



TECHNICKÁ UNIVERZITA V LIBERCI  
Fakulta přírodovědně-humanitní  
a pedagogická



# Aristotelovo pojetí eudaimonie

## Bakalářská práce

Studijní program: B6101 – Filozofie  
Studijní obor: 6101R026 – Filozofie humanitních věd  
Autor práce: **Petra Šlamborová**  
Vedoucí práce: RNDr. PhDr. MTh. Dalibor Hejna, Ph.D.



## ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Petra Šlamborová**  
Osobní číslo: **P12000380**  
Studijní program: **B6101 Filozofie**  
Studijní obor: **Filozofie humanitních věd**  
Název tématu: **Aristotelovo pojetí eudaimonie**  
Zadávací katedra: **Katedra filosofie**

### Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

- 1) Studentka se bude v průběhu přípravy a vypracování řídit metodickými a organizačními pokyny vedoucího bakalářské práce a bude pravidelně docházet na konzultace k práci.
- 2) Cílem práce je přehledné podání Aristotelovy teorie blaženosti v kontextu jeho etické nauky.
- 3) Jako metoda bude použita komparace pramenné a sekundární literatury k danému tématu.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: tištěná/elektronická

Seznam odborné literatury:

Aristotelés: Etika Níkomachova. Praha: Rezek, 2013. 291 s. ISBN 978-80-86207-35-3.

Aristotelés: Magna moralia. Praha: Petr Rezek, 2005, 178 s. ISBN 80-86027-22-8.

Tomáš Akvinský: Komentář k Etice Nikomachově, II. kniha. Praha: Krystal OP, 2013. 233 s. ISBN 978-80-87183-61-8

Synek, Stanislav: Lidská přirozenost jako úkol člověka: filosofická interpretace Etiky Nikomachovy. Praha: Togga ve spolupráci s Fakultou humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, 2011. 256 s. ISBN 978-80-87258-53-8.

Gadamer, Hans-Georg: Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem. Praha: Oikoymenh, 2010. 119 s. ISBN 978-80-7298-445-9.

Vedoucí bakalářské práce:

RNDr. PhDr. MTh. Dalibor Hejna, Ph.D.  
Katedra filosofie


Datum zadání bakalářské práce: 15. dubna 2015

Termín odevzdání bakalářské práce: 30. dubna 2016



doc. RNDr. Miroslav Brzezina, CSc.  
děkan

L.S.



PhDr. Ondřej Lánský, Ph.D.  
vedoucí katedry

V Liberci dne 30. dubna 2015

## Prohlášení

Byla jsem seznámena s tím, že na mou bakalářskou práci se plně vztahuje zákon č. 121/2000 Sb., o právu autorském, zejména § 60 – školní dílo.

Beru na vědomí, že Technická univerzita v Liberci (TUL) nezasahuje do mých autorských práv užitím mé bakalářské práce pro vnitřní potřebu TUL.

Užiji-li bakalářskou práci nebo poskytnu-li licenci k jejímu využití, jsem si vědoma povinnosti informovat o této skutečnosti TUL; v tomto případě má TUL právo ode mne požadovat úhradu nákladů, které vynaložila na vytvoření díla, až do jejich skutečné výše.

Bakalářskou práci jsem vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a na základě konzultací s vedoucím mé bakalářské práce a konzultantem.

Současně čestně prohlašuji, že tištěná verze práce se shoduje s elektronickou verzí, vloženou do IS STAG.

Datum:

Podpis:

## **PODĚKOVÁNÍ**

Mé poděkování patří RNDr. PhDr. MTh. Daliboru Hejnovi, Ph.D. za odborné vedení, rychlé jednání, trpělivost a ochotu, kterou mi v průběhu zpracování bakalářské práce věnoval.

## ANOTACE

Cílem bakalářské práce bylo podat podrobný výklad Aristotelova pojmu eudaimonia, který má v českém jazyce sémantický ekvivalent ve slově blaženost. V první řadě, se autorka zaměřila na pečlivou práci s primárními zdroji, kterými jsou tato tři díla: Rétorika, Magna Moralia a Etika Nikomachova. Rétorika představuje Aristotelovu snahu konfrontovat jednotlivé ideje uplatněním v reálném světě, a to prostřednictvím jejich odrazu v soudních a slavnostních řečech. Kniha je formálně rozdělena do dvou částí. V první Aristoteles popisuje základní etické meze už deformované praktickým užitím a druhá část slouží jako učebnice, či spíše návod pro začínající řečníky. Další dva zdroje (Magna Moralia a Etika Nikomachova) jsou obsahově podobné. Mají totožnou metodologii, logiku vypracování argumentů a nakonec i závěry.

Bakalářská práce je rozdělena do sedmi na sebe navazujících částí. První kapitola je zaměřena na předchůdců Aristotela a to Sokrata a Platona. Druhá kapitola je věnována pojmu dobro. Třetí část práce je zaměřena na postavení zdatnosti v procesu dosažení dobra. Čtvrtá kapitola je zaměřena výhradně na pojem eudaimonia. Pátá kapitola je věnována zdatnosti a vymezení středu. Šestá kapitola pojednává o mravních ctnostech, jakými jsou: statečnost, umírněnost, štedrost, velkorysost, spravedlnost a dobro. Poslední sedmá kapitola je věnována rozumovým ctnostem a to vedení, umění a porozumění.

Klíčová slova: Eudaimonia, blaženost, dobro, spravedlnost, právo, Aristoteles, Etika Nikomachova

## ANNOTATION

The aim of this thesis was to give a detailed explanation of Aristotle's concept of eudaimonia, which is in the Czech language, the semantic equivalent of the word beatitude. In the first place, the author focused on the careful work with primary sources, which are the three works: Rhetoric, Magna Moralia and the Nicomachean Ethics. Aristotle's Rhetoric is an attempt to confront the ideas of individual application in the real world, through their reflection in the judicial and ceremonial speeches. The book is formally divided into two parts. The first Aristotle describes the basic ethical limits already deformed practical application and the second part serves as a textbook, or rather a guide for beginning speakers. Another two sources (Magna Moralia and Nicomachean Ethics) are substantively similar. They have identical methodology, logic, drawing arguments and finally the conclusions.

Bachelor thesis is divided into seven consecutive parts. The first chapter focuses on the predecessors of Aristotle and Socrates and Plato. The second chapter is devoted to the concept of good. The third part focuses on the position of fitness in the process of achieving goodness. The fourth chapter is focused exclusively on the notion eudaimonia. The fifth chapter is devoted to fitness and defining the center. The sixth chapter discusses the moral virtues, such as: bravery, modesty, generosity, justice and goodness. The last seventh chapter is devoted to the intellectual virtues and leadership, arts and understanding.

Keywords: eudaimonia, blessedness, goodness, justice, law, Aristotle, Nicomachean Ethics

## Obsah

Úvod.....	8
1. Aristotelovi předchůdci (Sokrates a Platon).....	9
2. Dobro.....	10
2.1 Typologie dobra .....	12
2.2 Postavení zdatnosti v procesu dosažení dobra.....	13
3. Postavení zdatnosti v procesu dosažení dobra .....	15
4. Eudaimonia.....	17
5. Zdatnost a definování středu .....	21
5.1 Dosažení středu – nerovná cesta .....	25
6. Mravní ctnosti .....	26
6.1 Statečnost .....	30
6.2 Uměřenost .....	32
6.3 Štědrost.....	33
6.4 Velkorysost.....	34
6.5 Velkomyslnost.....	35
6.6 Spravedlnost a právo .....	38
6.6.1 Spravedlnost celá.....	39
6.6.2 Spravedlnost částečná.....	39
6.7 Problematika spravedlnosti ve světě .....	42
6.8 Kdo se dopouští bezpráví .....	44
7. Rozumové ctnosti .....	46
7.1 Vědění .....	48
7.2 Umění .....	48
7.3 Rozumnost, moudrost a porozumění.....	49
Závěr.....	50
Použitá literatura a zdroje.....	53



## Úvod

Cílem práce je podat podrobný výklad Aristotelova pojmu eudaimonia, který má v českém jazyce sémantický ekvivalent ve slově blaženost. Autorka na tento pojem narazila již v prvním ročníku vysoké školy a provázela ji průběžně celým studiem. Postupně zjišťovala, že její zájem o problematiku eudaimonie roste, a proto se rozhodla určit ji za téma závěrečné práce. Jak se dá eudaimonie dosáhnout? Je to fyzický či psychický stav? Jedná se o metafyzickou ideu nebo nikoliv? Tyto a mnohé jiné otázky se staly základními stavebními kameny při procesu zkoumání a psaní. Co to pro vypracování znamená? V první řadě pečlivou práci s primárními zdroji, kterými jsou pro autorku tato tři díla: *Rétorika*, *Magna Moralia* a *Etika Nikomachova*. *Rétorika* představuje Aristotelovu snahu konfrontovat jednotlivé ideje uplatněním v reálném světě, a to prostřednictvím jejich odrazu v soudních a slavnostních řečech. Kniha je formálně rozdělena do dvou částí. V první Aristoteles popisuje základní etické meze už deformované praktickým užitím a druhá část slouží jako učebnice, či spíše návod pro začínající řečníky. Další dva zdroje (*Magna Moralia* a *Etika Nikomachova*) jsou obsahově podobné. Mají totožnou metodologii, logiku vypracování argumentů a nakonec i závěry. Liší se pouze mírou záběru. *Etika Nikomachova* je oproti *Magna Moralia* rozsáhlejší a hlavně ucelenější dílo.

Se sekundárními zdroji pak autorka pracovala spíše okrajově. Sloužily především k pochopení podstaty logického přístupu při interpretaci Aristotelova díla, tedy jako jakýsi vzor, který „naváděl na správnou cestu“ a prohluboval poznatky. Jednalo se o práce *Rozumnost podle Aristotela* (Pierre Aubenque); *Filozofie pozdní antiky* (Arthur Hilary Armstrong); *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem* (Hans Georg Gadamer); *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristoteles* (Andreas Graeser); *Spravedlnost jako zdatnost* (Petr Rezek) a *Obrazové dějiny filozofie* (Ubaldo Nicola).

Co se týká samotné struktury textu, tak zde autorka určila za výchozí bod Aristotelovy předchůdce – Sókrata a Platóna – jejichž práce položila základy k definování pojmu eudaimonie. Není možné ji samozřejmě definovat odděleně od ostatních souvisejících pojmů, tudíž k eudaimonii dospějeme skrze definování dobra a následně její znalost rozšíříme pomocí mravních a rozumových ctností. Každým z nich bude věnována delší část práce obsahující i popis konkrétních z nich.

# 1. Aristotelovi předchůdci (Sókratés a Platón)

Když chceme hovořit o Aristotelovi, je třeba zmínit jeho dva významné předchůdce, jejichž učení a některá východiska rozvedl a dle vlastní potřeby upravil, či re-interpretoval. Na mysli máme filozofy Sókrata a Platóna. Oba by autorka chtěla ve stručnosti na několika řádcích představit, aby byl jasnější vývojový kontext Aristotelovy metodologie a jeho uvažování.

Sókratés byl pravděpodobně nejvýznamnějším filozofem lidských dějin. Ani ne tak pro své dílo samotné, ale pro inspiraci, kterou předal ostatním (nejen prvním žákům). Primární Sókratovou metodou byla maieutika, metaforické označení, původně znamenající porodnické umění, v jeho pojetí však snahu definovat prostřednictvím vedeného dialogu základní etické pojmy oddělené od individuálních představ, logických nesrovnalostí a jiných příměsí. Fakticky se jednalo o snahu následně rozšířenou např. Platónem, která byla zaměřena na definování idejí a dobra. Zjednodušeně řečeno se Sókratés snažil svým přístupem vytvořit na základě logických návazností a propojení prostor, pro zkoumání chování a reakcí člověka na etická paradigmat. Primárním předpokladem bylo poznat sebe, od čehož se postupně přecházelo k poznání vztahu jedinec - etika.<sup>1</sup>

Nejvýznamnějším Sókratovým žákem byl Platón, díky jehož dílu je nám částečně zachována základní osa Sókratových myšlenek a postupů. Otázkou však zůstává, nakolik se jedná o původní záznam uskutečněných dialogů, kolik z nich je fiktivních s reálnými výpověďmi a nakonec kolik představuje rámec pro Platónův osobní tvůrčí a myšlenkový vývoj. Nicméně i přes to není pochyb o tom, že nejdůležitějším Platónovým přínosem do původního Sókratova učení bylo ustanovení idejí a rozdělení světa na svět zdání (řecky *doxa*) a svět, v němž ideje jakožto samostatné entity bytují. Pro ujasnění toho, co ideje přesně jsou, uvede autorka příklad na pojmu „spravedlnost“. Sókratés s Platónem byli přesvědčeni, že se jedná o věčnou ideu zcela nezávislou na člověku. Jedinec ani obec ji nemohou vytvořit a následně definovat pro své potřeby a už vůbec ne ji zaměňovat s pojmem „spravedlivé“, což většina lidí dělá. Každá idea má status existence „o sobě“ a nachází se v od nás emancipovaném světě idejí. Poznání a nazření světa idejí se pak má pro člověka stát prvořadým životním posláním. Při tomto procesu vycházel Platón z představy existence duše, která jest nositelkou zapomenutých či skrytých znalostí o idejích. Lidský život totiž začíná sestupem duše ze světa idejí do těla, což způsobí, že „ztratí paměť“. Následující období

---

<sup>1</sup> NICOLA, U. *Obrazové dějiny filozofie*. Vyd. 1. Praha: Universum, 2005, s. 92-95.

až do smrti má být snahou dobrat se těchto původních zapomenutých myšlenek a poznat tak ony ideje. Vrcholem poznání je pak nazření ideje dobra, jež je nejvyšší ideou stojící nad všemi ostatními. Zde začíná pro Aristotelovo pojetí eudaimonie první důležité východisko – pojem dobra.<sup>2</sup>

Antická etika vycházela z řešení otázek jak má člověk žít, jaký má zaujmout postoj k sobě, svému okolí a prostředí. Měla učit lidi správně jednat, pěstovat v nich jisté pozitivní vlastnosti. Morálka zase ztělesňovala moudrost života a praktických návyků v chování. Řecký starověk chápe etiku jako nauku pátrající po pravidlech života pro člověka přičemž tyto normy mají obecný význam. Etika tohoto období řeší otázky dobra a zla, smyslnosti a zdrženlivosti, apod. Etika se zde prezentuje spíše jako návod na správný život, na postoj k sobě, okolí, věcem. Jiný pohled na etiku přinášejí antičtí řečtí filozofové Platón a Aristoteles, kteří zjevně vybočují ze zmíněných koncepcí etiky. Platón vyslovuje myšlenky, kde etika představuje učení o státním zřízení a ctnostech, přičemž tyto vytvářejí sociální celek. Platónova mravnost má zároveň třídní charakter, když filozof připisuje tomu kterému stavu jistou vlastnost, jistou ctnost (moudrost, statečnost a umírněnost). Aristoteles přichází s normativním charakterem mravnosti. Vytváří si schéma čtyř základních ctností a tvrdí, že spravedlnost charakterizuje společnost jako systém, celek, není tedy dána nikomu zvlášť. Tento přístup se liší od názoru Sokrata, či Platóna. Právě Aristotelovi můžeme opodstatněně připsat prvenství vyčlenění etiky jako samostatné disciplíny s tím, že právě tento řek poprvé nastoluje problematiku svobodné volby člověka.<sup>3</sup>

## 2. Dobro

Pojetí „dobra“ se tedy k Aristotelovi dostalo od skupiny kolem Platóna, buď přímo od něj nebo od jeho žáků a epigonů. Proto je zde zřejmé určité „překrývání“ a polemika s výchozím přístupem a s metodologií, přičemž nejde z Aristotelovy strany o popření, ale o redefinování; „dobro“ není pouze ontologická podstata<sup>4</sup>(jak tomu bylo u Platóna), ale spíše je výsledným poznáním, od něhož se přeneseme k vystihnutí Aristotelova systému „dobra“.<sup>5</sup>

Aristoteles kritizuje platónský předpoklad existence všeobslhlého dobra a poukazuje na to, že dobro nemá být směšováno s kategorií jsoucnosti. Není také možné, aby o dobru bylo jedno vědění, poněvadž o jednotlivých dobrech jako cílech činností, jsou různé nauky a

---

<sup>2</sup> NICOLA, U. *Obrazové dějiny filozofie*. Vyd. 1. Praha: Universum, 2005, s. 100-101.

<sup>3</sup> KICZKO, L. *Dějiny filozofie*. 4. vydanie. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2001, s. 16.

<sup>4</sup> GADAMER, H., G. *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Vyd. 2. Praha: Oikoymenh, 2010, s. 87.

<sup>5</sup> ARMSTRONG, A., H. *Filozofie pozdní antiky*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 62-63.

tak v praktickém jednání by nepřineslo poznání dobra o sobě žádný. Nutnost poznání všezahrnujícího dobra o sobě je v rozporu s jednotlivými vědami jako takovými, poněvadž „všechny totiž směřují k nějakému dobru a vyhledávajíce, čeho jest k tomu zapotřebí, pomíjejí jeho poznání“. Zde se ukazuje zásadní rozdíl mezi platónskou univerzalitou dialektiky a aristotelským systémem věd, jež mají své vyhraněné předměty. Dialektika dosahuje neomezeného poznání, zatímco jednotlivé vědy dosahují parciální dobra jako svůj cíl. Podle Aristotela každé jednání má svůj účel a cíl a nejdokonalejší účel musí být takový, který si žádáme pro něj samotný a ne pro něco dalšího, tímto cílem je blažený život.<sup>6</sup>

Pokud stojí „dobro“ na konci cesty poznání, tak současně zastává realizovatelný, imanentní cíl lidského údělu, neboť vše co konáme, děláme pro dobro „*pro nás*“, ne pro „*dobro zhola*“.<sup>7</sup> Po formální stránce zde tedy Aristoteles pracuje s dvojím pojetím dobra – s pojetím obecným (= ideovým) a „dobrem“ synonymně postaveným ke slovu „cíl“<sup>8</sup>. Přičemž ideové dobro je typické spíše pro platoniky a dobro, jakožto cíl lidského jednání spojené s empirickou realitou, je právě to důležité pro Aristotela. Konečný stav (= dosažení dobra) je rozdělen do dvou rovin – do roviny „působnosti“ a roviny „prostého užívání“. Druhá rovina je pak nadřazena první pro své reálné upotřebení, což znamená, že například dobrem je zrak, ale vyšším dobrem je jeho užívání, protože „...*užívat v působnosti je cílem, kdežto účelem 'mít' je 'užívat'*“.<sup>9</sup> Opět se nám zde projevuje Aristotelova snaha o propojení metafyzických pojmů s empirickou realitou.

