézt cestu vedoucí mezi těmito dvěma krajnostmi. V etice ctnosti totiž nejenže je blaženost zsmoralizovaný termín, ale značí ještě mnohem více.²⁰⁴

V první řadě je nutno dát za pravdu tomu, že nároky stanovující to, co je pro lidskou bytost prospěšné, se již neobejdou bez vědeckých faktů o tom, co jsou vlastně lidské bytosti zač. Stejně tak jako bychom bez etologie nevěděli, co je prospěšné pro slony. Oba dva případy ukazují, že pravdivost, nebo vůbec funkceschopnost nároků, poněkud závisí na tom, jakým druhem „zvířete“ jsme a jaké schopnosti, zájmy nebo touhy mohou lidé nebo výše zmínění sloni mít. A dále, dnešní věda, zahrnující evoluční teorii a psychologii, tenduje k podpoře aristotelského předpokladu,²⁰⁵ že jsme tvorové upřednostňující život ve společnosti, čili jako tzv. *zoon politicon* není naším přirozeným impulsem výhradně směřovat k našemu vlastnímu potěšení a zachování, nýbrž spíše zahrnuje určitý altruismus a kooperaci.²⁰⁶

²⁰² HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

²⁰³ Namátkou A. MacIntyre, P. Footová, případně J. H. McDowell.

²⁰⁴ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

²⁰⁵ Zde ještě doplním, že dnešní naturalismus je chápán spíše jako něco podpořené faktickým vědeckým poznáním. Aristotelés ovšem přirozenost člověka nevnímal jen jako něco biologického či společenského, nýbrž je zde i onen *telos*, jenž pro lidskou bytost značí být právě dobrým člověkem, a tudíž dosáhnout výbornosti v lidství.

²⁰⁶ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

4.6 Egoismus

Další námitkou v pořadí je problém egoismu, o němž Hursthouseová tvrdí, že má řadu různých zdrojů. Tím nejvíce charakteristickým je běžné zmatení či nepochopení. Pokud plně ctnostná osoba jedná bez náznaku vnitřních rozpolcení, vzniká nám prostor pro mylnou domněnku, že „dělá pouze to, co chce“ a tudíž „je sobecká“. V konkrétním případě: velkorysý člověk, jenž dává natolik ochotně, jak je již zvyklý ze své ctnosti jednat, v závěru nemusí být doopravdy tak velkorysým jako někdo, kdo chamtivě lpí na svých statcích, avšak nutí sám sebe v rozumné míře dávat, protože má za to, že činit tak je pro něj správné.²⁰⁷ Aristotelicky vzato, proces osvojování ctnosti se jeví být v pořádku, jenže pokud dosáhneme kýženého „ideálního stavu“,²⁰⁸ stáváme se někým, kdo jen touží nabýt *blaženosti* jakožto svého sobeckého cíle?

Etici ctnosti samozřejmě namítají, že taková úvaha je do značné míry přemrštěná. Ctnostná osoba je přeci někdo, kdo disponuje ctnostmi a součástí našeho běžného porozumění termínům ctnosti je, že každý si sebou nese svůj typický a jemu vlastní rozsah pohnutek k jednání. Tedy, ctnostný jedinec jedná tak, jak jedná, jelikož věří, že buďto zabraňuje nějakému utrpení, nebo někomu prospívá, ba dokonce oplácí dluh apod. Dané ctnosti cvičí po celý život, v němž si alespoň částečně udržuje blaženost, a to s vědomím toho, že může být negativně stihnut vnějšími okolnostmi. Co více, samotné cvičení ve ctnostech je nezbytné, ale k dosažení blaženosti není dostačující. Eudaimonický život je jen takový, který byl zdařile prožit; nemluvíme o nějakém jednorázovém úspěchu, avšak o zdárném prožití života jako celku od počátku, až do samého konce.²⁰⁹

Podmět, jenž vyvolal námitku k egoismu, by mohl pramenit právě ze špatně pochopeného rozdílu mezi ctnostmi, jež „zohledňují nás“ a jež „zohledňují ostatní“. Lidé separování od antické tradice tendují k přesvědčení, že spravedlnost a dobročinnost jsou skutečné ctnosti, jelikož zohledňují ostatní, avšak ne jejich vlastníky; kdežto moudrost, statečnost a obezřetnost nejsou skutečnými ctnostmi, protože zohledňují jejich vlastníky, ovšem ostatní už nikoli. Proč je takový úhel pohledu mylný? Spravedlnost a dobročinnost předně všeobecně činí prospěch jejich vlastníků, neboť bez nich by blaženost nebyla

²⁰⁷ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

²⁰⁸ Tj. stav, kdy je nám ctnost již natolik přirozenou, že v podstatě již není nutné vykazovat jaksi úsilí o její dosažení.