„Nejvyšší dobro“ tvořené posloupaností seskupených a provázaných menších dober je výsledkem poznání různých nauk, přičemž aplikováno do praktického světa představuje nejvyšší nauku, kterou je pro své privilegované postavení *nauka politická*. Její postavení k ostatním naukám je podobné vztahu „nejvyššího dobra“ k nižším dobrům: obojí je výslednicí.<sup>10</sup> Schopnost uchopit (individuálně) proces cesty k „nejvyššímu dobru“ je pak limitován růzností jednotlivých oborů a zároveň také individuálními předpoklady člověka. Různorodost je dána odlišností a specifíčností oborů, které vedou ke komplikovanosti při vzájemné inherenci (v rámci vazby do politické nauky). Schopnost zmíněné inherence je navíc rozdílná pro jednotlivá individua v závislosti na jejich individuálních předpokladech. Výsledně vyjádřená pravda a závěry mají tedy dané limity

---

<sup>6</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 5.

<sup>7</sup> ARISTOTELES. *Magna Moralia*. Vyd. 1 Praha: Petr Rezek, 2005, s. 5.

<sup>8</sup> ARISTOTELES. *Magna Moralia*. Vyd. 1 Praha: Petr Rezek, 2005, s. 25.

<sup>9</sup> ARISTOTELES. *Magna Moralia*. Vyd. 1 Praha: Petr Rezek, 2005, s. 17.

<sup>10</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 10.

nastavené možnostmi oboru a samozřejmě jeho reálnými potřebami (není nutné, aby doktor znal detaily matematiky a naopak matematik detaily medicíny).<sup>11</sup>

Rámce vytyčené příslušnými omezeními předkládají nároky pro vhodné kandidáty politických nauk. Aristoteles zde vychází z předpokladu, že každý člověk soudí správně o tom, co zná, takže lékař je odborníkem na léčbu, voják na boj, koželuh na výrobu kůží atp. Politikem má být člověk vzdělaný „ve všem“, aby dokázal splnit nejvyšší nároky a zároveň má být dospělou, vyzrálou osobností, má být schopný řídit své konání, protože „... *není žádného rozdílu mezi člověkem mladým věkem a člověkem, který jest nezralý povahou; neboť nedostatek u něho nezáleží v čase, nýbrž v tom, že žije podle dojmů a honí se za vším.*“<sup>12</sup>

Nauka zabývající se nejvyšším dobrem je politika, poněvadž „nauka politická užívá ostatních praktických nauk a ještě ustanovuje, co máme konati a čeho se varovati, zajisté účel její zahrnuje v sobě účely ostatních“ a tímto účelem je lidské dobro.<sup>13</sup>

## 2.1 Typologie dobra

Při definování dobra zůstala v pozadí typologie či dělení dober. V Magně Moralii Aristoteles předkládá několik typologií. Nejprve si uvedeme dělení podle povahy jednotlivých dober. První dobra jsou „ctěná“, neboli dobra přetvářející člověka na čestného, řádného a hlavně zdatného. Jsou to dobra s duchovním a duševním přesahem směřující k „ideji“.<sup>14</sup> Druhým dobrem jsou dobra chválená/chvályhodná. Třetími dobry jsou „mohutnosti“ neboli důsledky nejen vlastní píce, ale i náhody a štěstí. Posledním čtvrtým dobrem je „dobro k uchování dobra“, což jsou činnosti a aktivity udržující kvalitu dobra jako takového (např. cvičení, ochrana zdraví atp.)<sup>15</sup>

Dále sem patří dobra vždy žádoucí a ne vždy žádoucí. K prvním se řadí spravedlnost a zdraví, k druhým např. bohatství a moc.<sup>16</sup> Následně určuje dobra, jež jsou cílem a dobra, jež cílem nejsou. K prvním patří zdraví, k druhým pak chování, jež ke zdraví vede (zdravý životní styl). Navíc jsou na základě filozofova uvažování „cíle“ nadřazeny „činnostem“. Zdraví je tedy cennější než prostředek ke zdraví. Ze samotných „cílů“ jsou cennější završené než nezavršené, protože „*završené již ničeho nepotřebuje ... završený cíl je ono nejvyšší dobro pro nás, které hledáme; ... je tak dobrem a cílem jiných dober.*“ Naproti tomu

<sup>11</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 30.

<sup>12</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 10.

<sup>13</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 4.

<sup>14</sup> AUBENQUE, P. *Rozumnost podle Aristotela*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 178.

<sup>15</sup> ARMSTRONG, A., H. *Filozofie pozdní antiky*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 64.

<sup>16</sup> ARISTOTELES. *Magna Moralia*. Vyd. 1 Praha: Petr Rezek, 2005, s. 3.

nezavršené cíle musí být doplněny. K završeným cílům se řadí blaženost, protože je konečným stavem, a k nezavršeným spravedlnost, ke které je potřeba ještě mnoha věcí.<sup>17</sup>

Poslední předložená typologie dělí dobra na duševní, tělesná a vnější podle umístění. V duši se nachází například zdatnost, v těle zdraví a krása, vně těch dvou bohatství, vláda, čest atp. Nejvyšší jsou dobra v duši a jsou složená z rozumnosti, zdatnosti a libosti, po nich dobra tělesná a poslední dobra vnější.<sup>18</sup>

## **2.2 Postavení zdatnosti v procesu dosažení dobra**

Zdatnost představuje v rámci Aristotelova pojetí blaženosti významný určující faktor spojený se dvěma duševními rovinami: s „užíváním a působností“ a s „nerozumnou částí duše“<sup>19</sup>, která obsahuje např. uměřenost, spravedlnost, statečnost. Podobně s předchozími situacemi, ve kterých Aristoteles pracuje s částmi v rámci celku, i zde definuje vztah a nadřazenost. Nerozumová část duše je sice podřízená té rozumové a současně s ní i zdatnost, ale zároveň chvála je primárně směřována na projevy duše nerozumové. Aristoteles toto vzájemné prolnutí a doplňování, tuto koexistenci, odůvodňuje těmito slovy: „... z hlediska přednosti rozumové části nikdo chválen není, neboť nikdo není chválen proto, že je moudrý, ... Ale ani nerozumová není chvátitelná, nýbrž jen pokud je schopna sloužit a rozumové části skutečně slouží.“<sup>20</sup> V Etice je tato formulace dále rozšířena: není chválena jen jedna z polovin duše, ale jejich symbióza, spolupráce mezi rozumovou a morální složkou. K tomu je problematika rozšířena o „radu“ okolí, ve významu předání zkušenosti (např.: když radí otec, nebo blízký přítel). Jedinec tak zažívá jakési „míšení“, pro které Aristoteles obě duše dále rozdělil.<sup>21</sup> Nerozumovou rozdělil na ryze morální, bez návaznosti na rozum, a na žádavou, která je na rozumu účastna. Rozumovou duši pak rozdělil na jednu s vlastním rozumem a na druhou s rozumem dítěte, jež je poslušná svého otce. Toto můžeme chápat jako poslušnost k autoritám.<sup>22</sup>

Vlastní postavení zdatnosti je tedy odvozené od vztahu duše, respektive jejích částí, k „nejvyššímu dobru“, protože „zdatnost“ jako součást „nejvyššího dobra“, tedy blaženosti, umožňuje vytvářet vztah vlastnění ostatních nižších „etických vlastností“. V návaznosti na předchozí kapitolu a na popsaný vztah působnosti a užívání určitých zdatností (třeba zraku,

<sup>17</sup> ARISTOTELES. *Magna Moralia*. Vyd. 1 Praha: Petr Rezek, 2005, s. 14.

<sup>18</sup> ARMSTRONG, A., H. *Filozofie pozdní antiky*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenth, 2002, s. 64.

<sup>19</sup> Opak nerozumové duše je duše rozumová, tvoří ji rozumnost, moudrost, důvtip, paměť atp.

<sup>20</sup> ARISTOTELES. *Magna Moralia*. Vyd. 1 Praha: Petr Rezek, 2005, s. 15.

<sup>21</sup> AUBENQUE, P. *Rozumnost podle Aristotela*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenth, 2003, s. 181.

<sup>22</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 10.

ale hlavně obsahu nerozumové duše), můžeme říci, že nejvyšší zdatnost je podmínkou pro nabytí nejvyšší působnosti.<sup>23</sup>

Důraz, který Aristoteles převážně klade na morální a etický princip nerozumové duše, postihuje i zdatnost a propojuje ji s těmito vlastnostmi. Vzniká tak „etická zdatnost“, faktor formující konečnou blaženost a současně je s ní inherentní. Etická zdatnost je tvořená „mírou“ v užívání a lehce ohrožitelná nadbytkem i nedostatkem. Destrukci etické zdatnosti dokazuje Aristoteles na několika příkladech: pokud cvičíme mnoho, sil ubývá, pokud málo síly ochabují. Podobné je to s mírou při statečnosti: její nadbytek nedělá člověka statečnějšího, ale šíleného (toho, co se nebojí ani bohů) a její nedostatek zase zbabělého. Statečný znamená mít přímo rozložený strach i odvalu při konání (blíže se budeme touto problematikou zabývat v kapitole „Zdatnost a definování středu“).<sup>24</sup>

Z toho vyplývá podmíněnost zdatnosti třemi faktory: nadbytkem, nedostatkem a návazností na jejich vyvážení. Navíc se i zde projevují individuální nároky, jež jsme popsali při krátkém zmínění o politické nauce. Důležité je na tomto místě zmínit výrazný příklon k individualistickému pojetí pracujícímu s jedinečností osobnosti. Aristoteles totiž pro další posun etymologicky definuje slovo „ethika“, které pochází od slova ethos, což znamená „zvyk“ nebo „nabyté zvykem“. Z toho vyvozuje závěr, že žádné z duševních zdatností nejsou vrozené<sup>25</sup> a jsou ovlivnitelné lidským poznáváním dobra. Jejich duševní rozměr je navíc podtrhnut typologií duševních jevů, jež zdatnost tvoří. Jedná se o vzruchy (hněv, strach, nenávisť, libost a nelibost), vlohy (zpřístupňují nás vzruchům – proč a kvůli čemu se hněváme, proč pocítujeme nelibost atp.) a stavy (reakce na vzruchy). Technicky se jedná o podobné pojetí s faktory, které podmiňují zdatnost. Na jedné straně stojí „vloha“ a „vzruch“ (potenciál pro možnou reakci na podnět) a na druhé „stav“ s funkcí provést vhodnou reakci. Nejideálnější reakce jsou ty odpovídající situaci, které stojí mezi umírněností, klidností a hněvem. Aristoteles je nazývá „upřímnostmi“.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> ARISTOTELES. *Magna Moralia*. Vyd. 1 Praha: Petr Rezek, 2005, s. 35.

<sup>24</sup> GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókrates a sokratikové, Platón a Aristoteles*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 355.

<sup>25</sup> ARISTOTELES. *Magna Moralia*. Vyd. 1 Praha: Petr Rezek, 2005, s. 9.

<sup>26</sup> GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókrates a sokratikové, Platón a Aristoteles*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 356.

### 3. Spravedlnost

Aristoteles odmítá abstraktní spravedlnost a trvá na tom, že spravedlnost je třeba projevovat ve vztahu k člověku, občanovi. U Aristotela lze hovořit o obecní spravedlnosti, která je zároveň vyjádřením nejdokonalejší ctnosti a která je zároveň bezprostředním použitím dokonalé ctnosti, dále lze mluvit o částečné spravedlnosti. To, co Aristoteles řekl o spravedlnosti, dodnes neztratilo svou platnost. A také je to stále inspirativní a Aristotelovy myšlenky jsou dodnes obsaženy na stránkách učebnic teorie práva věnovaných spravedlnosti.

Podobně existuje i obecná nespravedlnost, která se realizuje na úkor druhého člověka. Částečná nespravedlnost je projevem určité nectnosti, ale nemusí být realizována na úkor druhého člověka, např. v případě zbabělosti.

U Aristotela lze v rámci částečné spravedlnosti ještě uvažovat o dvou rovinách, a to o rozdělovací a vyrovnávací spravedlnosti. Rozdělovací spravedlnost je principem vztahů mezi uspořádaným státem a jeho občany, zatímco vyrovnávací spravedlnost je principem, který upravuje vztahy mezi občany navzájem.<sup>27</sup>

Aristoteles uvažuje v souvislosti o spravedlnosti pouze o svobodném občanovi, zatímco etika sociálních důsledků vychází z práv a důstojnosti každého občana. Zatímco u Aristotela cílem spravedlivého řízení je blaho občanského společenství, v etice sociálních důsledků cílem spravedlivého řízení je dobro jednotlivce, které zprostředkovaně přispívá i k dobru společnosti.<sup>28</sup>

Spravedlnost je základním normativním principem soužití lidí. Je v společenském vědomí zakotveného ideálem správného, vyváženého a ekonomicky odůvodněné rozdělování společenských hodnot a břemen, práv a povinností, dobra a zla uvádí Aristoteles.<sup>29</sup>

Vymezení spravedlnosti jako souladu s částí morálky upravující rozdělování hodnot ve společenských vztazích, na kterém se zakládají tyto stránky, je přítomno již v legendární formulaci v díle *Etika Nikomachova*: existují dva druhy dílčí spravedlnosti a práva její odpovídajícího: jeden se týká rozdělování peněz, nebo vůbec všech těch hodnot, které se mohou rozdělit mezi občany uspořádaného státu, druhý řídí vzájemný styk jednotlivců.<sup>30</sup>

Je však jen málo oblastí života společnosti, kde spravedlnost nemá místo. Rozdělování břemen všeho druhu je součástí, či stránkou skoro všech společenských vztahů. Spravedlnost neočekáváme ani od přírodních zákonů, ani od loterie. Spravedlnost má smysl tam, kde je

---

<sup>27</sup> DELFOVÁ, H. *Lexikón filozofie*. Bratislava: Obzor, 1993, s. 35.

<sup>28</sup> STÖRIG, H., J. *Malé dějiny filozofie*. Dotlač, 5. vydanie. Praha: Zvon, 1996, s. 42.

<sup>29</sup> KICZKO, L. *Dějiny filozofie*. 4. vydanie. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2001, s. 23.

<sup>30</sup> STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Dotlač, 5. vydanie. Praha: Zvon, 1996, s. 45.



možnost dílčí či omezené volby ovlivňující vývoj a předvídatelnosti jejích důsledků. Způsobilým předmětem právní regulace je v zásadě to lidské jednání, na které lze smysluplně použít kritérium spravedlnosti, i když jeho uplatnění se redukuje na široce, stanoveny požadavek, aby nebylo nespravedlivé. Spravedlnost je i hodnotovým úsudkem vyjadřujícím jeho soulad s částí morálky týkající se rozdělování břemen lidským jednáním, přičemž je třeba zdůraznit uvědomělost tohoto lidského konání.<sup>31</sup>

Tyto názory jsou podle některých filozofů přímými vnímáním některých nezávislých a objektivních morálních skutečností. Podle mínění jiných filozofů jsou to prostě subjektivní preference, ničím se nelišící od běžných zálib, zabalené do jazyka spravedlnosti, aby se naznačilo, jak závažné se nám zdají. Rozhodně když sami se sebou navzájem diskutujeme o spravedlnosti, užíváme těchto názorů, kterým říkáme "intuice" nebo "přesvědčení", podobně jako naznačuje Rawlsova metoda rovnováhy.

Se spravedlností úzce souvisí rovnost. Aristoteles považuje rovnost za jádro spravedlnosti a spravedlivého člověka charakterizuje jako přítele rovnosti. Rovnost chápe jako normativ pro rozdělování. Z toho vyplývá, že pro rozdělování pozitivních a negativ hodnot společnosti musí existovat míra, která má obecnou platnost.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> DELFOVÁ, H. *Lexikón filozofie*. Bratislava: Obzor, 1993, s. 39.

<sup>32</sup> KICZKO, L. *Dejiny filozofie*. 4. vydanie. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2001, s. 52.

## 4. Eudaimonia

Předchozí dvě kapitoly formovaly předpoklady pro obsáhnutí poměrně širokého spektra tendencí a predispozic vedoucích k dosažení blaženosti. Udělejme si zde ještě před vlastním pojednáním o blaženosti krátké shrnutí. Aristotelova blaženost představuje mezník v přístupu člověka k sobě a ke svému okolí. Tento mezník je odvozen od společensky daných kritérií, protože i když Aristoteles mluví o dobrech, o nejvyšším dobru a o zdatnosti, v zásadě se pořád odkazuje na hodnoty spojené s tehdejšími kulturními životem. I když si je racionálně umí zdůvodnit a podložit, pořád se jedná o jeho kulturní svět. Pokud přihlédneme k Etice Nikomachově a k Magna Moralia, je jasně patrný určitý posun v míře danosti. Etika je podstatně volnější v definování a dává více prostoru pro individuální specifčnosti. Naproti tomu je dílo Magna Moralia více „striktní“ a svázané se snahou jasně a přesně definovat. U obou však platí víceméně shodná východiska při definování blaženosti.

Spokojený život záleží především na tom, jaký zastáváme postoj k věcem, které se kolem nás dějí, ne na dění samotném. Významu pojmu "kvalita života" se přibližuje i Aristotelova představa o štěstí jak o pocitu subjektivního dobra a pojem "Eudaimonia", který znamená spokojenost, štěstí, blaženost, rozkvět, prosperitu. Aristotelovo pojetí blaženosti reprezentuje nejvyšší dobro, které je proveditelné lidským jednáním a které navíc obsahuje i předpoklad úsilí o mravní dokonalost. Blaženost je tak chápána jak uskutečňování každodenní naplňování ctnosti.

Blaženost představuje část nebo celý výsledný stav nejvyššího dobra, jehož lze dosáhnout výhradně činností. Tomu ostatně odpovídá i důraz na sémantickou rovinu termínu „zdatnost“ jako výsledku rozumového a duchovního vývoje a zkušeností, jež určují cestu konání a hledání dobra. Na konci této cesty konání ctností je spolu s nalezením dobra i blaženost ve významu dozrání do „ctnosti“.<sup>33</sup> Na rozdíl od Magna Moralia je v Etice jednoznačně propojeno budování blaženosti s okolními vjemy modelujícími jedince a se snahou nalézt kompromis mezi ideou cesty k dobru a reálnými možnostmi.<sup>34</sup> Vysvětluje jej absencí některých dober a obrazně je dokládá v tomto krátkém úseku: „...*nedostatek některých dober docela kalí štěstí, například nedostatek urozenosti, plodnosti a krásy; neboť není zcela blažen ten, kdo jest ohybný, nízkého původu, osamělý nebo bezdětný, a ještě snad ten, má-li někdo ... špatné přátele.*“<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> AUBENQUE, P. *Rozumnost podle Aristotela*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 191-193.

<sup>34</sup> GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókrates a sokratikové, Platón a Aristoteles*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 357-358.

<sup>35</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 10.

Je zde položeno rovnítko mezi dobro a božskou podstatu, co do kvality dobra. Současně však dochází k jakému si odbožštění, protože: „...*blaženost náleží k tomu, co má nejvíce božskou podstatu, i kdyby bohy nebyla sesílána, nýbrž se jí nabývalo ctností, nebo cvikem*“<sup>36</sup>

Zmínění politiky za nejvyšší možnou náplň dobra navazuje na předchozí Aristotelovy úvahy o její důležitosti: politika je nejvyšším možným dobrem, protože nepečuje o jednotlivce, ale o celou obec; proto je dobrou a krásnou.<sup>37</sup> Navíc je konání dobra, respektive ctnostných činů, reflektováno z hlediska jejich trvání, popřípadě zapomenutí. Ctnostný čin v návaznosti na dosaženou blaženost má být „stálý“. Jako by se Aristoteles snažil jeho povahu „vytrhnout“ z dějin a z okolností a vytvořit z něj pomník, o němž budou lidé s úctou a oblibou mluvit a budou si jím připomínat ctnostné osudy konatelů.<sup>38</sup> Nejedná se o obyčejný čin, ale o velkou událost, která se stává součástí řetězce složeného z jiných velkých událostí a postupně vede konatele k dosažení šlechtnosti a s ní blaženosti. Jedním z klíčových projevů je vedle konání velkých činů schopnost ze šlechtnosti (ne z bezcitnosti) snášet neúspěchy.<sup>39</sup>

Aristoteles rozděluje výslednou jednotu, jako kdyby dosažení blaženosti bylo vrcholným bodem a následný vývoj už tento stav skoro nemohl nijak změnit; jakoby jen gigantický zmar a nepřízeň bohů mohly člověku vzít jeho blaženost, ale i přesto ji může být znovu dosaženo. Jak jinak si vyložit slova: „*Nikdy se asi blažený člověk nestane bídným, ale ovšem nemůže ani zůstat šťastným... neboť blaženost nepozbude nehodami... leda četnou řadou nehod velikých, a z takových se asi nestane opět blaženým v krátkém čase, jestliže však ano, tedy po dlouhé a drahé době, stal-li se v ní účastným velikých a krásných darů.*“<sup>40</sup>

I přes zmíněnou relativizaci trvalosti blaženosti zůstává pořád zachováno její vysoké postavení: „*náleží k věcem hodným chvály, či cti neboť, k pouhým schopnostem zřejmě nenáleží*“<sup>41</sup>. Všimněme si blíže podtržené části. Znovu je zde zopakováno vymezení blaženosti z pozemského světa, i přesto, že ji můžeme ztratit a i znovu nalézt, není výsledkem schopnost, ale stav odvozený od duchovního vývoje. To je určováno dvojí reflexí, osobní a společenskou. Osobní reflexí prochází každý sám, společenská určuje míru přiznání. Na celém Aristotelově systému se po přímce etické dobro, zdatnost, dobro a blaženost, hovoří o individuálním vývoji, ale zároveň jeho vyhodnocení je svěřeno obci a jejím obyvatelům.

---

<sup>36</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 18.

<sup>37</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 35.

<sup>38</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 20.

<sup>39</sup> GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókrates a sokratikové, Platón a Aristoteles*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 359-361.

<sup>40</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 15.

<sup>41</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 11.

Pokud je člověk chválen jako bůh, musí mít božský potenciál a tím pádem se přibližuje blaženosti, protože bohové byli bráni jako ti šťastní a blažení. Zjednodušeně řečeno, být blažený znamenalo, být podoben bohům.<sup>42</sup>

Dobro zde znamená cíl nebo účel, něco, o co usilujeme pro to samé a ne pro dosažení něčeho jiného. Aristoteles nachází dobro v představě „eudaimonia“, která se obecně překládá jako štěstí, blaženost či blaho. Blaženost vnímá jako hlavní cíl života, vzhledem k tomu, jak se vztahuje k ostatním cílům. I když čest, radost a porozumění jsou samy o sobě hodnotné cíle, lidé o ně usilují proto, že v nich hledají blaženost. A nikdo však neusiluje o blaženost proto, aby dosáhl něco jiného.<sup>43</sup>

Podle Aristotela je smysl lidského života činnost, aktivita. Tím je myšlena nejen práce, ale jakákoli činnost, která pomáhá naplňovat náš životní cíl. Nestačí tedy jen přemýšlet o smyslu svého života bez praktické realizace, ale je velmi důležité se aktivně podílet na jeho dosažení. Pouhým teoretizováním náš život ztrácí smysl, ale kombinací teorie s praxí se stává hodnotnějším, smysluplným. Nejvyšší ctností je rozumnost, která umí hledat pravou míru, zlatou střední cestu. Tato střední cesta však není neutrální pozice mezi dvěma extrémy, nýbrž vhodná kombinace obou polarit.<sup>44</sup>

Pod pojmem nejvyšší dobro lidé nejčastěji vidí blaženost. Lidé si podle Aristotela myslí, že „být blažen“ znamená to samé jako „žít dobře“, „mít se dobře“. Zde naráží – jak vysvětluje Jan Patočka - na zvláštnost řeckého jazyka, kde „dělat dobře“ znamená zároveň „být šťastný“. Za podstatu štěstí mají mnozí lidé blaženost, ale to není správné, poněvadž my si podle Jana Patočky pod pojmem blaženost představujeme stav blažených na onom světě nebo stav bytostí zvláště dokonalých.<sup>45</sup> Ale Aristotelovi jde o pravý opak – jde mu o to, aby zdůraznil, že všichni užívají téhož výrazu, ale že na otázku, co je to blaženost a jaká je její podstata odpovídají lidé nestejně. Jedni vidí pod pojmem blaženost například rozkoš nebo bohatství, druzí třeba čest. Když je člověk nemocný, rozumí pod tímto pojmem zdraví, když je chudý, tak bohatství a tak dále. Blaženost je stálá, nepodléhá změnám. Blažený člověk tudíž po celý život zůstane takovým, jakým je, protože bude vždy ve svém jednání a v zkoumání přihlížet k tomu, co je ctnostné. A také osudy, které ho potkají, bude snášet vždy co nejkrásněji a přiměřeně. Vyplývá z toho, že blažený člověk se nikdy nestane bídným.

---

<sup>42</sup> GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókrates a sokratikové, Platón a Aristoteles*. Vyd. 1. Praha: Oikymenh, 2000, s. 362.

<sup>43</sup> STÖRIG, H., J. *Malé dějiny filozofie*. Dotlač, 5. vydanie. Praha: Zvon, 1996, s. 56.

<sup>44</sup> KŘIVOHLAVÝ, J. *Psychologie smysluplnosti existence: Otázky na vrcholu života*. 1. vyd. Praha: Grada, 2006, s. 68.

<sup>45</sup> PATOČKA, Jan. *Sebrané spisy, Sv. 1, Péče o duši*. Praha: Oikymenh, 1996, s. 334.

Blaženost neztratí, ani když se mu stanou nějaké nepříjemné, ošklivé nehody. Jedině, že by těchto nehod bylo opravdu mnoho, ale to by se pak v krátkém čase opět stal blaženým.

Jinými slovy, můžeme říci, že "chceme dosáhnout X, abychom byli šťastní", ale nikdo z nás neřekne, "chci být šťastný, abych mohl dosáhnout X." Štěstí je tedy cíl, který je základem všeho a spojuje všechny ostatní cíle, ke kterým se může člověk přibližovat. Samy o sobě vnáší do života smysl: vnímáme něco jako dostatečné, když to samo o sobě dává životu smysl a nic nechybí; takové je podle nás štěstí.<sup>46</sup>

Slovo štěstí ve skutečnosti neobsahuje to, co měl Aristoteles na mysli slovem Eudaimonia. Používal ho k popisu situace, do které člověk prožívá život jako dobrý (naše běžné chápání pocitu štěstí) a také se dobře chová. Jinými slovy Eudaimonia obsahuje ctnost. Ctnost není pouze stav, ve kterém se člověk nachází, ale je to schopnost jednat určitým způsobem. Člověka můžeme nazvat ctnostným, pokud za určitých okolností bude jednat způsobem, který je laskavý, velkorysý, morální, atd. Jedním z problémů etiky je otázka jak se ctnost vztahuje ke štěstí. Měli bychom se snažit o to, abychom byli ctnostný a věřit, že se dostaví štěstí? Proč by se ctnost a štěstí měli vždy vyskytovat společně? Co s člověkem, který je ctnostný, ale cítí se špatně? Pokud nejdou vždy ruku v ruce, o co bychom se měli usilovat - o ctnost nebo štěstí? Aristoteles ctnost a štěstí zahrnul v eudamónii.<sup>47</sup>

Slast zde ale není chápána jako bezmezné užívání si, i když tak býval epikureismus mylně interpretován. Epikúrovi šlo o eudaimonii, egoistickou blaženost. I když ta může mít někdy podobu „negativního hedonismu“ - slastí může být už pouhá nepřítomnost strasti.<sup>48</sup>

V páté části 1. knihy Etika Nikomachova prohlašuje, že existují tři způsoby života - život uspokojení, politické aktivity a studium. O životě uspokojení se vyjadřuje následovně: mnoho lidí, těch hloupějších, zjevně chápe dobro a štěstí jako potěšení a proto mají rádi život plný uspokojení. Jeví se jako otroci, protože život, pro který se rozhodli, je jako život pasoucího se dobytka. Druhý způsob života je důležitý, protože chápe etiku v souvislosti se zapojením se do veřejného života městského státu (polis), ale nejvíce si cení třetí způsob života - život zasvěcený studiu.<sup>49</sup>

Když člověk hledá štěstí, je to něco co patří do tohoto světa, je to stav který si lze představit. Cílem Aristotela jsou tedy potenciálně situace skutečných lidských bytostí. Pokud si to porovnáme s Platónem, podle něhož je konečným cílem "idea dobra", což není skutečný

---

<sup>46</sup> KICZKO, L. *Dejiny filozofie*. 4. vydanie. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2001, s. 71.

<sup>47</sup> DELFOVÁ, H. *Lexikón filozofie*. Bratislava: Obzor, 1993, s. 93.

<sup>48</sup> KŘIVOHLAVÝ, J. *Psychologie smysluplnosti existence: Otázky na vrcholu života*. 1. vyd. Praha: Grada, 2006, s. 69.

<sup>49</sup> KICZKO, L. *Dejiny filozofie*. 4. vydanie. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2001, s. 75.

stav, který se dá přežít. Idea dobra je transcendence, existuje ve světě idejí. Aristoteles nesouhlasí s Platonovým přesvědčením, že idea dobra je něco věčné a jednotlivě dobré věci jsou pouze její kopí. Dobro je podle něj to, co vidíme, co je skutečné, není to nějaký vybledlý obraz. Formuluje to takto: dobro nebude větší, ale bude věčné, tak jako bílý předmět nebude bělejší, ale vydrží déle než jediný den. Necháme, proč bychom se měli pokoušet pochopit něco, co existuje mimo naši bezprostřední zkušenosti: Je to záhada, kterou získá řemeslník pro své řemeslo tím, že zná toto pravé dobro nebo jak se někdo zdokonalí v medicíně nebo ve velení vojsku, když bude hledět na samotnou ideu. To, čím se doktor zabývá, není totiž obecné zdraví, ani obecné dobro, ale zdraví člověka, přesněji zdraví toho konkrétního člověka, kterého právě léčí.<sup>50</sup>

## 5. Zdatnost a definování středu

V této kapitole budeme rozvíjet některé z pojmů zmíněných v kapitole druhé a následně pak také z kapitoly o blaženosti. Formálně se tedy vracíme na hraniční mez předchozích dvou kapitol.

Jak bylo již zmíněno, je zdatnost výslednicí vývoje člověka a jeho cesty k tomu „být dobrým“. Přesněji řečeno zdatnost představuje „míru“, ideální harmonický stav, kdy je chování člověka osvobozeno od přehnaných „vyhrocených“ reakcí v rámci opozit nadbytek x nedostatek. Zdatnost je mírou a z její definice současně středem na pomyslné triádě trojúhelníku - nadbytek x zdatnost x nedostatek - nevytyčeného stranami, ale spíše body. Prostřední bod (cesta) je jasně definovatelný. Je jím schopnost oproštění se od emocí, předsudků a fakticky od spontánních reakcí. Okolní body, můžeme si je označit také jako vzruchy (viz kapitola 2.), zastávají cestu od ideálního středu. Jsou pak negací, či opakem míry a zdatnosti. Pro jejich živelnost, bouřlivost, nespoutanost či nevázanost zastávají, udržují a současně přenášejí do lidského života element pomyslného chaosu, devastují soulad řádu.<sup>51</sup> Rozpor mezi středem a jeho protiklady zdůvodňuje Aristoteles dvěma důvody: buď vycházíme ze samotné podstaty problému/situace/témata atp. a podle toho vyvozujeme, co představuje negativní protiváhu (za příklad uvádí štědrost a její protiváhy marnotratnost a lakomství, přičemž dále od středu je lakomství, protože štědrost může být považována

---

<sup>50</sup> MACINTYRE, Alasdair. *A Short History of Ethics*. 2nd edition. University of Notre Dame Press, 1998, s. 84.

<sup>51</sup> GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókrates a sokratikové, Platón a Aristoteles*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 363.

za marnotratnost), nebo se hodnocení odvíjí od naší přirozenosti a jsme více stahováni tím, co nás více přitahuje (jsme více náchylní k nevázanosti než ke spořádanosti).<sup>52</sup>

Není lehké být ctnostným, protože je těžké v jakékoliv věci zasáhnout střed. Střed kruhu nenajde každý, jen člověk s matematickými vědomostmi. Rozhněvat se je lehké a každý to ví. I darovat peníze a rozházet je, ale posoudit komu je darovat, kolik, kdy a na jaký účel, to neví každý a není to lehké. Proto je správné jednání tak neobvyklé, také chvályhodné a krásné. Proto se musí člověk ke středu nejdříve vzdálit od toho, co je se středem v ostrém protikladu. Musíme však přihlížet i k tomu, k čemu máme od přírody sami sklon. Můžeme to zjistit podle pocitů příjemnosti a nepříjemnosti, které v nás vznikají.<sup>53</sup>

Naše triáda o dvou záporných a jedné kladné hodnotě představuje ve zjednodušené podobě permanentní svár a vzájemný vztah středu s nadbytkem a středu s nedostatkem, přičemž těchto triád je dle typu velké množství. Zjednodušeně řečeno se v životě, na cestě k dobru, pohybujeme návazně na situace buď mezi středem a nedostatkem, nebo směřujeme v reakcích k nadbytku.<sup>54</sup>

V první kapitole jsme pojednali o Aristotelově pojetí dobra, respektive o systému dober, který ústí do nejvyššího dobra/blaženosti. Obdobně k tomuto systému je strukturovaná i cesta ke středu. Aristoteles uvádí několik příkladů, z nichž je patrné pochopení různorodosti v celku obsahujícím vlastní podoby individuální a existenční zkušenosti a s ním spojeného pochopení projevu a statutu svého života. Jinými slovy člověk nemůže dojít ke středu, pokud nepochopí a nepozná sám sebe. Prvním příkladem je statečnost. Její nadbytek je smělost a nedostatek bázeň. U překročení míry u bázně dochází ke zbabělosti, u smělosti k nerozvážnosti.<sup>55</sup> V peněžních záležitostech představuje střed štědrost, nadbytek marnotratnost a nedostatek lakotu. Tento příklad je v rámci Etiky specifický. Aristoteles zde poprvé pracuje s převrácenou obrazností, jejíž prostřednictvím poukazuje na podobnost negativních vlastností: marnotratník má nadbytek v dávání a nedostatek v braní a naopak lakomec má v braní nadbytek a v dávání nedostatek. Když vlastnosti obou porovnáme, všimneme si přítomné „neúplnosti“ dané vzdáleností od středu. Cesta k němu by měla být tvořena vyvážením obojího a tím nám vznikne „štědrost“.<sup>56</sup>

Současně k výše předloženému pojetí, tedy na základě uvědomění pochopení vlastního těla a na ovládnutí jeho rozmarů, předložil Aristoteles totožně strukturovaný systém

---

<sup>52</sup> REZEK, P. a kol. *Spravedlnost jako zdatnost*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 11.