²⁰⁹ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

možná. A dále, protože žijeme v pospolitostech, ctnosti nutně musí prospívat i našemu okolí, poněvadž ti, kteří je postrádají, jsou pod velkými útrapami, či tlakem oproti těm, kteří k nim mají blíže. Taková situace je poměrně typická v rolích mezi rodiči a jejich nerozvážnými či nerozumnými adolescentními potomky.²¹⁰

4.7 Zánik

Poslední a poměrně novou námitkou, o které se Hursthouseová zmiňuje, bych uvedl vcelku kontroverzní hypotézou. Bylo by snad možné říci, že ctnost vzniká jen pro nějaký určitý moment, na jehož konci, když už jí není zapotřebí, zaniká? Podle některých kritiků totiž etika ctnosti pracuje v jakési „situacionistické“ sociální psychologii ukazující, že žádné věci jako charakterové rysy, čili ctnosti, ve skutečnosti nejsou. Nebo lépe řečeno, že ctnost je jen holým výsledkem dané psychosociální situace. Takový problém ovšem připouští zásadní, ne-li fundamentální, přisuzovací chybu. Proč? Jelikož by bylo extrémní přisuzovat například dobročinnost jedincům, kteří neví nic víc, nežli to, že pouze oplácí slušnost. Jak uvádí sami etici ctnosti: ctnost je „vícestopým“ prvkem, tzn. nelze ji někomu přisoudit jen na základě jednoho jediného jednání. Díky tomu jsou studie sociálních psychologů vůči etice ctnosti považovány za irelevantní a opouští ji tak v podstatně netknutou.²¹¹

²¹⁰ HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

²¹¹ Tamtéž.

Závěr

V úvodu byl koncipován dotaz na to, jak je v etice ctnosti řešena otázka dobrého života. Po našem zkoumání už ovšem tušíme, že její zodpovězení současně udá i odpověď na otázku, jak je ctnost spojena s úsilím o štěstí? Předně je třeba říci, že dobrý život se u obou autorů dá pokládat za synonymum života blaženého a souvztažným právě k životu šťastnému. I přes difference co do výčtu ctností, člověk je dobrý právě tehdy, pokud danými ctnostmi disponuje. Kvalitu našeho života tak určuje i mimo jiné uplatňování mravních hodnot, a to správným a vhodným způsobem. Řečeno velmi prostě: dobré jednání či skutky tvoří dobrý život a vedou ke štěstí. Otázkou ale zůstává, jak moc nám dobrý a šťastný život v konceptech Platóna nebo Aristotela zůstává přístupným za předpokladu, že spadáme pod sociální kastu, která třeba nějaké ctnosti z předurčených principů dosáhnout nemůže?

Odpovězme si proto další otázku, co pojem ctnosti je a jak se projevuje v životě? A společně s tím zkusme rehabilitovat otázku předchozí. Obecně je ctnost naší niterní dispozicí, která může a nemusí dojít ke svému naplnění. Či habitus, který permanentně rozvíjíme tak, abychom dospěli k mravnímu dobru. V životě se projevuje jako určitá reflexe vůči nárokům, které na nás klade svět. Nebo lépe, jestliže se chceme vypořádat s nějakým negativním vlivem, právě ctnost slouží jako klíč. Jak jsme shledali u strachu, pak jediné odvahy je klíčem k tomu, jak se vypořádat s nebezpečím apod. Nesejde na tom, zdali jsme student před těžkou zkouškou anebo pacient, který je před smrtelně nebezpečnou operací. Bez odvahy se s těmito situacemi nevyrovnáme. Jaký negativní dopad to ale má pro starořeckou mentalitu?