<sup>53</sup> GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókrates a sokratikové, Platón a Aristoteles*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 363-364.

<sup>54</sup> ARISTOTELES. *Magna Moralia*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 2005, s. 5.

<sup>55</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 5.

<sup>56</sup> REZEK, P. a kol. *Spravedlnost jako zdatnost*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 16-18.

vycházející z „vrozených predispozic jednotlivce“. Obojí zařadil na stejnou úroveň v rámci významu předložených pojmů. Logika zůstala nezměněná: dobrá je střednost a negativní jsou odklony od ní, nadbytky a nedostatky.<sup>57</sup>

Ctnost je tedy jakási střednost, protože míří ke středu, jako k cíli. Chybovat je možné různým způsobem, protože zlo podle pythagorovců patří do kategorie neohraničenosti, dobro však do kategorie ohraničenosti, ale správně jednat je možné jen jedním způsobem. Proto je zlé jednání lehké, ale dobré je těžší. Minout cíl je lehké, ale je těžké ho zasáhnout. Proto chybování přináší nadbytek a nedostatek a ctnosti střed. „Ctnost zná vždy jen jeden způsob, zlo jich má vícero“.<sup>58</sup>

Střednost pravdy znamená existenci pravdivosti a pravdivého jedince. Jejými krajními variantami jsou vychloubačnost a záludnost, podle nichž je člověk buď *chlubilem*, nebo záludným.<sup>59</sup> Střed v příjemnosti v zábavě znamená být obratným společníkem s důmyslným vtípem. Její nadbytečnost se projevuje šaškovstvím a nedostatek mrzutostí. Z příjemností v denním životě tvoří střed příjemnost, nadbytek lichotivost a pochlebnictví (lichotivost za účelem posílení vlastního zisku) a nedostatek nevládnost, svárlnost a nevrlost.<sup>60</sup>

Při přihlednutí k předchozím oběma zmíněným přístupům, formálnímu i více individuálnímu, s větším důrazem na postavení jednotlivce během balancování mezi dobrým či špatným chováním, vystupuje problematika vztahu v pojmenováních, nadřazenosti a podřazenosti pojmů a jejich významové/sémantické roviny. Nejprve je rozdělena cesta k dobru do tří prostorů (nadbytek x střed x nedostatek) a dále poukazuje na rozšíření a doplnění jednotlivých pojmů do pozice „nadřazeného středového slova“ a od vztahu k němu jsou pak odvozeny negativní projevy a odklony od středu. Na první pohled je jasné, že tento přístup nezohledňuje míru neutrality a zabarvenosti jednotlivých pojmenování a primárně pracuje s existencí „středového“ slova. Na základě předchozích řádků, by neměla být stydlivost dobrou vlastností, protože významově představuje jeden z nedostatků příjemnosti v zábavě. Aristoteles zde přichází s něčím novým a začíná pracovat nejen v teoretické rovině, ale už i se zvolenými přík rozděluje lady: se specifícností situace a v ní ukotvené stydlivosti a nevoli. Za středovou stydlivost je člověk chválen. Jejím opakem je zaraženost („ostýchání se všeho“) a nestoudnost. Středová nevole je zármutek nad tím, že se

---

<sup>57</sup> GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókrates a sokratikové, Platón a Aristoteles*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenth, 2000, s. 363-364.

<sup>58</sup> GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókrates a sokratikové, Platón a Aristoteles*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenth, 2000, s. 363-364.

<sup>59</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 23.

<sup>60</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 30.



mají dobře ti, co toho nezasluhují. Krajní variantou je závist – nepřejícnost všem, co se dobře mají a škodolibost – radost nad tím, jak se lidé mají špatně.<sup>61</sup>

Aristoteles tvrdí, že přesně jako v případě emocí, tak jako i činů - rozdíl mezi ctností a neřestí je otázkou rovnováhy a extrému. Vezmu si jeden z příkladů, který uvádí: Žárlivost je neřest, protože jednoho člověka rozhněvá štěstí druhého, i když si ho ten druhý zaslouží. Naopak je podle něj zcela pochopitelné, když někoho rozhněvá štěstí, které si druhý nezasloužil. Jinými slovy, oprávněně rozhněvaný je v pořádku pokud však není extrémní, v opačném případě se stává žárlivostí a tedy neřestí. Z tohoto přístupu mimo jiné vyplývá, že emoce a činy jsou samy o sobě morálně neutrální a pouze v extrémní podobě se z nich stávají neřestí. Někteří např. Alasdair MacIntyre v tomto bodě nesouhlasí s tím, že některé emoce např. závist, a některé činy např. krádež zda vražda jsou svou podstatou špatné. Není to však jednoduché protože slovo "vražda" samo o sobě naznačuje, že se jedná o extrémní situaci. Provedení trestu smrti či zabíjení lidí ve válce bychom pak vnímali jako vyvážené důvody pro provedení stejného činu odejmutí života. Aristotelova teorie tuto skutečnost vynechává, a tedy z tohoto legitimního činu dělá vraždu.<sup>62</sup>

Když chceme vyjádřit podstatu a pojem ctnosti, musíme říci, že ctnost je středem, ale když chceme označit její hodnotu a vnitřní dokonalost, řekneme, že ctnost je vrcholem. Ne každá činnost nebo cit dosahují střed, protože u některých už jejich pojmenování naznačuje něco negativního: závist, hanebnost, závist, cizoložství, krádež, vražda. Zde není možné nikdy správně jednat, ale vždy chybovat. Právě tak můžeme hledat střed, nadbytek a nedostatek v bezpráví, zbabělosti a nevázanosti, neboť potom by byl i střed nadbytku a nedostatku a nadbytek nedostatku a nedostatek nedostatku. Jako zdrženlivost a udatnost nemají nadbytek a nedostatek, tak ani chyby, které jsme vyjmenovali, nemají střed, nadbytek ani nedostatek, neboť ať zde jednáme jakkoli, chybuje. Všeobecně platí, že ani nadbytek ani nedostatek nemají střed a ani střed nemá nadbytek a nedostatek.<sup>63</sup>

Možná by bylo lepší formulovat Aristotelovu myšlenku středu tak, že příjemné a patřičné jednání je ctnostné, naopak extrémně jednání je neřestí. Co se týče hlavního pojmu spravedlnosti, Aristoteles ji považuje za střed, i když trochu jiného druhu: spravedlnost stojí mezi křivděním a utrpěním křivdy, protože způsobit křivdu znamená mít příliš mnoho a utrpět křivdu znamená mít příliš málo. Spravedlnost je ctnost, kterou spravedlivý člověk vyjadřuje

---

<sup>61</sup> REZEK, P. a kol. *Spravedlnost jako zdatnost*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenth, 2000, s. 23.

<sup>62</sup> MACINTYRE, Alasdair. *A Short History of Ethics*. 2nd edition. University of Notre Dame Press, 1998, s. 89.

<sup>63</sup> REZEK, P. a kol. *Spravedlnost jako zdatnost*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenth, 2000, s. 45.

spravedlivými činy, kterými vyjadřuje svá rozhodnutí a rozděluje dobré a špatné věci mezi sebe a ostatní.

### **5.1 Dosažení středu – nerovná cesta**

Předchozí řádky definovaly problematiku praktického vymezení stavu středu. Jiný problém představuje vlastní lidské snažení, žití s cílem dosažení, tzn. pěstování a formování zdatnosti a hledání středu. O co se fakticky Aristoteles snaží, jaké chování se snaží prosadit a upřednostnit? Nejsou to jednotlivé skutky, nebo zdání o nich, jde mu v první řadě o proměnu člověka, o změnu „životní cesty“, světového názoru a hlavně o pochopení vazeb, souvztažností, potřeb, dění a bytí v něm. Aristoteles předkládá analogii, shodu k buddhistickému poznání světa: člověk se stává dobrým nejen vlastními dobrými skutky, ale vlastní proměnou, ovládnutím libosti a rozkoši a umem rozlišit potřebu, komu pomoc poskytnout a jak se obecně zachovat.<sup>64</sup> To ovšem neznamena být stabilním v „cestě“, ale pouze v jejím následování, kdy je (a nechme tuto větu dokončit Aristotela) „... *zapotřebí nakloniti se k nadbytku, někdy k nedostatku; tak totiž nejsnáze zasáhneme střed a dojdeme dobra*“<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> REZEK, P. a kol. *Spravedlnost jako zdatnost*. Vyd. 1. Praha: Oikoyomenh, 2000, s. 46.

<sup>65</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 25.

## 6. Mravní ctnosti

Aristoteles rozlišuje dva druhy ctností podle toho, jakým způsobem je získáváme. Jako první rozlišuje ctnosti rozumové, kterou člověk nabývá prostřednictvím učení, kterým se zdokonaluje v průběhu času, nabíráním zkušeností a třibením vědění, úsudku a vhledu. Jak tedy název naznačuje, získáváme je výhradně skrze myšlení. Druhé ctnosti jsou spojeny ne s rozumem, ale s charakterem či postojem člověka, a jedná se o tzv. ctnosti mravní (etické ctnosti<sup>66</sup>). Mravní ctnost se tak dá nazvat jako nerozumová část rozumem ovlivnitelná – vzniká ze zvyku, z vědomého opakování určitého typu chování.<sup>67</sup> Ctnosti (rozumové i mravní) nejsou člověku dány přirozeně (pudově či vrozeně); jsou to schopnosti, kterým se musíme učit a navyknout, jsou tedy vědomým rozhodnutím, kdežto přirozenost zvykem měnit nelze: „*Kámen, který se přirozeně pohybuje směrem dolů, nemůže být navyknut, aby se pohyboval směrem nahoru*“<sup>68</sup>. Stejně tak ovšem nelze říci, že ctnosti jdou proti přirozenosti, nebo že jsou opakem přirozenosti. Pokud máme přirozeně nějakou vloh, od ní pak odvozujeme a nabýváme svých ctností, a to za pomoci vykonávání důkladné činnosti. Jak sám Aristoteles zdůrazňuje, tím, že člověk vykoná ctnostnou věc, se z něj stává ctnostnější člověk, ale pokud pouze mluví o ctnostných věcech, avšak zároveň je nekoná, nestává se ctnostným.<sup>69</sup> Ctnost je tedy vlastnost dlouhodobá, která podléhá opakování či soustavnosti a konání. „*Skutky tedy bývají nazývány spravedlivými a uměřenými, kdykoli jsou takové, jak je koná člověk spravedlivý a uměřený; ...*“<sup>70</sup> Ctnost vychází z našich návyků již od útlého dětství. Zde Aristoteles zdůrazňuje důležitou (až klíčovou) roli výchovy – odkazující se přitom na Platóna, resp. na povahu návyků, které jsou nám vštěpovány.<sup>71</sup>

V Aristotelově pojetí je ideální stav lidské duše symbiózou mezi rozumovou a nerozumovou částí,<sup>72</sup> z čehož také vyvozuje, že mravně ctnostný člověk se vyznačuje takovou harmonií: „*...mravní ctnost se vztahuje k pocitům libosti a nelibosti. Zároveň předpokládá, že člověk žijící v harmonii pocituje správné jednání za libé, stejně tak nesprávné jednání za nelibé, přičemž pocity libosti a nelibosti vycházejí z přirozenosti stejně jako z přiměřenosti, a definují se od vztahu k ideálu středu – vše, co je nejbližší středu, je libé, pocity vzdalující se středu jsou libé méně až nelibé (stále za předpokladu harmonie duše). To, co je libé, Aristoteles nedefinuje jako striktně pozitivní pocit či požitek, ale odvozuje od toho,*

<sup>66</sup> Éthiké odvozeno od ethos=zvyk

<sup>67</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 20.

<sup>68</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 26.

<sup>69</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 13.

<sup>70</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 7.

<sup>71</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 27.

<sup>72</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996

co nazývá pohnutkami ke snažení a odpírání: *krásno, užitečno a příjemno*.<sup>73</sup> „*Také totiž to, co jest krásné a užitečné, zjevně jest libé.*“<sup>74</sup> V protikladu k těmto pohnutkám stojí *ošklivo, škodlivo a nepříjemno*.<sup>75</sup> Od těchto atributů se dále odvíjí povaha našich návyků, jejich vztah ke středu a tím rozlišování, co je dobré a co naopak špatné.

Po tomto poměrně rozsáhlém úvodu se dostáváme k tomu, jak popsat ctnost. Aristoteles rozděluje tzv. duševní jevy do tří kategorií: *city, vrozené schopnosti a stavy*. City jsou vše, s čím je spojena libost a nelibost (radost, závist, láska, nenávisť, touha, bolest,...). Vrozené schopnosti jsou pak takové schopnosti, díky kterým můžeme prožívat city (hněvat se, milovat, pociťovat bolest,...). Stavy jsou pak postoje, které zaujímáme k citům.<sup>76</sup> Ctnosti řadí právě do duševních stavů.<sup>77</sup>

Přirozená povaha ctnosti je střednost. Střed je však pro každého jedince individuální – nelze jej určit definitivně jako je tomu např. u aritmetiky (střed mezi dvojkou a osmičkou je pětka), proto jej Aristoteles označuje jako rovnost. „*Rovnost jest jakýsi střed mezi nadbytkem a nedostatkem*“.<sup>78</sup> Právě tento vztah nadbytek – střed – nedostatek nejlépe vystihuje, jak poměřovat efektivnost jednání ve vztahu ke správnosti. „*Ctnost se týká citů a jednání, v nichž nadbytek jest chybou a nedostatek bývá kárán, střed však bývá chválen a jest správný; a toto oboje přísluší ctnosti. Ctnost tedy jest jakousi středností, poněvadž zaměřuje ke středu.*“<sup>79</sup> Z toho také vyplývá, že ctnost je veskrze kladný stav, poněvadž „*zlo má totiž povahu neomezenosti, jak se obrazně vyjadřovali Pythagorovci, dobro povahu omezení...*“.<sup>80</sup> Existují ovšem takové city a z nich vycházející stavy, které jsou pouze špatné – neexistuje v nich nedostatek nebo přebytek. Mezi takové můžeme zařadit nevěru, krádež či vraždu; v takových jednáních se chybuje vždycky.<sup>81</sup>

Mravní ctnosti jsou tedy vrcholy ctností, k nimž lze přiřadit dva krajní (extrémní) stavy pro lepší názornost, které Aristoteles nazývá *protivy* nebo také dvě špatné a jedna střední. Znovu stojí za připomenutí, že každý jedinec má vrchol těchto ctností nastaven individuálně. Mezi vrcholy ctností Aristoteles řadí statečnost, uměřenost, štedrost, velkorysost, velkomyslnost, dále pak klidnost. Vrchol ctnosti, která se týká pravdy, nazývá pravdivost, její dva krajní stavy pak chlubitivost (nadbytek) a záludnost (nedostatek). Jiné

<sup>73</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 50.

<sup>74</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 48.

<sup>75</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 43.

<sup>76</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 30.

<sup>77</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 15.

<sup>78</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 35.

<sup>79</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 31.

<sup>80</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 34.

<sup>81</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 20.

dva vrcholy ctností se týkají příjemnosti: prvním z nich je vtípnost a její dva krajní stavy jsou šaškovnost (nadbytek) a mrzoutství (nedostatek). Druhým z nich je přívětivost a její dva extrémy lichotivost či pochlebovačnost a svárliвість/nevrlost.<sup>82</sup>

Vnímání těchto vrcholů u ostatních je taktéž individuální, neboť současně s vrcholem je posunuto i vnímání krajních stavů – co jednomu přijde jako upřímnost, druhý může vnímat jako vychloubání. „*Proto ti, kteří mají krajní vlastnost, zavrhuji toho, kdo zachovává střed, jako druhou krajnost, ...*“.<sup>83</sup> Dva krajní stavy jsou pak největším opakem jednoho k druhému, kdy jejich odlišnost nejvíce vynikne.<sup>84</sup> Pro to, aby mohl být člověk označen za mravního, Aristoteles předpokládá, že to musí být člověk zkušený a sečtělý, protože jen takový člověk je schopen odhalit kýžený střed či střednost stavů.<sup>85</sup> Zde zcela jasně vyzdvihuje rozumovou úvahu, která vede ke správnému rozhodování.

Aby se daly hodnotit lidské stavy, předkládá Aristoteles ještě další dva aspekty: dobrovolnost a nedobrovolnost skutků a stavů, které souvisí se svobodou jednání. Pokud jedná člověk nedobrovolně, činí tak buď z nátlaku, nebo z nevědomosti. Obratem však dodává, že samotná nevědomost ještě nestačí k tomu, abychom mohli říci, že člověk jednal v situaci nedobrovolně. Nezbytnou podmínkou nedobrovolného jednání v nevědomosti je fakt, že člověk svého činu lituje nebo jím trpí<sup>86</sup>; „*neboť kdo něco učinil z nevědomosti, ale při jednání nepocítil žádné nelibosti, nejednal sice dobrovolně v tom, o čem nevěděl, ale také ne nedobrovolně, ježto nad tím necítí žádného zármutku*“.<sup>87</sup> Rozdíl je také mezi chováním nevědomým a z nevědomosti – nevědomé chování může být opilost nebo neovladatelný vztek, což jsou stavy, které jsme si v počátku zvolili dobrovolně. Jednání z nevědomosti je neznalost jednotlivostí, nad kterou posléze pocítíme lítost.<sup>88</sup> Pokud se jedná o nátlak, je jeho definice poměrně jasná. Jsou to takové případy, kdy si lidé snaží zachránit život svůj či něčí jiný, a to pod podmínkou, že se jedná o reakci na popud zvnějšku a „*že v ní ten, kdo jedná nebo trpí, ničím nepřispívá*“.<sup>89</sup> V případě, že má člověk v krizové situaci možnost volby, nazývá je Aristoteles smíšenými – jako příklad uvádí situaci, kdy se loď dostane do bouře, a lidé jsou okolnostmi nuceni vyházet náklad do moře. Sice jej tam mohou nechat, ale rozumný člověk dospěje k závěru, že je lepší vyhodit zboží do moře, než sám zemřít. Taková situace je dobrovolná, neboť lidé sami konají, ale nedobrovolnost zde leží

<sup>82</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 43.

<sup>83</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 29.

<sup>84</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 41.

<sup>85</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 30.

<sup>86</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 6.

<sup>87</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 30.

<sup>88</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 48.

<sup>89</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 6.

ve skutečnosti, že nikdo by jen tak nevyhazoval zboží z lodě.<sup>90</sup> Dobrovolné chování má počátek v osobě konající takové jednání, která zná jednotlivé okolnosti svého jednání a je jí toto jednání příjemné;<sup>91</sup> typickým příkladem jsou děti při hře. U ctnosti je aspekt dobrovolnosti a nedobrovolnosti podřízen tomu, zdali se jedná o volbu záměrnou. Záměr totiž *o mravní povaze rozhoduje více než skutky samy*,<sup>92</sup> proto se netýká zrovna dětí, které ještě nemají zkušenosti, aby se mohly za pomoci rozumové úvahy opravdu vědomě rozhodovat. Každá rozvaha je pak hledáním, jakým variantám dáme přednost (avšak ne každé hledání je rozvahou) a co je v našich silách při řešení nějakého konkrétního úkolu. Tento úkol je jasně vymezený, praktickou rozvahou je pak hledání prostředků pro splnění tohoto úkolu/cíle.<sup>93</sup> Záměrná volba je tudíž *uvážena žádost toho, co jest v naší moci*.<sup>94</sup> Proto například chování opilců je vždy dobrovolné, ačkoli jednájí s omámenými smysly, protože to byla jejich volba přivodit si opilost a bylo v jejich moci se tomuto stavu vyhnout.<sup>95</sup> Špatné jednání v takových případech zavinují lidé sami, a tudíž dobrovolně, *ježto žijí nevšímavě, a že jsou nespravedliví nebo nevázaní, zavinují tím, že jednak křivdí, jednak stále žijí v pitkách a v takových nepravostech*.<sup>96</sup> Pokud jsou špatné stavy způsobeny naším vlastním zaviněním, je pak jasné, že za ně budeme káráni. Jestliže však za náš špatný stav nemůžeme, toto nám vytýkáno není – pokud jsme nemocní proto, že nedodržujeme zdravý životní styl, je kritika na místě, v případě, že jsme nemocní nezvratným způsobem (chybí-li nám oko), nikdo nám toto nemá vyčítat, ačkoli jsme již trvale ve špatném stavu.<sup>97</sup> *Vytýkají se tedy ty špatnosti, které jsou v naší moci, které pak ne, nikoli*.<sup>98</sup> Závěrem lze tedy tvrdit, že naše morální ctnosti jsou výsledkem dobrovolného rozumového rozhodnutí pro nejlepší možná řešení k dosažení určitého cíle.

Úsudek hraje v životě ctnostného člověka nepostradatelnou úlohu, jakou nehraje a ani by nemohl hrát například v životě člověka, jenž se řídí pouze zákony nebo pravidly. Proto je pro Aristotela ústřední ctností *frónésis*, pomocí níž označuje toho, kdo umí správně usuzovat v konkrétních případech. Je to ctnost rozumová, nikoliv ctnost charakteru. Uplatňování rozumu představuje klíčový rozdíl mezi přirozenou dispozicí a jí odpovídající ctností. Důležitým zohledněním skutečnosti, že jednájí chybuje v naplnění ctností, je postrádání

---

<sup>90</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 28.

<sup>91</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 43.

<sup>92</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 7.

<sup>93</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 45.

<sup>94</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 20.

<sup>95</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 4.

<sup>96</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 9.

<sup>97</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 31.

<sup>98</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 42.

tohoto praktického rozumu, *fronésis*. Mít ctnost ještě neznamená jednat vždy dobře. K tomu je zapotřebí právě onoho praktického rozumu, např. zoufalec, který bude plný odvahy, může způsobit horší neštěstí, než kdyby se zachoval neprůbojně. Tedy ten, kdo je velkorysý, poctivý, soucitný nebo odvážný ještě nemusí být morálně dobrým a obdivuhodným člověkem. Mravně jednající moderní člověk si navykl používat většinu ctnostných termínů s jakýmsi, předpokladem, že ctnostně jednající jedinec je motivován svými emocemi nebo náklonností, avšak ne racionální volbou. Jestliže si někdo myslí, že velkorysost nebo upřímnost jsou dispozice, kterých užíváme na základě velkorysých nebo upřímných impulsů (příkladně touhy slyšet a mluvit pravdu) nebo podobně, má-li za to, že odvaha je jen nebojácnost nebo ochota čelit nebezpečí, tak ho takové pojetí vskutku může nakonec vést k tomu, že může pochybit, jednat špatně.<sup>99</sup>

## 6.1 Statečnost

Statečnost je střed mezi bázní a smělostí. Aristoteles definuje bázeň jako stav, ve kterém *se bojíme toho, co jest strašné... prostě řečeno, zla*.<sup>100</sup> Člověk se může bát různých věcí – smrti, chudoby, nemoci, hanby. Aristoteles dokonce tvrdí, že tento strach je slušný i krásný, a že i statečný člověk se může bát, pokud je to strach oprávněný, např. smrt. Pro to, aby byl člověk považován za statečného, je potřeba, aby čelil něčemu strašnému a zároveň krásnému (nebo pro krásu); *statečným ve vlastním smyslu bude asi nazýván ten, kdo nemá strachu před krásnou smrtí... a tj. nejspíše ve válce*<sup>101</sup>. Posuzování ctností se určuje cílem a stejně tak je tomu u statečnosti. Člověk není statečný, pokud se bezhlavě bez bázně vrhá do jakéhokoli dobrodružství, ale pouze pokud je jeho cíl šlechetný a krásný.<sup>102</sup> Člověka, který se vrhá do nebezpečí, překračuje míru a dělá to za účelem vychloubání se, nazývá Aristoteles *smělcem*. V případě, že tento člověk ještě navíc před opravdovým krásným nebezpečím vycouvá, nazývá jej přímo *sketou*.<sup>103</sup> Opakem smělce je člověk zbabělý, zbabělec, člověk, který se bojí příliš i tam, kde se nemá čeho bát. *Zbabělý jest tedy jaksi beznadějný; bojí se totiž všeho*<sup>104</sup>. Zvlášť se Aristoteles věnuje krátce sebevraždě – podle něj není sebevražda hrdinský čin nebo výraz statečnosti, ale jedná se o zbabělou reakci na příkoří, je to pouhé

---

<sup>99</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 45.

<sup>100</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 21.

<sup>101</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 52.

<sup>102</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 30.

<sup>103</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 43.

<sup>104</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 6.

vyhýbání se zlu a chybí zde aspekt krásy.<sup>105</sup> Statečnost se úzce váže na nepohodlí, nesnadnost a bolest, ačkoli ji mylně můžeme spojovat s věcmi příjemnými. Takovými případy mohou se zdát sportovci, kteří vyhrají nějakou soutěž. Jejich úspěch považujeme za příjemný, avšak již nevidíme dřinu a odpírání, které za jejich úspěchem stojí<sup>106</sup>. Statečnost obecně Aristoteles spojuje spíše s bolestí, s dobrovolným výběrem nelibých možností a vzdání se věcí libých, vše pro krásu.<sup>107</sup>

Existují případy, kdy můžeme tu „pravou“ statečnost zaměnit za pět jiných stavů. Prvním z nich je *občanská statečnost*. Tak se chovají lidé, kteří mají motivaci v počtách komunity, v obavách ze ztráty cti nebo v obavách z trestu za překročení zákona. Nejedná se o ryzí statečnost, jelikož takové jednání je nejen pro popud krásy (za cíl je dána čest), ale také z bázně z toho, co způsobuje strasti. K pravé statečnosti je však nejbliže.<sup>108</sup>

Druhým případem je tzv. *zkušenost v jednotlivostech*, kterou Aristoteles popisuje pouze ve vztahu k válce. Popisuje zkušenost, kterou zažívají žoldáci nebo námezdní vojíni, kdy jsou stateční jen do určité míry (převážně jsou omezení výší gáže) a kdykoli je nebezpečí veliké, utíkají. Žoldáci nikdy nemohou nahradit vojsko občanské, které bojuje za krásnější věci, a bojí se více hanby než smrti.<sup>109</sup> Dalším atributem souvisejícím se statečností je *vznětlivost*, která je často spojená se statečností, ale sama o sobě se za statečnost vydávat nemůže. Může však se statečností spolupůsobit.<sup>110</sup> Pokud člověk bojuje vznětlivě, jeho popudem je *vášeň*, ne však krásno.<sup>111</sup> Čtvrtým případem, kdy se lidé liší od statečných, jsou lidé *chovající dobrou naději*. Jejich odvaha se zakládá pouze na přesvědčení, že jim nic nehrozí, že doposud je nikdo nepřekonal apod. Aristoteles je přirovnává k lidem opilým. V prvním náznaku neúspěchu či nebezpečí se však takoví lidé dávají na útěk.<sup>112</sup> Posledním případem falešné statečnosti jsou lidé *neznalí*, kteří nemají žádné zásady a žijí v klamu, na jehož základě dělají špatná rozhodnutí.<sup>113</sup>

---

<sup>105</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 25.

<sup>106</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 51.

<sup>107</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 24.

<sup>108</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 48.

<sup>109</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 26.

<sup>110</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 44.

<sup>111</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 9.

<sup>112</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 18

<sup>113</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 29.



## 6.2 Uměřenost

Mravní ctnost, jež Aristoteles nazývá *uměřenost*, je střed mezi rozkošemi a vztahuje se k bolesti. Rozkoše jsou dvojího typu – tělesné a duševní.<sup>114</sup> Duševní rozkoš způsobuje pěkné popovídání s přáteli, potěšení z umění, ze zážitků či z vyřešení nějaké obtížné mentální úlohy. Je spojena s pěti smysly – můžeme si vychutnat vůni kávy, barvy podzimu, příjemný materiál ošacení, harmonické tóny hudby či chuť znamenitého jídla. Avšak uměřenost s těmito rozkošemi souvisí jen okrajově, protože bývá jen spouštěčem nějakého jednání, proto je uměřenost spojována spíše s rozkoší tělesnou.<sup>115</sup> Tyto zvířecí pudy – se pojí k *nevázanosti* (*neukázněnosti*) v tom vztahu, že je sice máme vrozené a individuální, a naše volba se tím pádem dá jen těžko ovlivnit, protože je nám jaksi vlastní. Hlavní roli zde ale hraje faktor množství či míry, kterou jsme ochotni podstoupit.<sup>116</sup> Např. takovým ideálem středu u konzumace potravin je rčení: "Jez do polosyta.". Pokud nejsme schopni se ovládnout a přejídáme se, jsme Aristotelem nazýváni lidmi *otrocké povahy*.<sup>117</sup> *Nevázaní lidé překračují míru ve všem... těší se z něčeho, z čeho nemají – jest to hodno spíše nenávisli*.<sup>118</sup> Tito lidé záměrně podstupují bolest, avšak není to ze stejných důvodů jako u statečnosti – bolest jim způsobuje slast, ale jiných příjemností se jim nedostává – cíl rozkoše je špatný.<sup>119</sup> Nevázanost je zcela dobrovolná, protože zde není faktor strachu, jako je tomu třeba u zbabělosti. Z toho důvodu je morální úpadek v této oblasti nebezpečnější, poněvadž si na něj lze velmi pohodlně zvyknout.<sup>120</sup>

Protipólem nevázanosti je *bezcitovost*. Tato vlastnost však není tak častá, neboť málokterý člověk se neoddává slastem; *bezcitovost totiž není lidská*.<sup>121</sup> Proto Aristoteles ani člověka bez citů nijak nepojmenovává, neboť jej za člověka nepovažuje.

Uměřený člověk se neraduje z věcí, ze kterých nemá, touží po věcech příjemných tělu, ale střídmě, udržuje si zdravého ducha ve zdravém těle a zároveň mu tato údržba způsobuje potěšení, protože si to tak „nastavil“ správným úsudkem.<sup>122</sup> Důležité je pěstovat uměřenost již od útlého věku skrze tzv. *ukázněnost* – dítě má dbát příkazů vychovatelů a zároveň

<sup>114</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 35.

<sup>115</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 4.

<sup>116</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 25.

<sup>117</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 28.

<sup>118</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 36.

<sup>119</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 45.

<sup>120</sup> AUBENQUE, P. *Rozumnost podle Aristotela*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenth, 2003, s. 112-115.

<sup>121</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 10.

<sup>122</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 19.

v něm má být pěstována rozumová složka, aby dokázalo časem samo odůvodnit zachování uměřenosti.<sup>123</sup>

### 6.3 Štědrost

Štědrý člověk je umírněný v tom, jak bere a dává. Nezáleží přitom na tom, jak moc je bohatý, ale jak se dělí s těmi, co to potřebují v rámci svých vlastních možností.<sup>124</sup> Štědrý člověk musí darovat správně – tam, kde je potřeba a kde neuškodí – a brát na vhodných místech. Také mu musí dávání dělat radost a nezpůsobovat nelibost.<sup>125</sup> Člověk oplývající štědrostí by však měl sám umět zacházet se svými penězi hospodárně a vydělávat či prosperovat, a to z toho důvodu, že právě ze svého jmění pomáhá ostatním<sup>126</sup>; stejně tak by se neměl příliš ohlížet na sebe a ve svých vlastních potřebách by měl být skromný.<sup>127</sup> Za to bývají svým okolím lidé obdivováni, poněvadž jsou pro společnost velice užiteční.<sup>128</sup>

Dvěma krajními stavy štědrosti jsou marnotratnost (z nadbytku) a lakomství (z nedostatku). Marnotratník promarní peníze (Aristoteles chápe peníze jako peníze či jmění) a zároveň tím sám sebe ničí. Vydává ze svého bohatství více, než si může dovolit – z této logiky pak Aristoteles tvrdí, že tyrané nejsou nikdy marnotratní, protože jednoduše mají tolik, že míru nejsou schopni překročit.<sup>129</sup> Marnotratník více dává, sám však nebere (nevýdělavá), proto je jeho náprava směrem ke středu jednoduchá – *může totiž být snadno vyléčen věkem nebo nedostatkem*.<sup>130</sup> V podstatě není ani považován za vyloženě špatného, není podlý ani nešlechtný, nýbrž pošetilý.<sup>131</sup> Marnotratník, když už utrácí, tak za peníze nevhodné, které nejsou krásné a peníze dodává špatným směrem. Nejsou to však lakomci – *lakomství jest nevyléčitelné* – ve většině případů přichází s věkem a je více rozšířené než marnotratnost; *většina lidí totiž jest spíše hrabivá než rozdavačná*.<sup>132</sup>

Lakomství má několik podob a způsobů projevu, odvíjí se totiž nejenom od nedostatku dávání, ale i v nadbytku brání, popř. obojím zároveň. Navíc tyto jedince pohání nešlechtné pohnutky. Jindy je to obyčejná nenasytlost. Berou vše odkudkoli (například lichváři) a tam,

<sup>123</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 20.

<sup>124</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 15.

<sup>125</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 40.

<sup>126</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 5.

<sup>127</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 10.

<sup>128</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 27.

<sup>129</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 37.

<sup>130</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 27.

<sup>131</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 35.

<sup>132</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 19.

kde nemají.<sup>133</sup> K lakomcům řadí i zloděje a lupiče, protože ti jsou chtiví a ženou se za vidinou zisku. Žene je hanebnost, a proto jsou lakomci mnohem horší než marnotratníci, kteří jsou jen pošetilí.<sup>134</sup>

V souvislosti se statky či majetkem lze definovat ještě několik dalších ctností. První z nich je *velkorysost*. Ta není zcela shodná se štedrostí, neboť štedrost se týká všech statků, i malých, kdežto velkorysost se týká pouze nákladných statků; čili velkorysost *převyšuje štedrost velkorysostí*.<sup>135</sup>

## 6.4 Velkorysost

Předchozí kapitolu autorka zakončila stručným tvrzením o alternativní podobě štedrosti ve velkorysosti. Velkorysost je tedy definována jako bohatší forma štedrosti majetných lidí. Z toho vyplývá několik klíčových atributů. Je pro ni typický vyšší společenský status nositele štedrosti a hlavně její míra. Současně se vztahem k poskytovateli a velikosti poskytovaného jsou odvozeny její podoby nadbytku a nedostatku.

Prvně se věnujme tomu, jakou má velkorysost podobu a kdo je jejím poskytovatelem. Aristotelova velkorysost je definována jako vyšší stupeň či vyšší kategorie štedrosti. Začneme u shod: štedrost je zdatností, což jí dává rozměr dosaženého. Štedrost (viz kap. 6.3) Aristoteles definoval jako spravedlivé rozdělování vlastního potřebným. Tento predikát je nyní překonán, fakticky se jedná o „úměrně spravedlivé“ rozdělování už nikoli výlučně potřebným, ale spíše vhodným. Rozdíl mezi potřebným a vhodným je v tom, že potřební potřebují například almužnu či jakoukoli pomoc. Vhodní představují skupinu příjemců podstatně širší a méně striktně definovanou. Jsou v podobné pozici jako obyvatelé města ke svým „správcům“ – politikům, a obdobně stojí v podobné (nikoli synonymní) pozici velkorysý člověk při konání velkorysosti. Politika, jak jsme napsali v 1. kapitole, představuje pro Aristotela nejvyšší dobro, protože člověk politik nekoná pro sebe, ale pro své město. V ideálním případě podřizuje dobro své dobru města (jinak by nebyl dobrým). Velkorysý dává ze svého ostatním, ale ne jako „rozmar“ a „manýru“, ale spíše jako pochopení „dobra“ a přínosu vlastního vkladu do některých výjimečných událostí. Po přihlédnutí ke zvoleným příkladům je nám navíc patrné, že Aristoteles uchopuje velkorysost nejen jako samotnou upravenou kategorii štedrosti, ale slouží i za prezentaci individuálního osobního

---

<sup>133</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 5.