Příkladně Platón ve své vznešené lži uvádí, že prostý rolník jen těžko v mezích idealit dosáhne moudrosti nebo odvahy. Jak by se pak mohl s nároky světa vyrovnat? Stačí mu jen vědomí, že koná podle své přirozenosti k překonání příkladně strachu z nepřátel? Dosažení mravně hodnotného života se tu zdá být problémem kvůli přetnutí individualismu, ale především díky až přílišnému zobecnění etických úvah. Aristotelés si jistě počínal v tomto směru lépe, avšak nikoli bezchybně. Jak již bylo řečeno u velkorysosti, podle jejích zásadních prvků jí může dosáhnout jen ten, kdo má hmotné statky na to, aby ji realizoval, ovšem co chudý člověk? Když u každého autora je nutné

splnit celý výčet ctností na to, abychom se de facto dopracovali k ideálu blaženého života, mluvíme zde o dalším omezení.

Poslední otázkou k zodpovězení je, zda ctnost může vést k jednání, které je v nesouladu s většinovou praxí? Tato otázka se dá ozřejmit tak, že se v podstatě zaměřuje na možnost nějaké situace, kdy i přestože užíváme ctnost, jednáme v mezích všeobecných mínění špatně. Proč tomu tak je? Protože k morálně dobrému jednání sama ctnost nestačí a pakliže ji neuvedeme do souhry s *fronésis*, bude strádat na etické hodnotě. Analogicky je to jako nakreslit duplikát obrazu Mony Lisy, který budeme vydávat za pravý a jenž od nás nakonec někdo odkoupí. Ačkoli se nám naplní cíl získat nějaké peníze, po vzoru Aristotela je záhodno hodnotit i zvolené prostředky, a ty jsou v tomto případě dozajista špatné. Proto je patrné, že ctnosti užívané mimo *fronésis* lze považovat za pseudo-ctnosti. Jako doklad nám k tomu dále může posloužit i komparace dítě vs. dospělý nebo slepě následující němečtí vojáci.

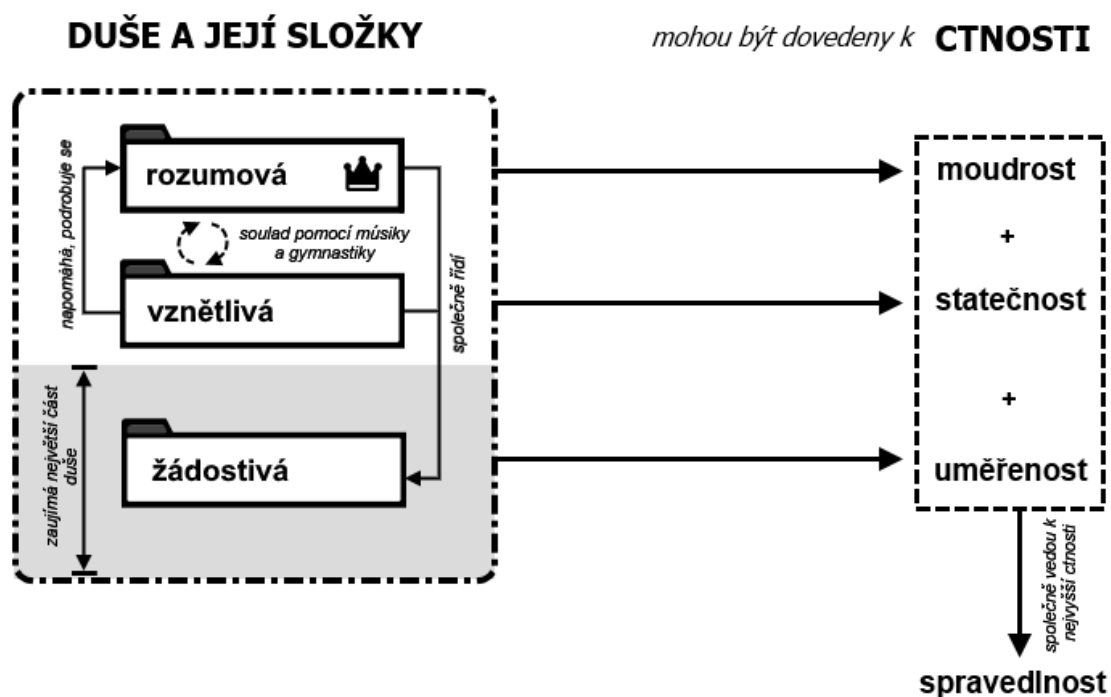
Nakonec bych se asi rád zamyslel, co bychom si z antické etiky ctnosti měli do naší doby odnést. Pokud se na dnešní konzumní společnost podíváme trochu obecněji, morální dobrota nebo touha po dobrém životě již v současných dnech spíše hraje podřadnou roli. Dost jistě je to dáno tím, že přirozenější forma našeho lidství tkví v racionálním egoismu. Dále také proto, že zde již nemáme tak silný teologický základ a postrádáme onen ideál, kterému bychom se chtěli tolik přiblížit. Nakonec již ani nejsme toliko vázáni k přátelům či zákonům tak pevně, jako tomu bylo dříve. Přesto však po takové rekapitulaci musím uznat, že etika ctnosti určitě stále má pro moderního jedince svoji hodnotu, i když jsou její zastánci leckdy líčeni jako naivní. Je ale určitě otázkou, jak dlouho ještě snaha o budování morálního charakteru přetrvá při ekonomizovaném smýšlení pohybujícím se mezi extrémy „výhodnosti pro nás na úkor ostatních“ a „výhodnosti ostatních na úkor nás“.