<sup>134</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 20.

<sup>135</sup> AUBENQUE, P. *Rozumnost podle Aristotela*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 134-136.

vývoje k dobru. Velkorysost tedy neznamena být štědrý pouze při vzletných událostech, jako jsou svatby, městské oslavy, významné bohoslužby a prosby s obětmi bohům, ale představuje vhodně uměřený životní styl, jehož je dávání svého projevem, nebo jedním ze základních atributů.<sup>136</sup>

Rozdíl mezi velkorysým a štědrým nám byl částečně vysvětlen v předchozích řádcích. Nyní se pokusíme v Aristotelových intencích definovat, proč pouze štědrý nemusí být automaticky i velkorysý. Primárním předpokladem pro štedrost je mít majetek, proto nemůže být štědrým chudák, ani žebrák, ani nikdo jiný z průměrně zaopatřených obyvatel města. Velkorysým může být pouze ten, pro kterého představuje velkorysost „střed“ zdatností, označovaný jako „velkorysost“. Musí to být člověk, který nebude inklinovat ani k přebytku, ani k nadbytku a zároveň pro něj nebude velkorysost představovat nadbytek k štedrosti. Proto je „bytí velkorysým“ výsadou bohatých, blízkých svým životním poznáním k nalezení středu a s tím i umem rozlišit, kdy je daný skutek velkorysým a kdy představuje jeho nadbytek a nedostatek.<sup>137</sup>

Zmíněnými nadbytky a nedostatky velkorysosti jsou okázalost s malicherností. Okázalost je překročením míry ve velkorysosti ne pro dobro věci samé, ale především pro touhu po obdivu. Okázalost je vlastně takový nesoulad míry, kdy jsou místo prostých hostin pořádány luxusní hostiny, místo úměrných rouch honosné róby, zkráceně slovy Aristotela: „*kde jest zapotřebí vynaložiti málo, vynakládají mnoho*“<sup>138</sup>. Malicherný je opakem a vždy dává málo, skrblí, váhá a vydajů lituje.<sup>139</sup>

## 6.5 Velkomyslnost

Velkomyslnost zastává v Aristotelově hierarchii mravních ctností specifické místo. Předchozí dobra tvoří výsledný celek, což znamená, že: statečnost + uměřenost + štedrost + velkorysost = celek mravních ctností. Fakticky se v rámci systémového hierarchického uspořádání jednalo o jednotliviny na podobné úrovni s jiným postavením. Charakteristika velkomyslnosti a její strukturování jsou dvě rozdílné věci. Obdobně k této odlišnosti můžeme postavit systém budování a formulování konečného dobra a postavení zdatnosti a středu v něm. Zdatnost je, jak bylo výše napsáno, primární součást nejvyššího dobra – blaženosti; a je shodně s nejvyšším dobrem tvořena nižšími jednotkami, tj. nižšími formami zdatnosti

---

<sup>136</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 19.

<sup>137</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 19.

<sup>138</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 26.

<sup>139</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 32.

(nejvyšší dobro je složeno z nižších dober). Velkomyslnost, analogicky ke struktuře nejvyššího dobra a nejvyšší zdatnosti, představuje vrchol kategorie etických vlastností v návaznosti na postavení v „nejvyšší zdatnosti“.

Oproti předchozím mravním ctnostem je velkomyslnost výlučně spjata se svým nositelem prostřednictvím dovršení individuálního vývoje. Ukažme si meze, které jsou s nositeli velkomyslnosti spojeny. Velkomyslnost je středový stav s nadbytkem v nadutosti a nedostatkem v malomyslnosti. Všechny tři stavy představují výslednici spolu s osobním (duchovním, intelektuálním, tělesným atp.) i společenským vývojem, přičemž jasně vymezují, kdo může a nemůže být velkomyslný. Obecně se velkomyslnost (ve významu stavu vzniklého velkomyslným jednáním) vztahuje k věcem „velkým“ a veřejným, bez rozlišení k samotnému stavu, a k lidem, jež jsou jeho součástí.<sup>140</sup> Velkomyslný člověk zastupuje nejvyšší místo ve společnosti a v návaznosti na svůj „dokončený“ vývoj se zabývá pouze „velkými věcmi“. Výsledkem jeho činností by měl být vklad do „událostí“ (řekněme s nějakým historickým přesahem) a zisk v rozšíření vlastní cti. Navíc je velkomyslný člověk automaticky považován za dobrého a jeho zájmy jsou výlučně podřízeny jeho postavení. Takže: velkomyslný člověk má konat pouze věci velké a dobré<sup>141</sup> a podle jejich důležitosti má přijímat i odměnu. Uznání společnosti nepřijímá za věci malé, *neboť to není čestné* a bude umírněně přistupovat ke svému bohatství a moci, jež drží při zdaru i nezdaru. Obojí je podstatným znakem a současně projevem dosažení cti.<sup>142</sup>

Než přistoupíme k Aristotelovu definování vlastností velkomyslných, nadutých a malomyslných, budeme se krátce věnovat problematice cti. Aristoteles problém „cti“ a její členění podle míry přebytku, nadbytku a středového stavu definuje se snahou nalézt určitou různorodost. Oproti předchozím termínům (a poměrně dogmatickému výkladu velkomyslnosti) se pokouší o uchopení ryze proměnlivé. Připouští, že „velká čest“ je výsledkem menších ctností<sup>143</sup> s nadbytkem ve „ctižádosti“ a nedostatkem v „bez-ctižádosti/umírněnosti“. Ctižádost chápe jako stav, kdy člověk touží po větší cti, než může mít a než má, u bez-ctižádosti je to naopak. Problém při aplikaci je následovný: jsou situace, kdy je chválena ctižádost, kdy zase umírněnost, a kdy středový nepojmenovaný stav. Jak se ale rozdílnost situace odráží v rozpoznání a přidělení přívlastku velkomyslný? Po většinu textu se Aristoteles této konfrontaci (ideální situace vs. realita) vyhýbá a minimálně při definování velkomyslnosti nastiňuje sémantické možnosti pojmu, ale blíže

<sup>140</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 2.

<sup>141</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 35.

<sup>142</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 20.

<sup>143</sup> Analogicky k modelu nejvyššího dobra.

je nijak nerozšiřuje a vlastně se ani nepokouší o aplikaci.<sup>144</sup> Pro další úvahy nám musí postačit výchozí pozice, že čest je primárním doprovodným znakem, atributem velkomyslnosti (a jeho proměnlivost není v rámci velkomyslnosti nijak zapojena do definování, ani interpretování).

V kontextu definice velkomyslnosti jsou formulovány vlastnosti velkomyslného člověka. Základním znakem velkomyslného je být „dobrý“, to je být opakem ostatních, kteří nedokázali dojít k tak vysokému stupni vývoje. V rámci sebeprojevu a svého vztahu k okolnímu společenství to znamená podřídít sebe prezentování několika dílčím pravidlům: velkorysý musí umět žít v blahobytu, přijímat i vracet dobrodiní a hlavně musí dokázat stát jakoby nad „společností“, na jednu stranu být její součástí, ale současně představovat spíše zaštitění, než být jeden z mnoha. Jeho sounáležitost se společností představuje určitý statut, kdy existuje potenciální většinová shoda. Status „dobra“, který Aristoteles přímo připojuje k velkomyslnému, umožňuje být „ideálního“ člověka. Pro Aristotela je člověk velkomyslný z principu dobrý, proto nemusí žít podle zákona, ale sám zákon představuje. Dále má povinnost činit dobrodiní, ale zároveň nemá o dobrodiní druhých, níže postavených, mluvit, aby nedošlo k poškození jeho cti. Jeho čest tedy není jen znakem „býti nejvyšším“, ale její existence z předpokladů jejího udržení odosobňuje a dehumanizuje člověka. Nečiní jej lidským, ale vznešeným na principu povinných velkých činů, zisků velkých dobrodiní, strpění velkých příkoří a hlavně jakéhosi až „buddhistického pochopení“ vlastního postavení ve společnosti. Zjednodušeně řečeno se Aristoteles snaží do své typologie zařadit na stejnou úroveň ryze logické a rozumové uvažování, ale zároveň počítá s jistou životní zkušeností a dobrým rodinným postavením při formování lidské osobnosti.<sup>145</sup>

V protikladu ke středovému „velkomyslnému“ stojí na opačných koncích míry nadutí a malomyslní. Nadutí se domáhají poct, pro něž nemají z pozice svého společenského postavení a individuálního mentálního a duchovního vývoje právo. Často se nechávají velebit pro krásná roucha a velké oslavy, než aby požadovali úměrnou reakci ke svému pravému statutu. Oproti nim malomyslní, kteří mají často právo dosáhnout na větší pocty, se úmyslně nepovažují za hodné dobrých věcí a tím se před společností činí horšími, než skutečně jsou.<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 20.

<sup>145</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 30.

<sup>146</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 31.

## 6.6 Spravedlnost a právo

Problematika spravedlnosti a nespravedlnosti představuje vlastní, osobitou a svébytnou kategorii aplikování idejí dobra, „středu“ a zdatnosti. Její základní rámcové vymezení (před pokusem o ucelenější vnitřní kategorizaci) odpovídá také předchozímu Aristotelovu přístupu k věcem dobrým a špatným. Pokud je dobré zdraví, tak nemoc musí být špatná, pokud je dobrá štedrost, tak špatná je marnotratnost, lakomství atp. Oproti těmto příkladům jednotlivých dober, kdy jsou jednotlivé statusy definovány prostřednictvím v zásadě logického vytváření opozičních vztahů mezi středem a nadbytkem/nedostatkem, je opozice spravedlnost x nespravedlnost vnitřně propojena se zákonem.

Spravedlivým jsou nazývány stavy umožňující spravedlivě jednat a jejich prostřednictvím je spravedlnosti dosaženo. Toto obecné východisko zachycují tři roviny ideálu spravedlnosti (podobně k ideálu dobra): moci jednat spravedlivě, chtít jednat spravedlivě a samostatně jednat spravedlivě. Nespravedlnost představuje analogický opak: moci jednat nespravedlivě, chtít nespravedlivě a jednat nespravedlivě.<sup>147</sup>

Aristoteles uvádí několik výstižných opozic spravedlivý x nespravedlivý:

- dbá zákonů x nedbá zákonů.
- osobuje si úměrně x osobuje si více.
- dbá dober x nedbá dober.<sup>148</sup>

Názorný příklad ilustruje přímou a nepřímou rovinu problematiky spravedlnosti a nespravedlnosti, ponechává však stranou to, čím je vlastně Aristotelův přístup ke spravedlnosti výjimečný: začíná pracovat s kauzalitou a specifícností situace. Najednou se již nejedná o dobro výhradně podřízené míře vědění a duševním schopnostem, ale z poznání samotného „aktu“, z výsledného projevu v činnosti: vražda je nespravedlnost, ale plánování vraždy také. K tomuto postavení nespravedlivého člověka sice vyžaduje přijímání a konání nespravedlnosti, ale už ne výhradně jako čisté ryzí entity, ale jako součásti komplexnějšího projevu složeného z více dober a špatností.<sup>149</sup>

Pro lepší zpracování problematiky spravedlnosti ji Aristoteles dělí do dvou typů – na celou a na částečnou.

---

<sup>147</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 10.

<sup>148</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 30.

<sup>149</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 25.

### 6.6.1 Spravedlnost celá

Spravedlnost celá představuje ideální obraz ideje spravedlnosti ve významu ctnosti. Je analogií k nejvyššímu dobru, k dovršení nejvyšší zdatnosti, k nalezení středu a současně i k umění politiky, jíž je v určitém směru součástí. Aby byly tyto výchozí atributy jasnější a provázanost názornější, musíme si připomenout některé z informací z 2. a 3. kapitoly. Nejvyšším dobrem je služba městu, veřejnosti, lidem, dávání, nikoli přijímání; je to oběť poskytnutá těmi nejušlechtilejšími a nejlepšími bez nárokování náhrady, mimo zasloužené cti a úcty. Problematika stavu spravedlnosti je v její povaze při aplikování. Oproti ostatním dobrům není vázána na jednotlivce, např. jako dobro zdraví nebo vzdělanost, ale její povaha vyniká vsazením do situace. Spolu s tím představuje souběžně dobro pro společenství při vztahu k „druhému“. Rámcově je vazba na „druhého“ určena vztahem buď k vládci, nebo ke spoluobčanům.<sup>150</sup>

Pokud známe povahu spravedlnosti, nebude nám dělat problém pochopit postavení zákona ve významu její nedílné a povahu určující součásti. Zákony formulují povahu spravedlnosti a její rozsah: „hledí k tomu, co prospívá buď všem nebo předním, a to buď podle ctnosti, nebo jiné vynikající vlastnosti“ a umožňují napříč společenským spektrem dojít k blaženosti a následně ji uchovat.<sup>151</sup>

Čím tedy v Aristotelově pojetí zákon je? Pokud je nejvyšším dobrem pro společenství umění politické, pak zákon představuje nástroj největšího z dober a umění, protože usouvztažňuje vládu s potřebou společnosti (v ideálním stavu). Tím, že zákon představuje primární nástroj pro aplikování a uplatňování politiky, tedy pro zabezpečení blaha společenství, dává smysl jednotlivým krokům. I přesto, že Aristoteles uvádí pojem „ukvapený“ místo špatného, či nedokonalého, tak při vzniku nespravedlnosti se přiklání k ideově vhodnějšímu a zaběhnutému termínu „špatnost“, popřípadě „celá špatnost“.<sup>152</sup>

### 6.6.2 Spravedlnost částečná

Rozdíl mezi celou a částečnou spravedlností je odvozen od vztahu částí k celku. Aristoteles pro jeho aplikování nachází předpoklad v rozvrstvení nespravedlnosti, jako stavu tvořenému seskupením všech špatností, tzn., že ŠPATNOST + ŠPATNOST = NESPRAVEDLNOST. Výsledná spravedlnost je pak logicky tvořená seskupením částečných spravedlností, dělených podle své povahy na spravedlnosti „pro libost ze zisku“ (dále

<sup>150</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 7.

<sup>151</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 25.

<sup>152</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 15.



jen „pro libost“) a „*se vztahem k člověku samotném*“ (dále jen „k člověku“).<sup>153</sup> Rozdíleci spravedlnost je odvozena od podobných základů jako pojetí zdatnosti, je v ní určen střed a odklony od něj. Středem Aristoteles myslí rovnost, vyváženost, harmonii, prostě ideálně „dobrý“ poměr. Odklony od něj zaštiťuje nerovností. Aplikace práva existujícího paralelně na stejné úrovni s rovností (protože je to právo, které fakticky rovnost naplňuje) je rámcově ovlivněna systémem vztahů. První vztahy jsou spojeny s jeho určením; buď pro věci, nebo k osobám. Druhé se váží na míru vztahu věci kolem sebe.<sup>154</sup>

Vztah spojený s určením předpokládá existenci tří vzájemně korelujících stran, středu-rovnosti a dvou protikladných věcí (zájmů). Rovnost/spravedlnost se musí rozhodnout, na čí stranu se přikloní, čímž učiní jeden článek spravedlivým a druhý nespravedlivým. Aby byly konstrukce vztahu práva, jeho dožadování a aplikování na daný problém více prakticky založené, rozšiřuje ji Aristoteles o dva atributy – věci, o kterých se rozhoduje. Fakticky se nám teď rýsuje důvod dvou kategorií práva: práva k lidem a k věcem, přičemž právo, dle kontextu specificky rozlišuje míru bezpráví/nerovnosti.<sup>155</sup>

Druhý ze zmíněných vztahů rozpracovává souvztažnou korelaci mezi jednotlivými členy. Zjednodušeně řečeno vznikají dvě analogické dvojice:  $a s c$  a  $b s d$ . Povaha obou párů je shodná: od středu (od spravedlnosti) jsou úměrně ve stejné pozici a až následné rozhodnutí určí kvalitu, tedy zda se jedná o spravedlnost, nebo bezpráví. V případě, že je jedna z dvojic bezprávím, tak se od středu vzdaluje, v případě, že je spravedlností, tak se mu přibližuje, splývá s ním.<sup>156</sup>

Opravnou spravedlnost můžeme v návaznosti na spravedlnost rozdíleci chápat jako snahu začlenit do systému, vycházejícího z předpokladu existence idejí, faktický přesah do reálného skutečného světa. Idea je stav nezpochybnitelného středu a dokonalosti, opravná spravedlnost představuje její faktické naplnění alespoň v částečném rozsahu působení spravedlnosti. Nejedná se o univerzální pojetí spravedlnosti, kdy je dobro společnosti nadřazeno dobru jednotlivce, ale o spravedlnosti aplikované na vztah mezi jednotlivinami. Tomu jsou přizpůsobeny i některé výchozí premisy. V první řadě je změněno postavení středu, upozaděn vliv zdatnosti a modifikována (s přihlédnutím k realitě) důležitost „míry“ (ideálního poměru).<sup>157</sup>

---

<sup>153</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 10.

<sup>154</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 15.

<sup>155</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 22.

<sup>156</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 15.

<sup>157</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 30.

Opravná spravedlnost je, alespoň v rámci Aristotelovy litery, vymezení spravedlnosti v rámci dobrovolných a nedobrovolných směn (toto ukotvení se může zdát poměrně striktně závazné, ale Aristoteles jej některými příklady vědomě překračuje a svůj logický přístup ukazuje spíše ve významu ideové platformy pro posouzení „zločinu“ a „trestu“). Dobrovolnou směnou jsou myšleny koupě, půjčky, zástavy, nájmy, prodeje atp., nedobrovolnými krádeže, kuplířství, věznění, mordy a vraždy, mrzačení, pohany, urážky atp.<sup>158</sup> Rozdělení „směn“ nikoli podle povahy konatele, ale podle povahy skutku je v zásadě kolidující s pojetím a definováním konatele dobrého. Povinností dobrého člověka, jak autorka napsala v druhé a třetí kapitole, je konání dobrých věcí, jež jsou spolu s potenciálně konaným dobrem jeho atributem. Vyloučeno je konání věcí zlých. Nyní Aristoteles přichází se zásadně odlišným přístupem: kvality jednotlivce ponechává stranou a věnuje se povaze a míře vzniklého poškození v rámci směny a vyčísluje ji mimo lexikální rámec idejí aritmeticky, tedy poměr zjednodušeně označený jako „má dáti dál“. Status „zákona“ sice pořád náleží poloze středu v úměře, ale jeho projev při výkladu tento střed nebere v potaz. Je sice středem, ale aplikuje se do vztahu rozrušení úměry mezi dvěma subjekty, kdy jeden bezpráví činí, druhý je snáší, první získává a druhý ztrácí. Výsledkem „opravné spravedlnosti“ není vytvoření univerzálního dobra, ale znovu obnovení vyvážené míry, „harmonického vztahu“, mezi subjekty. Cíl je nově uspořádat vzniklé nerovné rozdělení mezi tím, kdo utrpěl, a tím, kdo je způsobil. Zákon, personifikovaný soudcem, vyrovnává asynchronní stav pokutou, která zbavuje neprávem nabytého zisku.<sup>159</sup>

Podívejme se na povahu vztahu „oprávněnost x zákon x neoprávněnost“ jako systémového procesu, v jehož rámci zákon napravuje porušení míry (středu) při formě směny. Zákon, jak je výše napsáno, je součástí usměrňujícího normalizačního procesu. Prostřednictvím zákona je rozpoznáno komu, kde a kolik ubrat: *„tomu, totiž, kdo má příliš málo, jest třeba přidati tolik, oč onen převyšuje střed, a tomu, kdo má nejvíce, jest třeba ubrati tolik, oč jím střed jest převýšen“*. Fakticky pak náprava znamená, že obě dvě strany mají „své“, tedy to co zasluhují, nemají tedy ztráty, ani zisku, ale svým postojem dosáhly pomyslného zákonného „středu“.<sup>160</sup>

Než zakončíme tematický celek věnovaný opravné a celé spravedlnosti, zrekonstruujeme alternativní pojetí „středu“ pro situace bez přítomné středové hodnoty. Aristoteles (a znovu se zde musí autorka opakovat) považuje v tomto případě

---

<sup>158</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 10.

<sup>159</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 14.

<sup>160</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 20.

za střed spravedlivé jednání obecně. Nerozvíjí jej ani nadbytkem, ani nedostatkem ve významu negací, ale v přítomnosti bezpráví u činitele a u toho, kdo jej musí snášet. Tato souvztažnost dvou odlišných zájmů (získat na úkor někoho a neztratit v něčí prospěch) vymezuje pojem „spravedlivý člověk“. Je jím ten, kdo jedná úmyslně spravedlivě při dělení, kdo je sám účastný, nebo kdo zastává tzv. třetí stranu. Spravedlivý dělí tak, aby všechny strany zůstaly bez újmy a výsledkem by byla „míra“.<sup>161</sup>

## **6.7 Problematika spravedlnosti ve světě**

V podkapitole věnované částečné spravedlnosti jsme se spolu s Aristotelem dotkli jednoho z klíčových míst existence idejí, a to jejich převodu do reálného světa potřeb. Na jednu stranu je pěkné mít „spravedlnost“, ale pokud ji nebudeme schopni aplikovat do běžného života, bude její ideová povaha v zásadě zbytečná. Oproti tomuto spíše teoretickému vymezení představuje vytvoření subkategorie částečné spravedlnosti snahu učinit ideje funkčními. Toto „zpraktičnění“ vedlo k eliminaci ideového potenciálu výrazným zesvětštěním spravedlnosti i zákona. Nyní bude autorka pokračovat v popisu několika příkladů aplikování práva, pro které bude výsostně typická potřeba nadřadit ukotvení skutku do reálné situace abstraktním ideovým potřebám.<sup>162</sup>

Formálně se Aristoteles vzdává předchozích úvah o podstatě a přítomnosti nejvyššího dobra a věnuje se v zásadě pragmatickému přístupu při definování několika pojmů, kterými jsou právo, občanské právo, křivda a bezpráví, a to při jejich podřízenosti individuální lidské situaci, odvozené od dvou výchozích situací: od dobrovolnosti a vědomosti, nebo nedobrovolnosti a nevědomosti, popřípadě od kontextu, jež předchází danému skutku.<sup>163</sup>

Důležitost kontextů, tedy událostí, jež předchází danému spravedlivému nebo nespravedlivému projevu, je jasně definována při stručném vymezení vývoje zákona a některých reakcí a postojů jednotlivců k něčemu, či někomu. Z postojů, které jednotlivci zaujmají, si bere Aristoteles za příklad otroky a děti, z reakcí, které jsou vyvolány druhými osobami, je to křivda. Křivda je nespravedlivá, pokud ten, kdo koná, koná nespravedlivě dle svého předsevzetí, tzn., že koná vědomě a promyšleně, po racionální úvaze. O nespravedlnost se nejedná například při jednáních vyvolaných emocemi.<sup>164</sup>

---

<sup>161</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 10.

<sup>162</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 15.

<sup>163</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 25.

<sup>164</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 20.

Poměrně spekulativní logiku Aristoteles aplikuje na vztah rodičů s dětmi a pána s otrokem, kdy hledá podobnost na základě nadřazení v rodinné hierarchii u rodičů s nadřazením u pánů. Najednou, jako by trochu ustoupil od pragmatického řešení, hledá alternativu, jež by nenarušovala zaběhnutý společenský řád. V rozporu s předchozí logikou odůvodňuje následovně: na otroky stejně jako na děti se nevztahují zákony, protože ty se týkají pouze rovnosti, která u zmíněných, vzhledem k jejich vztahu a postavení v komunitě, chybí. Aristoteles nachází řešení v rámci individuálního vlastnictví: otrok i dítě jsou naší součástí, jsou tedy s námi jedno. Nikdo nemá potřebu sobě škodit. Proto se jak k dětem, tak k otrokům chováme dobře.<sup>165</sup>

Oproti rozporuplné logice ve vztahu práva na status otroků se velmi moderně jeví logické a úsporné řešení vztahu práva k člověku. Aby nedošlo ke kolizi mezi idejí práva a jejím praktickým projevem, ponechává ideu stranou (v zásadě problematiku vyřešil již v rámci celé spravedlnosti) a věnuje se jen právu praktickému, což můžeme chápat jako rozšíření a zkomplexnění některých závěrů ze spravedlnosti částečné. Pro lepší uchopení občanské právo rozděluje na přirozené a zákonné (právo, jež je výsledkem zákona a úmluv). Toto dělení není až tak revoluční, částečně jej můžeme najít například u Platóna (v návaznosti na existenci univerzální ideje) a výchozí předpoklady bychom mohli najít i v rámci „částečné spravedlnosti“. Opravdu vybočující (v rámci celé *Etiky Nikomachovy* a předchozích Aristotelových děl) je posunutí práva z pozice pevně stanoveného řádu k modifikačnímu systému závislému na společnosti, jejích proměnách, zvyklostech lidí a specifikách regionu. Z toho důvodu paralelně vedle sebe existuje velké množství různorodých právních norem a systému odvozených od jedné prvotní ideje.<sup>166</sup> Hlavním rozdílem mezi články právní dichotomie je míra přirozenosti. Přirozené právo má v rámci jednoho regionu stejnou univerzální platnost a není zatíženo citově emočním rozdělením na líbí/nelíbí. Zákonné právo je výtvořem, který začíná být právem v okamžiku, kdy je schváleno. Pokud přirozené právo určuje řád věcí, tak zákonné jim dává přesnou podobu a vytváří rámec pro aplikování.<sup>167</sup>

Následně Aristoteles připojuje stati problematizující zploštělé kategorizování a vynášení soudů nad skutkem. Výrazně mu v tom pomáhá zavedení vědomé a nevědomé osobní zodpovědnosti, které rozlišuje mezi vědomým a nevědomým konáním daného skutku a následně jeho zařazení, či definování zákonem. Nespravedlivě i spravedlivě může člověk jednat pouze dobrovolně, protože toto jednání bude pocházet z jeho vůle a zná daný problém,

---

<sup>165</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 15.

<sup>166</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 30.

<sup>167</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 25.

předmět, událost, prostě je obeznámen a chápe svůj vztah k danému předmětu. Pokud jedná nedobrovolně, pak jeho jednání nemůže být nespravedlivé, ani spravedlivé, protože jedná nahodile dle příkazu. Nedobrovolným je skutek oproštěný od osobního zainteresování do problematiky. Pokud se poškození při skutku stane proti úmyslu, jedná se o nehodu, pokud s úmyslem bez zlomyslnosti, jedná se o pochybení (chybuje jednajíc osoba – je zodpovědná za chybu), pokud vzniká škoda záměrně, jedná se o křivdu. Pod analogickým přístupem je zohledňován vliv emocí na rozhodování. Aristoteles si za příklad volí hněv. Rozhněvaný činí bezpráví a křivdy, ale sám není nespravedlivým, ani špatným, protože vzniklé poškození se nestalo z úmyslu, ani ze špatnosti. Skutky vykonané při rozhněvání se nedějí rozvážně, nejsou tedy předem promyšlenými činy. Jsou formovány prostřednictvím reakce na původce hněvu. Úkolem soudců je rozsoudit, zda byl rozhněvaný v právu či nikoli.<sup>168</sup>

## **6.8 Kdo se dopouští bezpráví**

Na předchozích řádcích se autorka snažila definovat strukturu Aristotelova chápání práva a spravedlnosti. Aby bylo toto téma definitivně ukončeno a tvořilo komplexní uzavřený celek, musí jej ještě doplnit o jednu stranu problému – musí pojednat o těch, kteří bezpráví konají. Než se pustí do orientačního výčtu motivů a důvodů podporujících člověka ke konání bezpráví, vysvětlí proč, tato práce nebude obsahovat speciální kapitolu o lidech, jež konají právo. Právo je součástí dobra a tím pádem i blaženosti. Fakticky o jeho podstatě a o lidech, jež jej naplňují, a stavech, jež jej umožňují, pojednáváme stále v rámci ukotvení k jiným tématům.

Aristotelův výčet, jak ukáží následující řádky, se snaží postihnout vztah jednotlivce ke konanému bezpráví, bere zřetel na individuální charakteristiku, na meze dané společenským postavením a i na chyby a nedokonalosti v zákoně. Mimo doplnění problematiky spravedlnosti a nespravedlnosti budou rozšířeny některé ze závěrů z předchozí kapitoly, převážně ty, jež praktickou rovinu spravedlnosti zbavují jejího ideového základu.

První skupinu tvoří lidé bezstarostní, kteří se před spravedlností za spáchané bezpráví skryjí, uniknou jí a nebo, že výsledné potrestání by bylo menší než získaný profit. Důvodů jejich chování je více. Podle Aristotela je stěžejním vědomí, že ti, kteří takto konají, mají prostředky, možnosti, pomocníky, přátelé, či znají důležité hodnostáře obce, a ti jim zajistí beztrestnost. Jednou z primárních schopností takovýchto lidí je zběhlost v řečnictví

---

<sup>168</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 30.

a v soudních přích, podnikavost a bohatství.<sup>169</sup> Jejich „podskupinu“ tvoří jednotlivci, kteří bezpráví aplikují na svých přátelích a soudcích. Důvodem takového konání je víra, že přátelé nebudou dbát vzájemných křivd a soudci projeví přízeň a rozhodnou o nízkém, nebo žádném trestu.<sup>170</sup>

Další skupina zahrnuje lidi s vlastnostmi v rozporu se spáchaným činem. Toto poněkud krkolomné označení v sobě skrývá protiklady ve vzezření a reálné skutky, například když je násilníkem slabý člověk, nuzný ošklivec cizoložníkem a vůbec skutky, jež jsou chápány jako hrozné, než aby byly k uvěření. Takoví lidé často nedosáhnou spravedlivého trestu, protože buď soudce a lid nevěří v jejich vinu, nebo považují nepravost za příliš závažnou a tím až neuvěřitelnou.<sup>171</sup>

Třetí skupina je tvořena lidmi bez nepřátel, nebo s nepřáteli příliš slabými. Ti, co nepřátele nemají, věří, že jejich jednání zůstane skryto (přátelé ho neodhalí), protože není důvodu odhalovat skrytá zákoutí jejich duše. Ti, co mají nepřátele příliš slabé, až bezvýznamné, si jsou jisti svým postavením a nepředpokládají kroky a úskoky lidí, kterými opovrhují.<sup>172</sup>

Čtvrtou skupinou jsou lidé v utajení. Ti při konání nespravedlnosti doufají ve své ukrytí a v rychlý odbyt neprávem nabytých předmětů. Spolu s nimi patří do skupiny lidé schopní podplatit soudce, odvrátit soudní stíhání, zařídít odklad trestu, či ti, pro které je trest vlastně ziskem (různí žebráci, tuláci, lidé bez domova a zároveň i ti, kteří nepravostí získají a vyměřeným trestem ztratí pouze minimálně).<sup>173</sup>

V páté skupině jsou lidé získávající na provinění prospěch. Nejedná se zde pouze o „klasické“ příklady bezpráví, jakými jsou třeba obohacování se, krádeže, vraždy atp., ale hlavně o činy, jež jsou bezprávím podle zákona, ale nemusí být za bezpráví považovány dle přirozeného práva. Například se jedná o osobní msty, odplaty, tedy ospravedlnitelné skutky.<sup>174</sup>

Do šesté skupiny se řadí ti, kterým jejich bezpráví prochází a nejsou za něj potrestáni, nebo je trest jen malý, a tak není vhodným ekvivalentem k nespravedlivému zisku, popřípadě ti v bezprávném konání neúspěšní. Obě skupiny motivuje touha po snadném a rychlém zisku, u druhé navíc touha tohoto rychlého zisku dosáhnout i přes počáteční neúspěchy. Jejich

---

<sup>169</sup> ARISTOTELES. *Rétorika/Poetika*. Vyd. 2./9. Praha: Petr Rezek, 1999, s. 15.

<sup>170</sup> ARISTOTELES. *Rétorika/Poetika*. Vyd. 2./9. Praha: Petr Rezek, 1999, s. 25.

<sup>171</sup> ARISTOTELES. *Rétorika/Poetika*. Vyd. 2./9. Praha: Petr Rezek, 1999, s. 30.

<sup>172</sup> ARISTOTELES. *Rétorika/Poetika*. Vyd. 2./9. Praha: Petr Rezek, 1999, s. 35.

<sup>173</sup> ARISTOTELES. *Rétorika/Poetika*. Vyd. 2./9. Praha: Petr Rezek, 1999, s. 35.

<sup>174</sup> ARISTOTELES. *Rétorika/Poetika*. Vyd. 2./9. Praha: Petr Rezek, 1999, s. 10.

snahy nesměřují jen k dosažení cíle (např. rychlého zbohatnutí), ale také k rozšíření „slávy“ svého jména mezi jim podobnými.<sup>175</sup>

Poslední sedmou skupinu obsazují ti, které trest a nelibost stihne moc brzy na příliš krátkou dobu a následná libost z nepravosti převyšuje snášená příkoří. Většina takto jednajících lidí se dá rozdělit do tří kategorií. První kategorii tvoří lidé rozumní a zdrženliví, kteří se plánováním nepravostí baví a úmyslně je vyhledávají místo zábavy. Ve druhé kategorii jsou pak lidé, kteří dokáží své jednání prezentovat jako výslednici souhry nešťastných náhod, nutností, zvyků, pudových reakcí. Prostě ti, co dokáží bezpráví umně zamaskovat. Poslední kategorie je obsazena potřebnými – buď chudobnými nebo bohatými, a zároveň s dobrou nebo špatnou pověstí.<sup>176</sup>

V návaznosti na kusý výčet konajících bezpráví přidává Aristoteles podobně rámcovou typologii těch, na kterých se bezpráví dopouští. V zásadě je charakterizuje vlastněním „něčeho“, co přitahuje k bezpráví druhé. Vyjmenujeme si je jen pro zajímavost bodově: ti, co jsou málo opatrní a nemají se na pozoru; ti, kteří často utrpěli bezpráví a nebylo jim soudně dáno za pravdu; ti, co bezpráví na sobě nezažili; ti, co se dají snadno osočit a bojí se bránit (jejich součástí je skupina, která na sobě nese stín provinění předků a bránit se bojí); přátelé a nepřátelé buď zlých, nebo dobrých; ti, co sami bezpráví činí, činívali a v budoucnu chtějí konat, nebo nadále konají; společensky znemožnění, jejichž urážení představuje zavděčení většině; tam, kde je příkoří snadno skrýt a když se ho dopouští většina; a nakonec ti, u kterých „...*příkořím na nich spáchaným bude umožněno vykonat mnoho spravedlivého, poněvadž se má za to, že se to zase snadno napraví...*“<sup>177</sup>

## 7 Rozumové ctnosti

Jak již bylo napsáno ve třetí kapitole, odvozuje Aristoteles poznání a hledání dobra od dělení duše na rozumovou a nerozumovou část. O projevu nerozumové části prostřednictvím poznání a poznávání mravních ctností, autorka pojednávala v předchozí kapitole. Nyní se zaměří na obsahovou rovinu rozumové duše.

Rozumovou duši tvoří složka „pozorovací“ a složka „uvažovací“. Pozorovací složkou poznáváme „jsoucna, jež nemohou být jiná“, uvažovací proměňuje daný stav, rekonstruuje možnost pozorované složky a ukazuje, co může být jinak. Prakticky to znamená souvztažnost

---

<sup>175</sup> ARISTOTELES. *Rétorika/Poetika*. Vyd. 2./9. Praha: Petr Rezek, 1999, s. 15.

<sup>176</sup> ARISTOTELES. *Rétorika/Poetika*. Vyd. 2./9. Praha: Petr Rezek, 1999, s. 25.