Přílohy

(a) Interpretační rozdíly v chápání řeckých termínů etiky ctnosti²¹²

termín	Sokrates	Platón	Aristotelés
<i>eudaimonia</i>	dobrý duch doslovný překlad	blaženost vznikající díky pospolitosti	zdařilý život (obvykle <i>blaženost</i>)
<i>areté</i>	zdatnost smysl: schopnost uspět	ctnost přináší soulad a harmonii	výbornost / skvělost v lidství (žít dobrý život)
<i>fronésis</i>	rozumnost <i>správný úsudek, rozumné myšlení, identifikace dobrého</i>		

(b) Schéma fungování duše podle Platóna²¹³



²¹² Vlastní posbíraná data z četby.

²¹³ Srov. PLATÓN. *Ústava*, 439d–442d.

(c) Třídění jednotlivců a možnost uskutečnění jejich ctností podle Platónovy vznešené lži o kovech v těle²¹⁴

kov v těle	přirozená způsobilost k postu	ctnost náležející této části obce	
zlato	vládce <i>strážcovský stav</i>	moudrost	uměřenost ²¹⁵ náleží celé obci, jakožto reprezentace „jednomyslnosti“
stříbro	pomocník <i>vojenský stav</i>	statečnost	
železo/měď	rolníci a ostatní dělníci <i>výdělečný stav</i>	-	

(d) Rozumové ctnosti v kategorii dvou rozumových stránek duše podle Aristotela²¹⁶

rozumová část duše	
usuzovací ²¹⁷ stránka duše (neproměnlivé) <i>jsoucna, jejichž počátky nemohou být jinak</i>	poznávací stránka duše (proměnlivé) <i>jsoucna, o kterých míníme, že mohou být jinak</i>
vědění	umění
rozumění	rozumnost
moudrost	—

²¹⁴ Srov. PLATÓN. *Ústava*, 415a–432b.

²¹⁵ Ohledně uměřenosti a jakým způsobem ji v této tabulce uvádím: je poměrně spekulativní, jestli se dá řadit k třídě rolníku, kdy se k této ctnosti postupně přidružují i ostatní ctnosti v rámci nějaké hierarchie, až dospějí k vládci, jenž má disponovat všemi ctnostmi. Určitě by to v jistých ohledech více ladilo s platónskou systematičností. Z mého pohledu se mi ale jeví uměřenost spíš jako obecný atribut pro celou obec, který ne tak jednoznačně můžeme družit jen s jedinou třídní kastou, což sám Platón i zdůrazňuje.

²¹⁶ Srov. ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1138^b15–1145^a11.

²¹⁷ Srov. tamtéž, 1139^a13–1139^a14.: Příhodné pojmenování této stránky duše Aristotelés zdůvodňuje slovy, že „*uvažovat a usuzovat jest totéž a nikdo neuvažuje o tom, co může být jinak*“.

(e) Výčet mravních ctností a jejich extrémů podle Aristotela²¹⁸

	nedostatek	střednost – ctnost	nadbytek
SUBJEKTIVNÍ	1. PRAKTICKÝ ŽIVOT		
	bázeň	statečnost	smělost
	bezcitnost	uměřenost	nevázanost
	2. ZÁLEŽITOSTI TÝKAJÍCÍ SE PENĚŽ		
	lakomství	štědrost	marnotratnost
	malichernost	velkorysost	okázalost a nevkus
	3. OTÁZKY CTI		
	malomyslnost	velkomyslnost	nadutost
	bez ctižádosti	<i>bezejmenný stav²¹⁹</i>	ctižádostivost
	bez hněvu	klidnost	zlostnost
	4. SPOLEČENSKÝ STYK		
	záludnost	pravdivost	chlubnost
	mrzoutství	vtipnost	šaškovnost
	nevrlost, svárliivost	přívětivost ²²⁰	pochlebovačství
OBJEKTIVNÍ	5. VEŘEJNÁ SPRÁVA		
	snášení bezpráví	spravedlnost	činění bezpráví

²¹⁸ Srov. ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1107^a30–1108^b10.

²¹⁹ V této práci jej označuji jako „umírněná ctižádost“.

²²⁰ Srov. MACINTYRE, Alasdair. *Zrátá ctnosti*, s. 215: „Austenová [tuto ctnost] považuje jen za napodobeninu opravdové ctnosti – a tuto opravdovou ctnost nazývá laskavostí“.

Seznam použitých zdrojů a literatury

1. ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-111-3.
2. ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Přeložil Antonín Kříž. 4. nezměněné vyd. Praha: Rezek, 2013, 291 s. ISBN 978-80-86207-35-3.
3. ARISTOTELÉS. *Politika*. Přeložil Antonín Kříž. 2. vyd. Praha: Rezek, 1998, 499 s. ISBN 80-86027-10-4.
4. *Filosofický slovník*. 1. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998, 463 s. ISBN 80-7182-064-4.
5. HARDIE, W. F. R. Aristotelova teorie spravedlnosti. In: *Spravedlnost jako zdatnost*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996, 109 s. ISBN 8086005046.
6. HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Stanford (CA): The Metaphysics Research Lab. 8. 3. 2012 [cit. 01-02-2016]. ISSN 1095-5054. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/>.
7. JIRSA, Jakub, Karel THEIN a Jakub JINEK. *Obec a duše. K Platónově praktické filosofii*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2014, 378 s. ISBN 978-80-7007-426-8.
8. MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctností. K morální krizi současnosti*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004, 332 s. ISBN 80-7298-082-3.
9. PALOVIČOVÁ, Zuzana. Etika cnosti a problém morálního charakteru. In: *Filozofia*. Bratislava: Filozofický ústav SAV. 2003, roč. 58, č. 2. ISSN 0046-385x, s. 75–86.
10. PALOVIČOVÁ, Zuzana. Inšpiratívnosť a limity nearistotelovskej etiky. In: *Filozofia*. Bratislava: Filozofický ústav SAV. 2005, roč. 60, č. 9. ISSN 0046-385x, s. 637–655.

11. PENCE, Greg. Virtue theory. In: SINGER, Peter. (ed.) *A companion to ethics*. 28. vyd. Malden (MA): Blackwell Publishing, 2011. ISBN 978-0-631-18785-1, s. 249–258.
12. PLATÓN. *Euthydémos. Menón*. Přeložil František Novotný. 4. opravené vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000, 129 s. ISBN 80-85241-56-9.
13. PLATÓN. *Faidros*. Přeložil František Novotný. 7. opravené vyd. Praha: OIKOYMENH, 2014, 87 s. ISBN 978-80-7298-510-4.
14. PLATÓN. *Gorgias*. Přeložil František Novotný. 4. opravené vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000, 132 s. ISBN 80-7298-005-x.
15. PLATÓN. *Ústava*. Přeložil František Novotný. 5. opravené vyd. Praha: OIKOYMENH, 2014, 427 s. ISBN 978-80-7298-504-3.
16. RACHELS, James. *The elements of moral philosophy*. 4. vyd. Boston: McGraw-Hill, 2003, 218 s. ISBN 0-07-247690-7, část „The Ethics of Virtue“, s. 173–190.
17. SMREKOVÁ, Dagmar a Zuzana PALOVIČOVÁ. *Dobro a cnosť. Etická tradícia a súčasnosť*. 1. vyd. Bratislava: Iris, 2003, 164 s. ISBN 80-89018-15-7.
18. SPAEMANN, Robert. *Šťestí a vůle k dobru. Pokus o etiku*. Přeložili Mario Stretti a Marian Zajíček. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1998, 219 s. ISBN 80-86005-01-0.
19. SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka. Filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. 1. vyd. Praha: Togga, 2011, 256 s. ISBN 978-80-87258-53-8.