<sup>177</sup> ARISTOTELES. *Rétorika/Poetika*. Vyd. 2./9. Praha: Petr Rezek, 1999, s. 35.

pozorovací a uvažovací složky a schopnost, rozlišovat imanentní specifika jednotlivých předmětů, budovat jejich kategorie, podkategorie a vytvářet mezi nimi vztahy podobnosti odvozené od jejich vnitřní podstaty.<sup>178</sup> Tuto specifičnost nazývá Aristoteles rodem; pevně ji nepoutá výhradně k fyzickým vlastnostem a specifickým, ale přiděluje ji jako základní vlastnost i k duševní stránce.<sup>179</sup> Kvalita obou složek je pak určena mírou účasti na „výkonu“.

Aristoteles vlastně relativizuje průběh procesu konání, v jehož rámci do značné míry zaměňuje důležitost konaných objektů (cílů práce) a postavení subjektu (vykonavatele). Porušení klasického vztahu subjekt→objekt je následující: tvůrce (ten, kdo tvoří) pracuje za plnohodnotným účelem, který není dílo<sup>180</sup>, ale vlastní implicitně přítomný imanentní obsah jednání, tedy pravda. Cílem pak není vytvořit „dílo“, ale prostřednictvím tvorby stvořit pravdu. Pravda je hnací silou žádosti. Člověk v tomto systému má úlohu převodníku, fyzického soukolí zkušeností a rozumových schopností, jenž umí rozlišit dobré od špatného a tomu přizpůsobit cíl a náplň konání.<sup>181</sup>

Pokud totiž člověk koná s cílem nalézt pravdu, pak je to usměrňování univerzální pravdy. Konatelem tedy není člověk, tomu přísluší pouze status nástroje, ale vlastní pravda ztvárňující svůj vlastní dokonalý obraz ve výsledku jednání. Budovaný objekt se stává subjektem a naopak.

Aby duše mohla prostřednictvím rozumu sledovat pravdu, musí prvně získat vědomosti o její povaze. K tomu slouží umění, vědění, rozumnost, moudrost, rozumění.<sup>182</sup> Aristotelovo přesvědčení o jednotě ctností je jednou z mála částí jeho morální filosofie, kterou přijímá přímo od Platóna. Jak Platón, tak i Aristoteles považují konflikt za zlo, a Aristoteles jej považuje za zlo odstranitelné. Všechny ctnosti jsou ve vzájemné harmonii. Jak podle Aristotela, tak podle Platóna je dobrý život člověka jednoduchý a jednotný, složený z hierarchie dober. V *Etice Nikomachově* říká: *"Jak bylo řečeno a jak jest zjevno, ono duševní oko nenabývá toho stavu bez ctnosti, neboť závěry, které obsahují počátek toho, co má být konáno znějí: "Poněvadž takový jest cíl, a to nejlepší", ať jest pak jakýkoli; nějaký libovolný případ toho může být dokladem. Tento cíl se však nezjevuje nikomu, leč člověku dobrému;*

---

<sup>178</sup> Zjednodušeně řečeno: máme dvě luštěniny – hrách a fazole – společným kritériem, bude zařazení pod kategorii luštěnin, rozdílným jejich specifikace, jednu kategorii bude tvořit hrách (a jeho typy), druhou fazole (s typy) a dalšími bude např. čočka, cizrna, sója atp.

<sup>179</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 15.

<sup>180</sup> Dílo by bylo pouze účelem a ne „plnohodnotným účelem“.

<sup>181</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 10.

<sup>182</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 19.



*neboť špatnost převrací soud o tom a v počátcích jednání uvádí v omyl. A jest zřejmo, že jest nemožno, aby byl někdo rozumný, není-li také dobrý*<sup>183</sup>.

## 7.1 Vědění

Aristoteles definuje vědění jako neukončený stav dokazovací, tvořený úvodem a závěrem. Povaha vědění má podstatu neukončeného plynutí podobného spíše řece než času. Víme, kde začíná, jsme schopni ukázat na jeho jednotlivá místa, ale už nedokážeme určit jeho konec. S věděním je to podobné: učíme se pořádku. A nikdy nebudeme schopni obsáhnout vše kvůli pomíjivosti života. Samotný vztah vědění k životu, respektive k lidskému bytí, má povahu existenční danosti: jsme schopni o sobě uvažovat pouze v rámci toho, co víme, a věci mimo tento rámec jsou nám neznámé.<sup>184</sup>

Aristoteles považuje vědění za „nutné“ a tím pádem i za věčné. Přisouzením přívlastku věčné jej zároveň deleguje statutem nepřírozeným, čímž reaguje na jeho neukončené trvání. Přírozené je v návaznosti na lidský život to, co má počátek a konec, nepřírozeným je opak a tím pádem i vědění. Ukotvené je pouze návodem a závěrem. Úvod znamená počátek „všeobecného“ statutu, závěr důsledkem „všeobecná“.<sup>185</sup>

## 7.2 Umění

Povaha umění je odvozena od prostoru existujícího mimo vědění, od existence dvou „aktivačních“ procesů: od jednání a tvoření, přičemž umění spadá pod tvoření (stavitel staví, lékař léčí, kameník tesá atp.). Jeho povaha umožňuje v návaznosti na úsudek vzniknout novým „stavům“, popřípadě umožňuje zkoumání možností vzniku nových stavů. Jeho počátek je v tvůrci a odráží jeho naturel. Vlastní mimetickou (= napodobující) podstatu umění s šíří jejích možností Aristoteles důsledně omezil v tradici platónské kritiky mimésis. Umění je *tvořivý stav s pomocí pravdivého úsudku*. V případě, že by umění bylo vystaveno na *chatrné zběhlosti*, bude jeho tvořivý akt klamný.<sup>186</sup>

---

<sup>183</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 35.

<sup>184</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 20.

<sup>185</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 30.

<sup>186</sup> ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 20.

### 7.3 Rozumnost, moudrost a porozumění

Rozumnost je svou povahou akt tvoření, podobný umění, který umožňuje prostřednictvím pravdivých úsudků správně rozhodovat ve věcech dobrých a zlých. Důraz je kladen na přívlastek „správně“, který umožňuje ideu tvůrčí a iniciační „pravdy“ včlenit do procesu poznání ve významu univerzálního ideálu. Z toho vyplývá nezastupitelné místo rozumnosti v procesu poznání. To, že rozumnost, na rozdíl od předchozích stavů, má právo docházet nejen k věcem dobrým, ale i z podstaty zlým, tedy k těm, které by lidé neměli vyhledávat, umožňuje na základě vlastností jejího nositele (rozumného) rozlišit právě mezi dobrým a zlým.<sup>187</sup>

Schopnost rozlišit a zároveň určit, co je dobré a zlé, není sama o sobě přirozenou vlastností rozumného, i když je v přímém vztahu mezi rozumností a jejím nositelem. Avšak předpokládá určitou dosaženou úroveň v lidském vývoji: má být aplikována bez emocí, tj. bez zřetele k libým a nelibým věcem.<sup>188</sup> Tím se dostáváme k dichotomii vědění a znalosti jednotlivin. Vědění se v zásadě sémanticky překrývá s popisem „vědění“ v úvodu 7. kapitoly. Aristoteles jej definuje jako databázi teoretických východisek, které potřebujeme znát pro správné rozhodování. Oproti tomu „*znalost jednotlivin*“ představuje praktické uplatňování „vědění“, které na ně ale nemusí být a priori návazné. Znalosti jednotlivin mohou dát zkušenosti. Aristoteles rozdíl obou pojmů reprezentuje na příkladu se zdravým jídlem. Lehké maso je dobře stravitelné a zdravé. To je vědění. Znalost jednotlivin je, že kuřecí maso je dietní a dobré pro lidské zdraví. Pokud držitel informace (vědění) „lehké maso je dobře stravitelné a zdravé“ nebude vědět, jak je kategorie lehkých mas dále vnitřně členěna a jaké jednotliviny ji reprezentují, tak nebude moci definovat druh masa vhodný k léčbě.<sup>189</sup>

Status moudrosti, respektive moudrého, představuje vyšší stupeň rozumnosti a vědění, jejich dokončenou, dokonalou a „dobrou“ formu.

Poslední typ rozumových ctností je rozumění. V rámci děl *Magna Moralia* a *Etika Nikomachova* však není nijak účelně definována. Aristoteles se spokojuje pouze s velmi obecným definováním: „... *Kdyby tím, čím ve věcech, jež nemohou býti jinak anebo mohou, jest vědění, rozumnost, moudrost a rozumění, a když žádné z oněch tří ty počátky nemohou býti předmětem – těmi třemi myslím rozumnost, vědění a moudrost - zbývá, že jsou předmětem rozumění.*“<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 11.

<sup>188</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 20.

<sup>189</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 20.

<sup>190</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996, s. 9.

## Závěr

Na předchozích řádcích jsme se snažili rozebrat Aristotelovo pojetí eudaimonie v celé jeho šíři a nyní z něho uděláme stručné a srozumitelné resumé.

Aristoteles, podobně jako Platón, začlenil do svých úvah, či do svých filozofických systémů faktor „dobra“, sémantickou ekvivalenci nejdokonalejšího stavu existence. Oproti svému předchůdci pracuje s významovou rovinou dobra více „prakticky“. Dobra pro něj není pouze ideou, něčím neuchopitelným a nedosažitelným, ale je pro něj i implicitní složkou lidského bytí. Proto nepředstavuje pouze jeden termín „dobra“, ale pracuje s „dobrem zhola“ a s „dobrem pro nás“. Dobra zhola představuje ideu, dobra pro nás druhou možnost, tzn. vztah dobra k chování jedince, jednání a obecně můžeme říci i bytí jedince. Pro celou úvahu nad blažeností je určující „dobra pro nás“, protože Aristotelovi umožňuje lépe využít reálného projevu lidských konání a jejich spouštěčů, různých predispozic, vrozených predikátů atp.

Ve velmi obecné rovině jsme v této práci definovali eudaimonii/blaženost jako stav člověka, který dosáhl nejvyššího dobra prostřednictvím vlastního vývoje, a to především konáním dobrých a žádoucích činů pro společnost. Důraz kladený na neosobní rozměr vychází z postavení a chápání dobra obecně, protože nejvyšší dobra jsou konána pro město, či stát a ne k vlastnímu prospěchu. Abychom zde byli přesnější, tak blaženost představuje stav člověka, jako individuální bytosti, doprovázející konání dobra. Nemůžeme přímo říci, že by blaženost byla dobrem, je jeho důsledkem a díky dosažení blaženosti se „dobra“ stává součástí člověka.

Možná zásadnější, než definování a vztahu dobra, pro vlastní pojetí blaženosti je zdatnost, správný poměr intenzity jednání a s ním nalezení středu, vyváženosti. Zdatnost předpokládá možnost rozdělit jednání na neutrální, tj. dobré a podporující vznik blaženosti, a odklony od něj, tj. jednání s nadbytkem a nedostatkem. Obě dvě varianty jsou špatné a odporují požadavkům dobra. Dosažení zdatnosti je dlouhý a náročný proces postupné přeměny člověka v bytost povznesenou nad pozemské rozmary: člověk se stane zdatným pochopením a ovládnutím svého jednání, uvědomí si smysl vlastního postavení a pochopí své možnosti a úkoly v obci a pro obec.

V návaznosti na definování zdatnosti jsme popsali některé z klíčových pojmů – lidských vlastností, jež pomáhají formulovat strukturu blaženosti. Pro přehlednější zpracování jsme použili Aristotelovo členění na ctnosti mravní a rozumové. Rozumové ctnosti můžeme rozdělit do tří skupin. První skupinu tvoří statečnost, uměřenost, štědrost a velkorysost, druhou tvoří velkomyslnost a poslední třetí spravedlnost a právo. Každá ze skupin obsahuje

ctnosti určitým způsobem specifické. My jsme se pokusili jejich rozdílnost ukázat na proměně ústřední triády nadbytek x zdatnost x nedostatek. V první a druhé skupině jsou ctnosti s odklony od „středu“, které jsme už popsali. Rozdílné je postavení a status konatele. Velkomyslnost je největší z ctností, dobrem obdařených lidí, tedy lidí „nejlepších“, tzn. lidí s nejlepším, nejvyšším a nejváženějším postavením ve společenství. Je to vlastnost přisouzena pouze některým. Není tedy vlastností všech. A podle toho je s ní i nakládáno. Být velkomyslným znamená být oddán velkým projektům společenství, velkým darům, velkým oslavám a obecně věcem, jež tvoří dějiny a zasluhují pohled kronikářů.

Třetí skupinu představuje právo a spravedlnost, tedy jedny ze základních atributů demokratické společnosti. Ponechme stranou sporná místa v případě práv otroků a dětí, která jsme v příslušných kapitolách uvedli spíše pro ilustraci dobového uvažování nad vztahem otroka ke společnosti a ke svému pánovi a věnujme se podstatě a originalitě při definování této ctnosti. Aby mohl Aristoteles lépe postihnout svár mezi ideou spravedlnosti a jejím praktickým naplňováním, vytvořil dvě podstatou rozdílné kategorie: spravedlnost celá (svázaná s idejemi; nástroj nejvyššího dobra) a spravedlnost částečná (spravedlnost v praktickém světě). U celé spravedlnosti postupuje v totožné linii s výkladem předchozích ctností. Druhá kategorie je co do pojetí podstatně komplikovanější. Aristoteles se odklání od pojetí spravedlnosti ve významu jedné z idejí a dává jí praktický ráz. Aby byl výklad formálně ucelenější, definuje špatnost, nespravedlnost (analogický opak spravedlnosti) a křivdu, přičemž jak jsme v příslušné kapitole prokázali, dává každému pojmu specifický význam ve vztahu k spravedlnosti (částečné) a k následnému trestu, tedy k vyvážení neprávem nabytých zisků na jedné a ztrát na druhé straně. Aristoteles zde účelově opomíjí ideje, je otázkou zda je tímto postojem kritizuje, nebo si je pouze vědom jejich omezenosti.

Druhou kategorií ctností tvoří ctnosti rozumové. Jsou odvozeny od poznávání světa a naplňování prostřednictvím permanentní komparace pozorovaných stavů, kdy při nových setkáních rozšiřujeme naše vědomosti. Součástí rozvoje našich vědomostí je snaha o vyvážený vztah dílčích individuálně jinak nastavených složek. Máme zde na mysli vztah volby, úsudku a žádosti, které sice formují mravní ctnosti, ale v rámci provázání s věděním a rozumností. Rozumové ctnosti jsou tvořeny věděním, uměním, rozumností, moudrostí a porozuměním, přičemž každý z těchto pojmů má svoji specifickou úlohu a význam.

Vlastnosti, které Aristoteles považuje za ctnosti - odvaha, střídmost, jemnost, svobodomyšlnost, důvtip, vznešenost, společenskost - ukazují, že normy chování, které používá, patří svobodnému člověku vyšší třídy řecké společnosti. I když to Aristotelova etika neuvádí přímo, vyplývá z ní, že nejvyšší dobro, k jakému může člověk dospět je být jako

Aristoteles. Když Alasdair MacIntyre shrnul přínos řeckých filosofů v oblasti etiky, přichází k významnému závěru - že k dílům Aristotela a Platóna musíme přistupovat v kontextu úpadku městského státu. Pro Platóna jsou filozofové vládci, jedná se o ideální vládce, kteří neodpovídají reálným situacím, v nichž Platón žil. Aristoteles dal za hlavní úkol filosofům, aby hlavně smýšleli o světě a nevstupovali příliš do politického života. Za jeho doby (za vlády jeho žáka Alexandra Velikého) byly menší městské státy nahrazeny většími královstvími a říšiemi. V takové situaci se moc a rozhodování soustředí do rukou panovníka a ostatní lidé se stávají občany ve státě. A tak zjišťujeme, že morálka se mnohem více zabývá jedincem a politické stránky etiky se soustředí na vztahy mezi jedincem a státem.

Úplným závěrem bychom znovu chtěli zopakovat, že Aristotelovo pojetí blaženosti, či eudaimonie je odvozené od ideje dobra, ale zároveň s ní je formováno do podoby, kdy ideu dobra sice zachovává, ale omezuje ji, pokud ne přímo zpochybňuje, v praktickém světě.

## Použitá literatura a zdroje

- ARISTOTELES. *Magna Moralia*. Vyd. 1 Praha: Petr Rezek, 2005. 178 s.
- ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996. 493 s.
- ARISTOTELES. *Rétorika/Poetika*. Vyd. 2./9. Praha: Petr Rezek, 1999. 555 s.
- ARMSTRONG, Arthur, Hilary. *Filozofie pozdní antiky*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2002. 675 s.
- AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2003. 268 s.
- DELFOVÁ, Hana. *Lexikón filozofie*. Bratislava: Obzor, 1993. 407 s. ISBN 80-215-0263-0.
- GADAMER, Hans, George. *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Vyd. 2. Praha: Oikoymenh, 2010. 119 s.
- GRAESER, Andreas. *Řecká filozofie klasického období: sofisté, Sókrates a sokratikové, Platón a Aristoteles*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2000. 445 s.
- KICZKO, Ladislav. *Dejiny filozofie*. 4. vydanie. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2001. 136 s, ISBN 80-08-03197-2.
- KŘIVOHLAVÝ, Jaro. *Psychologie smysluplnosti existence: Otázky na vrcholu života*. 1. vyd. Praha: Grada, 2006. 204 s. ISBN 80-247-1370-5.
- MACINTYRE, Alasdair. *A Short History of Ethics*. 2nd edition. University of Notre Dame Press, 1998. 280 s. ISBN 026801759X.
- NICOLA, Ubaldo. *Obrazové dějiny filozofie*. Vyd. 1. Praha: Universum, 2005. 582 s.
- PATOČKA, Jan. *Sebrané spisy, Sv. 1, Péče o duši.* Praha: Oikoymenh, 1996, 506 s. ISBN 80-6005-24-0
- REZEK, Petr a kol. *Spravedlnost jako zdatnost*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2000. 107 s.
- STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Vyd. 5. Praha: Zvon, 1996. 559 s. ISBN 80-7113-175-X.